

**INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DE MERLEAU-PONTY:
CONTRAPONTO COM FREUD E WITTGENSTEIN.**

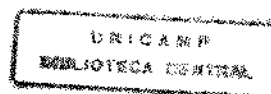
Reinaldo Furlan

1998

**INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DE MERLEAU-PONTY:
CONTRAPONTO COM FREUD E WITTGENSTEIN.**

Reinaldo Furlan

1998



**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Furlan, Reinaldo

**Introdução à filosofia de Merleau-Ponty: contrapontos
com Freud e Wittgenstein / Reinaldo Furlan. -- Campinas, SP :
(s.n.), 1998.**

Reinaldo Furlan
Orientador: Luiz B.L. Orlandi.

**Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Merleau-Ponty, 1908-1961.* 2. História da Filosofia.
3. Fenomenologia. 4. Corpo. 5. Linguagem.
I. Orlandi, Luiz B.L. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	
UF	UF
VL	33918
TORNO	395/98
PREÇO	84,11,00
DATA	20/05/98
N.º CPD	

CM-00113232-4

REINALDO FURLAN

**INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DE MERLEAU-PONTY:
CONTRAPONTO COM FREUD E WITTGENSTEIN.**

Tese apresentada como exigência parcial para a obtenção do
Título de Doutor ao Departamento de Filosofia do
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas,
sob orientação do Prof. Dr. Luiz B.L. Orlandi.

Este exemplar corresponde à edição final
da tese defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em 13/02/98

COMISSÃO JULGADORA

Reinaldo Furlan
Reinaldo Jr.
Richard Heisehinecke
Ag. Furlan
Franklin Orlandi

Fevereiro, 1998.

Para meus filhos, Ana Maria e Daniel.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao prof. Bento Prado pela disponibilidade e pelo apoio recebido sempre que solicitado.

Agradeço ao prof. Arley Moreno por seus comentários, e pela paciência e atenção na leitura deste trabalho.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	i
SUMÁRIO.....	ii
RESUMO.....	iii
ABSTRACT.....	iv
 INTRODUÇÃO.....	 1
 I- A CONCEPÇÃO FREUDIANA DE LINGUAGEM.....	 2
Politzer.....	2
O Aspecto Econômico na Teoria Freudiana.....	16
A Noção de Inconsciente.....	50
 II- A QUESTÃO DOS ESTADOS MENTAIS NO SIGNIFICADO DAS PALAVRAS, NAS “INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS” DE WITTGENSTEIN.....	 70
Husserl.....	70
“Investigações Filosóficas”.....	76
“Erro, Ilusão, Loucura”.....	104
 PRIMEIRA PARTE: A NOÇÃO DE ESTRUTURA NA FILOSOFIA DE MERLEAU-PONTY.....	 125
Objetivismo, comportamento e consciência.....	127
A ordem vital e a ordem humana.....	146
A noção de representação.....	166
 SEGUNDA PARTE: “FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO”.....	 174
Empirismo, Intelectualismo e Experiência do Corpo próprio.....	174
Um Caso de Motricidade Mórbida e a Espacialidade do Corpo próprio.....	211
A Sexualidade.....	242
 TERCEIRA PARTE: ONTOLOGIA E LINGUAGEM NA FILOSOFIA DE MERLEAU-PONTY.....	 259
A relação entre Pintura e Ontologia.....	259
A relação entre Linguagem e Ontologia.....	292
 CONCLUSÃO.....	 315
 BIBLIOGRAFIA.....	 321

RESUMO

Este trabalho pretende, em primeiro lugar, apresentar o movimento do pensamento de Merleau-Ponty ao longo de sua obra. Em segundo lugar, pretende fazê-lo através de contrapontos com os pensamentos de Freud e Wittgenstein. Sem a pretensão de comparações exaustivas, foram esses contrapontos - tais como as relações entre biologia e cultura, sentido e comportamento, linguagem e filosofia - que motivaram essa pesquisa, e, creio, podem contribuir para iluminar a relevância ou os limites do pensamento merleau-pontyano.

ABSTRACT

Firstly, this thesis tries to show the movement of the Merleau-Ponty's thought in his works. Secondly, my intention is to compare some aspects of Merleau-Ponty's thought with the of Freud and Wittgenstein. These comparisons - those as the relations between biology and culture, sense and behave, language and philosophy - do not intend to be ample and precise but they were the motivation of my work and, I think, they can contribute to enlighten the importance or the limits of the Merleau-Ponty's thinking.

INTRODUÇÃO

Este trabalho sobre a noção de linguagem na filosofia de Merleau-Ponty, em grande parte foi motivado, ainda que às vezes à distância, por duas formas de pensar que dominam parte das reflexões sobre as noções de sentido e de linguagem na filosofia contemporânea: os pensamentos de Freud e do segundo período da "filosofia" de Wittgenstein. Em parte, pretendia avaliar a atualidade e a força do pensamento merleau-pontyano, justamente contrapondo-o a essas duas grandes correntes do pensamento. Não tenho a pretensão de uma comparação exaustiva ou minuciosa entre os pensamentos desses autores com a filosofia de Merleau-Ponty, e confesso que tive dúvidas sobre introduzir ou não, aqui, os resultados do meu trabalho sobre Freud e Wittgenstein. Se o faço, é para expor da forma mais clara possível as questões que me animaram a escrever sobre Merleau-Ponty, e quem sabe, dessa forma, iluminar mais o sentido desse trabalho; espero que o fato dessas reflexões sobre Freud e Wittgenstein representarem apenas um resultado provisório de minhas investigações sobre o que me parece ser o sentido ou a direção de seus pensamentos, possa ser compensado pela pertinência das questões que procuro desenvolver nas suas aproximações com o pensamento de Merleau-Ponty. Não posso deixar de frisar o caráter aberto e iniciante dessas questões.

I-A CONCEPÇÃO FREUDIANA DE LINGUAGEM.

Poltzer

A psicanálise, ou o pensamento freudiano, mais especificamente, esteve presente de forma direta como objeto de reflexão, desde o início dos trabalhos de Merleau-Ponty. É fato conhecido que a psicanálise, assim como o marxismo, constituíam referências obrigatórias na filosofia francesa da época a todos aqueles que pensavam uma Antropologia ou a sua fundamentação, e a "primeira" filosofia de Merleau-Ponty, sobretudo essa exposta na **Fenomenologia da Percepção**, teve de prestar contas tanto a um como a outro, ou, melhor dizendo, teve de marcar a sua especificidade, justificar a sua presença entre essas duas grandes teorias que se afirmavam como duas grandes áreas do pensamento na interpretação da existência concreta do homem. Talvez o extenso trabalho biográfico de Sartre sobre o significado da vida de Flaubert, em **O Idiota e a Família**, a partir dos instrumentais de análise marxistas e freudianos, constitua o exemplo mais explícito dessa intenção. Depois, as referências de Merleau-Ponty sobre a psicanálise ganham cada vez mais um estatuto ontológico naquilo que poderíamos chamar a sua "última filosofia"¹, marcadamente expressa no manuscrito póstumo **O Visível e o Invisível**.

As perspectivas que adotei para esse balanço da relação da filosofia de Merleau-Ponty com o pensamento freudiano, creio que justificam-se enquanto reveladoras do que me parece ser o espaço possível de separação ou ruptura entre os dois; com certeza há outros, desde que se queira enfatizar tal ou qual aspecto, como em geral acontece quando se compara o pensamento de duas obras. Portanto, direi apenas que minha abordagem

¹ Sem pretensão de uma demarcação rigorosa do pensamento de Merleau-Ponty, preferimos dividi-lo em duas fases: a primeira, de caráter existencialista e fundacionista das ciências humanas, e a segunda, onde se acentua a direção à ontologia, o que podemos notar nos textos sobre estética (**O Olho e o Espírito, A pintura de Cézanne**), ou n'**O Filósofo e sua Sombra** (em que assistimos à radicalização da reflexão sobre a questão e a possibilidade da redução transcendental em Husserl), e de forma explícita n'**O Visível e o Invisível**.

focalizará dois temas que me parecem representar parte desse espaço, e que, por sinal, manifestaram-se na história da relação da fenomenologia com a psicanálise. Não pretendo refazer essa história, mas me fixar apenas no que me parece ser o ponto crucial em que o pensamento de Merleau-Ponty debate-se com o freudismo. Tratam-se dos temas "da relação entre força e sentido" (ou da relação entre sentido e quantidade, ou da importância do fator energético na teoria freudiana) e do tema do "inconsciente".

Pretendo percorrer, mais ou menos no seu sentido cronológico, parte das obras freudianas, sem a pretensão de análises exaustivas ou melhor acabadas dos temas nelas abordados, mas apenas com a intenção de configurar o espaço de reflexão em que se situam as temáticas do "inconsciente" e da "força". Desde já, posso adiantar que o "inconsciente" me parece ser o ponto crucial de possível ruptura, porque o outro, esse da primazia do fator energético na teoria, se foi um divisor de águas entre psicanálise e fenomenologia, como procura mostrar Luiz Roberto Monzani em seus trabalhos², não o seria para uma filosofia da existência merleau-pontyana, que desde o início (**A Estrutura do Comportamento**) fez das trocas entre o "biológico" e o "sentido" o lugar equívoco da própria existência.

Mas antes de abordar o pensamento freudiano propriamente dito, sob as temáticas da força e do inconsciente, gostaria de iniciar com uma síntese da crítica de Politzer à psicanálise (**Crítica dos Fundamentos da Psicologia**), que dispensa justificativas quando se trata da análise do pensamento de Merleau-Ponty, onde encontramos a influência dessa crítica até em seus últimos trabalhos; num primeiro momento, esse da **Fenomenologia da Percepção**, essa crítica se mostrará presente sobretudo através da crítica à noção freudiana de inconsciente, para depois, por fim, concentrar-se nisso que seria a grande contribuição da psicanálise, essa de apontar para a presença de uma outra "língua",

² Além do seu **"Freud, O movimento de um Pensamento"**, 2a ed., Campinas, Ed. da UNICAMP, 1989, que aqui usamos largamente, também poderíamos citar **"Discurso Filosófico e Discurso Psicanalítico"**, in **Novos Estudos CEBRAP**, n.20, março de 1988, pp.119-136.

além da convencional. Se no primeiro momento essa mesma idéia de uma outra "linguagem" opera na crítica à noção freudiana de inconsciente, como veremos mais à frente, por fim ela apontará para uma arqueologia dos sentidos da existência, ou, sobretudo, para uma ontologia fundamental. Além disso, iniciar com a apresentação do trabalho de Politzer, também parece oportuno por lançar luzes, retrospectivamente, em boa parte dos debates que se sucederam em torno da psicanálise, nos quais se inserem as próprias análises de Merleau-Ponty.

Gostaríamos de iniciar fazendo uma distinção essencial, para Politzer, entre o que ele chamava de psicologia abstrata - e para a qual se dirigiam todas as suas críticas-, e o que ele chamava de psicologia concreta, na qual Politzer via o alvorecer da psicologia científica propriamente dita. Em resumo, Politzer assistia aos empreendimentos psicológicos da época como marcados, por um lado, por isso que ele chamava de investigação conceitual, um empreendimento cujo fim era estabelecer conceitos gerais, como esses de "consciência", "memória", "imaginação", etc, mas que eram incapazes de apreender e explicar os fatos vividos pelo indivíduo, uma tarefa deveria caber, naturalmente, à psicologia. Por outro lado, Politzer assistia a empreendimentos que, inspirados pelo ideal de cientificidade da física, transferiam para os laboratórios de psicologia os mesmos métodos e modelos de explicação encontrados nas ciências naturais. "Os psicólogos, ironizava Politzer em tom polêmico, pensam que basta atravessar a rua e mudar de laboratório para fazerem ciência psicológica", ou ainda, de forma mais contundente, que "os psicólogos são tão científicos como os selvagens cristãos". Naturalmente, o que estava por trás dessas críticas era a advertência de que a psicologia deveria, primeiro, fundar-se enquanto ciência, ou seja, através da crítica ou análise dos seus fundamentos epistemológicos, definir o método e o objeto que justificasse a sua existência.

Mas, tanto uns como outros, isto é, tanto esses que se dedicavam a uma investigação conceitual, ou esses que procuravam nos laboratórios fazer psicologia,

Politzer chamava-os de abstratos, ou os acusava de fazerem abstrações que não apreendiam o que deveria ser o verdadeiro objeto da psicologia (o indivíduo concreto), como não respeitavam sua especificidade (que consistia em representarem **atos** de um **sujeito**).

Até então, dizia ele, cabia à literatura a investigação desse sentido que ainda esperava por um tratamento científico por parte de uma ciência psicológica. E é nesse sentido, justamente, que Politzer via a psicanálise como o alvorecer dessa psicologia científica que ele chamava de psicologia concreta. Basicamente, a viragem desse quadro epistemológico que orientava as investigações psicológicas até então, dá-se, para Politzer, quando se reúne todos esses elementos que a psicologia abstrata considerava de forma isolada (referência que cabia tanto a uma psicologia das faculdades da alma quanto à psicologia das suas funções) - e cuja explicação de funcionamento se baseava na física (e que Politzer chamava de explicações em terceira pessoa, isto é, independentes do sujeito ou pertencentes ao mundo físico) -, **na forma do eu**, isto é, como assumidos e transformados segundo a natureza do eu³. Nas palavras de Politzer, a psicologia clássica fala do eu, "mas fala dele **por um lado**, e dos fatos psicológicos **por outro**. Com efeito, quando estuda os fatos psicológicos trata-os como se estivessem na terceira pessoa, e em seguida impõe a si mesma a obrigação de os ligar a um sujeito" (ibid,p.69), um problema que lhe seria poupado, "se a sua pertença ao sujeito subordinasse a forma como são concebidos" (ibid), ou seja, não concebidos em si mesmos, independentes do sujeito, mas como aspectos do eu em ato (ibid,p.70). Mesmo "a totalidade que os psicólogos estão dispostos a admitir no homem é apenas uma totalidade 'funcional' (...) não é um **ato** nem supõe um **sujeito**; é um simples **centro funcional**, pois não é possível constituir um fato pessoal como o ato a partir de elementos impessoais" (ibid), uma crítica que encontraremos também em Husserl e em Merleau-Ponty a respeito da Gestaltpsicologia,

³"Os fatos psicológicos devem ter a mesma natureza do eu", POLITZER, G., *Crítica dos Fundamentos da Psicologia*, Lisboa, Editorial Presença, p.71.

que aliás também fazia parte, para Politzer, ao lado da psicanálise e do behaviorismo, do mesmo movimento em direção à psicologia concreta.

Em outros termos, a psicologia estuda faculdades ou fatos isolados que ela deve, depois, vincular a um eu, mas esse vínculo não passa, por um lado, de uma simples menção, e quando muito, não ultrapassa a velha dicotomia entre o corpo, regido segundo leis físicas, e a alma, que pressupõe uma natureza e princípios de explicação diferentes, quando, ao contrário, segundo Politzer, o alvorecer da psicologia concreta mostra justamente o mito da natureza dupla do homem.

Contrário a essa abstração da psicologia clássica, Politzer apresenta as idéias de **eu** (no sentido de primeira pessoa e não de ego) e de **ato, como centrais para a formação de qualquer Psicologia**. É isso, na verdade, que definiria o campo e que justificaria a necessidade de uma psicologia científica, pois a configuração desses elementos numa totalidade que representa a vida humana, e na qual encontramos o eu como centro dessa apreensão, é que definiria o objeto da psicologia. Toda tentativa de desfazer essa unidade, assumida em ato pelo sujeito, em elementos que se situariam abaixo do eu e que seriam regidos segundo leis próprias, desfaria o próprio objeto da psicologia e deixaria escapar a especificidade que representa a vida humana em relação aos objetos das outras ciências, cujo paradigma é a física e cujas explicações são em terceira pessoa. A primeira pessoa representa para Politzer, portanto, essa idéia de não se tratar o fato psicológico como independente da pessoa que o vive - o que, como veremos, não significa a sua onisciência -, ou, em outros termos, a idéia de que todo fato psicológico supõe o ato de um eu que o assume, e, como veremos, não como um objeto de conhecimento, mas como um movimento que transforma fatos impessoais - que podem ser explicados em terceira pessoa -, em fatos pessoais, e que revelam o eu no centro desses fatos que se definem pelo sentido que têm para ele (idéia que parece se aproximar da idéia freudiana de realidade psíquica), e que por isso, só podem ser explicados em primeira pessoa (idéia que seguramente o afasta de Freud). Para Politzer, não seria outro o significado da verdadeira

inspiração da psicanálise, quando ela fala do sonho como realização de desejo, ou das neuroses e atos falhos, nos quais ela "procura sempre a compreensão dos fatos psicológicos em função do sujeito" (ibid,p.61).

Mas a psicanálise, a despeito de representar esse movimento positivo na direção do eu concreto do indivíduo, ainda encerraria velhos prejuízos da psicologia tradicional, sobretudo presentes na metapsicologia freudiana, na qual Freud procura elaborar a teoria do aparelho psíquico a partir da experiência clínica. É nesse sentido que Politzer aponta para as noções de "jogo de forças fisiológicas, energéticas e quantitativas", que faziam parte do ideário científico da época, inspirado na física, ou que diz que Freud teria se utilizado das noções da psicologia associacionista da época, na sua concepção do funcionamento das representações no aparelho psíquico. Ora, antecipando-se a isso que representaria um divisor de águas na interpretação da obra freudiana, para Politzer a verdade da psicanálise estaria com a clínica, o erro, com a teoria.

Ou seja, se nos voltarmos para a clínica, segundo Politzer, encontraremos justamente o que há de positivo na psicanálise, esse encontro com o eu concreto de cada um através de uma **narrativa** que revela o **drama** vivido pelo indivíduo - termo esse que representa a trama de acontecimentos e relações pessoais que têm um sentido para o sujeito -, e na qual ele se "envolve" e se realiza. Essas duas noções (de drama e de narrativa), para Politzer, são básicas para a epistemologia da psicologia. Com a noção de drama podemos entender a possibilidade de se viver um sentido mais amplo do que esse que se apresenta à consciência enquanto representação, que chamamos propriamente de conhecimento imediato; porque fica claro, em análise, que o sentido vivido pelo sujeito é muito mais amplo do que esse que ele representa; por outro lado, cabe à narrativa, enquanto discurso, transformar esse **sentido vivido** em sentido conhecido para o sujeito. Isto é, a narrativa representa, para Politzer, o próprio objeto de análise da psicologia, porque através dela e de sua interpretação, assistimos à apreensão do sentido vivido, segundo as formas da linguagem convencional, o que nos permite, justamente, conhecê-lo.

Por outro lado, e ao contrário da introspecção, do ponto de vista epistemológico a análise da narrativa também cumpre um dos critérios de validade para uma teoria científica, a saber, esse de que a teoria deve se prestar ao reconhecimento intersubjetivo.

Interpretar essa passagem do sentido vivido para a forma da narração, entretanto, é o ponto crucial para a ultrapassagem da epistemologia clássica e da ontologia na qual ela se apóia (o realismo), ou para a sua manutenção. E é aqui, justamente, que Freud não dá o passo necessário, e atravanca, segundo Politzer, o que havia de promissor no movimento psicanalítico, porque Freud procura explicar os fatos clínicos segundo os princípios do realismo e da psicologia abstrata. Realismo e abstração que levaram-no a supor, sob o sentido vivido retomado na forma narrativa em análise, um conjunto de entidades psíquicas cujo funcionamento representava a sua causa, e nesse sentido, o sentido vivido tornava-se simples efeito ou sintoma do funcionamento subterrâneo dessas entidades e, naturalmente, a sua explicação pela ciência.

Em outros termos, Freud teria se deixado levar pelo velho ideal de cientificidade, e procurou sob o sentido do drama que se revelava em análise, causas e explicações em terceira pessoa. É nesse sentido que Politzer compreende a hipótese do inconsciente freudiano, um lugar de forças impessoais - um verdadeiro maquinário -, que determinaria o sujeito e destruiria a sua autonomia; ou ainda, um verdadeiro postulado da divisão psíquica que romperia com o que Politzer chama de continuidade do eu (o que chamamos acima de apreensão de todos os elementos em um ato do eu), e com as explicações em primeira pessoa que definem a própria psicologia, uma vez que pensamentos inconscientes e pré-conscientes estariam entregues a si mesmos independentes da participação do sujeito.

Freud retornava, dessa forma, ao que Politzer chamava de vida interior - um termo que, para Politzer abarcava as explicações fisiológicas enquanto origem e causa do comportamento, as explicações espiritualistas (nas quais Bergson ocupava o papel de destaque), e as teorias das faculdades ou funções da alma -, uma abstração, segundo ele,

que deveria ser superada pela psicologia concreta. A uns e a outros Politzer respondia que "a vida interior não existe", nesse sentido em que se procura na fisiologia ou em algum estado "interior" os motivos do sentido do comportamento, uma crítica que naturalmente encontraria ressonâncias no pensamento merleau-pontyano ("não há homem interior, o homem está todo no mundo"), e que encerra tanto uma teoria da expressão, quanto uma ontologia que assume a própria expressão como o campo de sentido do comportamento humano, questões que seriam, depois, largamente desenvolvidas por Merleau-Ponty. - Uma teoria da expressão que não separa o signo do significado, ou não faz da expressão uma simples vestimenta de um pensamento interior - e aqui o alvo da crítica seria o espiritualismo, ou o mentalismo, como se prefere dizer hoje -, nem aceita o esfacelamento do sentido da expressão em processos de outra natureza (físicos ou fisiológicos). E uma ontologia, portanto, que critica, justamente, a tentativa de se desfazer a originalidade do sentido do comportamento em direção a entidades físicas ou espirituais na a sua explicação, uma crítica que se endereça tanto ao realismo fisicista quanto ao espiritualismo que se lhe contrapõe.

Ora, a vida interior na teoria freudiana, segundo Politzer, representaria essas explicações de ordem energética e quantitativa - com as quais Freud retornaria à biologia -, bem como todo o conjunto de representações inconscientes - com o que Freud retornaria aos princípios da psicologia associacionista. Juntos, afeto e representação, segundo regras próprias e impessoais de funcionamento, forneceriam a explicação do comportamento humano, uma explicação que seria, portanto, em terceira pessoa, porque nela não assistimos à participação central e decisiva do eu enquanto **ato** de apreensão e transformação desses elementos. Ora, o postulado freudiano da divisão psíquica, justamente determina, por princípio, que parte do ego é efeito de forças e representações inconscientes desconhecidas.

E é aqui, no bojo da crítica da idéia de vida interior, que assistimos à crítica que exerceria a mais longa influência de Politzer no pensamento de Merleau-Ponty, a saber, a

crítica do postulado da linguagem convencional como campo de sentido, e portanto, de explicação de todo comportamento humano. Para Politzer, juntamente com essas idéias científicas da época que levaram Freud a tentar explicar o comportamento através dos conceitos de força e quantidade presentes na física, o postulado de que todo comportamento com sentido encerra-se no sentido da linguagem convencional, levou Freud a supor em outro lugar (o inconsciente) a estrutura de sentido que a experiência clínica revelava, e que só aparentemente se mostrava ausente no sonho, na neurose ou nos atos falhos.

Vamos retomar parte dessa crítica; nela encontramos de forma surpreendente e precursora o que seria depois assumido como tema pelas filosofias pragmáticas da linguagem⁴, como também, de forma retrospectiva, o que poderia ser a crítica de Politzer ao seu alcance.

Indo direto ao ponto principal, Politzer aponta, em primeiro lugar, para o caráter prático-teleológico da linguagem, e para o campo epistemológico que a ele se vincula. É evidente, diz Politzer, "que a vida psicológica de um outro indivíduo nos é sempre dada sob a forma de uma 'narrativa' ou de uma 'visão': narrativa, quando constitui uma expressão ao nível da linguagem (em todos os sentidos da palavra); 'visão', quando se trata de gestos ou, em geral, da ação. Suponhamos que estou a escrever: encontramos aqui uma narrativa e, simultaneamente, uma visão. Com o auxílio da escrita exprimo os meus 'estados de alma'; mas alguns deles já se podem adivinhar pela visão daquilo que faço: pela atitude que tomo ao escrever, pelo jogo fisionômico, etc... A narrativa e a visão têm uma função prática e social e, devido a isso, a sua 'estrutura' é 'finalista': a linguagem corresponde em nós a uma 'intenção significativa', e as ações a uma 'intenção ativa'. É antes de mais sob esta forma 'intencional' que a narrativa e a visão se inserem na vida cotidiana. A narrativa propriamente dita é tomada por aquilo que é; por outras palavras, à

⁴Conferir, nesse sentido, BENTO PRADO Jr, *Georges Politzer: sessenta anos da "Crítica dos Fundamentos da Psicologia"*, in *Filosofia da Psicanálise*, São Paulo, Brasiliense, 1991.

nossa intenção significativa corresponde, nos outros, uma 'intenção compreensiva' (...) No primeiro caso, compreendem-me; no segundo, a minha 'ação' é seguida de uma 'reação social'" (ibid,p.111-112). "Em resumo, as nossas relações cotidianas não saem do âmbito da 'teleologia da linguagem'" (ibid,p.112).

Mas, em segundo lugar, trata-se de apontar para os limites da linguagem convencional enquanto teoria da expressão e objeto da psicologia, o que Politzer procura fazer através da própria psicanálise, que encontra, segundo ele, "na base dos **significados coletivos convencionais, os significados individuais** que já não se inserem na teleologia ordinária das relações sociais e que são reveladores da psicologia individual" (ibid,p.122). "Freud, diz Politzer, chama à narrativa convencional conteúdo manifesto, e à tradução dessa narrativa em termos de experiência individual conteúdo latente"(ibid,p.122). Como o sonho não pode ser medido pelas categorias dos significados tradicionais, então ele não tem sentido para a psicologia clássica, que pressupõe o caráter convencional do significado (ibid,p.124).

O problema é que Freud, ao invés de apontar para os significados individuais que a análise revela, coloca no inconsciente a mesma estrutura das relações convencionais da linguagem para dar conta da quebra ou ausência de sentido dos conteúdos manifestos, o que ele faz, segundo Politzer, movido pelos prejuízos do realismo e, sobretudo, pelo postulado da anterioridade do pensamento convencional em todo comportamento, que significa que todo comportamento supõe uma narrativa adequada da qual procede, ou que todo fato psicológico só pode existir sob a forma narrativa, o que, em outros termos, significa a primazia da representação sobre o ser e da atitude descritiva sobre a vida, ou seja, a impossibilidade de se viver mais do que aquilo que se pensa. E por isso Politzer diz que encontramos no inconsciente freudiano o mesmo esquema intelectualista que encontramos na sua noção de consciência; mais ainda, que esse modelo de consciência continua a referência do próprio inconsciente, definido, em primeiro lugar, em contraposição a ela, e em segundo lugar, segundo a sua própria estrutura semântica.

Quando Politzer recusa o inconsciente freudiano, ele o faz, portanto, apontando para outro tipo de simbolismo que esse da linguagem convencional. Ou seja, as imagens do sonho, ou mesmo as ambiguidades de sentido de todos os nossos atos, devem-se a um simbolismo que não se processa segundo os critérios discriminativos de nossa linguagem: os termos que Freud usa para dar conta da presença de uma "racionalidade" ou intencionalidade presente em "signos" ou imagens aparentemente destituídos de sentido, termos como "deslocamentos" e "condensações" de sentido, que pressupõem, ao fundo, a mesma estrutura teleológica da linguagem convencional, constituiriam, na verdade, um processo simbólico originário que já representa uma dialética de sentido na relação do indivíduo com o mundo, de tal forma que, ao lado dos significados convencionais, poderíamos encontrar os significados individuais que, justamente, representam o espaço epistemológico de uma psicologia concreta, que apontariam para fatos individuais.

É essa idéia de um simbolismo originário operando ao lado dos significados da linguagem convencional, que Merleau-Ponty usará, como veremos mais à frente, primeiro, contra a idéia freudiana da presença de um conteúdo latente inconsciente ao lado do conteúdo manifesto do sonho, e depois, para apontar para o que representaria a arqueologia de nossos sentidos. A primeira crítica encontraremos na **Fenomenologia da Percepção** (1945), e a grosso modo ela representa o aspecto mais explícito da crítica de Politzer a Freud. A segunda observação adverte, ao contrário, contra a tendência em se retornar, como de costume, a uma filosofia da consciência, uma vez recusado essa concepção mítica do inconsciente, essa "demoniologia" de um segundo sujeito pensante que o próprio Freud, segundo Merleau-Ponty, reconheceu como uma forma grosseira de representação da vida psíquica (**Resumos de Curso - Collège de France - 1954-1955**); nesse momento, Merleau-Ponty enfatizará, então, justamente, o caráter arqueológico de um simbolismo fechado ao sentido presente no campo da consciência, e como veremos, não é esse o sentido da crítica à noção freudiana de inconsciente na **Fenomenologia da Percepção**.

Se Merleau-Ponty mantém, portanto, ao longo de sua obra, a idéia de um "pensamento não convencional"⁵ como a idéia central na leitura de Politzer do pensamento freudiano, podemos adiantar que, ao que parece, não é a mesma a concepção de "sentido vivido" que encontraremos na sua "primeira leitura" de Politzer (essa presente na **Fenomenologia da Percepção**), e a que encontraremos depois nos cursos no Collège de France e n'**O Visível e o Invisível**. A primeira leitura parece se acomodar melhor com a idéia politzeriana de unidade do eu, e justificar grande parte das críticas endereçadas a Politzer por aqueles que viram em seu pensamento uma forma de descaracterizar a radicalidade do pensamento freudiano no tratamento da questão do sentido vivido, acomodando-o, ainda, a uma das versões das filosofias da consciência. Por exemplo, as críticas de Laplanche e Leclerc à leitura de Politzer da noção freudiana de "inconsciente", no Colóquio de Bonneval sobre o "Inconsciente"⁶, que enfatizavam, justamente, a impossibilidade de se tratar o sentido do sonho como expressando a unidade de um texto, uma unidade de sentido conferida pelo próprio ato pelo qual o sujeito assumiria e realizaria a sua vida. E no entanto, nesse mesmo Colóquio, assistimos à intervenção de Merleau-Ponty contrária a essa interpretação da obra de Politzer, e em defesa, justamente, do que seria a grande contribuição de Politzer na sua leitura da obra freudiana, essa idéia de outro simbolismo a que aludimos. Se num primeiro momento, portanto, sua leitura de Politzer acomoda-se com a noção alargada do **cogito** tácito da **Fenomenologia da Percepção**, depois ela se dirige cada vez mais para as "profundezas" de um simbolismo "responsável pelo sonho e mais geralmente pela elaboração de nossa vida"⁷, para o caráter mágico ou mitológico ainda presentes em nossas vidas de vigília e na relação com o outro,

⁵MERLEAU-PONTY, *Résumés de Cours - Collège de France - 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, p.70.

⁶LAPLANCHE, J., LECLERC, S., "L'Inconscient", in *Colloque de Bonneval*, Paris, Desclée de Brower, 1966.

⁷*Résumés de Cours - Collège de France*, *ibid*, p.70.

a despeito da racionalidade do mundo ocidental mostrar-se como o espaço da sua negação.

Retornaremos a essas questões referentes às mudanças no pensamento de Merleau-Ponty em relação à psicanálise e ao próprio pensamento de Politzer; por ora, nos fixemos nessa que seria a primeira interpretação da obra de Politzer por Merleau-Ponty, e que remete a um alargamento do sentido vivido além do sentido determinado pela linguagem convencional, como forma de se recusar e evitar a alternativa freudiana da hipótese do inconsciente, na compreensão do sentido do comportamento que a experiência clínica revelou, a despeito da aparente incongruência do sentido do comportamento, segundo as regras da linguagem convencional.

Ora, a esses que apontam para uma nova concepção de consciência além do sentido tradicional do termo, que a define como translúcida ou transparente para si, para então, com a idéia de uma consciência alargada que não possui a transparência de todos os seus sentidos, substituir a idéia psicanalítica de inconsciente, Freud termina por dizer que uma tal substituição impede a compreensão dos fenômenos da repressão e da resistência descobertos pela psicanálise (**O Inconsciente**). Ao recusar, nesse sentido, o que chamava de realismo do inconsciente freudiano, Politzer estaria, como sugere Freud antecipando-se a ele, perdendo a própria idéia de repressão? Numa perspectiva politzeriana, Freud estaria apenas confirmando mais uma vez o pressuposto do sentido da linguagem convencional na origem de todo sentido vivido, o que representa justamente o alvo da crítica de Politzer. Para Politzer, o conflito é vivenciado enquanto **drama** (de uma vida) que, em análise, se **explicita através do discurso**, e o erro de Freud seria o de transferir para a origem do comportamento, isso que só vem depois como obra de interpretação através do recurso da linguagem convencional. Ou ainda, o que se recusa é a idéia de que o conflito se dá entre representações; ao contrário, ele se dá entre maneiras de ser, nas quais vivemos com sentido mais do que aquilo que sabemos. Retomaremos mais à frente, com Merleau-Ponty, parte dessas questões que aqui introduzimos, através

dessa apresentação esquemática dessa obra de Politzer que, indiscutivelmente, desempenhou um papel central na primeira fase do pensamento de Merleau-Ponty sobre a psicanálise, para depois encontrar ressonâncias no seu projeto de uma ontologia.

O Aspecto Econômico na Teoria Freudiana.

Gostaria de destacar duas características dos primeiros trabalhos de Freud que culminaram com a elaboração do **Projeto para uma Psicologia Científica**, de 1895. Em primeiro lugar, o aspecto quantitativo ou energético presente desde o início na prática clínica e na teoria; a experiência clínica com a histeria parecia indicar a presença de uma disfunção ou desarranjo energético em seus pacientes; com Breuer, Freud chegou à idéia de ausência de ab-reação de representações carregadas de afetos que passavam a invadir, como corpo estranho, a vida psíquica de seus pacientes. Representações inconscientes que possuíam força e eficácia sobre a vida mental, uma vez trazidas à consciência do paciente, perdiam seu efeito agressor contra o funcionamento normal do psiquismo. Segundo os termos cunhados por uma paciente que se submetia ao tratamento (Anna O.), a terapia consistia em uma "limpeza de chaminés". Para Breuer, como se sabe, a origem dessas representações se dava no estado hipnóide, que impossibilitava sua adequada ab-reação. Desde então, seria preciso rememorá-las para ab-reagi-las, quer através de reações motoras, quer através de associações verbais. Como, por sua vez, nossos autores acreditavam que as causas dos estados hipnóides eram de origem hereditária, a terapia não curava a histeria, cuidava apenas da eliminação dos seus sintomas.

Em segundo lugar, gostaria de destacar que, em meio a uma exposição multideterminada dos fatores causadores e desencadeadores da histeria, assistimos, em Freud, a uma progressiva ênfase sobre a idéia de um conflito de representações na sua origem. A princípio, como nota Wolheim⁸, a prática parecia confirmar a teoria de Breuer, dada a estreita correspondência que parecia haver entre as operações da hipnose e da histeria. Porém, a hipótese do conflito de representações permitia a Freud um desenvolvimento de uma teoria psicológica que parecia estagnada em Breuer. Como se

⁸WOLLHEIM, R., *As Idéias de Freud*, São Paulo, Cultrix.

sabe, Freud começava a notar que as representações inconscientes não ab-reagidas, só com dificuldade e sofrimento do paciente eram recuperadas; a importância do caráter repulsivo por parte do paciente para aceitar novamente a idéia inconsciente como sua, indicava não apenas uma dificuldade em se encontrar algo de difícil acesso devido à sua realização num outro estado de consciência - o hipnóide -, mas um efetivo trabalho do eu para mantê-la afastada da consciência.

O que faltava a Breuer, nesse sentido, era uma **teoria da defesa**; incorporar ao estado de consciência normal o vivido em consciência hipnóide era tudo o que o tratamento se propunha; ao clínico cabia apenas escutar, pois Breuer não pesquisava o conteúdo das representações alucinadas na hipnose. Em Freud, ao contrário, a idéia de conflito de representações apenas dava início à teoria. O conceito de trauma, nesse sentido, abria espaço para uma psicologia porque, ao contrário de Breuer, o trauma já era consequência de um conflito psíquico, ao invés de decorrer de um estado hipnóide (de origem hereditária) que impossibilitava a adequada ab-reação da representação afetiva, que se situava, portanto, aquém do domínio da psicologia. Podemos mesmo dizer que as noções de "inconsciente", "conflito de representações" e de "resistência", que então surgiam, iriam compor, juntas, um modelo psicológico de explicação (da histeria) que representa o nascimento da própria psicanálise.

Após essas considerações gerais, gostaria de iniciar a análise sobre a concepção freudiana de linguagem, com o texto que me parece ser, do ponto de vista econômico, a tentativa mais radical de explicação do funcionamento do aparelho psíquico; trata-se do **Projeto para uma Psicologia Científica**, de 1895 (para nossas citações posteriores, simplesmente **Projeto**).

A literatura psicanalítica sobre a importância do **Projeto** pensamento freudiano é unânime em reconhecer que nele já estava presente grande parte da teoria desenvolvida

posteriormente (cf. Monzani⁹). As divergências, segundo Monzani, surgem quando se trata de avaliar o seu exato significado e, a partir daí, a sua relação com os trabalhos posteriores. A grosso modo (para uma retomada mais detalhada, ainda que com um caráter de síntese histórica que pretende apenas identificar as principais correntes dessas interpretações divergentes, conferir o próprio Monzani), a questão é saber se o **Freud do Projeto** é um neurobiólogo, e, sobretudo, se a interpretação do sentido do comportamento é redutível a uma análise puramente quantitativista do aparelho psíquico. Assim, segundo Monzani, do ponto de vista daqueles que preferem ver o projeto freudiano como um projeto de ciência natural, a linguagem freudiana dos trabalhos posteriores - sobretudo marcados pela idéia central de **A Interpretação dos Sonhos**, e que leva a psicanálise ao trabalho de interpretação dos significados vividos -, representam mais uma metáfora do projeto anterior e dos termos nele empregados (neurônios, quantidade de energia, etc); para aqueles que preferem ver o projeto psicanalítico como a descoberta de outras relações de sentido que "governam" a nossa vida, o **Projeto** com suas "metáforas" energéticas apenas aponta para um Freud ainda preso ao ideal científico da época, notadamente ao da física, uma presença que ainda se faria sentir no decorrer de toda a obra, embora de forma mais esparsa e reduzida nos escritos metapsicológicos; ou seja, conforme a perspectiva adotada, o **Projeto** é louvado ou criticado. Uma das idéias de Monzani (na verdade essa é a tese central do livro, que se aplica a outras alternativas: sedução ou fantasia, primeira ou segunda tópica, mudança radical ou não de toda a teoria após a introdução do conceito de pulsão de morte) é que ambas as alternativas faltam com a verdade, e que nas mudanças ocorridas na teoria freudiana (entre o **Projeto** e **A Interpretação dos Sonhos**, da sedução para a fantasia, da primeira para a segunda tópica, e a introdução do conceito de pulsão de morte e sua relação com toda a teoria), a relação entre esses conceitos representa ao mesmo tempo rupturas e uma relação de

⁹MONZANI, Luiz Roberto, "FREUD, O Movimento de um Pensamento", citado.

complementariedade na compreensão dos fatos psicanalíticos, que configuram uma relação mais complexa do que essas das simples alternativas (não pretendo assumir, aqui, mais uma vez essa discussão, mas apenas, como já disse, circunscrever a questão que me parece decisiva para os propósitos de relacionar a psicanálise e o pensamento de Merleau-Ponty).

Assim, por exemplo, Monzani critica Ricoeur (**Da Interpretação**) por desfazer a independência entre representação e afeto (idéia que já encontramos antes em Politzer, que critica a separação entre representação e afeto como um procedimento abstrato da psicanálise), que, ao contrário, é idéia básica da psicanálise; isso porque Ricoeur tenta fazer da "pulsão" a harmonia entre o energético e o sentido ao tomar "erradamente a idéia de 'presentação psíquica' como sendo um conceito expressivo, o que não parece ser correto" (ibid,p.94). Segundo Monzani, "para Freud, ao que tudo indica, antes disso há um momento preliminar de transformação e a pulsão é exatamente esse 'conceito limite' que aponta para o momento mesmo onde os processos energéticos orgânicos transformam-se em processos energéticos psíquicos" (ibid) - vale lembrar que Ricoeur representa, nas análises de Monzani, a corrente que vê o "bom" Freud como o Freud hemeneuta, mas que, porque não se apressa a afastar o Freud energicista como "escolho" de um ideal fisicista na ciência da época, volta e meia embarça-se com a emergência recorrente do fator quantitativo na obra - Em contrapartida, não é demais lembrar que o próprio Freud, em artigo para a Enciclopédia Britânica em 1926, considerou as pulsões como o âmbito mais obscuro para a psicanálise.

O que nos interessa, entretanto, é justamente elucidar que tipo de relação é essa entre afeto e representação, ou entre determinada quantidade de energia ou excitação psíquica e a representação ou sentido que a ela se liga. Com o intuito apenas de circunscrever essa questão que, além do **Projeto**, parece acompanhar toda a obra de Freud, a questão que passamos a examinar é a do determinismo freudiano.

Se os acontecimentos psíquicos, como afirma Freud, estão sujeitos à mesma necessidade que rege todos os fenômenos da natureza (**Conferências de Introdução à Psicanálise** - 1915), então o uso das noções freudianas de "sentido" e "motivação" reduzem-se ao conceito de causalidade da física, e essa é a interpretação do seu pensamento por Wittgenstein (**Conversations on Freud**¹⁰), que critica justamente a insistência da psicologia em aplicar modelos físicos aos fatos psicológicos, enquanto o fato de não se ter ainda tais leis parece significativo (ibid, p.1).¹¹

Mas, por outro lado, não encontramos de forma clara, à excessão, talvez, do **Projeto**, a aplicação desse determinismo nas análises freudianas, o que levou autores, e podemos citar em primeiro lugar Politzer, a verem na psicanálise um verdadeiro trabalho de elucidação do drama vivido por cada um, isto é, de acontecimentos vividos com sentido cuja dialética, apenas, não se reduz à lógica da linguagem convencional, e daí a vinculação da psicanálise a uma hermenêutica (**Da Interpretação**, Ricoeur) e a sua relação direta com uma fenomenologia.

Vamos apresentar a nossa questão do vínculo e relação entre o sentido vivido passado e o sentido presente (ou futuro), através da questão da memória. Podemos, nesse sentido, nos reportar à própria afirmação de Freud no **Projeto**, que configura o próprio projeto apresentado: trata-se da idéia de que "uma teoria psicológica de alguma relevância tem de fornecer uma explicação da memória"¹². Ora, o fato é que a questão da memória não parece ocupar, num primeiro momento, um lugar de destaque na fenomenologia. Em Sartre (**O Ser e o Nada**), como se sabe, o passado não tem poder sobre a consciência, e a rigor não se pode nem falar em motivação; em Husserl, preocupado em elucidar a estrutura de constituição de sentido pela consciência, apenas ao final de sua obra

¹⁰WITTGENSTEIN, L., "Conversations on Freud; excerpt from 1932-3 lectures", in *Philosophical Essays on Freud*, R. Wolheim/ J. Hopkins org., Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

¹¹Quando falamos em causas, em física, nós pensamos em experimentos. Não há nada parecido quando tratamos com sentimentos e motivação, ibid, p. 1.

¹²FREUD, S., *Proyecto de una Psicología para Neurologos* (1895), in S. FREUD, **Obras Completas**, Madri, Biblioteca Nueva, 1968, p.214.

encontramos a questão da sedimentação de sentidos (**Crisis**), que, entretanto, não embaraça o poder constituinte da consciência, pois, para Husserl, a consciência pode e deve, quando necessário, refazer o caminho da constituição dos sentidos sedimentados; nesse sentido, ainda, o "mundo da vida" seria apenas a descoberta de uma etapa necessária da *epôché* fenomenológica, que portanto pode reduzi-lo para desdobrar os atos de sua constituição de sentido, e torná-los claros, portanto, para a consciência¹³. Em Merleau-Ponty, porém, a questão da memória encerra uma importância maior desde o princípio. Poderíamos destacar dois momentos distintos em sua obra referente a essa questão, e de que nos ocuparemos mais à frente. O primeiro, presente na **Fenomenologia da Percepção**, afirma que a questão central não é a da **conservação** da memória, mas o fato da consciência **visar** o passado enquanto passado, uma idéia que aponta para a intencionalidade do passado, e o faz depender da consciência presente que o mantém virtualmente enquanto possibilidade de recordação ou recuperação. Aquém dessa intencionalidade em ato de visar o passado enquanto passado, há, porém, também uma intencionalidade operante que constitui a própria consciência enquanto **temporalidade**, isto é, que a constitui enquanto retensão intencional do passado e protensão intencional do futuro a partir do presente. Ora, sem essa presença intencional do passado no presente, não haveria nem mesmo consciência, que se perderia em um momento fugaz, nem haveria, muito menos, a possibilidade de se visar em ato o passado a partir do presente. E dessa forma, assistimos na **Fenomenologia da Percepção** a presença de um princípio de passividade no seio da própria consciência, através da noção de temporalidade; ou a um princípio anônimo de constituição de sentidos que, embora presentes à consciência, não o seriam de forma tética, isto é, não o seriam enquanto constituídos em ato por ela, e daí a presença da opacidade de sentidos na constituição do sentido de nossas vidas. Fica dada, entretanto, a possibilidade de retomá-los enquanto tema de análise, a possibilidade da

¹³A mesma interpretação encontramos em BERNET, R., "L'encadrement du souvenir chez Husserl, Proust et Barthes", in *Études Phénoménologiques*, Tome VII, n. 13/14, Éditions Peeters, Belgica, 1991.

filosofia trazer ao nível do **logos** esse campo de sentidos implícitos que formam a camada irrefletida de sentidos que a ela sucede e sobre a qual ela se apóia.

Ora, sabemos que n'**O Visível e o Invisível**, é justamente para o passado enquanto presente que **estrutura** a própria consciência, que Merleau-Ponty aponta como o limite da fenomenologia; trata-se, então, da metáfora do olho que não pode ao mesmo tempo ver-se na própria visão; mas já na **Fenomenologia da Percepção** encontramos limites à elucidação dos sentidos sedimentados, seja pela impossibilidade de ver desdobradas todas as nossas relações intencionais com o mundo - pois para isso teríamos de sobrevoá-lo, isto é, "deixar de existir", seja pela possibilidade de sermos envolvidos por sentidos dos quais não temos ainda o significado verdadeiro (que podemos descobrir no decorrer ou nas mudanças da própria existência, sem eliminar definitivamente, porém, as ambigüidades ou a possibilidade de falsidade de nossos sentidos vividos.

Ora, no centro da questão da memória nos deparamos, assim, com a questão do inconsciente freudiano, essa região que precisa ser investigada porque não apenas parece atuar "em nossas costas" (ou, como Merleau-Ponty prefere dizer n'**O Visível e o Invisível**, "à nossa frente"), mas porque também parece se furtar a uma análise ou posse completa de seu sentido pela consciência. Ou seja, se tomamos a memória como simples objeto de análise possível para a consciência, a sua importância se reduz à de uma etapa necessária da reflexão para a elucidação do seu sentido; mas, na medida em que a consideramos como uma região de sentidos que não pode ser totalmente possuída pela consciência - e esse é o caso de Merleau-Ponty -, o problema da memória assume maior importância na questão da elucidação do sentido da existência, e se encontra com a questão do inconsciente freudiano.

É preciso que se diga, entretanto - e aqui abrimos um parênteses -, que reconhecer a importância da questão da memória como questão chave na elucidação do sentido vivido, não implica necessariamente em discuti-la segundo os pressupostos psicanalíticos ou fenomenológicos, como nos interessa aqui; sobretudo não implica, necessariamente, em

investigá-la segundo essas metodologias. Conquanto isso tudo possa parecer óbvio, não é demais lembrar, por exemplo, que as análises historiográficas de Michel Foucault - e podemos lembrar, aqui, a idéia nietzscheana de mnemotécnica (**Para a Genealogia da Moral**) -, aponta para **dispositivos** histórico-sociais como forma de se imprimir memória no corpo, e que o sentido vivido se dá no interior desses dispositivos ou é uma reação a eles, mas que não tem, por condições intrínsecas ao próprio sentido vivido, acesso à sua genealogia, que cabe à historiografia fazer; é nesse sentido, por exemplo, que Foucault procura mostrar a teoria e prática psicanalíticas como fazendo parte de um grande dispositivo que, naturalmente, seus interlocutores desconhecem (**História da Sexualidade - A vontade de saber**). Essa crítica, ou essa metodologia, que se aplica à psicanálise, não nos parece caber a Merleau-Ponty, como veremos mais à frente. Se Foucault, como é sabido, com sua Genealogia, procura se afastar criticamente das filosofias da consciência, podemos frisar desde já que a elucidação do sentido vivido, para Merleau-Ponty, não se restringe apenas à sua descrição pela consciência, conquanto esses exemplos abundem na **Fenomenologia da Percepção**; mas, como Merleau-Ponty insiste em frisar nos Cursos na Sorbonne, contra as alternativas excludentes entre explicação e intuição, análise quantitativa e análise qualitativa, subjetivo e objetivo (dicotomias oriundas da dicotomia sujeito e objeto), a intuição fenomenológica das essências não abdica das experiências das ciências, da mesma forma que a etnologia pode nos ensinar sobre nossa própria cultura (**De Mauss a Claude Lévi-Strauss**).

Fechando o parênteses, e voltando ao **Projeto**, o que mais salta aos olhos é a sua tentativa de, por um lado, apresentar o funcionamento do aparelho psíquico como dominado por princípios puramente quantitativos, e por outro, de que esses processos são na sua maior parte inconscientes. Se podemos encontrar essas duas teses presentes por toda a obra freudiana (assim, por exemplo, **A Interpretação dos Sonhos** afirma que só um desejo pode levar o aparelho psíquico ao funcionamento, que visa a descarregar a excitação desprazerosa através do objeto apropriado - uma tese explicitamente

quantitativista), no *Projeto* encontramos da forma mais explícita a idéia de uma "máquina" cujo funcionamento se daria segundo princípios quantitativistas, no qual não caberia a possibilidade de indeterminação do sujeito frente a essas forças presentes no psiquismo, indeterminação que representaria a possibilidade de espontaneidade da ação do sujeito frente às suas vontades (veremos como, ao contrário, para Merleau-Ponty, é possível pensar essa indeterminação na passagem da ordem vital para a ordem humana - *A Estrutura do Comportamento*).

O psiquismo para Freud, nesse sentido, apenas seria uma organização neuronal cuja finalidade *natural* seria a de manter um nível mínimo de excitação energética em seu interior. Essa organização inicia-se com a estrutura a priori da espécie (biológica), e se desenvolve com as experiências da vida. Ou seja, "a crença na existência de diferenças inatas de calibre criava condições para facilitações distintas no interior de um dado neurônio"¹⁴, o que seria suficiente para a primeira determinação da direção e ocupação neuronal das excitações, para a sua descarga. Depois, "o fator inato acrescido das vivências determinam os caminhos a serem percorridos dentro de um mesmo neurônio"¹⁵. O princípio de funcionamento do aparelho psíquico que visa a manter um nível mínimo de excitação em seu interior é chamado por Freud de princípio de constância, um princípio que sucede ao princípio de inércia na evolução biológica. Segundo Freud, o princípio de inércia no organismo atuaria no sentido de descarregar plenamente toda excitação provinda do exterior, o que o organismo realizaria através de movimentos reflexos; mas quando surgem os estímulos internos, dado a impossibilidade de descarregá-los via reflexo, e de se afastar dos estímulos desprazerosos através da fuga (uma vez que sua produção é constante a partir do interior do próprio organismo), surge a necessidade de uma ação específica no mundo exterior para essa descarga, e o organismo deve aprender a

¹⁴FARIA, Osmyr Gabbi Jr., *Freud, Racionalidade, Sentido e Referência*, Campinas, UNICAMP - CLE, 1194, p. 63.

¹⁵Ibid.

tolerar certo acúmulo de excitação que será usada na ação específica para a descarga. O exemplo típico é o do bebê com fome que, após determinado acúmulo da excitação, procura descarregá-la via reflexo através do choro e movimentos motores do corpo sem sucesso, o que aponta para a necessidade de uma intervenção adequada no mundo externo para a sua supressão; no caso, essa mediação entre estímulo e descarga é realizada por um outro que interpreta as suas necessidades. Ora, podemos tomar esse modelo da vivência da fome e de sua satisfação como modelo do funcionamento do psiquismo para Freud (o outro modelo seria o da vivência da dor; vale lembrar aqui, com Osmyr, que é a pulsão da fome e a experiência da dor que organizam o aparelho psíquico, uma vez que a sexualidade ainda não está presente na vida da criança na teoria do **Projeto**).

Para compor seu modelo do funcionamento do aparelho psíquico, Freud supõe três tipos básicos de neurônios: w (neurônios da consciência), phi (neurônios perceptivos) e psi (neurônios da memória). Os neurônios psi sofrem alteração quando ocupados (por isso representam a memória) e Freud os divide em psi do núcleo, esses em contato com as fontes somáticas da excitação, e psi do manto, esses em contato com as excitações oriundas do mundo externo que passam antes pelos neurônios perceptivos phi, incapazes de alteração ou em grande parte permeáveis, pois devem se liberar da ocupação para receber outras provindas do mundo exterior. O curioso, aqui, é observar que, no **Projeto**, as excitações provindas do mundo exterior que atravessam Phi não estão em contato direto com os neurônios da consciência, porque passam antes pelo sistema Psi, o que significa que a memória desempenha um importante papel na percepção; na carta 39 a Fliess, entretanto, o sistema ômega (composto de neurônios w) é colocado entre Phi e Psi, o que modifica a importância da memória na percepção. Os neurônios w (consciência), por fim, recebem as qualidades sensoriais das excitações presentes em psi. O esquema do modelo da fome do bebê seria, então, esse: inicialmente, teríamos o acúmulo da excitação registrado em Psi do núcleo e sinalizado em ômega como desprazer; depois, a tentativa e fracasso de descarga interna da excitação através do choro e de

movimentos motores do bebê; e finalmente, a vivência de satisfação quando a intervenção do outro propicia o alimento que põe fim à excitação. Na vivência de satisfação, segundo o *Projeto*, "ocorrem três coisas no sistema Psi. 1. realizou-se uma descarga duradoura, e desta forma se dá fim à incitação que produzira em w desprazer; 2. origina-se no manto a ocupação de um neurônio (ou de vários) que correspondem à percepção de um objeto; 3. chegam em outros lugares do manto as notícias da descarga do movimento reflexo desencadeado, que se segue à ação específica. Entre essas ocupações e os neurônios nucleares forma-se então uma facilitação" (Osmyr, p.23). Ora, "com a descarga de satisfação, a quantidade também é, sem dúvida, retirada das imagens recordativas. Com o reaparecimento do estado de **incitação** ou de **desejo**, a ocupação prossegue para ambas as recordações e as anima" (ibid, p.24). "Não tenho dúvidas, prossegue Freud, de que essa animação de desejo resulta em primeiro lugar no mesmo que a percepção, ou seja, em **alucinação**. Se, em consequência disso a ação reflexa for iniciada, não há como não faltar a **desilusão**" (ibid). Ou seja, é preciso supor, então, uma organização, que Freud chamará de ego, que iniba o processo primário ou alucinatório na tentativa de descarga da excitação, e que use, portanto, corretamente o signo de realidade que aparece em w.

O curioso, aqui, é que a distinção entre representação e percepção não é dada a partir da primeira experiência de satisfação: a presença de fato do objeto (o seio) que se associa à descarga da excitação desprazerosa não impede que a repetição da excitação, agora em forma de desejo (do objeto), conduza ao preenchimento dos neurônios nos quais se apóia o registro anterior da percepção do objeto, em tal monta que produza agora a sua alucinação. O fracasso na descarga exige, desde então, que se faça a distinção entre representação e percepção. Não é difícil conjecturar (e foi o que Freud fez) que o mesmo motivo que vincula a satisfação da necessidade à determinado objeto (a presença da percepção do seio durante a descarga de satisfação) atue em sentido contrário na experiência frustrada da alucinação, e passe a inibir o preenchimento automático dos neurônios associados à representação do objeto desejado. Essa inibição seria suficiente

para o uso correto do signo de realidade, que aparece sempre quando a excitação é derivada do exterior, e que, quando derivada das excitações internas, requer grande intensidade de ocupação de Psi para a sua produção na alucinação.

Como se pode notar, o desenvolvimento do psiquismo, para Freud, decorre da insuficiência do sistema reflexo em descarregar as excitações, com a necessária complexificação do sistema Psi, que se desenvolve enquanto aparelho de memória responsável pelo registro das vias neuronais adequadas para a descarga da excitação. O pensamento, nesse sentido, apenas seria uma atividade mediadora cujo fim é estabelecer a identidade entre a representação do objeto catexiada no desejo e a percepção do mesmo (signo de realidade em *w*), o que autorizaria a inervação motora para a descarga da excitação (segundo a expressão de Osmyr, comentando o **Projeto**, "Pensar é desejar", p. 82). Mas a tarefa desse sistema não é apenas a de indicar os caminhos adequados para a descarga; como citamos acima, a vivência da dor também é uma experiência organizadora do sistema de memória, que deve evitar a ocupação (de neurônios) geradora de desprazer, ou ao menos atenuá-la através do desvio e ocupação lateral de neurônios subjacentes (defesa secundária), de forma a impedir o desencadeamento de desprazer caso a ocupação do neurônio associado ao desprazer fosse intensa.

Ora, os caminhos preferenciais de descarga da excitação podem se encontrar ou coincidir com esses desencadeadores de desprazer, e esse é o caso de grande parte das representações sexuais, que se encontram, geralmente, em conflito com os valores da moralidade. Caso essas representações fossem ocupadas, a geração de desprazer seria inevitável, porque coloca em risco as relações de amor e dependência que se estabelecem na mais temprana idade, na qual o ego se liga a esses que lhe dispensam cuidados e são responsáveis por sua sobrevivência e supressão do desprazer, através de ações específicas para a descarga das excitações. Ora, é nessa dependência que Freud assenta a fonte da moralidade no **Projeto**, o que parece conferir por princípio à moralidade um caráter utilitarista de um cálculo (**inconsciente**) de perdas e ganhos regulado pelo princípio do

prazer: a ameaça de perda do objeto de amor através da desobediência é a mesma da perda da fonte de supressão do desprazer. E é mesmo muito comum - para insistir um pouco mais nessa idéia de cálculo inconsciente -, sobretudo a partir d'A **Interpretação dos Sonhos**, assistirmos à idéia de composição entre afetos de prazer e de desprazer, de tal forma que o seu resultado pode até ser indiferente do ponto de vista afetivo - como a soma de dois números idênticos de sinais contrários dá resultado zero. É importante, frisar, entretanto, no que diz respeito à sexualidade, que nesse momento ainda falta ao **Projeto**, como observa Osmyr, a idéia de desejo e a idéia de compromisso entre o desejo e a censura repressora na origem das histerias - uma vez que não existe ainda, na teoria, a idéia de sexualidade infantil -, compromisso que faz do sintoma não apenas um símbolo da representação intensa reprimida (**Projeto**), mas também um meio de dar alguma satisfação ao desejo reprimido e à instância repressora.

Em outros termos, Freud concebe o ego como um sistema de catexias (ocupações de neurônios decorrentes de disposições inatas e adquiridas, como dissemos) fixas e variáveis, conforme se esteja em estado de sono (onde cai o nível de ocupação dos neurônios com a diminuição do nível de excitação de origem externa) ou de vigília (onde, a partir de uma ocupação fixa ocorrem ocupações variáveis conforme as atividades do ego, e nesse sentido quanto maior o número de ocupações disponíveis maiores as possibilidades do ego de cumprir suas tarefas), cujo único objetivo é a obtenção do prazer e a evitação de desprazer, ou seja, a descarga por vias adequadas do excesso de excitação no aparelho psíquico ou a sua evitação. Não faltam, aliás, referências explícitas ao princípio mecânico de explicação do funcionamento do aparelho psíquico no **Projeto** (pode-se conferir, por exemplo, essa que encontramos no início da terceira parte, que trata do pensamento), e que parece corresponder, hoje, às tentativas de matematização do funcionamento do aparelho psíquico e sua inserção no encadeamento do acontecer universal (determinismo), como diz Freud nas **Conferências de Introdução à Psicanálise**.

Parece-nos ilustrativa, nesse sentido, a concepção da consciência presente no **Projeto**. Freud procura marcar a especificidade da sua teoria sobre a consciência, comparando-a com outras duas: "de acordo com uma teoria mecanicista moderna, a consciência não seria mais do que um mero apêndice agregado aos processos fisiológicos-psíquicos, um apêndice cuja ausência nada modificaria no curso do suceder psíquico. De acordo com outra teoria, a consciência seria a face subjetiva de todo suceder psíquico, ou seja, que seria inseparável dos processos fisiológico-anímicos. A teoria que aqui desenvolvo se encontra entre estas duas. A consciência é aqui a face subjetiva de **uma parte** dos processos físicos (que se desenrolam) no sistema neuronal - a saber, dos processos perceptivos (processos w) -, e sua ausência **não deixaria** inalterado o suceder psíquico, mas implicaria a ausência de toda contribuição do sistema W (w)" (**Projeto**, p.224). Ora, o que distingue a consciência de ser um mero epifenômeno dos processos cerebrais, como vimos, é sua função de sinalização de qualidade para quantidades que precisam fluir e descarregar-se do aparelho de forma efetiva, o que significa impedir o processo alucinatório e realizar as ações adequadas no mundo para a sua descarga; mas a função de guia não assume a direção do processo, nem altera a sua natureza - representada pelo princípio do prazer -, mas é incorporada a serviço da descarga de energia; é óbvio que sem essa função o ser vivo complexo não sobreviveria, e como dissemos, o desenvolvimento do processo psíquico secundário se deu com a incapacidade do sistema reflexo para descarregar quantidades de energia endógena; mas o fator econômico enfatizado pela psicanálise tende justamente a fazer dele o princípio determinante do comportamento, e aqui nos lembramos das idéias de Freud em **O Ego e o Id** sobre as vassalagens do ego diante de seus dois senhores, id e superego.

Ou seja, a característica marcante do **Projeto** (culminância teórica da primeira fase da teoria freudiana, ou a primeira tentativa de esboço do funcionamento do aparelho psíquico a partir da experiência clínica de Freud) é a tentativa de explicar o funcionamento do aparelho psíquico baseado em princípios quantitativos. Como nos diz Monzani,

comentando as leituras sobre o positivismo presente na elaboração do **Projeto**, mecanicismo e energetismo encontram-se no núcleo central da teoria, ou, citando Biswanger, mundo e ser humano são, no **Projeto**, "reduzidos e subjugados por forças cegas que se chocam e entrecruzam (...) a única realidade é esse jogo maquinal de forças" (p.66).

Monzani critica, como dissemos, as alternativas entre uma teoria hermenêutica e uma teoria explicativa na interpretação da obra freudiana; o **Projeto**, por exemplo, mais do que uma teoria inspirada no positivismo da época, refletiria as exigências da própria clínica, como já apontamos anteriormente, e nesse caso, também seria obra de interpretação. Entretanto, a simples afirmação de que a teoria do **Projeto** decorre de experiências (ou "exigências") clínicas, embora tenha o mérito de apontar para a experiência clínica na formação da teoria freudiana, não deve dar lugar a simplificações, pois, como se sabe, a "interpretação" da experiência é sempre concebida no interior de uma determinada comunidade lingüística (desenvolveremos essa questão no capítulo sobre Wittgenstein).

Ora, o que nos interessa, aqui, é a questão metafísica subjacente a essa distinção entre uma hermenêutica, que supõe a mediação simbólica na relação sujeito-mundo, e portanto, a presença de um mundo de sentidos que não existe independentemente da sua interpretação por um sujeito (o termo realidade psíquica, em Freud, parece apontar para isso), e explicação, que acaba reduzindo esses sentidos vividos a processos do mundo físico (em termos freudianos, essa seria a realidade material); e ao que parece, a teoria freudiana oscila entre essas duas concepções, ou, segundo Monzani, entre a noção de fantasia e a noção de referência externa na compreensão da realidade psíquica.

Avancemos um pouco mais nessa questão, seguindo Monzani: "sustentando o papel fundamental da sexualidade na etiologia das neuroses, Freud vê dois caminhos abertos à sua frente: sustentar uma teoria da fantasia pura e simples - o que Freud decididamente nunca esteve inclinado a fazer -, ou procurar na hereditariedade, já que a

hória individual não fornece material, esse apoio na realidade que a teoria da fantasia não fornecia (...) É evidente que há uma quase obsessão por parte de Freud com relação ao evento real. É evidente também que a teoria da fantasia lhe causa embaraço. A razão disso tudo, nos parece, deve ser buscada na teoria freudiana da sexualidade. Assumir a teoria da fantasia significava assumir que a pulsão sexual produz, por si mesma, seus objetos (como assumem claramente os kleinianos, que levam a teoria da fantasia às suas consequências lógicas). Mas isso significa destruir totalmente a teoria da sexualidade elaborada por Freud, que tem como um de seus pilares básicos a idéia de uma total separação entre pulsão e objeto de pulsão" (p.100-101). "De onde vem, pergunta Freud, a necessidade de criar tais fantasias e o material com que se constróem? Não cabe dúvida de que sua fonte está nas pulsões, mas fica por explicar o fato de que em todos os casos criam-se as mesmas fantasias com idêntico conteúdo" (**Conferências**, p.101). Ora, o que hoje é fantasia (sedução infantil, observação do coito entre os pais, a castração), diz Freud (**Conferências de Introdução à Psicanálise**), foi uma vez realidade e faz parte de nossa herança filogenética; a criança preenche as lacunas da verdade individual com uma verdade pré-histórica.

Eis, pois, o dilema para Freud, segundo Monzani: "ou admitir uma teoria da fantasia sem base em eventos reais, ou admitir a hipótese de um herança filogenética em que os conteúdos representativos são transmitidos. Ambas as hipóteses, de fato, colocam por terra a concepção da sexualidade (...)" (p.102).

A acomodação entre essas duas hipóteses, Monzani acredita encontrar na análise do caso do Homem dos Lobos, onde Freud "não fala em conteúdos herdados, mas em esquemas congênitos" (102). "Sua vantagem, nos parece, consiste em que ela mantém a não rigidéz, a plasticidade, a indeterminação da pulsão sexual, tal como ela está descrita nos **Três Ensaio**s. Tratar-se-ia de esquemas virtuais, que só se cristalizariam, só se concretizariam através das determinações empíricas que serviriam então para catalisar as fantasias sem, no entanto, fazer destas um produto já pronto e acabado (...) Seria nesse

hiato temporal (entre o nascimento e a cristalização das fantasias) que a pulsão sexual se comportaria de forma livre, polimorfa, perversa" (p.103). Não é demais lembrar aqui, entretanto, que a especulação freudiana sobre a evolução psíquica da humanidade é lamarkista, e não darwinista, ao afirmar que experiências traumáticas seriam passadas para as gerações seguintes, ou herdadas filogeneticamente. Mas, deixando a especulação de lado, o fato é que, naquilo que nos interessa, o modelo de relação entre biologia e cultura, presente na sua solução, poderia se acomodar com a maneira de Merleau-Ponty conceber essa relação, como veremos mais à frente, e assim, escapar a essa alternativa entre hermenêutica ou explicação, ou, entre biologia ou cultura.

Ora, podemos levar um pouco mais adiante essa questão, retornando à questão da origem da moralidade, que, com o **Projeto**, vinculamos à dependência da criança em relação aos pais para a satisfação de suas necessidades. Falávamos, então, de um cálculo econômico inconsciente. Mas, naquele momento, explicávamos apenas a origem da moralidade **na criança**, e não a origem da moralidade em geral. E nesse sentido, podemos refazer a mesma questão: qual a origem da moralidade, responsável por grande parte do desprazer imposto à liberação das pulsões sexuais, para retomar o contraste entre sexualidade e moralidade, presente desde o início na teoria psicanalítica? Se o aparelho psíquico visa a descarregar qualquer excesso de acúmulo de excitação, de onde surge a necessidade de bloquear a sua liberação, além dessa decorrente da necessária mediação através de ações adequadas à descarga, que significaria apenas uma espera mais proveitosa para a própria descarga?

Ou seja, de onde surge a necessidade da imposição de um número sem par de regras que apenas parecem atravancar a realização do princípio do prazer? Porque, afinal de contas, as regras impostas pelos pais contra a realização dos desejos dos filhos também valem para os próprios pais, o que significa que, do ponto de vista econômico, parece que só há perdedores na história da civilização, o que seria contrário ao princípio do prazer.

Antes de enfrentarmos essa questão apoiados em **O Mal Estar na Civilização**, onde Freud discute as vicissitudes da vida em sociedade, vale a pena apontar, antes, para **Totem e Tabu**, onde Freud, como nos lembra Osmyr, antes de se entregar à tentativa de excursão da psicanálise pelos campos da etnologia, procura a referência última da história do psiquismo humano, ou do seu processo de humanização.

O texto procura explicar a origem do totem (religião) e do tabu (moral), a partir da própria psicanálise; como nos diz Osmyr, a Antropologia da qual Freud se serve em seu artigo não participa da elaboração da sua teoria, porque é a psicanálise que vai desvendar os motivos primeiros da realização do totem e do tabu, que estão sob o domínio da elaboração secundária, e por isso, têm sua ênfase deslocada em relação às verdadeiras razões (Osmyr, p. 167).

Após rejeitar várias teorias etnológicas que buscam a compreensão do fenômeno do totemismo e seus tabus, Freud encontra em Darwin a pista para a solução do problema. Darwin imagina que os primórdios da vida em sociedade foi semelhante ao que é, hoje, a vida em bando dos macacos superiores, onde um macho dominante tem a exclusividade sexual sobre as fêmeas. Nesse caso, indo direto à nossa questão, o que primeiro impediria a descarga da excitação sexual através do uso de um objeto apropriado a esse fim, seria a irrestrição do desejo de um outro - como diz Osmyr, "o pai, ao impedir a relação dos filhos com suas mulheres, seria o primeiro representante do princípio da realidade. Ele estabeleceria o primeiro 'não'" (p.186); mais precisamente, uma vez que o macho dominante não está em um estado de constante necessidade de descarga sexual, poderíamos conjecturar que o "temor" de perder seus objetos de satisfação o levaria a essa atitude exclusivista (não vamos, aqui, discutir essas hipóteses, apenas procuramos seguir a orientação que nos parece correta do ponto de vista da teoria energética que estamos analisando). Como se sabe, Freud vê o princípio da civilização, propriamente dita, com o assassinato do pai pelos filhos e o estabelecimento das primeiras regras que, a uma só vez, proíbem a repetição do crime e o incesto na comunidade. Podemos resumir isso tudo com

o próprio Osmyr, cuja citação comentaremos mais à frente: "O desejo do pai por suas mulheres está fora do processo de hominização, dado que não conhece qualquer mediação. No entanto, o desejo dos filhos, enquanto desejo que se forma a partir do desejo do pai e estabelece a identificação, é o momento zero da hominização. O temor à castração, o temor de ser devorado pelo pai, organiza a primeira forma de socialização. É ao mesmo tempo a primeira forma de satisfazer o desejo do pai: não ter relações com suas mulheres. Portanto, a homossexualidade dos irmãos funda-se em um desejo do pai. Contra ele, há o desejo de ser como o pai, ou seja, de ter suas mulheres. O segundo desejo leva ao assassinato paterno. A destruição do pai realiza, mais uma vez, o desejo do pai, pois é enquanto identificados com ele que realizam o que o pai queria fazer: castrar os filhos. Podemos concluir que a luta entre os irmãos e o pai fixa-se em torno do **phalus** e que o medo da morte é o medo à castração (Enquanto identificados com o pai, temem assumir o lugar paterno porque temem serem mortos pelos próprios filhos. O temor à castração conduz ao contrato: não matar o pai e não tomar suas esposas (...))" (p.186). Ora, "após a morte do pai, surge o totemismo como marco cultural. Sua estrutura é de sintoma. De um lado expressa o desejo de que o pai seja um protetor; de outro, o ódio pelo pai, manifesto no festim totêmico pela satisfação com a derrota paterna. A mensagem totêmica traduzida é a seguinte: se o pai fosse como o totem não o teríamos matado, como ele não o foi, nós o matamos, ou seja, ele foi responsável pela sua morte" (p.187). "Todavia, ela nos deixou um sentimento de culpa. A partir do totemismo, todas as formas de religião seriam tentativas de resolver o problema da culpabilidade. Também a moral decorreria desse acontecimento primordial, seria a expressão da sequência: 'não matarás o pai', 'não matarás o irmão', 'não matarás'. Em suma, a sociedade estaria fundada em um crime contra o pai e na cumplicidade dos irmãos. A religião seria um produto decorrente do sentimento de culpa gerado por seu assassinato. A moral procederia das exigências da sociedade. Ela seria um acordo contra a repetição do crime e uma reparação. Portanto, o totemismo e a

exogamia, fundados no contrato, surgiriam ao mesmo tempo" (ibid). Essa seria a primeira resposta à nossa pergunta.

Em **O Mal Estar na Civilização**, Freud retoma o tema da civilização, desta vez incorporando as noções finais da psicanálise sobre a teoria das pulsões, e penso que esse texto vai além de **Totem e Tabu** na tentativa de explicar a fundação do ser social. Inicialmente, podemos dizer, no que se refere ao tema do mal-estar presente na civilização, que Freud não descarta, e até indica, a existência de um excesso de repressão que contribui para esse mal-estar, fruto da repressão dos impulsos primários ou ausência de suas descargas. Nesse sentido, a busca de maior liberdade na vida social é legítima (do ponto de vista da civilização) e não põe em risco a existência da sociedade e, poderíamos dizer, até mesmo a fortalece, uma vez que aumenta a dependência dos indivíduos em relação a ela, na medida em que aumenta os seus benefícios. Mas Freud não pensa que seja possível a vida em sociedade sem a perda de parte das satisfações que o indivíduo naturalmente gozaria em estado natural, como veremos a seguir, o que, desta vez, implica um conflito infundável entre a liberdade individual e as exigências da civilização. A despeito, pois, da possibilidade de reformas sociais para a melhor satisfação do indivíduo, há dificuldades inerentes à natureza da civilização que não se submeterão às tentativas de reforma. Ou seja, é preciso deixar clara a distinção entre um desejo de liberdade decorrente do desejo de aprimoramento social e um desejo da personalidade original ainda não domada; em outros termos, "o impulso de liberdade pode ser dirigido contra formas e exigências específicas da civilização ou contra a civilização em geral"¹⁶. Além disso, também é importante frisar que, embora o primitivo fosse mais feliz porque não conhecia restrição dos impulsos, ele pouco podia desfrutá-la, uma vez que a ausência de regras na repressão e condução dos impulsos (nesse sentido a liberdade do primitivo é maior do que a do civilizado) tem como contrapartida a possibilidade de se estar à mercê da vontade do

¹⁶FREUD, S., "**O Mal-Estar na Civilização**", in Freud, Coleção Os Pensadores, SP, Abril Cultural, 1978, p.156.

outro ou de sofrer o seu ataque, isto é, de sofrer como contrapartida essa mesma ausência de regras. Podemos dizer, nesse sentido, que "o homem civilizado trocou uma parcela de suas possibilidades de felicidade por uma parcela de segurança" (ibid,p.170).

Mas, o que ainda não está clara é a ligação entre a necessidade de repressão dos impulsos agressivos que, se não regrados, podem evidentemente colocar em risco a coesão social - uma necessidade, portanto, de origem social -, com a necessidade da repressão dos impulsos libidinais para os interesses sociais. O que, afinal, a necessária repressão social dos impulsos agressivos primários tem a ver com a repressão libidinal? Se a existência da sociedade depende da primeira, o que tem a ver com a segunda?

Uma parte dessa resposta encontramos no fato de que, para Freud, o amor genital é a base da origem da família, mas não da sociedade, que implica um investimento libidinal sublimado (isto é, de finalidade inibida) em um número cada vez maior de pessoas que ultrapassa os limites da família; daí a oposição entre os interesses da família e os da sociedade, e a idéia de Freud de que as mulheres, por se restringirem à vida em família, não entendem as necessidades da civilização impostas aos homens; ora, parte da libido ora destinada ao amor genital na família, deve ser canalizada, de forma inibida, para o investimento de relações extra-familiares que configurariam a sociedade, propriamente dita, e daí a necessidade de repressão de parte da libido; em outros termos, a energia para a civilização vem de parte da sexualidade, o que implicaria um empobrecimento desta - Freud não pára por aí, e em mais um exemplo de "especulação" radical a respeito da origem dos sentidos que hoje vivemos, ele levanta a hipótese de que a miséria da vida sexual em sociedade decorra não das exigências da civilização, mas do próprio processo orgânico no qual o homem passa para a posição erecta, o que desencadearia a repressão anal (olfativa) e tornaria toda a sexualidade vítima dessa repressão.

Mas a repressão da sexualidade com sua sublimação para a formação de um depósito de energia necessário para as obras da civilização, representa apenas um limite do ponto de vista econômico, em outros termos, trata-se ainda apenas de uma administração

econômica da libido para as exigências do indivíduo e as exigências da civilização, quando o que está em jogo é algo de natureza muito mais conflitiva, a saber, a necessária repressão dos impulsos agressivos requer uma grande parte da energia da libido na sua realização; ou seja, há uma demanda excessiva de libido sexual por parte da civilização para o aumento dos laços de amizade contra os instintos de agressividade (nas suas **Conferências**, embora tal idéia não pareça ocupar uma função de destaque nessa questão - em **O Mal-Estar na Civilização** sequer é citada -, Freud aponta que a restrição sexual vai a par com a propensão à angústia e certa covardia, enquanto intrepidez e audácia acompanham a liberação sexual¹⁷, idéia que assumiria grande importância nas teorias de Reich).

Não há dúvida, portanto: no que diz respeito à questão da passagem do estado natural para o estado de sociedade, Freud se coloca entre aqueles que vêem o homem primitivo como uma besta que precisa ser domada para a civilização (não falta a citação clássica: "o homem é o lobo do homem"). Os exemplos das guerras, dos atos de barbáries, mostram claramente o potencial de destruição no homem, e nesse sentido a posição teórica dos que vêm na base da violência apenas determinadas situações sociais, como o conflito de classes, segundo o marxismo, sempre parecerá ingênua para Freud, ao negligenciar esse potencial de agressividade que "constitui a base de toda relação de afeto e amor entre as pessoas" ("**O Mal-Estar**...,p.168) - daí porque as premissas psicológicas em que se baseia o comunismo são falsas, o que não implica na negação do valor de algumas de suas idéias, como fica claro no próprio texto, quando Freud discute o trabalho da civilização para combater essa potência instintiva de destruição: "Acho também bastante certo que, nesse sentido, uma mudança real nas relações dos seres humanos com a propriedade seria de muito mais ajuda do que quaisquer ordens éticas; mas o reconhecimento desse fato entre os socialistas foi obscurecido e tornado inútil para fins

¹⁷FREUD, S., *Conferencias de Introduccíon al Psicoanálisis* (1916-17), in Freud, S., *Obras Completas*, vol.16, Buenos Aires, 1989, p.365.

práticos, por uma nova e idealista concepção equivocada da natureza humana" (ibid,p.192).

Em outros termos, "a existência da inclinação para a agressão, que podemos detectar em nós mesmos e supor com justiça que ela está presente nos outros, constitui o fator que perturba nossos relacionamentos com o nosso próximo e força a civilização a um tão elevado dispêndio (de energia). Em consequência dessa mútua hostilidade primária dos seres humanos, a sociedade civilizada se vê permanentemente ameaçada de desintegração. **O interesse pelo trabalho em comum** não a manteria unida; as paixões instintivas são mais fortes que os interesses razoáveis (...) Daí, portanto, o emprego de métodos destinados a incitar as pessoas a identificações e relacionamento amorosos inibidos em sua finalidade, daí a restrição à vida sexual e daí também, o mandamento ideal de amar ao próximo como a si mesmo, mandamento que é realmente justificado pelo fato de nada ir tão fortemente contra a natureza original do homem" (ibid,p.167 - os grifos são meus).

Ou seja, as pulsões egóicas, para falar nos termos da primeira tópica, não seriam suficientes para a criação e manutenção da integração social; por mais que a civilização satisfaça essas pulsões (e seus benefícios não são poucos para o princípio do prazer: satisfação da fome, a proteção da moradia, os avanços contra as doenças...), elas não comporiam um montante de energia suficiente para fazer frente à força da pulsão de destruição.

Note-se bem, entretanto, que sem os ganhos da civilização, do ponto de vista econômico (princípio do prazer), aparentemente - mais à frente justifico o "aparentemente" -, ela não teria razão de ser, e nesse sentido é importante desfazer a idéia apenas parcialmente verdadeira, de que a civilização se opõe aos impulsos primários do homem; não é a todos os impulsos a que ela se opõe, porque as pulsões egóicas encontram em grande parte satisfação; e nem se opõem de forma total, uma vez que as pulsões libidinais encontram parcialmente satisfação no amor genital; para voltarmos a

Totem e Tabu, a situação vivida, do ponto de vista econômico, pela família primeva, continha um conflito de pulsões que gerava insatisfações devido à repressão da libido, e satisfações devido às vantagens da vida em grupo, basicamente essas de segurança e satisfação da fome; ora, a civilização não transcende, antes se apóia sobre, as demandas pulsionais em jogo na vida da espécie, o que significa que ela não é um produto externo de origem desconhecida que viria se contrapor ao jogo dessas pulsões - ela nasce do próprio jogo pulsional e se encaminha como uma resposta a ele.

Se falei, entretanto, nos termos da primeira tópica, por um lado isso se deve ao fato de que eles são úteis para descrever em parte a situação vivida em sociedade, mas por outro, isso se deve ao fato de que, com a introdução do conceito de pulsão de morte, assistimos a uma reformulação da teoria que levanta um problema que nos parece ir além desse ponto de vista econômico que apresentamos. Passemos a palavra a Freud nas suas conclusões sobre esse combate entre a civilização e as pulsões destrutivas do homem: "Posso agora acrescentar que a civilização constitui um processo a serviço de Eros, cujo propósito é combinar indivíduos isolados, depois famílias e, depois ainda, raças, povos e nações numa única grande unidade, a unidade da humanidade. **Por que isso tem de acontecer, não sabemos; o trabalho de Eros é precisamente este (...)** A necessidade, as vantagens do trabalho em comum, por si sós, não as manterão unidas. Mas o natural instinto agressivo do homem, a hostilidade de cada um contra todos e a de todos contra cada um, se opõe a esse programa de civilização. Esse instinto agressivo é o derivado e o principal representante do instinto de morte, que descobrimos lado a lado de Eros e que com este divide o domínio do mundo. Agora, penso eu, o significado da evolução da civilização não mais nos é obscuro. Ele deve representar a luta entre Eros e a Morte, entre o instinto de vida e o instinto de destruição, tal como ela se elabora na espécie humana. Nessa luta consiste essencialmente toda a vida, e, portanto, a evolução da civilização pode ser simplesmente descrita como a luta da espécie humana pela vida. E é essa batalha de gigante que nossas babás tentam apaziguar com sua cantiga de ninar sobre o Céu"

(ibid,p.175 - grifos meus). Ora, essas tendências para a morte ou para a ligação parecem repousar em última instância no seio da própria vida, e as referências de Freud sobre isso são explícitas no próprio texto que introduz essas noções (**Mais Além do Princípio do Prazer**); e aqui estamos diante do problema que Osmyr levanta sobre o conceito de pulsão de morte e a sua relação com o princípio da racionalidade que parece governar toda a teoria freudiana sobre os atos humanos. Isto é - seguindo Osmyr -, toda a tentativa de Freud sempre foi a de mostrar que onde aparentemente não havia sentido no comportamento humano, é porque faltavam as verdadeiras razões que se encontravam em outro lugar (inconsciente), que uma vez descobertas, revelavam que o comportamento não escapava do princípio de racionalidade segundo o qual o sujeito age com a intenção de obter determinados fins; em outros termos, o comportamento é intencional, embora intencional não se confunda aqui com consciente: haveria outra inteligência (inconsciente) que daria conta da intencionalidade de atos acráticos (irracionais) do ponto de vista da consciência. Ora, esses princípios de morte e de vida que comandam nossas vidas parecem agir como forças que determinam o nosso destino; parecem agir como forças cegas, porque, embora a manifestação de Eros seja explícita - ao contrário de Tanatos, que enquanto princípio de destrutividade pura só pode ser inferido a partir de suas manifestações ao lado de Eros -, não nos cabe, propriamente, decidir intencionalmente sobre elas.

Isso fica mais claro ainda quando Freud retoma aqui, em **O Mal-Estar na Civilização**, a direção aparentemente biologicizante já tomada em **Mais Além do Princípio do Prazer**: parece que a discussão se encaminha para a biologia como uma forma de resolver uma questão que aparentemente se inscreveria apenas no terreno indeterminado da história, onde as necessidades fisiológicas viriam do corpo, mas não a forma de resolvê-los. Ora, o conceito de Eros encerra um princípio de organização que faz de todo processo cultural também um processo biológico. As referências de Freud nesse sentido são claras, tanto quando fala da civilização em termos de espécie humana, um

termo claramente biológico que inscreve o homem no campo da vida em geral, tanto quando compara a espécie humana com outras espécies animais. Por exemplo, quando pergunta: "Por que nossos parentes, os animais, não apresentam uma luta cultural desse tipo? Não sabemos. Provavelmente, alguns deles - as abelhas, as formigas, as térmitas - batalharam durante milhare de anos antes de chegarem às instituições estatais, à distribuição de funções e às restrições ao indivíduo pelas quais hoje os admiramos" (ibid,p.176). Note-se, aqui, que o termo cultura é aplicado a essas organizações animais, o que aparentemente obscurece a distinção entre isso que seria uma organização de ordem biológica (a estrutura genética como a priori da espécie na organização da experiência e do comportamento) e uma organização de ordem cultural (formas diferentes de resolver o problema da vida não determinadas pela composição biológica da espécie) - o que parece, mesmo, justificar uma sociobiologia que faça a ligação entre a nossa cultura e os processos vitais em geral.

Freud não deixa dúvidas, a luta entre Eros e Tanatos encontra-se no processo de civilização, no desenvolvimento do indivíduo e nos segredos da vida orgânica em geral: todos os processos vitais partilham da característica mais geral da vida, o que não deve, entretanto, apagar suas diferenças: "Acho que não podemos deixar de penetrar nas relações existentes entre esses três processos. A repetição da mesma fórmula se justifica pela consideração de que tanto o processo da civilização humana quanto o do desenvolvimento do indivíduo são também processos vitais - o que equivale a dizer que devem partilhar a mesma característica mais geral da vida. Por outro lado, as provas da presença dessa característica geral, pela razão mesma de sua natureza geral, fracassam em nos ajudar a estabelecer qualquer diferenciação (entre os processos), enquanto não for reduzida por limitações especiais. Só podemos ficar satisfeitos, portanto, afirmando que o processo civilizatório constitui uma modificação, que o processo vital experimenta, sob a influência de uma tarefa que lhe é atribuída por Eros e incentivada por Ananke - pelas exigências da realidade -, e que essa tarefa é a de unir indivíduos isolados numa

comunidade ligada por vínculos libidinais" (ibid,p.189). No que diz respeito às diferenças entre o processo civilizatório e o desenvolvimento individual, primeiro Freud afirma que seus objetivos se assemelham muito - "num dos casos, a integração de um indivíduo isolado num grupo humano; no outro, a criação de um grupo unificado a partir de muitos indivíduos" (ibid), para depois apontar para o que seria uma importante distinção entre os dois processos. "No processo de desenvolvimento do indivíduo, o programa do princípio do prazer, que consiste em encontrar a satisfação da felicidade, é mantido como objetivo principal. A integração numa comunidade humana, ou a adaptação a ela, aparece como uma condição dificilmente evitável, que tem de ser preenchida antes que esse objetivo de felicidade possa ser alcançado. Talvez fosse preferível que isso pudesse ser feito sem essa condição (...) No processo de desenvolvimento individual, como dissemos, a ênfase principal recai sobretudo na premência egoísta (ou a premência no sentido da felicidade), ao passo que a outra premência, que pode ser descrita como 'cultural', geralmente se contenta com a função de impor restrições. No processo civilizatório, porém, as coisas se passam de modo diferente. Aqui, de longe, o que mais importa é o objetivo de criar uma unidade a partir dos seres humanos individuais. É verdade que o objetivo da felicidade ainda se encontra aí, mas relegado ao segundo plano. Quase parece que a criação de uma grande comunidade humana seria mais bem sucedida se não se tivesse de prestar atenção à felicidade do indivíduo" (ibid,p.190). Mas é possível uma acomodação entre os dois processos, e podemos dizer que "assim como um planeta gira em torno de um corpo central enquanto roda em torno de seu próprio eixo, assim também o indivíduo humano participa do curso do desenvolvimento da humanidade, ao mesmo tempo que persegue o seu próprio caminho na vida" (ibid). Importante frisar, entretanto, como dissemos anteriormente, que "essa luta entre o indivíduo e a sociedade não constitui um derivado da contradição - provavelmente irreconciliável - entre os instintos primevos de Eros e da morte. Trata-se de uma luta dentro da economia da libido, comparável àquela referente à distribuição da libido entre o ego e seus objetos, admitindo uma acomodação final no

indivíduo, tal como, pode-se esperar, também o fará no futuro da civilização, por mais que atualmente essa civilização possa oprimir a vida do indivíduo" (ibid).

Essa relação entre cultura e biologia sempre esteve presente em Freud, e nesse sentido, basta dizer que o próprio princípio do prazer que regula o funcionamento do aparelho psíquico, por si só fundamenta toda a produção cultural e histórica; mas, nesse caso, o princípio econômico parece mais indeterminado quando se trata da elaboração cultural, parece funcionar mais como um impulsionador do processo; o princípio de realidade, por sua vez, ainda seria um derivado do princípio do prazer, e nesse sentido toda a produção cultural ainda estaria a serviço dessa descarga de energia que caracteriza o prazer. Mas a Eros não importa apenas descarregar energia, ele é uma força que procura a complicação da vida através de novas ligações, e nesse sentido vimos que o princípio do prazer, em Eros, é apenas um subproduto marginal que acompanha a reprodução da espécie. Em outros termos, haveria uma força que leva os homens a se ligarem cada vez mais e que não se limita apenas à descarga individual (prazer individual de cada um, ou interesse egoísta), e nesse sentido as obras da civilização aparecem muito mais determinadas em Eros do que na primeira teoria das pulsões; ou seja, se na primeira teoria a ênfase era sobre o princípio do prazer, o que fazia das pulsões egóicas - essas que se encaminham para as vantagens da vida em comunidade -, um derivado seu, agora essas mesmas pulsões egóicas, presentes em Eros, transformam-se diretamente em portadoras dos interesses da própria espécie, e não mais indiretamente como antes, onde o princípio de realidade apenas indicava que a sociedade era o meio necessário para a satisfação do próprio ego: Eros é socialização por natureza, e como vimos acima, é o indivíduo que se obscurece com essa nova teoria das pulsões.

Ora, talvez seja momento de fazermos um balanço de nossa discussão até aqui. Toda ela se desdobrou sobre a questão da (in)determinação do sentido da vida do indivíduo e da civilização, isto é, de sua relação com os fatos passados e, em última instância, com os processos econômicos quantitativos presentes no funcionamento do

aparelho psíquico. Quanto a isso, aparentemente, não há como negar a orientação retrospectivista de toda explicação freudiana, ou, para falar como Osmyr, a sua procura progressiva por um referente último. (Num outro sentido, também Wittgenstein apontou para essa questão freudiana das origens do sentido vivido num passado remoto, mas desta vez para assinalar o caráter sedutor desse tipo de explicação (mitológica): quando Freud diz, por exemplo, que toda ansiedade reproduz a sua forma originária na experiência do nascimento; e é bem verdade que as "especulações" freudianas vão muito além do nascimento do indivíduo, como apontamos, e que Freud fala de estruturas psíquicas herdadas filogeneticamente, como dissemos).

Mas é com Ricoeur que encontramos, talvez, a melhor síntese de nossa questão. Em última instância, Ricoeur pergunta se o sentido vivido pode verdadeiramente abrir-se para um futuro que não seja apenas uma repetição canhestra do passado. Ricoeur ilustra bem essa questão em **O Conflito das Interpretações** comparando Freud com Hegel, e um rápido percurso por essa questão também é sugestivo na medida em que aponta, no próprio Ricoeur, para uma direção contrária à leitura do pensamento freudiano presente no seu **Da Interpretação**, em que o aspecto energético, segundo Monzani, acaba absorvido por uma hermenêutica do sentido, que passa a ter primazia epistemológica na teoria do aparelho psíquico.¹⁸

Segundo Ricoeur, para Hegel (**Fenomenologia do Espírito**) cada figura encontra seu sentido não na que a precede, mas na que se segue, e por isso podemos falar em uma teleologia do sujeito que se opõe a uma arqueologia do sujeito (**O Conflito das Interpretações**¹⁹). A psicanálise, ao contrário, "só conhece uma dimensão do símbolo: a dos rebentos dos desejos recalçados; por conseguinte, só é levado em conta o feixe de

¹⁸Segundo Monzani, essa leitura também seria a de Bento Prado, para o qual o capítulo metapsicológico de **A Interpretação dos Sonhos** estaria subordinado ao trabalho da interpretação; ao contrário, para Monzani, já no **Projeto** "a necessidade de levar em conta os fatos quantitativos e energéticos na estruturação do seu discurso teórico, muito antes de ser uma exigência do esquema positivista no qual Freud se formou, foi o resultado de inúmeras constatações clínicas (...)"(ibid,p.100).

¹⁹RICOEUR, P., **O Conflito das Interpretações**, R.J., Imago, 1978, p.22.

significações constituído no inconsciente a partir do recalque primário e segundo as contribuições ulteriores do recalque secundário. Não se pode, prossegue Ricoeur, censurar a psicanálise por essa estreiteza: é sua razão de ser. A teoria psicanalítica, o que Freud chamou de sua metapsicologia, limita as regras da decifração ao que poderia ser chamado de uma semântica do desejo. A psicanálise só pode encontrar aquilo que procura; o que ela procura é a significação 'econômica' das representações e dos afetos que funcionam no sonho, na neurose, na arte, na moral e na religião; portanto, não poderá procurar outra coisa senão expressões despistadas das representações e dos afetos pertencendo aos mais arcaicos desejos do homem" (ibid,p.16)²⁰. Os limites e as contribuições psicanalíticas estariam, segundo Ricoeur, justamente nessa perspectiva eminentemente arqueológica e econômica: "a este respeito, o modelo 'econômico' terá desempenhado um papel bastante ambíguo: um papel heurístico, pela exploração das profundezas que terá permitido, e um papel conservador pela tendência que terá encorajado a transcrever todas as relações de 'sentido' na linguagem de uma **hidráulica** mental" (ibid,p.125). Para Ricoeur, entretanto, "regressão e progressão designariam menos dois processos realmente opostos que os termos abstratos retirados de um único processo concreto, de que designariam dois limites extremos: o de uma pura regressão e o de uma progressão pura. Existe realmente, pergunta Ricoeur, um único sonho que não

²⁰Uma das críticas mais interessantes de Wittgenstein à psicanálise (na verdade, segundo Bouveresse, essa era a atitude geral de Wittgenstein em relação a qualquer teoria - **La rime et la raison**), consiste em criticar o monopólio de um só procedimento, que parece exercer grande fascínio sobre nós. A Freud, como diz Wittgenstein, não interessaria dizer que havia descoberto o desejo como uma das causas do sonho, ele tinha de encontrar a causa, ou não teria encontrado nada; Wittgenstein também critica a insistência na **precisão** (ao que parece, um corolário do determinismo) das explicações. Exemplos: 1) Wittgenstein cita certa caricatura de Churchill feita após a II Guerra, ao lado de uma foice e um martelo. Porque supor que o seu sentido deva ser determinado, ao invés de apenas alusivo? Como no sonho: mesmo que o método de Freud se aplique a algumas partes do sonho, por que supor que se aplica a tudo? **Conversation on Freud**, Ibid, 2) Compare a questão: por que sonhamos, com, por que contamos histórias? Ibid, 3) Não há **uma** razão porque pessoas falam. Por que punimos criminosos?, ibid, - questão muito parecida com a que faz Nietzsche na **Para a Genealogia da Moral**, para mostrar justamente que não há uma única razão, nem uma única origem. É quase supérfluo dizer que a ênfase na imprecisão de nossos sentidos, bem como a pluralidade de sentidos presentes em tudo o que fazemos, constituem idéias básicas da filosofia de Merleau-Ponty.

possua também uma função exploratória, que não esboce 'profeticamente' uma saída para nossos conflitos? Inversamente, existe um único grande símbolo, criado pela arte e pela literatura, que não precipite e não reprecipite no arcaísmo dos conflitos e dos dramas da infância, individuais e coletivos?" (ibid,p.121).

O mérito de Freud seria, então, esse de apontar insistentemente para as bases arqueológicas de nosso comportamento, e, em última instância, para a importância do seu vínculo com um biologia em geral.

O que há de mais legítimo, por exemplo, do que a advertência freudiana, no final de **O Mal-Estar na Civilização**, de que a Ética (que está entre as mais altas representações de Eros) pode incorrer em exigências exageradas que podem levar o indivíduo à enfermidade? Tal como o superego, ela "também não se preocupa de modo suficiente com os fatos da constituição mental dos seres humanos. Emite uma ordem e não pergunta se é possível às pessoas obedecê-la. Pelo contrário, presume que o ego de um homem é psicologicamente capaz de tudo que lhe é exigido, que o ego desse homem dispõe de um domínio ilimitado sobre seu id" (p.192). Aqui, assistimos às prerrogativas da biologia sobre a cultura, a despeito de toda a plasticidade das pulsões, como também às prerrogativas do indivíduo sobre a sociedade, ou do princípio do prazer sobre o princípio de realidade.

Não vamos, aqui, discutir a importância da noção de "consciência de culpa", para Freud, cujo diagnóstico o aproxima tanto do Nietzsche de **Para a Genealogia da Moral**, quanto dele o afasta sua avaliação: onde Freud vê progresso (da civilização, da espécie humana), Nietzsche vê decadência ou empobrecimento da vida. Para Freud, a insatisfação na civilização provém sobretudo da repressão dos impulsos agressivos, mais do que da repressão da libido, insatisfação essa que nada mais seria do que um sentimento de culpa inconsciente decorrente da ambivalência dos sentimentos originários na relação com o pai, em última instância, o pai primevo (se quiséssemos dar sequência retrospectiva a esse processo psíquico, diríamos que o sentimento de culpa representa, por sua vez, "uma

variedade topográfica da ansiedade" (ibid,p.186) que representa, como vimos, a ameaça de perda das satisfações decorrentes da relação com os pais). Como toda civilização se constitui na luta contra os impulsos de destruição, ela caminhará a par com o desenvolvimento do sentimento de culpa (ibid,p.183). Freud é explícito quando afirma sua "intenção de representar o sentimento de culpa como o mais importante problema no desenvolvimento da civilização, e de demonstrar que o preço que pagamos por nosso avanço em termos de civilização é uma perda de felicidade pela intensificação do sentimento de culpa" (ibid,p.186).

Também não é de menor importância, conforme indicamos no início, a ênfase freudiana no aspecto econômico, quer em todo processo civilizatório, quer no desenvolvimento individual. Como passamos pela questão da vida em sociedade, parece oportuno, aqui, lembrar a sugestiva aproximação freudiana entre esses processos civilizatórios e de desenvolvimento individual, e o investimento libidinal da realidade exterior, quando Freud trata da questão da transferência nas suas **Conferências**.

A grosso modo, o termo transferência indica o investimento da libido em objetos exteriores ao ego; enquanto houver investimento objetal, diz Freud, há a possibilidade de influenciar o ego nas suas relações com o outro e o mundo; nesse sentido, poderíamos dizer que o que faltou a Berheim (cuja teoria marcou a fase da hipnose na formação da teoria psicanalítica) foi dizer que a sugestionabilidade é uma inclinação à transferência da libido, isto é, que a hipnose apoia-se no fenômeno da transferência. Por isso pode-se dizer que a psicanálise nasceu com o abandono da técnica da hipnose e a passagem para a análise da própria transferência. Mas o termo "transferência" encerra ainda uma determinação mais precisa na psicanálise, porque a transferência se dá de acordo com a história das ligações entre libido e objetos em cada indivíduo, o que significa, em outros termos, que na transferência encontramos formas, de maior ou menor sucesso, de destinação da libido. Como, para Freud, o complexo de Édipo representa o processo estruturante fundamental das relações do ego com o outro e com a realidade, sempre

transferimos esse padrão fundamental de comportamento em nossas relações, e a análise, nesse sentido, se faz necessária quando os conflitos edipianos são mal resolvidos.

O importante, entretanto, é notar que, a despeito da neurose perturbar as relações do sujeito com o outro, nela se mantém investido determinado **quantum** de energia libidinal no outro, quer de forma direta ou sublimada. E aqui tocamos no ponto que nos interessa: se só é possível influenciar o outro se este se mantém de alguma forma interessado na realidade, não se pode desvincular os processos de cognição dos interesses afetivos que os sustentam. O que significa que todos esses processos de desenvolvimento da civilização (moral, conhecimento e trabalho) se apóiam no vínculo do indivíduo com a realidade que, por sua vez, depende do investimento libidinal nos objetos. Ou seja, não há processo civilizatório que de uma forma ou outra não prometa algum tipo de satisfação ou felicidade ao indivíduo. Isto é, mesmo nas piores situações de vida - do ponto de vista do investimento libidinal do indivíduo -, ou a libido encontra de alguma forma satisfação nas relações objetais atuais, ou o ego se mantém na espera de dias melhores.

Em que medida, entretanto, isso tudo parece se contrapor à idéia de predomínio de um Eros independente do ponto de vista do indivíduo? Devemos aqui assinalar alguns pontos para o encaminhamento dessa questão.

Antes de **Além do Princípio do Prazer**, como vimos, o princípio do prazer reinava com soberania, a tal ponto que podia-se dizer que só um desejo podia levar ao funcionamento o aparelho psíquico, e o pensamento, nesse sentido, sempre foi visto como uma substituição do processo alucinatorio; também devemos frisar, nesse momento, que o conceito de prazer em Freud sempre foi negativo, porque ele consiste essencialmente no processo de diminuição do nível de excitação no aparelho psíquico, e por isso, como diz Monzani, ele sempre esteve em Freud muito próximo do conceito de pulsão de morte, da tendência à ausência total de excitação psíquica. Ora, com a introdução do conceito de Eros, assistimos à introdução de uma força "cega" (ou vital) na impulsão das relações do indivíduo com a realidade, uma vez que essas não dependem mais da satisfação que

prometem ao indivíduo; talvez fosse mais correto dizer que o prazer ou a felicidade seriam apenas mais um elemento no fortalecimento da vida ou da espécie, mas não seus objetivos primeiros. De forma que parece que assistimos, com Eros, à introdução de uma força independente do princípio do prazer no fortalecimento do vínculo do indivíduo com a realidade. É claro, por sua vez, que essa força não é ilimitada, e que acontecimentos na vida do indivíduo podem comprometer o vínculo com a realidade, o que nos leva mais uma vez à questão da interação entre espécie e indivíduo, como diz Freud, ou do equilíbrio entre seus interesses.

A Noção de Inconsciente

Se por um lado escolhemos a análise do conceito freudiano de "inconsciente" por ele parecer o ponto crucial de possível ruptura com a fenomenologia de Merleau-Ponty, por outro não é necessário enfatizar a importância do conceito de inconsciente na psicanálise. Tanto ele marca o seu nascimento, como representa sua própria razão de ser.

As justificativas de Freud para o uso do conceito de inconsciente se apóiam basicamente em duas idéias: a primeira, que através dele foi possível explicar uma série de fatos aparentemente irracionais, isto é, descobriu-se intenções ou desejos inconscientes na origem de ações incompreensíveis para o próprio sujeito; a segunda, que através da conscientização desses desejos inconscientes, constatava-se que eles perdiam o efeito perturbador sobre a vida do sujeito, pois se tornava possível a ele atuar sobre um conflito que se achava, até então, fora do alcance de atuação de sua consciência.

Quanto aos efeitos da conscientização dos conflitos inconscientes, devemos notar, entretanto, que a teoria caminhou de uma visão mais simplista sobre suas causas, e mais otimista sobre sua solução, para uma visão mais nuançada (mais indeterminada) e menos otimista, respectivamente. Ou seja, inicialmente, antes da noção de sexualidade infantil, bastava rememorar o trauma ou o desejo inconsciente para que a força da representação intensa se desfizesse, pois geralmente a repressão se dava em decorrência da fragilidade do ego infantil ou dos estados de semi-consciência (podemos pensar, aqui, tanto nos estados hipnóides como na idéia de repressão mais ou menos consciente); de qualquer forma, localizada a representação hiperintensa, podia-se desfazer o seu sintoma. Conforme passamos ao Édipo ou à idéia de uma estruturação dos investimentos da libido e seus conflitos, é um complexo que passamos a investigar (sobretudo o complexo de Édipo, que tem, justamente, o papel estruturante), e que representa, em última instância, o sentido profundo da conduta do indivíduo. Ou seja, passamos da simples idéia de rememoração de uma representação, para a de explicitação de uma estrutura (mais ou menos conflituosa)

de sentidos vividos, o que significa tanto um aumento de complexidade do objeto em questão, quanto, poderíamos dizer, uma maior dificuldade para a superação dos conflitos, pois agora é toda uma forma de vida que se encontra em questão, e não mais apenas um fato isolado.

Ainda que essas duas idéias, isto é, a do ganho de racionalidade no comportamento humano (essa razão presente, como enfatiza Foucault, até mesmo nos lugares tradicionalmente concebidos como externos a ela: as forças cegas dos instintos que a razão devia controlar) e a da "eficácia" do tratamento, encontrem-se imbricadas na formação da teoria, devemos distingui-las do ponto de vista epistemológico. Em primeiro lugar, porque, como enfatiza Wittgenstein (*Sobre a Certeza*), de um ponto de vista lógico devemos distinguir entre critérios de verdade e a eficácia ou os resultados práticos de uma teoria: os resultados ou a aplicação da teoria, **fazem parte** do critério de verdade da teoria, ao contrário de representarem um referente externo à teoria para a sua confirmação. Em outros termos, os critérios de verificação e de aplicação de uma hipótese ou teoria fazem parte de uma linguagem, e nesse sentido, mais uma vez, para Wittgenstein, a "lógica" é independente de questões factuais, que se dão, na verdade, no espaço lógico determinado pelas **práticas lingüísticas** (discutiremos essa questão no capítulo sobre Wittgenstein). Ora, ocorre que a psicanálise, conforme notaram Popper e o próprio Wittgenstein, não se conforma ao padrão ou aos critérios de cientificidade de uma teoria, isto é, não se conforma aos critérios estabelecidos por nossa linguagem para o jogo chamado "ciência". Para Popper, como se sabe, a linguagem psicanalítica está mais próxima da linguagem dos mitos²¹, e Wittgenstein insistiu sobre a força de sua sedução²².

²¹Ou, como diz Wittgenstein, não é Freud quem explica os mitos antigos, ele propõe um novo mito: localiza as origens, tragifica a vida, seduz... *ibid*, p. 9. Em contraposição a isso, podemos citar GRANIER, J., *Le statut de la philosophie selon Nietzsche et Freud*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 1 Paris, Armand Colin, 1981, p.100-101: "Que procura Freud, em última instância? Nada mais - segundo suas próprias declarações - que pensar 'o **homo natura**'. Através desta alusão expressa à **natura**, a reflexão freudiana mostra que ela ultrapassou largamente o quadro da experiência clínica e da investigação socio-cultural onde suas 'hipóteses convencionais' são compatíveis com as normas da ciência. Freud está, aliás, bem consciente disso, já que ele não recua diante desta confissão capital: 'a teoria das

Nesse sentido, a isso que Freud chama, pois, de ganho de racionalidade, pensando incorporar a psicanálise às teorias científicas em geral, Wittgenstein chama de **teoria estética**: a diferença entre explicação estética e científica é que enquanto a causa na ciência é encontrada no experimento, a estética pressupõe necessariamente a **corcondância** pessoal daquele a quem a explicação é dada²³. Ao próprio Merleau-Ponty, sem dúvida mais receptivo à teoria psicanalítica, não passou despercebido o caráter muitas vezes arbitrário das interpretações freudianas nos seus casos clínicos (**Fenomenologia da Percepção**), e nos seus cursos na Sorbonne, chegou a frisar a independência entre teoria e prática psicanalíticas: a teoria pode estar correta e a prática ser ineficiente, assim como a prática ser eficiente e a teoria incorreta. Ou ainda, diz Merleau-Ponty aí, é claro que algo ocorre na relação analítica paciente e médico, mas disso não decorre que a teoria psicanalítica seja a mais adequada para a compreensão fato; ao contrário, em **De Mauss a Claude Lévi-Strauss** é a etnologia que nos ensina que a psicanálise pode ser a nossa "feiticeira".

É verdade, em contrapartida, que Freud procura se defender da hipótese de arbitrariedade das representações inconscientes, que afirma a possibilidade delas serem resultado da análise e não rememorações autênticas, afirmando que o médico pouco pode

pulsões é, por assim dizer, nossa mitologia, as pulsões são essências míticas, formidáveis em sua indeterminação. Nós não podemos perdê-las um só instante de vista, em nosso trabalho, e nós não somos, entretanto, jamais seguros de apercebê-las com acuidade'. O mito não é de modo algum um agregado de fantasmas; absolutamente ao contrário, Freud lhe restitui, aqui, sua potência primeira de **desvelamento**, face a uma realidade que se furta ao saber objetivo da ciência, requer o **simbolismo do pensamento** (...) Ligado assim à pulsionalidade do *ça* como natureza, a **mitologia** designa portanto, aos olhos de Freud, o **discurso sobre as origens, o discurso do originário**. E *le ça* pulsional é então, precisamente, o originário, mesmo: isso do qual procede o conjunto da vida psíquica, com todas as suas ramificações (...)" O autor termina aproximando o projeto de investigação freudiano e a noção de *id*, da filosofia de Nietzsche e sua noção de "caos", ambos projetos em busca de um discurso sobre o originário. Justificamos essa longa citação porque, como veremos ao fim de nosso trabalho, essa interpretação se aproxima da leitura que Merleau-Ponty termina fazendo da obra freudiana.

²²Compare a diferença de atração: sonho como realização de desejo e sonho como memórias de fatos ocorridos. "Nós não sentimos que memórias pedem por uma interpretação do mesmo modo como sentimos sobre sonhos", *ibid*, p. 4. "os sonhos parecem pedir ao sonhador uma interpretação, parecem um quebra-cabeças", *ibid*, p. 4.

²³WITTGENSTEIN, *Conversations on Freud*, *ibid*, p. 10.

fazer com conteúdos que não expressam os conflitos inconscientes do paciente, e que a análise não caminha enquanto não se avança na direção do inconsciente; ou, como enfatiza Waelhens, enquanto o sujeito não se reconhece de fato nas representações que se elaboram na análise, o que implica, por sua vez, que qualquer sucesso em análise leva a um ganho na compreensão sobre a própria vida²⁴. Aqui, entretanto, importa reconhecer, em primeiro lugar, que nem sempre representações intensamente vividas e "reconhecidas" como desejo do próprio sujeito, trazem em si mesmas o seu sentido último - a própria psicanálise nos ensinou isso, e daí a questão da análise (in)terminável -, e, em segundo lugar, como dissemos, há uma distância (essa de natureza lógica) ainda maior quando se procura formar a teoria a partir desses elementos vividos na análise. Em princípio, aparentemente, poder-se-ia dizer que o que faltou a Freud foi um rigor maior no seu procedimento indutivo da experiência clínica para a construção da teoria. Ao que parece, Breuer se recusou a seguir o gênio de Freud em suas especulações, que encontrou em Fliess um espírito mais receptivo ao seu. Mas, na verdade, o problema, insistimos, não é esse de justificar a passagem dos fatos para a teoria, mesmo porque sabemos que especulações geniais estão na origem de muitas teorias científicas, e que a idéia de indução, no melhor dos casos, representa apenas a idéia de uma proximidade maior, ou um vínculo mais forte, entre fatos e construção da teoria, já que não há vínculo necessário entre eles. O problema é que, enquanto a ciência mais "especulativa" encontra meios (às vezes limitados) de se vincular aos padrões de experimentação científica (não fosse assim não seria considerada uma teoria científica), do qual fazem parte, por exemplo, a possibilidade de repetibilidade da experiência e a do acesso intersubjetivo à observação, ou

²⁴WAELEHENS, A. de, *A Psicose: Ensaio de Interpretação Analítica e Existencial*, R.J., Zahar, 1990, p. 147.

a possibilidade de previsão²⁵, a psicanálise restringe-se ao campo de experiência entre duas pessoas, médico e paciente.²⁶

A despeito, entretanto, de se colocar sob "suspeita" o quadro teórico que organiza a experiência clínica, basicamente o complexo de Édipo e o complexo de castração - o que não significa, para falar como Popper, que seus conceitos não apontem para fatos importantes -, e de se ter de aguardar ainda por métodos de investigação mais adequados aos nossos padrões de cientificidade, o fato é que a psicanálise se incorporou, em parte, à nossa cultura. Fomos habituados a pensar através dela algumas questões que parecem, hoje, incorporá-la à nossa visão de homem: a importância (ou a força) da sexualidade e o conflito entre nossos desejos e a nossa moral; a repressão e seus distúrbios de ordem somática e psíquica (mesmo que não se queira acompanhar a teoria até a conversão na histeria e a obsessão na neurose); a intencionalidade que não se apóia na consciência imediata, e que abriu o campo de interpretação do sentido das ações humanas; as relações estruturantes de identificação na família, entre outros, são temas em que se fazem notar a sua presença - alguns deles herdados da tradição e transfigurados pela teoria, outros criados por ela própria -, e que constituem nossa maneira de pensar. Um fato que, devido a suas proporções, tornou-se um lugar comum de pensamento, mas que mereceu as desconfianças de Wittgenstein - justamente pela força de sua imagem -, e de Foucault, que viu na psicanálise a culminância de um processo genealógico de constituição do sujeito moderno iniciado com o cristianismo, e que entrelaçou de maneira constitutiva as noções de "verdade", "subjetividade" e "sexualidade"; constituição da nossa subjetividade (e dominação dos corpos), que culminou com o que Foucault chama de dispositivo da sexualidade (uma rede complexa e heterogênea de práticas, instituições e discursos), no

²⁵Tratamento científico do sonho: a partir do relato de um sonho, predizer o que virá à memória do sonhador - Wittgenstein, *ibid.*, p. 5.

²⁶"Mesmo em suas formas mais canônicas e respeitadas, a psicanálise só se reúne à verdade de uma vida através da relação entre duas vidas, na atmosfera solene da transferência, que (se existir) não é um puro método objetivo", MERLEAU-PONTY, *De Mauss a Claude Lévi-Strauss*, in *Merleau-Ponty*, Coleção Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1984, p.202.

qual a psicanálise ocupa, sem dúvida, um papel de destaque. Em outra direção, sem dúvida, caminhou o pensamento de Merleau-Ponty, a respeito dessa crescente importância teórica que a sexualidade adquiriu em nossa cultura com a psicanálise, a despeito de não faltarem críticas à expansão da institucionalização da psicanálise²⁷; a sexualidade, diz ele na **Fenomenologia da Percepção**, é uma noção central na existência porque ela é a maneira geral como nos relacionamos com o outro e o mundo.²⁸

Não vamos, aqui, discutir a questão da eficácia do método psicanalítico na cura das patologias "mentais", por mais que a experiência clínica de Freud tenha participado na elaboração da sua teoria. Também não vamos discutir a questão da cientificidade da psicanálise, nem mesmo discutir o seu significado histórico. Nossa intenção, aqui, é apenas circunscrever o significado do conceito de inconsciente na teoria freudiana - o que sem dúvida é de alguma utilidade epistemológica - para uma comparação com a filosofia de Merleau-Ponty.

Gostaríamos de levantar alguns pontos na evolução do conceito de inconsciente na teoria freudiana, que nos interessam aqui. Em primeiro lugar, se retornarmos ao **Projeto**, o aspecto que gostaríamos de salientar é que o conceito de inconsciente, aí, é bastante alargado. Como já dissemos, não apenas as representações contrastantes com a moralidade do ego, que sofreram repressão, são mantidas inconscientes e com acesso negado à consciência, mas a maior parte do funcionamento do psiquismo é inconsciente (como se sabe, essa é uma das razões da insuficiência da primeira tópica para a descrição do aparelho psíquico); em outros termos, assistimos com o **Projeto** a duas noções de inconsciente: a de representações inconscientes reprimidas, e a de funcionamento psíquico

²⁷"Com maior razão, ao se transformar numa instituição, ao aplicar-se mesmo aos sujeitos ditos 'normais', cessa completamente de ser uma concepção que se possa justificar ou discutir por casos, não cura mais, persuade, modela os sujeitos conforme sua concepção do homem, tem seus convertidos e, talvez, seus refratários, não pode mais ter seus convictos", *ibid.*

²⁸"Se a história sexual de um homem oferece a chave de sua vida, é porque na sexualidade do homem projeta-se sua maneira de ser a respeito do mundo, a respeito do tempo e a respeito dos outros homens", MERLEAU-PONTY, **Fenomenologia da Percepção**, São Paulo, Martins Fontes, p.219.

inconsciente, nesse sentido em que o que se apresenta à consciência é resultado de um processo inconsciente, que comanda o itinerário da energia psíquica segundo as sinalizações de sentido armazenadas no aparelho de memória, de acordo com o princípio do prazer. Para o nosso propósito, o mais importante, aqui, é notar que as lacunas ou desvios de sentido são resultado desse processo, e que quanto mais nos aproximamos dos processos de conhecimento, mais nos afastamos, segundo Freud, desse funcionamento comandado pelo princípio do prazer.

Dois pontos, aqui, gostaríamos de ressaltar: em primeiro lugar, que nossas representações conscientes não são as representações mais apropriadas, do ponto de vista racional - quando não manifestamente inapropriadas -, às nossas verdadeiras intenções, que, por isso, são inconscientes, já que uma intenção se mostra no objeto visado; em segundo lugar, e esse é o verdadeiro cerne da questão, nosso comportamento intencional aparentemente se dá segundo as regras da linguagem convencional, isto é, não haveria outro sentido vivido além desses formados pela linguagem, mesmo que vividos de forma inconsciente.

Em outros termos, o que gostaríamos de frisar é que, aparentemente, se encontramos em Freud um alargamento da noção convencional do sentido vivido (noção que não dá conta, naturalmente, do sentido dos comportamentos patológicos ou dos atos falhos na vida cotidiana), não encontramos uma ruptura com a sua semântica; ou melhor, a ruptura com a semântica convencional representa apenas a passagem dessa mesma semântica para um outro lugar, a saber, o inconsciente.

Desde o abandono da metáfora do "corpo estranho", em **Psicoterapia da Histeria** (1895), já que "um corpo estranho não entra em conexão alguma com as camadas de tecidos que o rodeiam", o que Freud enfatiza é justamente a participação disfarçada dos desejos inconscientes no sistema consciente de pensamento. Do ponto de vista clínico, a palavra deixa, então, de ser instrumento para se chegar ao trauma e ab-reagi-lo, e passa a ser vista como "sintoma" do compromisso entre a defesa que reprime o desejo segundo a

moral do eu, e esse mesmo desejo que pressiona no sentido da sua satisfação; ou seja, o sintoma deixa de ser efeito de uma representação intensa impossibilitada de fluir adequadamente devido a sua vivência em estado hipnóide - o que impossibilitava a sua associação com outras representações -, para ser, como dissemos anteriormente, resultado do próprio conflito de representações, ou compromisso entre as exigências dos impulsos e os da defesa.

Chegamos, assim, a uma teoria da expressão em Freud: de um lado temos desejos inconscientes que buscam expressão no pré-consciente, de outro, um ego que se defende da emergência no pré-consciente de representações afetivas contrastantes com sua moralidade, o que modifica a expressão desses desejos. Surge, assim, uma gama variada de comportamentos que vão desde os atos considerados normais, isto é, onde há acordo de significados entre os participantes da comunidade linguística, até os patológicos, onde um mau uso da linguagem, ou a separação entre signo e significado é manifesta, e por isso eles são incompreensíveis: assim são os sintomas, as obsessões, as fobias, onde os objetos eleitos para representar o desejo reprimido na cadeia associativa do pensamento escapam a seus usos convencionais - e por isso mesmo são escolhidos, pois satisfazem à censura -, ficando inconsciente, assim, a representação originária da pulsão, e tornando-se consciente a representação substituta a que a pulsão se liga sob o efeito da censura.

É assim que chegamos à idéia de um uso singular da linguagem na manifestação dos desejos inconscientes, pois esses objetos eleitos para representarem os desejos reprimidos remetem a experiências e significados singulares que não correspondem às suas circunstâncias e significados comuns. Nesse sentido ainda, mesmo que Freud fale em símbolos universais presentes no sonho, eles não bastam para revelar o sentido do sonho, pois, se há tais símbolos privilegiados que aparecem com regularidade na experiência humana, outros se apóiam na singularidade da experiência de cada um; assim, por exemplo, no caso de Emma, a impossibilidade dela entrar sozinha em uma loja foi associada, num primeiro momento da análise, ao riso debochante de seu vestido pelos

balconistas; a seguir, descobriu-se que todas essas representações associavam-se ao atentado sexual que Emma recebera em circunstâncias semelhantes na sua infância, cujas representações, entretanto, encontravam-se reprimidas por serem ocasião de desencadeamento de desprazer (posteriormente, com a teoria da sexualidade infantil, Freud diria que essas representações reprimidas também eram ocasião de prazer, e que suas representações substitutas, ou seja, o sintoma, representavam o compromisso entre a censura e o desejo. Depois de **Além do Princípio de Prazer**, só a análise poderia revelar se a recorrência do sintoma era apenas uma forma de tentar dominar uma excitação dolorosa - como os traumas de guerra, por exemplo -, ou um compromisso entre os desejos do superego e os desejos do id). Ou seja, o significado público de uma palavra, determinado pelo uso em determinadas circunstâncias em que ela se aplica (Wittgenstein), pode encerrar, nesse caso, uma sobredeterminação de sentidos inconscientes que escapam ao significado convencional, e por isso mesmo, à consciência do próprio sujeito, como era o caso de Emma.

Ora, podemos ir além, e dizer: como o inconsciente é formado por representações recalçadas que tanto atraem outras representações - em última instância, o recalque primário está na origem do inconsciente - como procuram sua manifestação no sistema consciente através de representações substitutas, então, as motivações mais profundas do sujeito que configurarão parte do seu estilo e de suas metas na vida, lhe serão desconhecidas. Ou ainda, que a própria estruturação do sujeito se faz a partir de lugares que se encontram além da consciência. Ao contrário, pois, da fenomenologia de Husserl, que traria para a consciência a constituição de todo sentido (como dirá Merleau-Ponty n'O **Visível e o Invisível**, o limite da fenomenologia de Husserl é a noção de **ato de** consciência, sendo preciso, ao contrário, encontrar uma gênese de sentido aquém dessa noção - mas que não será a noção freudiana de inconsciente), o sentido consciente seria, para Freud, além do sentido perceptivo (que depende mais ou menos da memória conforme se entenda o sistema consciente ligado diretamente ou não aos sinais do mundo

exterior, conforme já vimos, e que pertence ao ego), resultado da participação de outras duas instâncias psíquicas, o id e o superego. Do superego, embora possa-se dizer que em algum momento e de alguma forma ele foi consciente - condição para a sua introjeção -, a sua atuação na elaboração de novos sentidos se faz de maneira inconsciente; e do id, se igualmente podemos falar de representações reprimidas que em algum momento foram conscientes, essas, sem dúvida, não combrem todo o seu conteúdo, que seria composto também por representações que nunca se tornaram conscientes.

Se falamos, pois, em uma teoria da expressão em Freud, é importante frisar a forma de manifestação desses desejos inconscientes no sistema pré-consciente.²⁹ Nesse caso, o importante, em primeiro lugar, é a idéia de que no inconsciente vigora o processo primário de descarga de energia, um estado de energia livre (em geral, não absolutamente livre, uma vez que a representação do objeto é um dos elementos básicos da pulsão, ao lado da força cuja meta é a satisfação, a não ser o caso da angústia, que representa o caso limite da energia não ligada a nenhuma representação) no qual assistimos maior liberdade de trânsito da energia entre as representações - daí os termos de "condensação" e "deslocamento" empregados por Freud. E em segundo lugar, que o mínimo de coerência entre as representações é imposto pelo processo secundário de pensamento no pré-consciente, que não representa, em si mesmo, os desejos inconscientes que motivaram essas representações.

Nesse sentido, podemos tomar a relação entre sonho manifesto e pensamento latente do sonho como protótipo dessa relação entre os dois sistemas de funcionamento do aparelho psíquico. Nesse caso, Freud é taxativo: não importa, para o conhecimento dos

²⁹Usamos livremente os termos da primeira e segunda tópicas freudianas, conforme a sua pertinência para a questão em discussão, marcando suas diferenças, quando necessário; embora os termos da segunda tópica tenham dado maior coerência à teoria - o caso mais explícito parece ser esse das operações inconscientes no ego -, eles não são necessariamente excludentes dos termos da primeira tópica. Ver essa discussão no próprio Monzani, obra citada.

desejos inconscientes, o sentido do sonho manifesto³⁰, ou não é este o objeto da análise, conquanto possa ser seu ponto de partida. Cada desejo inconsciente encontra em alguma representação pré-consciente (que pode representar mais de um desejo, às vezes contraditórios) a sua manifestação; a esses sinais de qualidade no sistema consciente, impõe-se logo um princípio de coerência lógica - próprio do sistema pré-consciente -, que procura dar alguma forma ao que poderia não passar de um conjunto caótico de representações. Por isso se diz que o desejo inconsciente se manifesta em pontos nodais do sonho, e que a análise, através da livre associação de idéias, toma como objeto ou ponto de partida elementos do sonho, ao invés do sentido manifesto no seu conjunto; ou ainda, e em outros termos, como afirmam Laplanche e Leclaire,³¹ a escuta psicanalítica é lacunar, e não por tradução simultânea.

Aqui, embora não seja propriamente essa a nossa questão, poderíamos, mais uma vez levantar, a questão da cientificidade da psicanálise, porque a teoria de Freud sobre os sonhos não possibilita, como frisou Popper, qualquer forma de falseamento ou contraste de algum fato com a teoria. A grosso modo, **tudo** pode ocorrer no sonho: afetos contrários podem se anular - de tal modo que sonhos ou partes indiferentes do sonho encerrem a realização de desejos contrários -, afetos podem se deslocar entre representações - de tal modo que representações intensas no sonho podem ser insignificantes do ponto de vista do desejo inconsciente -, e representações conscientes do sonho encerram uma gama maior de representações inconscientes que, como dissemos, podem ser contraditórias; ora, a despeito de todas essas possibilidades, a análise dos sonhos baseia-se no princípio de livre associação de idéias que tem, como pressupostos, a

³⁰Nesse ponto, a observação de Wittgenstein sobre o trabalho de interpretação do sonho não se aplica: compararr o trabalho de interpretação com o preenchimento dos espaços vazios de uma tela que pintamos. Mas há também um trabalho que pertence ao sonho mesmo. O sonho muda de aspecto segundo as relações com outras lembranças; ao acordar tem um aspecto, ao escrever, outro, *ibid*. A segunda da frase, embora aparentemente mais relevante, parece ignorar a idéia freudiana de censura.

³¹LAPLANCHE, J., LECLERC, S., "L'Inconscient", *Colloque de Bonneval*, Paris, Desclée de Brower, 1966.

tese do "determinismo psíquico"³², e a tese de que um afrouxamento da censura nos leva às manifestações mais espontâneas e verdadeiras dos próprios desejos, pressupostos que Osmyr reúne sob o termo de "racionalidade do comportamento humano", e mais uma vez, aqui, "é o sonhador quem detém a chave de seu sonho".

De qualquer forma, a idéia de que no uso da linguagem convencional podemos encontrar sentidos inconscientes além dos seus significados manifestos, e dessa forma, além da compreensão do próprio sujeito, parece apontar para isso que Laplanche chama de estado de incomunicação das manifestações inconscientes, que parecem atender apenas à necessidade de satisfação do desejo.³³ E dessa forma, curiosamente, parece que nos encontramos com a crítica de Wittgenstein à possibilidade de existência de uma linguagem privada. Qual seria, por exemplo, o significado de uma vivência "privada" de sensação, a não ser este que a própria gramática do uso da palavra determina, e que afirma que sensações são sentidas individualmente, cujo uso é de conhecimento público? Isto é, se sei como usar a palavra "dor", por exemplo, é porque aprendi a usá-la através dos jogos públicos de linguagem, e então o outro sabe o que estou sentindo quando eu aplico a palavra; nesse caso, o que resta, então, de experiência privada, quando digo que "só eu sei a dor que estou sentindo!", senão o fato determinado pela própria gramática do conceito que diz que a dor é uma sensação que se experimenta individualmente? Ou seja, todo sentido vivido é determinado pela linguagem, e antes disso, há o fato bruto à espera de uma interpretação (Nietzsche). Seria possível, nesse sentido, imaginar jogos de linguagem em que isso que chamamos de sensação não fosse uma vivência "privada", ou em que

³²Mais uma vez, aqui, com Wittgenstein, poderíamos dizer que a noção de causalidade se aplica a experimentos, e a noção de determinismo à sua regularidade. O pressuposto freudiano seria, nesse sentido, apenas a crença de que o psiquismo funcionaria da mesma forma. Mas Wittgenstein procura apontar para a arbitrariedade da vinculação freudiana entre sonho e desejo, obtida através do vínculo prévio entre causa do sonho e livre-associação ou ao menos enfraquecer esse vínculo, dizendo que qualquer livre associação chega ao objeto de nossa preocupação, e sexo é muito importante. Daí afirmar que não significa que a interpretação do sonho seja igual ao sentido obtido pela livre-associação, nem que ele seja a causa, *ibid.*

³³No início, na gênese do inconsciente, havia um fenômeno de comunicação, que em seguida se fechou sobre si mesmo, a comunicação tornando-se então 'circulação'"LAPLANCHE, J., *Problématiques IV - L'inconscient et le ça*, Paris, PUF, 1981, p.124.

fosse possível experimentar a dor do outro. Na nossa própria linguagem há casos em que aplicamos a palavra "sensação" sem a discriminação da individualidade, como, por exemplo, nas manifestações em massa. Mesmo que eu suponha a possibilidade de invenção de uma linguagem privada (a linguagem de Robinson Crusoe não é privada, desde que se serve de critérios públicos de observação), cuja circunstância de aplicação do signo fosse de conhecimento exclusivo do portador de sua vivência (retomaremos essa questão no capítulo sobre Wittgenstein) de que utilidade isso seria? A "engrenagem" não funciona, como diz Wittgenstein, o que significa que, ou nosso comportamento intencional se engrena nos jogos da linguagem convencional, ou simplesmente nada acontece, e por isso nosso comportamento é guiado de forma soberana pela linguagem convencional, já que vivemos em comunidade. Ou ainda, porque vivo com o outro (o que, como diz Heidegger, faz parte da estrutura existencial do Dasein), parece que estou condenado, inicialmente, a assumir a sua linguagem, e depois, a prosseguir, com ele, no seu desenvolvimento; melhor ainda, falando em termos freudianos, o outro representa meu vínculo com a realidade (o que se mostra de forma mais extrema na dependência da criança em relação aos pais no início da vida), e a sua importância é a medida da importância da linguagem convencional em nossas vidas.

Mas não podemos deixar de distinguir duas perspectivas nessa nossa análise da importância da linguagem convencional em nosso comportamento. Afirmar que sem ela eu não interajo satisfatoriamente com o outro (eu não "movimento a roda", como diz Wittgenstein), não significa necessariamente a impossibilidade ou ausência de outras formas de significação, o que, entretanto, parece implícito na teoria freudiana (nas palavras de Politzer, o pensamento, para Freud, apenas pode ser esse da linguagem convencional); e por isso, mesmo quando Freud não fala em despistamento ou disfarce (em relação à linguagem convencional), mas numa forma de expressão própria dos processos primários, ele o faz ora remetendo a questões de ordem econômica (estado de energia livre no qual as relações de sentido são mais frouxas), ora a questões de ordem

simbólica, mas para dizer, precisamente, que se tratam de formas arcaicas de expressão - herdadas filogeneticamente -, o que significa que elas faziam parte, outrora, de formas de expressão convencionais; em resumo, as figurações que aparecem no sonho não têm uma relação originária de sentido com o desejo inconsciente, mas apenas uma relação secundária devido a sua associação com a representação inconsciente, essa sim, numa relação originária com o desejo.

Ou seja, não saímos da teleologia da linguagem convencional, o que faz do inconsciente freudiano um cartesianismo às avessas, como chamou Merleau-Ponty. É nele, por exemplo, que se apóia o trabalho de Osmyr que vimos citando, que procura mostrar que toda a teoria freudiana pode ser vista como apoiada apenas nas práticas linguísticas, que ocupariam, assim, o lugar do universal que Freud sempre procurou nas referências das significações do sujeito. Nem fantasia simplesmente, nem referente último, para voltar aos termos usados por Monzani nessa discussão, apenas práticas linguísticas socialmente organizadas como fundamento das representações inconscientes reveladas na análise.

O que faz do modelo freudiano do inconsciente, portanto, do ponto de vista do sentido (o ponto de vista econômico já abordamos), um conjunto de representações racionalmente organizadas no ego, e um conjunto de representações racionalmente ligadas a seu fim no id; isto é, tanto no ego como no id, elas obedecem às regras da linguagem convencional, com a diferença, entretanto, de que no ego elas formam um conjunto organizado em que vigora os princípios lógicos do pensamento, o que não ocorre no id, onde o sentido de uma representação não interfere no sentido das outras - e por isso não haver negação nas representações inconscientes -, e onde há maior facilidade de deslocamento das representações visadas. Em outros termos, no id vigora apenas a necessidade de descarga pulsional.

Essa soberania dos significados da linguagem convencional presente na noção freudiana de inconsciente, encontramos tanto na sua análise dos sonhos, como na análise de qualquer ação humana, em geral. No sonho, como sabemos, Freud atribui ao trabalho

do sonho justamente essa transformação do pensamento desiderativo, segundo a teleologia da linguagem convencional, para a sua forma alucinada de satisfação do desejo; e no caso das ações ou do comportamento de modo geral, qualquer ação pressupõe processos anímicos inconscientes e conscientes da mesma forma controlados por ela. Talvez não haja metáfora mais apropriada, para mostrar isso, do que essa que Freud utilizou nas suas **Conferências** de 1915-16, a saber, esta de que todo processo anímico é primeiro inconsciente e pode ser comparado ao negativo de um filme, que pode ou não vir a ser revelado (tornado consciente). - Essa idéia de negativo do filme mostra bem que a única distinção entre pensamentos inconscientes e conscientes, é apenas essa de serem ou não conscientes.

Mas, se considerarmos a questão da relação entre imagem e pensamento na obra freudiana, uma importante distinção é preciso fazer diante dessa aparente aproximação que fizemos com a noção de linguagem convencional em Wittgenstein. Aqui, podemos apenas encaminhar a questão.

Tanto no **Projeto**, como n'**A Interpretação dos Sonhos**, o pensamento substitui a alucinação do desejo, isto é, representa um processo de coordenação de imagens (desejadas) e percepções que levam em conta a realidade, ou que façam a distinção entre representação e percepção do objeto. Mas a alucinação, é importante frisar, já representa uma ligação entre a pulsão e seu objeto, isto é, entre uma necessidade de origem somática e o objeto de sua satisfação (o seio alucinado, por exemplo, pelo bebê com fome), o que significa, de certo modo, que já estamos na "ordem do mundo" ou da "realidade", mesmo que o incipiente ego nada saiba ainda da distinção entre representação e realidade. Ou seja, com ela já se estabeleceu uma ligação entre a necessidade somática e o objeto de sua satisfação que podemos chamar de uma relação causal, ou de um vínculo entre duas representações na formação de um primeiro sentido de mundo. Evidentemente, a alucinação é um fenômeno de consciência!

Mas, se recorrermos à carta 52 a Fliess (com a ressalva de que, se as cartas a Fliess revelam parte do processo de formação da teoria freudiana, e até mesmo lançam luz sobre alguns dos seus aspectos, elas não têm o respaldo do autor como têm os textos publicados ou escritos com essa finalidade por Freud, como é o caso do **Projeto**), encontramos um esboço do aparelho de memória que parece contrariar esse que acabamos de apresentar com o processo de alucinação. Nela, encontramos o seguinte modelo do aparelho psíquico: "Ele consiste em uma sequência de cinco sistemas cujos extremos - o sistema da percepção e o da consciência - são incapazes de reter traços de memória. Os outros três servem para definir o número mínimo de transcrições que Freud concede ao seu modelo da mente. No primeiro, denominado sinal perceptivo, ocorre o registro inicial. Os traços de memória, presentes aí, são incapazes de se tornar conscientes e estão organizados por relações de simultaneidade. Posteriormente, forma-se um segundo sistema, o inconsciente, onde há uma nova transcrição. Seus registros também são incapazes de captação pela consciência, mas a sua organização é feita através da relação do tipo causal. Finalmente, no terceiro sistema de memória, o pré-consciente, realiza-se uma última transcrição. A conscientização pode ocorrer desde que os registros estejam ligados a imagens acústicas da fala"³⁴. É interessante notar, em primeiro lugar, a presença de relações de simultaneidade e causalidade independentes do processo de linguagem; ou seja, na percepção já se elaboram relações de sentido com o mundo que antecipam essas da linguagem, que virão depois. Mas o curioso é afirmar a necessidade de ligação com as imagens acústicas da linguagem para que haja rememoração consciente; é como se disséssemos que a criança não sabe que procura o seio antes de aprender a falar!

Citamos a carta 52 por causa desses registros de relações de simultaneidade e causalidade apreendidas na percepção; mas a necessidade de ligação com as imagens

³⁴GABBI Jr, O.F., "Sobre a concepção da afasia e da histeria: notas sobre a relação entre anatomia e linguagem nos primórdios da teoria freudiana", in PRADO Jr. B. (org) *Filosofia da Psicanálise*, São Paulo, Brasiliense, 1991, p.172-173.

acústicas da linguagem para o processo de conscientização encontra-se de forma clara no artigo metapsicológico sobre o inconsciente, onde Freud retoma a distinção entre representação de coisa e representação de palavra, outrora feita no texto **Sobre a Afasia**. O importante é notar que, em ambos os textos, a ligação da palavra com o complexo associativo da percepção da coisa parece representar uma relação externa entre dois termos, o que significaria que a palavra não participa na composição do sentido percebido. A necessidade da ligação da representação de coisa com a representação de palavra para que o pensamento inconsciente se torne consciente, diz Freud no artigo **O Inconsciente**, deve-se ao fato de que processos de pensamento distanciados da percepção são carentes de qualidade e por isso não aparecem no sistema consciente, qualidade que adquirem quando se associam às imagens acústicas da linguagem. Ou seja, podemos supor uma série complexa de raciocínios e pensamentos inconscientes sem que a consciência se dê conta disso; o pensamento por palavras, próprio do sistema pré-consciente, seria apenas uma tradução de um pensamento inconsciente do qual só se distinguiria na forma da representação e pelo fato de ser consciente, porque o seu sentido seria o mesmo. O motivo apresentado por Freud para a necessidade da ligação entre representação de coisa e representação de palavra para que o pensamento se torne consciente é, portanto, estritamente de ordem econômica. - Se quiséssemos adiantar aqui a posição de Merleau-Ponty, diríamos, em relação à carta 52, que na verdade há, sim, um sentido perceptivo que antecipa o sentido conferido pela linguagem à percepção, que, em contrapartida, não representa apenas a sua transcrição noutra forma de representação, porque ele acrescenta sentido a esse sentido apenas iniciado ou esboçado na percepção.

A necessidade dessa ligação entre representação de coisa e representação de palavra para o processo de conscientização não pode ser, todavia, considerada de forma absoluta. Muito antes do artigo metapsicológico sobre o inconsciente (1915), em **Psicopatologia da Histeria** (1895), Freud já notava o retorno de imagens no histórico na origem do processo de rememoração (o que contraria o princípio econômico apresentado

em **O Inconsciente**), como apontava também, no sentido contrário, que meras representações de palavra não são suficientes para o processo de rememoração dos fatos; Freud se referia ao caso de uma senhora atormentada por fobias e representações obsessivas: as palavras "porteiro", "camisa", "cama", "cidade", "carro", portavam uma intensidade incompreensível, pois haviam perdido a referência factual que justificasse sua intensidade; durante o tratamento, essas palavras perdem seu caráter enigmático quando a paciente finalmente se recorda da cena em que sua irmã foi retirada da cama e levada de carro à cidade para o seu internamento; aqui, como se vê claramente, o que faltava para o processo de conscientização do pensamento inconsciente eram justamente as imagens que conferiam o sentido do pensamento. Também em **O Ego e o Id** Freud refere-se a restos mnêmicos óticos das coisas na origem da rememoração de fatos, o que ele chama de pensar visual, mais próximo dos processos inconscientes que o pensar por palavras; embora enfatize também aí o papel das representações de palavras no processo de rememoração iniciado com os restos visuais das coisas, queremos apenas apontar que a sua origem pode se dar com essas imagens ao invés das palavras.

De qualquer forma, Freud não distingue, do ponto de vista do significado, o conteúdo do pensar por imagens do conteúdo do pensar por palavras, ou, melhor dizendo, a distinção que Freud faz entre representação de coisa e representação de palavra, no texto **Sobre Afasia**, do ponto de vista do significado, tem apenas um caráter de limitação: representações de coisa seriam abertas porque novos dados podem se juntar a esses já associados à coisa, enquanto representações de palavra teriam um significado fechado; até onde sabemos, as representações de palavra não iriam além desse papel de fixação de alguns conteúdos representativos dados com a percepção da coisa, um papel que não pode, entretanto, ser superestimado do ponto de vista do significado, pois, como vimos, a imagem do seio tem uma forma com conteúdos determinados (ainda que novos conteúdos possam ser acrescentados) que não necessitam do signo linguístico para se fixarem enquanto representação, que portanto pode, independente da linguagem, participar da cadeia

associativa do pensamento. Em síntese, para Freud, os pensamentos seriam, pois, esses da linguagem convencional, em que coisas, palavras e atos encontram-se unidos no uso comum dos homens, e o pensar, para Freud limita-se a essa cadeia de representações, sejam elas palavras, imagens ou percepções, que intermedia a busca do objeto desejado; se esses pensamentos inconscientes tomam o caminho regressivo, eles levam à rememoração da imagem - o que, como apontamos, parece contrariar a hipótese econômica citada -, ou até mesmo à alucinação, como ocorre no sonho; mas, no caso do sonho, do ponto de vista econômico, a regressão do pensamento em imagens, ao invés da sua progressão em palavras, justificaria-se pela ausência do fluxo de sinais perceptivos que determinam sinais de qualidade no sistema consciente; Freud parece, aqui (**A Interpretação dos Sonhos**), apontar um outro aspecto dessa mesma questão: os processos distanciados da percepção não são carentes de qualidade apenas devido ao baixo nível de excitação neles presentes, mas também porque o sistema consciente na vigília é ocupado pelas excitações provenientes da percepção; no sono, na ausência de sinais oriundos da percepção, os sinais mnemônicos das coisas seriam suficientes para a rememoração da imagem, ou, em outros termos, para a regressão do pensamento, contra o que não mais atuariam os sinais advindos da percepção; mesmo na vigília, o papel da atenção, além desse de controlar as representações para a meta consciente do pensamento, também seria esse de fornecer um acréscimo de energia para a realização do processo; nesse caso, a rememoração consciente contaria com essa energia na busca da representação visada, o que, no sonho, seria fornecido pelo próprio desejo inconsciente.

Ora, como ficaríamos, então, com a nossa comparação da teleologia da linguagem convencional presente na noção freudiana de inconsciente, com a concepção de linguagem de Wittgenstein? Aparentemente, as concepções são tão distantes quanto o são as diferenças de Wittgenstein com a concepção agostiniana de linguagem; ou ainda, Freud seria um convicto realista que veria na linguagem apenas uma forma de representação ligada a processos de pensamentos perceptivos; a linguagem etiquetaria processos de

pensamentos determinados, ou, para usar ainda os termos freudianos de **Sobre Afasia**, fechando essas representações, mas jamais constituindo os seus significados, que repousariam nas representações das coisas a que a linguagem se liga. Talvez seja esse o motivo, então, da procura incessante de Freud por um referente último a toda fantasia.

Estamos distantes, aqui, seguramente, do segundo Wittgenstein, para quem a noção de referência é absorvida pelas práticas lingüísticas, e em certo sentido do próprio Merleau-Ponty, para quem o papel da linguagem no sentido da percepção seria mais constitutivo desse sentido do que esse de simples limitação que as representações de palavra têm sobre as representações de coisas. Aliás, o próprio termo representação é banido da filosofia de Merleau-Ponty, mas isso é outra questão que discutiremos na apresentação do seu pensamento.

II- A QUESTÃO DOS ESTADOS MENTAIS NO SIGNIFICADO DAS PALAVRAS, NAS "INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS" DE WITTGENSTEIN.

Toda a fenomenologia pode ser vista como um esforço de trazer à luz, pela palavra, um sentido ao mesmo tempo manifesto e oculto; daí que o sentido presente na percepção sempre foi o objeto primeiro das análises fenomenológicas. Enquanto teoria da expressão, o que nos interessa, é saber, em primeiro lugar, o que representa a noção de "consciência" para a fenomenologia, e qual a sua articulação com esse sentido que lhe é sempre correlato; em segundo lugar, qual a relação da significação da linguagem com esse sentido presente na percepção, que a fenomenologia intenta elevar ao nível da linguagem. Essas questões fazem parte de nosso trabalho sobre a filosofia de Merleau-Ponty. O que nos interessa, aqui, é sobretudo avaliar qual seria a posição de Wittgenstein a respeito dessas questões, para podermos estabelecer os pontos de contato e ruptura com a filosofia de Merleau-Ponty. Como, entretanto, nos aproximamos do pensamento de Wittgenstein através da sua crítica ao mentalismo, e como nos parece que a fenomenologia de Husserl encontra-se, em parte, sujeita a parte dessas objeções, achamos melhor iniciar ao menos com um panorama da empresa filosófica de Husserl, na tentativa de justificar essa aproximação que fazemos entre o mentalismo e a fenomenologia.

Husserl

Os primeiros trabalhos de Husserl visavam à fundamentação ou elucidação dos conceitos lógicos e matemáticos; clarificar um conceito significava remetê-lo a sua base intuitiva, a isso que o conceito visava significar. Como nota René Schérer na *Encyclopédie de la Pléiade*, Husserl convivia à época com duas concepções de fundamentação da lógica, a **psicologista** e a **formalista**; o formalismo lhe parecia incapaz

da fundamentação última da lógica e da matemática, uma vez que seus conceitos elementares não são explicitáveis através de conceitos: "foi por não ter levado em conta esse limite da atividade de definir que Frege se torna censurável aos olhos de Husserl, ao pretender estabelecer uma fundamentação da aritmética 'a partir de uma série de definições formais'. Ora, os conceitos de 'quantidade' e de 'unidade', a partir dos quais é definido o número, são exatamente conceitos elementares. Desde então, eles não são explicitáveis via definições, mas só podem sê-lo através de um retorno aos fenômenos a partir dos quais foram abstraídos".¹ O psicologismo, por sua vez, desfazia a pretensão de universalidade da ciência. O que Husserl buscava, então, era fundamentar a lógica e a matemática em uma "psicologia" que não significasse psicologismo, ou seja, buscava uma fundamentação **intuicionista** da lógica e da matemática, que ao mesmo tempo preservasse a universalidade do conhecimento. É nesse movimento intuicionista de fundação dos conceitos, na tradição do pensamento brentiano, que se inicia o projeto fenomenológico de explicitação dos atos de conhecimento.

Filosofia da Aritmética, entretanto, soçobrava justamente no psicologismo, ao fundar os conceitos lógicos e matemáticos em **atos psíquicos**, que operam a ligação entre conteúdos diversos na formação dos conceitos (o conceito de "quantidade", por ex., que reúne diversos conteúdos sob um denominador comum, não se apóia no que há de comum entre esses conteúdos, mas no ato psíquico de considerá-los em comum).

Ora, o reconhecimento da pertinência da crítica de Frege, que lhe censura de destruir a universalidade das relações lógicas e matemáticas, leva Husserl à idéia da existência de **objetos ideais**, e não apenas físicos e psíquicos (Brentano). "A partir de agora, o filósofo não retornará aos atos psíquicos, objetos individuais, mas à essência dos atos, - universais - ou à essência dos correlatos, quando estiver nestes a 'origem' dos conceitos (...) Ora, o anti-psicologismo da **Investigações**, para Husserl, define-se muito

¹ MOURA, C.A.R., *Crítica da Razão na Fenomenologia*, EDUSP & Nova Stella, 1989, SP, p. 59-60.

mais por essa correção à psicologia descritiva, representada pela introdução das essências, do que pela crítica à psicologia genética (...) Assim, é por estabelecer uma diferença entre **eidos** e **fato** que as **Investigações** não são psicologia descritiva no sentido em que era a **Filosofia da Aritmética**".² Ora, "uma vez afastado o psicologismo, os objetos lógicos surgem como objetividades que são em si, quer dizer, que são o que são sejam ou não pensados ou conhecidos. Mas então é imediatamente necessário investigar a 'correlação' entre esses objetos ideais e a esfera subjetiva da vida psíquica, é preciso perguntar como se comportam esses vividos para tornarem possível que a consciência seja consciência e consciência evidente desses objetos ideais. Frente a essa nova questão, a fundamentação da lógica perde o posto de tema primeiro da fenomenologia. Agora, é apenas com a questão da correlação entre objetividade e subjetividade que se atinge o tema próprio das **Investigações Lógicas** e, com uma ampliação correspondente, de toda fenomenologia".³ O trabalho principal de clarificação não se encontra mais no plano do conceito, mas no plano da intuição; ou seja, se antes a tarefa de clarificação remetia à base intuitiva do conceito, agora trata-se de clarificar a própria idéia de intuição.

A passagem da psicologia para a fenomenologia, isto é, dos fatos para as essências, e a nova questão sobre a possibilidade e a natureza da intuição, não alteram, entretanto, a função do conceito de **intencionalidade**, já que a intencionalidade permanece a origem da constituição do sentido: o sentido só aparece por um ato de visar da consciência que, "anímado" o material das sensações, o **constitui**.

Segundo Carlos Alberto de Moura, Husserl transpõe a idéia de "consciência como doação de sentido", da sua análise do fenômeno da significação na linguagem. Nos **Estudos Psicológicos** de 1894, Husserl aponta para duas formas de consciência: a intuitiva, que dá imediatamente acesso a algo, e a representativa, que é a consciência de **visar** algo não dado na intuição. É esse o caso do signo, cuja intuição remete a um outro

²Ibid, p.111.

³Ibid, p.69-70.

significado: nesse caso temos um conteúdo representante (a intuição sensível), que é imanente, e um conteúdo representado (a palavra e seu significado), que é transcendente. Através dessa análise, fica claro que só um ato de visar o conteúdo intuído segundo uma intenção determinada da consciência, pode nos levar ao fenômeno da significação, que depende da atitude e sentido que a consciência dá aos conteúdos da intuição. Ora, as **Investigações** estendem, segundo Carlos Alberto de Moura, a idéia de doação de sentido ao fenômeno da percepção: as sensações só remetem a um objeto representado através de um ato intencional da consciência; as sensações não são signos do próprio objeto, deve-se supor um ato de consciência (a apreensão) na constituição do sentido. Não existe, pois, quer no domínio da linguagem ou da percepção, sentido sem **intencionalidade**, ato da consciência de visar a um conteúdo e lhe conferir um sentido.

Atos puramente **signitivos** seriam, nesse sentido, atos que apresentam, apenas, a **intenção** de significação de conteúdos intuitivos que, uma vez **preenchida**, aponta para a presença da intuição do objeto no ato de significação. De qualquer forma, a intenção de significação funda-se sobre a intuição de objetos; ou, como diz Husserl, encontra-se "a 'origem' dos conceitos e das proposições na intuição das coisas mesmas às quais eles se relacionam".⁴

Husserl distingue, entretanto, duas formas de intuição pelas quais os objetos (no sentido alargado de objetos reais e ideais) nos são apresentados. A primeira, a **intuição sensível**, apresenta imediatamente o objeto sensível através da apreensão, pela consciência, dos conteúdos da sensação - eu viso, por ex., através da sensação de cor branca, o branco fenomênico deste papel -, ou, segundo Husserl, "o ato de percepção é sempre uma unidade homogênea que presentifica o objeto de uma maneira simples e imediata. A unidade da percepção não resulta de **atos sintéticos próprios**, como se fosse a forma da síntese que, por meio de atos fundados, pudesse obter às intenções parciais o

⁴HUSSERL, E, *Recherches Logiques* - VI, Paris, PUF, 1974, parágrafo 17, p. 89.

caráter unitário de sua relação objetiva. Não há necessidade de articulação nem, por conseguinte, de conexão atual. A unidade da percepção se realiza enquanto unidade **simples**, **fusão** imediata das intenções parciais e sem intervenção de intenção de atos novos".⁵ A segunda, a **intuição categorial**, consiste justamente da intervenção de novos atos, fundados sobre as intuições sensíveis simples, e que apresentam o objeto categorial. O ato de nomear um objeto, por exemplo, representa um ato categorial (o mais simples), pois ele, embora fundado em percepções simples desse objeto, reúne-as sob a categoria do nome ou da essência visada através dessas percepções, o que representa uma nova qualidade de ato.

Considere-se, como exemplo, o parágrafo V da **VI Investigação Lógica**, em que Husserl analisa o fenômeno da expressão de uma percepção e a questão da sua significação, e em que conclui: sobre a base da percepção (intuição), um novo ato se constitui, que é o de visar a percepção segundo uma determinada intenção da consciência; a percepção é a base que confere objetividade ao novo ato de intenção - a base na qual a intenção se preenche -, mas não representa a significação da expressão da percepção, pois a significação é formada por **atos de significar** (novos atos intencionais da consciência fundados sobre atos de intuição sensível - a apreensão), que se fundem com outros atos intencionais (como os de **conhecer** e **classificar**), para formar o ato de significação de uma percepção.

A passagem para a filosofia transcendental (**Idéias I**) muda, entretanto, o conceito de consciência ou subjetividade em Husserl, que acompanha a mudança operada no conceito de noema. No parágrafo 128 de **Idéias I**, Husserl diz: nas **Investigações Lógicas**, os **noemas** são considerados mais como **índices** das estruturas noéticas paralelas. Era deixado de lado, ou ficava em aberto, a questão da pretensão da consciência de referir-se realmente a um objeto. É por isso que, como nota Carlos Alberto de Moura,

⁵VI Investigação Lógica, parágrafo 47.

Investigações Lógicas ainda operam na dicotomia cartesiana entre o físico e o psíquico: o que é dado na evidência da percepção interna (reflexão) é apodítico - isso que a fenomenologia aponta como a essência dos atos ou dos objetos dos atos -, mas, uma vez que a intencionalidade representa justamente o ato de visar um objeto transcendente, isto é, não imanente aos vividos da consciência, permanece a questão da relação entre esses objetos mentados e sua realidade propriamente dita. Em outros termos, a consciência ainda era, como em Descartes, uma região do mundo, e daí os problemas da correspondência entre os vividos de consciência e a realidade exterior que ele visam. Ou, como afirma Husserl na Introdução às **Investigações**, "a questão da existência e natureza do 'mundo exterior' é uma questão metafísica"⁶.

Ora, a **redução fenomenológica** nos deixa a consciência como região absoluta, ou seja, após a redução, a consciência absoluta é o próprio mundo fenomênico.

A idéia de consciência absoluta (ou subjetividade transcendental) - quando se abandona a idéia de vividos de consciência como uma parte ou região do mundo -, indica, dessa forma, que a estrutura intencional da consciência (o ser consciência de alguma coisa) está aquém das posições da atitude natural, que apresentam o mundo como independente de minha percepção: a redução nos mostra que a consciência pura, reduzida, é a fonte absoluta da possibilidade de mundo. Por isso não há nada exterior a essa consciência, e Husserl pode falar dos objetos dessa consciência como imanentes e transcendentos ao mesmo tempo.

Antes de iniciar, propriamente, a incursão pelo pensamento de Wittgenstein, vamos encerrar essa breve introdução sinóptica da trajetória de Husserl - que esperamos completar no transcorrer de nosso trabalho, sobretudo com **Crisis**, que aponta para mudanças significativas no pensamento de Husserl (sem dúvida exploradas por Merleau-Ponty) -, descrevendo o quadro que compõem as vivências da consciência transcendental.

⁶HUSSERL E., *Investigaciones Lógicas, Introducion e Investigacion I*, Madri, ed. Revista de Occidente, 1929, p.25.

Toda vivência de consciência é formada por uma camada de **ingredientes imanes** ao vivido, composta das **sensações** e dos **atos de consciência** em sua formação de sentido (os elementos **hyléticos** e **noéticos**), e pelo **sentido** que **transcende** os ingredientes, e que justamente aponta para a consciência de algo (os componentes **noemáticos**), isto é "toda vivência intencional tem um noema e nele um sentido mediante o qual se refere ao objeto".⁷

"Investigações Filosóficas"

Como nos mostra Arley Moreno em **Wittgenstein Através das Imagens**⁸, a terapia filosófica wittgensteiniana presente nas **Investigações Filosóficas**, que consiste em remeter a questão da significação dos conceitos para a análise dos **usos** das palavras, incide principalmente sobre duas imagens que norteiam nosso pensamento sobre essa questão: a imagem agostiniana de que a linguagem tem um referente ao qual ela se liga e que representa o seu significado, e a imagem de precisão que nos orienta na busca desse significado. Duas imagens que se cruzam, como nos diz Arley, e que por fim nos incitam ora a procurar sob a "imprecisão" dos conceitos de nossa linguagem um significado preciso e determinado, ora nos incitam à criação de uma linguagem pura isenta das ambiguidades da linguagem comum.

O **Tractatus**, como sabemos, procurava mostrar sob o fenômeno das diferentes linguagens ordinárias um substrato comum que representava a forma lógica de toda linguagem possível. Como sugere D. Pears⁹, a partir de um ponto central, a saber, a essência da proposição, e da regra de sua derivação, que se expõe na tabela de verdade, o **Tractatus** pretendia mostrar a essência e os limites da forma lógica de nossas linguagens

⁷HUSSERL, *Idéias relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica - I*, México, Fondo de Cultura Económica, 1949, parágrafo 135.

⁸MORENO, A. R., *Wittgenstein Através das Imagens*, ed. UNICAMP, Campinas, 1993.

⁹PEARS, D., *O Pensamento de Wittgenstein*, ed. Cultrix, SP.

cotidianas; pretendia, também, **mostrar** a correspondência entre linguagem e mundo. Como projeto apriorístico de traçar os limites da linguagem (com sentido), pode-se dizer que representava um projeto tipicamente kantiano (**Crítica da Razão Pura**), com a diferença de que a Crítica se faz, desta vez, através da análise lógica da linguagem.

Ora, a terapia wittgensteiniana das **Investigações** nos mostra, agora, que essas imagens de nosso pensamento não correspondem à estrutura transcendental (no sentido kantiano do termo) do sentido do mundo, nem **mostram** a relação de nossa linguagem com o mundo, são **fatos gramaticais**, apenas, isto é, efeitos de um determinado uso de conceitos de nossa linguagem que lhes retiram dos usos comuns para lhes emprestar um significado que não possuíam, e fazer desses o portador de alguma verdade profunda que escapava ao uso comum. Nesse sentido, se quiséssemos glosar o **Tractatus** na perspectiva das **Investigações**, diríamos que ao lado da "escada" do **Tractatus** há muitas outras, que representam, todas, jogos ou atividades cujas regras se mostram no próprio uso, e não em uma região subjacente (a Lógica) ou extra-linguística (física ou mental), como veremos a seguir. A questão, agora, passa a ser não "tomar a escada errada", isto é, como nos diz D. Pears, não cruzar os limites da gramática de um determinado jogo de linguagem utilizando palavras com significados que não lhes pertencem, e que fazem parte de um outro jogo de linguagem; em outros termos, a questão dos limites da linguagem com sentido passa a ser agora entre os variados jogos de linguagem, ao invés de representar um limite absoluto à linguagem de forma geral. Ou ainda, não ter a ilusão de que através da "escada" se atingiu um ponto absoluto de nossa relação com o mundo, quando se está, na verdade, apenas seduzido pela gramática da própria linguagem.

Ora, nesse sentido, como nos mostra Arley, importa distinguir imagens decorrentes de **necessidades gramaticais**, que constituem nossos jogos de linguagem, das imagens decorrentes de erros gramaticais. Isto é, de um lado temos imagens que correspondem a determinados usos de conceitos, mas de forma hipostasiada, desregionalizada, de tal forma que parecem, assim, indicar a essência de fatos ou objetos do mundo; como o conceito de

"identidade", por exemplo, que pode ser tomado como uma essência de nosso mundo, mas que corresponde, na verdade, a uma forma gramatical de organização da experiência. É possível imaginar, diz Wittgenstein, circunstâncias em que o conceito de identidade perderia a sua utilidade para nós; a dificuldade de pensarmos de forma contrária ao conceito atesta justamente seu caráter de necessidade gramatical: uma vez que só temos acesso ao mundo através de nossa linguagem, passamos a considerá-la a única possível. O mesmo ocorre com o conceito de lógica do *Tractatus*, constata depois Wittgenstein, suposta "ordem que **precede** toda a experiência (...) enquanto as palavras 'linguagem', 'experiência', 'mundo', se têm uma aplicação, ela tem que ser tão humilde como a das palavras 'mesa', 'candeeiro', 'porta'".¹⁰ Ou ainda, em outro sentido, diz Wittgenstein: "a Lógica não trata da linguagem - respectivamente do pensamento - no sentido de que uma das ciências de um fenômeno natural, e o mais que podemos dizer é que **construímos** linguagens ideais. Mas aqui a palavra 'ideal' pode conduzir a erro, porque isto agora soa como se estas linguagens fossem melhores, mais perfeitas que a nossa linguagem corrente".¹¹

Mas, de outro lado, temos imagens que correspondem a confusões gramaticais, o que analisaremos a seguir. Em qualquer dos casos, o procedimento wittgensteiniano é sempre o de volta ao uso das palavras para ver como elas funcionam; nesse sentido, a variação fictícia das circunstâncias em que as palavras podem ou deixam de operar, bem como a descoberta das familiaridades ou diferenças nas suas aplicações, contribuem para uma visão panorâmica do funcionamento de nossa linguagem; com isso podemos eliminar as confusões gramaticais e relativizar nossos conceitos.

¹⁰WITTGENSTEIN, L., *Investigações Filosóficas*, parágrafo 97, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1987. Todas as citações posteriores das *Investigações* serão desta tradução portuguesa e virão acompanhadas apenas do parágrafo correspondente quando pertencerem à 1a. parte das *Investigações*, e também do algarismo romano quando pertencerem à 2a. parte.

¹¹*Investigações*, # 81.

No caso específico das idéias que afirmam um fundamento absoluto e extra-linguístico que determina a relação entre linguagem e mundo, Wittgenstein procura mostrar que todo fundamento repousa, em última instância, na atividade da própria linguagem, que representa, por sua vez, uma forma de vida, e não uma forma **a priori** de determinação do sentido do mundo. Podemos dizer, aqui, que se para a fenomenologia a análise se apóia sobre um fenômeno originário, para Wittgenstein a análise se apóia sobre uma atividade, isto é, se a fenomenologia se coloca como "ciência de rigor" (Husserl) na descrição dos fenômenos¹², Wittgenstein procura mostrar que qualquer visão de mundo representa uma atividade que a configura, e nesse sentido não há um fundamento absoluto sobre o qual repousa nossa linguagem.

* * *

Consideremos a questão do significado da palavra "compreensão", uma questão privilegiada nas **Investigações**. A princípio, a compreensão **exata** do significado da palavra "compreensão" parece remeter a um estado mental ou cerebral determinado que representaria justamente o referente do seu significado, isto é, parece apontar para um processo ou estado mental onde ocorre a **apreensão de um sentido** pela consciência (poderíamos dizer, uma espécie de "olho mental"), ou mesmo para um processo cerebral específico. Aqui, materialismo e mentalismo representariam os dois extremos na tentativa de compreensão do significado da palavra "compreensão". De qualquer forma, tanto para um como para o outro, visa-se algo **determinado** que representa o significado da palavra.

¹²"Ciência de rigor", inicialmente, que retoma a tarefa da filosofia desde os gregos de fundar a Razão ou o conhecimento. Ora, uma vez que a "consciência" é descoberta como campo transcendental de todo sentido (através da redução transcendental), não há como deixar de vincular todo sentido fático à consciência, desde esse presente à percepção ingênua do mundo, até aquele apreendido através das experiências científicas. Isso significa, em outros termos, que qualquer sentido deve ser de alguma forma intuído na experiência, e que essa intuição é o próprio surgimento do sentido para uma consciência (empírica, ou transcendental).

Nesse sentido, poderíamos dizer, com Husserl (que representaria, aqui, a corrente mentalista - ainda que a de um mentalismo "puro" ou transcendental, em oposição à facticidade da psicologia empírica¹³), que todo ato de compreensão de significado pressupõe uma **intuição** que representa seu sentido, o que significa, para Husserl, um **ato de consciência que intencione e apreenda** o objeto em questão como **tal**. Caso contrário, estaríamos diante de signos vazios de significado. São essas **vivências** na significação e compreensão dos conceitos que esclarecem seus significados. Por outro lado, apontar para estados ou processos cerebrais determinados na compreensão dos significados dos conceitos seria um modo de dizer que no futuro nossa compreensão do significado da palavra "compreensão" será mais apropriada do que a que temos hoje, supondo o avanço das neurociências ou dos processos cerebrais envolvidos no fenômeno da "compreensão".

Ora, Wittgenstein nos mostra, nas **Investigações**, que a questão dos significados das palavras, do ponto de vista lógico-gramatical, não depende de processos ou estados determinados, sejam eles mentais (gostaríamos de acrescentar, puros ou factuais) ou cerebrais. Isto é, Wittgenstein distingue, no tratamento da questão, o que seria uma investigação empírica dos processos físicos e mentais envolvidos nos processos da linguagem - o que, em princípio, seria objeto das ciências -, de uma investigação de

¹³Não é simples aproximar a filosofia de Husserl do mentalismo, e corremos o risco, aqui, de uma visão caricatural do seu pensamento. Não é simples, porque a fenomenologia transcendental explode com a noção natural de ego, e procura apontar para a constituição de sentidos independentes da sua particularização no eu concreto de cada um; nesse sentido, a fenomenologia de Husserl se encaminharia para uma espécie de gramática universal do Ser. O próprio Husserl assume explicitamente a continuidade da tarefa do racionalismo moderno, que detectou na subjetividade, o verdadeiro problema do conhecimento. Dessa forma, assim como em *Idéias I*, encontramos, em *Crisis (La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendente)*, Paris, Gallimard, 1976) que a fenomenologia deve explicitar as funções espirituais que se exercem em toda experiência e em todo pensamento - em qualquer atividade humana -, funções que conferem sentido e validade a todas as coisas existentes (§ 32). Uma tarefa que prossegue essa das *Investigações Lógicas*, que visavam a fundamentação da Lógica através da clarificação de suas proposições, isto é, "à intelecção da essência dos modos cognitivos, que entram em jogo quando se levam à cabo essas proposições (...) assim como também à intelecção dos atos que dão sentido e validade objetivos", tudo isso através de "uma fenomenologia pura das vivências do pensamento e do conhecimento" - *Investigações Lógicas I*, *ibid*, p. 7 e 8.

caráter "semântico" que independe daquela, e que se limita a circunscrever os significados das palavras empregadas na língua, e de que faz uso a própria ciência nas suas investigações empíricas; podemos dizer que se trata, aqui, de uma investigação de caráter "transcendental" que interessaria à filosofia (por isso usamos o termo "semântica" entre aspas), interessada nas questões da natureza das relações entre linguagem e mundo, linguagem e percepção, dos limites do pensamento, etc, que visam discutir o fundamento do que a história do pensamento ocidental chama, desde os gregos, de razão. Sua investigação é, nesse sentido, uma investigação de caráter "fundamental", mas, à diferença do *Tractatus*, não é mais a Lógica o terreno privilegiado para a discussão dessas questões, mas o funcionamento das linguagens empíricas, e daí ao termo "lógica" se juntar o termo "gramática", o que distingue a natureza da nova investigação daquela anterior que encontramos no *Tractatus*. Numa sugestiva metáfora que marca a passagem da investigação da Lógica - enquanto fundamento do pensamento e do sentido do mundo -, para a linguagem comum, Wittgenstein afirma nas *Investigações* que a pureza cristalina da lógica, em que as condições são ideais, nos faz deslizar sobre o gelo, enquanto "nós queremos andar, por isso precisamos de atrito. Regressar à terra áspera".¹⁴ O que interessa agora, a Wittgenstein, é traçar o panorama dos usos das palavras em nossa linguagem, panorama que passa a representar tanto o caráter lógico das antigas investigações, na medida em que contempla as mesmas questões, quanto o terreno da própria investigação, assumindo a gramática - no sentido de regras de emprego das palavras, que se mostram no próprio uso da linguagem -, o lugar da Lógica, que ora se apresentava como o terreno no qual se deveria resolver essas questões.

É da crítica de Wittgenstein ao mentalismo, sobretudo, que devemos tratar, porque achamos que em certo sentido ela também se aplica à fenomenologia de Husserl. Por mais que Husserl purifique a noção de consciência enquanto campo de constituição e condição

¹⁴Ibid, # 107.

de todo sentido, e a absolutize enquanto campo transcendental, a tal ponto de em *Idéias I* Husserl falar na possibilidade de "uma consciência sem corpo e também uma consciência sem alma (...) uma corrente de vivências em que não se constituem as unidades intencionais de corpo, alma, eu empírico" (# 54), de algum modo esse campo transcendental, assim como o sujeito transcendental kantiano, está presente em nossa consciência vivida¹⁵, pois chegamos à consciência transcendental através da sua descrição, e a redução transcendental, como sempre frisou Husserl, não perde nada do sentido da atitude natural, apenas a converte no sentido da consciência transcendental.

Como dissemos, a crítica de Wittgenstein não representa, entretanto, uma teoria empírica qualquer, ou uma posição tética qualquer; Wittgenstein não é behaviorista quando critica o mentalismo, nem está interessado em negar a existência de processos mentais ou da própria consciência; a sua questão é lógico-gramatical, e o método de Wittgenstein é o da descrição dos usos das palavras, porque a gramática não depende de explicações factuais. Trata-se, então, apenas de esclarecer os significados das palavras em nossa linguagem, e com isso resolver as questões da filosofia, originadas de um mau uso da linguagem, e de dar, ao mesmo tempo, uma nova solução ao tradicional problema filosófico da fundamentação da razão ou de todo sentido, mostrando que isso que chamamos de razão e de sentido assentam-se em nossas práticas lingüísticas.

¹⁵Como diz Husserl, em *Crisis*, "psicologia e filosofia transcendental são duas irmãs, ligadas uma à outra inseparavelmente e de um modo todo particular - a saber, graças ao incesto da identidade e da diferença, que não é mais para nós um enigma, já que ele foi esclarecido, do eu psicológico (do eu humano, consequentemente, mundanizado no mundo espaço-temporal) e do eu transcendental, com sua vida e suas prestações egológicas. Segundo nossas explicações é possível dizer agora, como algo que se compreende por si mesmo definitivamente, que em minha consciência de si ingênua enquanto homem que sabe que vive no mundo e para quem o mundo é tudo o que vale como sendo para ele, eu sou cego à dimensão dos problemas transcendentais, que é para mim alguma coisa de monstruosa. Essa dimensão é em um anonimato fechado. Eu sou, certamente, o ego transcendental, mas eu não tenho dele consciência, eu sou em uma certa atitude, a atitude natural, inteiramente devotada aos polos objetivos, inteiramente ligada aos interesses e às tarefas que se orientam exclusivamente sobre eles. Mas eu posso executar a inversão transcendental de atitude - isso que tem por efeito abrir a universalidade transcendental - e eu compreendo então a atitude natural unilateralmente fechada como uma atitude transcendental particular, aquela de uma certa unilateralidade habitual da vida-que-tem-interesses em seu conjunto" - *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendente*, Paris, Gallimard, 1976, p. 232.

* * *

Retomemos parte das discussões de Wittgenstein, nas **Investigações**, que tomam como objeto de análise a concepção mentalista de fundamentação dos significados da linguagem.

Quando peço, por exemplo, para alguém desenhar um cubo¹⁶, e ele o faz, digo que ele compreendeu o significado da palavra "cubo". Estaria o significado da palavra "compreensão", nesse caso, vinculado a uma vivência determinada que **representa a compreensão** do significado da palavra "cubo"? Nesse caso, parece que estamos pensando na imagem do cubo que lhe vem à mente após o meu pedido. Supondo que isso ocorra, a imagem identificada como um cubo pode garantir a correção da sua aplicação? Ou seja, há uma ligação necessária entre a imagem e a aplicação da palavra?

Ora, como se sabe, há muitas aplicações possíveis da palavra "cubo": em geometria, na produção de peças de precisão, em jogos e desenhos infantis, nas artes plásticas, etc. Uma pessoa pode saber a aplicação correta da palavra em todos esses jogos de linguagem, em apenas alguns ou mesmo em apenas um; até mesmo no interior de um jogo de linguagem podemos nos deparar com situações apenas semelhantes, quando, por exemplo, muda a perspectiva de visão da figura. O mentalista, por sua vez, talvez diga, nesse caso, que é justamente o fato de haver vivências psíquicas diferentes para a palavra "cubo" que determina as diferenças na aplicação da palavra. Uma criança, por ex., que aprendeu a identificar apenas cubos sólidos de madeira, reconhecerá um cubo de papel feito à mão por sua professora, com algumas imprecisões? Se ela não reconhecer, o mentalista dirá que esse objeto não se identifica com a imagem de cubo que ela possui, e se ela é ensinada a reconhecer mais esse objeto como mais um exemplo do significado da

¹⁶Utilizamos livremente os exemplos através dos quais Wittgenstein investiga as gramáticas dos conceitos de "compreensão" e de "leitura", nas **Investigações**.

palavra "cubo", então sua imagem de cubo é alterada e amplia os casos de sua aplicação. De qualquer forma, esse exemplo já é suficiente para mostrar que, ainda que em acordo constante com todas as aplicações da palavra até então, no caso, o uso correto da palavra "cubo" para sólidos de madeira, o critério para saber se alguém compreendeu o significado de uma palavra não está em uma vivência determinada, mas na aplicação da palavra, pois a criança pode não reconhecer o cubo de papel feito pela professora; isto é, enquanto a aplicação é correta, dizemos que há compreensão, cujo significado não se vincula, pois, a um estado mental determinado.

Um outro exemplo, embora extravagante, é o do jogador de xadrêz que no último lance de sua vida faz um movimento não aceito como correto pela comunidade enxadrista; nesse caso, qual era a sua compreensão do jogo de xadrêz durante todo esse tempo? E se ele ainda nos mostrar o acordo dessa sua aplicação da regra com todas as aplicações que fez até então?

A solução para essas questões estaria, segundo a perspectiva de nosso mentalista imaginário, em se apontar para a essência do significado da palavra "cubo" ou do jogo de xadrêz, aquilo sem o que, por exemplo, um cubo deixaria de ser cubo e que está presente em todas as suas aplicações possíveis (Husserl). Nesse sentido, quando vou ensinar o significado da palavra "cubo" a uma criança, por exemplo, já é significativo que eu o faça usando diferentes materiais com a forma cubo, justamente para induzi-la à visão daquilo que significamos por cubo em nossa linguagem, e que se liga à sua forma e não ao material de que é feito.

Sob a variação imaginária dos variados usos da palavra, através da qual Wittgenstein pretende apreender o panorama de suas aplicações, bem como detectar possíveis maus usos, um procedimento que constata sobre a gramática das palavras apenas a familiaridade ou semelhança das diferentes aplicações, Husserl pretende encontrar a sua essência comum, o que garantiria a supressão de qualquer dúvida possível sobre o significado da palavra "cubo" e sua aplicação. Nesse sentido, por ex., a multivocidade ou a

imprecisão do significado da palavra "jogo", analisada por Wittgenstein, ou estaria incompleta, e então uma análise fenomenológica mais rigorosa determinaria a sua essência comum, ou, se correta, indicaria apenas que, em nossa linguagem cotidiana, há significados plurívocos, isto é, que a consciência visa a objetos ou situações diferentes através da mesma palavra, o que não pode ser o caso de uma linguagem rigorosa como a da ciência. O mais importante aqui, entretanto, é frisar que para Husserl o sentido ou o significado da palavra é *intuído*, isto é, apreendido por uma "visão" da consciência.

Ora, podemos iluminar essa discussão através da análise de Wittgenstein sobre o conceito de regra, através da qual ele discute a relação entre estados subjetivos na compreensão dos significados das palavras e a sua aplicação. Nesse caso, Wittgenstein pergunta se é possível encontrar sob a variação das aplicações possíveis da palavra "cubo", por exemplo, algo que as unifique, o que seria a essência do significado para o fenomenólogo, e que, no caso, Wittgenstein investiga como a possibilidade de uma regra de projeção¹⁷ da imagem mental, cuja apreensão representaria a essência do significado da palavra "cubo". Pois alguém com uma imagem mental de cubo deverá, como vimos, aplicar a palavra "cubo" em muitas situações diferentes (ainda que semelhantes), inclusive no interior do mesmo jogo de linguagem. Ou seja, através da regra de projeção da imagem de cubo em nossa mente, regra que representa a essência do significado da palavra e permite decidir sobre todas as suas aplicações possíveis, o mentalista resolveria o problema da discordância das vivências mentais que até então pareciam iguais, mas que se

¹⁷O *Tractatus* procurava garantir a regra de projeção entre os fatos do mundo e os significados da linguagem, através da estrutura lógica da proposição. Com o passar dos anos, a teoria da figuração lógica do *Tractatus* começa a dar lugar à questão: "é preciso dizer que o enunciado pode ser utilizado para representar um fato porque dele ele é a imagem, ou ao contrário, ele é a imagem de um fato a partir do momento e na medida em que ele é utilizado para representá-lo?" - BOUVERESSE, J., *Le Mythe de l'Intériorité: Expérience, Signification et Langage Privé chez Wittgenstein*, Paris, Les éditions de Minuit, 1987, p. 224. Em outros termos, e antecipando em parte a solução do problema (porque, na verdade, o termo "projeção" será banido da questão da significação), "a situação poderia se resumir assim: enquanto o método de projeção não é estabelecido, a imagem não é uma imagem, mas simplesmente um fato entre outros; enquanto o uso não é estabelecido, o método de projeção também não é estabelecido", *ibid.*, p. 226.

revelaram diferentes, como também explicaria o fundamento último da concordância na aplicação do significado da palavra "cubo".

Ora, o que Wittgenstein nos mostra, nas **Investigações**, é que, desta forma, apenas transferimos o problema para a interpretação das regras de projeção, pois, da mesma forma que pode haver interpretações diferentes do significado da palavra "cubo" (imagens mentais diferentes, para o mentalista), pode haver interpretações diferentes da regra de projeção da imagem, e sucessivamente, teríamos que falar de outra regra para a interpretação da regra de projeção, e de outra regra para a interpretação da regra, e assim sucessivamente. Isto é, como podemos, mesmo considerando a hipótese da mesma imagem de aplicação da regra, garantir que em nossa intuição da regra estão contidos todos os casos possíveis de sua aplicação? Não poderia, da mesma forma que nosso hipotético jogador de xadrez, surgir um caso ambíguo de sua aplicação?

O mentalista, de sua parte, talvez argüísse que, a despeito da impossibilidade de se garantir a eliminação dessas diferenças, a diferença na vivência de compreensão do significado da palavra é o que explica a diferença na aplicação.

Ora, duas questões nos parecem importantes, aqui. Primeira, nós sabemos dessas diferenças antes de nossos desacordos na aplicação? Ou seja, ou se mostra a identidade ou a diferença dos estados mentais na compreensão dos significados das palavras, ou a hipótese de vivências determinadas na sua compreensão é dispensável, e esse é um dos resultados das **Investigações** de Wittgenstein, uma vez que, independente dos estados mentais, os significados estão dados no uso da linguagem, que se revelam, dessa forma, como o **critério** de compreensão dos significados. Segunda questão: é possível estabelecer, mesmo considerando a possibilidade de identidade de imagem mental do significado, uma ligação necessária entre a "visão de essência" ou a "visão" da regra de aplicação e todos os casos possíveis de sua aplicação? Como isso não parece possível - mas voltaremos mais à frente a essa questão -, resta-nos, o que é suficiente, que o procedimento correto define-se nas próprias aplicações da palavra que, no seu conjunto,

constituem as regras de sua aplicação. Isto é, independente dos estados mentais, cada caso de aplicação da palavra representa a compreensão do seu significado, e em caso de dúvida, a decisão da comunidade sobre a correção ou incorreção da aplicação é que definirá sobre a compreensão do seu significado.

Podemos fazer o movimento inverso, e o resultado é o mesmo. Ou seja, se ao invés de partirmos da idéia de imagem mental do significado das palavras para decidir sobre a sua aplicação, partirmos da aplicação da palavra para decidir sobre a imagem mental do significado. É claro que, se não posso garantir a mesma aplicação da palavra a partir da idéia de imagem mental do significado da palavra, não posso garantir a mesma imagem mental a partir da idéia de aplicações sucessivas da palavra. Mas é elucidativo mostrar que o critério de aprendizagem por ostensão dos significados das palavras também não depende de vivências psíquicas determinadas.

Posso ensinar a alguém, por ex., o significado da palavra "cubo" mostrando-lhe um cubo. Mas, quando mostro alguma coisa a alguém e lhe digo uma palavra, ou essa pessoa já sabe o que pretendo ao fazer isso, ou então tem que aprender também o jogo de dar nome as coisas. Vamos supor, pois, que pretendo ensinar a uma criança que ainda não aprendeu nossa linguagem o significado da palavra "cubo". Posso fazê-lo explicando-lhe antes o nosso procedimento de dar nome às coisas? Ora, o paradoxo da questão mostra justamente que a criança, no início, pode apenas ser estimulada a compreender nossos jogos de linguagem, e ter o seu comportamento reforçado quando agir de acordo com nossas regras. Afirmar isso, entretanto, não significa negar a existência de estados mentais na compreensão dos significados das palavras. O mentalista poderia, mesmo, dizer que estamos tratando com **atos cognitivos** que apreendem em determinadas circunstâncias a **intenção de significação** do outro. Mas, desta forma, voltamos à questão anterior da identificação desses atos e das regras de aplicação, e o que queremos mostrar é apenas que não há uma ligação necessária entre uma aplicação em um jogo de linguagem e uma vivência determinada, pois o ato de apontar para alguma coisa pode dar ocasião para

múltiplas interpretações. Isto é, em primeiro lugar, quando se trata de aprender nosso procedimento de apontar e dar nome às coisas, a atenção deve estar voltada para a direção em que aponta o dedo de nossa mão, e não para a própria mão, por exemplo; ou ainda, no caso específico do jogo de linguagem que consiste em nomear objetos, juntamente com o procedimento de vincular um nome a um objeto ou mesmo à sua imagem, devo também aprender que o simples gesto de apontar para algo e a ele vincular um nome - de tal forma que esse nome possa substituir-lhe na sua ausência ou mesmo chamar nossa atenção para ele, quando como, por ex., passando por um campo dizemos a outro, "um cavalo!" -, aplica-se aos nossos substantivos concretos, mas eu não aponto, a não ser metaforicamente, e isso já é um outro jogo, para um objeto e digo, "isso é a beleza", ou para o comportamento de alguém e digo, "isso é a bondade". Ou ainda, como nos mostra Wittgenstein através do exemplo de uma placa de trânsito em uma estrada, e que contém uma seta indicando uma determinada direção, eu devo também aprender como a seta é usada pela comunidade, no caso, a direção em que aponta, o que não está determinado pela sua simples existência, pois eu poderia interpretá-la como apontando justamente na direção contrária à habitual, ou qualquer outra coisa diferente do seu uso comum; se mostro, pois, um cubo a alguém para lhe ensinar o significado da palavra "cubo" em nossa linguagem, devo fazê-lo notar que com a palavra "cubo" quero designar uma forma específica, e não uma cor, uma forma geral, e não esta em particular com determinadas medidas, ou ainda, como dissemos, que a palavra é o nome do objeto e não de meu gesto de apontar. Mas como saber, nesse caso, o que pensa exatamente aquele que concorda com a minha aplicação da palavra "cubo" quando lhe mostro, por exemplo, um cubo de madeira? Estaria ele pensando que a palavra "cubo" se aplica apenas a essa forma específica em sólidos de madeira, ou talvez a qualquer sólido, mas não a desenhos, ou então, reconheceria ele a projeção geométrica de um cubo como uma aplicação da palavra "cubo"?

Ora, todas essas questões desenvolvidas nas **Investigações** não são para colocar em dúvida o êxito da aprendizagem por ostensão. Nós aprendemos, de fato, diz Wittgenstein, muitas palavras desta forma. Mas são, apenas, para mostrar que não há uma ligação necessária entre a aplicação de uma palavra e uma vivência psíquica determinada quando concordamos com seu significado, e mais uma vez, resta-nos apenas o fato de que concordamos com a aplicação das palavras. Ou seja, não encontramos critérios que estabeleçam a ligação entre os estados mentais, por exemplo, a imagem do cubo em nossa mente, e a aplicação da palavra "cubo", ou vice-versa.

* * *

Consideremos a análise do significado do conceito de "leitura", que Wittgenstein desenvolve a partir do parágrafo 156 das **Investigações**. Segundo Wittgenstein, a compreensão do significado do conceito de "compreensão" tornar-se-á mais clara, então. Mais uma vez, assistiremos à crítica da idéia de uma **vivência determinada** como critério de significação da palavra (a tese do mentalista).

Como saber, nesse sentido, se um principiante aprendeu ou não ler? Basta uma primeira leitura correta de uma palavra, se a seguir o aluno prossegue de forma errônea? O professor, diz Wittgenstein, provavelmente dirá que o aluno não leu aquela primeira palavra, que aquilo foi um acaso. Mas, e se a seguir o aluno passa a ler corretamente as palavras? Então, o professor dirá que agora ele aprendeu. Mas quantas palavras ele precisa ler corretamente para comprovar que aprendeu realmente, e a partir de qual palavra lida corretamente pode-se dizer que de fato ele aprendeu a ler? Haverá circunstâncias em que o professor estará disposto a alterar a opinião sobre a leitura correta daquela primeira palavra, considerada então como um acerto casual? Ou ainda, como ter certeza de que a primeira palavra de uma série lida corretamente também não foi, naquele momento, um

acontecimento casual? Como conferir o estado mental do aluno naquele momento, para saber se ele domina a técnica de leitura?

Com essas questões, estaríamos apenas mostrando, na perspectiva do mentalista, que não temos acesso a uma "vivência privada" que representa a essência do significado da compreensão do conceito de leitura, e que estaríamos, pois, limitados à sua manifestação pública? Poderíamos ainda supor, no mesmo sentido, que a experiência nos mostra, assim, que há uma fase de incertezas e imprecisões no processo de aprendizagem do significado de um conceito, próprias, aliás, da maioria dos processos de aprendizagem.

Ora, Wittgenstein procura mostrar, mais uma vez, que o significado do conceito não se vincula a qualquer vivência determinada, como já dissemos na análise do significado da palavra "compreensão", e que as vivências podem ser muito variadas sem que o conceito deixe de ter significado: posso ler sem compreender ou sem pensar no que estou lendo, posso ler com atenção, ou ler com dificuldade vagarosamente, posso me fixar nas letras, nas sílabas ou nas palavras... quantas vivências diferentes podem acompanhar um ato de leitura, isto é, práticas que são consideradas leituras. Práticas semelhantes, sem dúvida, pertencentes à família do jogo de linguagem chamado leitura, e, no entanto, também diferentes.

E assim, Wittgenstein constata que "no caso da máquina humana de leitura, 'ler' significa: reagir desta e daquela maneira a símbolos escritos. Assim, este conceito ficou completamente independente de um mecanismo psíquico ou de qualquer outro"¹⁸, como, por exemplo, esse outro que tenta vincular o seu significado aos processos cerebrais¹⁹.

Mas, à semelhança da procura de uma regra de projeção para a compreensão da essência do significado da palavra "cubo", poderia o mentalista dizer, ao menos, que em todas essas vivências diferentes permanece uma **vivência comum** a todas, a saber, a vivência da influência da imagem gráfica das letras sobre a minha faculdade de falar? Ora,

¹⁸Investigações, # 158.

¹⁹Ibid.

diz Wittgenstein, "lê algumas frases impressas como o fazes habitualmente, quando não pensas no conceito de ler; e pergunta-se se ao leres tiveste essas vivências da unidade, da influência, etc - Não digas que as tens inconscientemente"²⁰. O que se constata, então, é que a "vivência desta influência" é apenas uma maneira de explicar o processo retrospectivamente²¹, "nunca teríamos chegado a pensar que **sentimos a influência** das letras sobre nós, no ato de leitura, se não tivéssemos comparado o caso das letras com o dos sinais arbitrários"²², onde se constata, ao contrário, o papel da nossa vontade na expressão de um som qualquer.

Ou seja, se até aqui tratamos da hipótese dos estados mentais como critério de compreensão dos significados das palavras, e sobretudo procuramos mostrar que não há critérios que façam assentar os significados nessas vivências, devemos agora enfatizar que o significado da palavra "compreensão" não se assenta em uma vivência determinada, mas em um **saber fazer** ou **saber usar**. Ou seja, uma vez que a discussão de Wittgenstein não é factual, mas gramatical, conforme dissemos, todo esse movimento da análise que nos leva a desfazer o "feitiço" da imagem mentalista sobre o significado da palavra "compreensão", tem como contrapartida esse outro que reconstitui o seu significado a partir do seu uso, e que termina por mostrar que o significado da palavra "compreensão" ou "saber" representa o domínio de uma técnica, e que estados de consciência se aplicam, por exemplo, à gramática das sensações²³. Ou seja, quando se afirma que o significado da palavra "compreensão" representa o domínio de uma técnica, não se chega a essa conclusão como o que restou após a análise crítica da tese mentalista; ao contrário, recupera-se o seu verdadeiro significado em nossa linguagem através da análise dos usos da palavra, que constata, como nos mostra a nota anterior, que estados de consciência não

²⁰Investigações, # 171.

²¹Ibid, # 177.

²²Ibid, # 170.

²³"Notas para o # 150: (a) 'Compreender uma palavra': um estado. Mas um estado de consciência? Chamamos estados de consciência à depressão, à excitação, à dor (...)", Ibid.

se aplicam à gramática da palavra "compreensão", mas que podem se aplicar à gramática de outras palavras, o que nos mostra, novamente, que o que está em questão, para Wittgenstein, não é qualquer tipo de tese empírica, mas o significado de nossos conceitos.

* * *

Admitamos, pois, que o significado da palavra "compreensão" está dado no domínio de uma certa técnica que representa um procedimento reconhecido pela comunidade, um jogo de linguagem, nos termos de Wittgenstein. Mas, perguntávamos, até onde podemos estar certos da compreensão dos nossos jogos de linguagem? Até que número alguém que está aprendendo a série dos números naturais deve saber contar para que se possa ter certeza de que de fato aprendeu a contar? Como posso saber, definitivamente, se alguém aprendeu a fórmula de uma sequência determinada de números? Ele pode alterar (do meu ponto de vista de interpretação da fórmula) a sua aplicação após um certo período, pensando, naturalmente, que a fórmula assim o determinava. Em outros termos, é possível eliminar as ambiguidades na interpretação da regra dos jogos de linguagem, uma vez abandonada a procura da essência da significação em uma vivência que determina a sua aplicação?

Sim e não, depende do sentido considerado. Uma vez que nossos jogos de linguagem funcionam, nós nos entendemos, sabemos usar as palavras, o que por si mesmo deixa à margem os problemas de ambiguidade. Como adiantamos, nossos critérios de significação são públicos, estão dados nos usos das palavras com os quais estamos de acordo, isto é, nós aplicamos palavras ou gestos em **determinadas circunstâncias**, e o critério mesmo, de Wittgenstein, para a terapia dos "problemas filosóficos" ou para uma visão mais clara do sentido de nossas palavras é o de voltar ao modo como são usados, ou mesmo imaginar **situações** em que podem ou não ser usados. Mas, se pensamos em eliminar definitivamente a possibilidade de ambiguidades dos significados ou usos das

palavras, então a resposta é não. Por um lado, como indicamos, a aplicação da regra não encerra em si todas as possibilidades de sua aplicação, pois nos veríamos às voltas, novamente, com o problema da interpretação ou busca da essência subjacente à própria aplicação. Por outro lado, se assentamos as regras de aplicação no próprio uso, como encerrar em práticas determinadas, isto é, circunstanciadas, todas as aplicações possíveis? Seria o mesmo que pressupor que as circunstâncias futuras apenas se repetiriam, tal e qual, àquelas da aplicação das palavras. Nesse sentido, não podemos afastar a noção de imprecisão na determinação da gramática de uma palavra; e por isso não podemos encerrar em uma explicação, a partir de uma série dada de aplicações, todas as aplicações possíveis da palavra. Podemos analisar melhor essa questão através de uma rápida excursão pela polêmica entre Kripke e Baker/Hacker em torno do "ceticismo" de Wittgenstein, e que envolve, ao mesmo tempo, a questão dos estados mentais.

Saul A. Kripke²⁴ sugere que o ceticismo é a questão central a que procura responder as *Investigações Filosóficas*. Segundo Kripke, de acordo com o ceticismo, Wittgenstein aceita que nada há no significado de um conceito que possa garantir a correção de suas aplicações futuras: nenhum fato no mundo pode corresponder ao significado de um conceito, porque tais fatos sempre podem ser interpretados de diferentes maneiras, sejam eles "internos" (estados mentais) ou externos (estados de coisas).

A solução wittgensteiniana do paradoxo cético, que parece ameaçar a possibilidade da própria linguagem, segundo Kripke, consiste em remeter a sua possibilidade para o acordo quanto ao uso dos conceitos pelos membros da comunidade; nos termos de Kripke, "nós não podemos dizer que nós todos respondemos como nós fazemos para '68 + 57' **porque** nós todos apreendemos o conceito de adição do mesmo modo, que nós compartilhamos respostas comuns para problemas particulares de adição **porque** nós

²⁴KRIPKE, S.A., *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Basil Blackwele, Oxford, 1982.

compartilhamos um conceito comum de adição (...) Para Wittgenstein, uma 'explicação' desse tipo ignora seu tratamento do paradoxo cético e sua solução. Não há fato objetivo (...) que explica nosso acordo em casos particulares"²⁵. Apenas o fato bruto de que geralmente concordamos. Tal como Hume, que faz da idéia de conexão necessária um efeito da regularidade dos fenômenos, Wittgenstein faria da idéia de regra de aplicação de conceitos uma idéia resultante do próprio acordo, e não o seu fundamento.²⁶

Ora, não é difícil acompanhar Kripke na crítica wittgensteiniana à idéia de referentes extra-linguísticos como fundamento dos significados dos conceitos. Tal movimento representa, mesmo, o *leitmotiv* das *Investigações*. Mas não nos parece possível segui-lo na interpretação desse movimento. Kripke, ao que parece, fixa-se na imagem mentalista da significação, e após sua destruição com a análise de wittgensteiniana, defronta-se com o ceticismo; a seguir, a solução de Kripke ao paradoxo cético na questão da interpretação dos significados das palavras, traz consigo algo da própria "atmosfera" cética: "eu só sei que há acordo, que nós concordamos na aplicação da linguagem, **como** saber se significamos a mesma coisa?" Isto é, ao que parece, para Kripke o "ceticismo" de Wittgenstein repousa, em última instância, na crítica da idéia de estados mentais como fundamento da significação. Wittgenstein não distinguiria estados subjetivos (evidências "internas") de estados objetivos (evidências externas), para fins de solução do seu problema cético, porque mesmo a percepção externa parece assentar-se em um estado mental de identificação, e a partir disso, como vimos, qualquer fato do mundo pode ser interpretado de várias maneiras; ou seja, não há critério que garanta que o conceito usado é o mesmo, por mais que concordemos no uso. Por sua vez, para Baker/Hacker, o erro do ceticismo é compreender a questão de quais os atos que estão de acordo com uma regra como uma questão aberta. Ao contrário, afirmam, compreender uma regra é saber quais os atos estariam de acordo com ela (regra de aplicação do

²⁵Ibid, p.97.

²⁶Ibid, p.68.

conceito)²⁷. Afirmam que todo significado pode ser elucidado, mas concedem: "naturalmente, estas explanações não preenchem a lacuna entre significado e uso, regra e aplicação. Mas nenhuma explanação de qualquer tipo poderia fazê-lo, desde que a 'lacuna' é categorial. Mas, dando explanações, **ceteris paribus**, providencia-se bases adequadas para julgar o que uma pessoa significa e se ela sabe o que uma expressão significa"²⁸.

O que está em questão, portanto, além da questão do acordo quanto aos significados das palavras, interpretado de maneiras opostas por ambos os lados, a saber, Kripke vai em direção a um estado mental de compreensão, Baker/Hacker em direção ao saber usar as palavras em circunstâncias determinadas, é a noção de **precisão**, e a polêmica Kripke-Baker/Hacker parece oscilar entre as alternativas da falta de precisão (não há critérios para estabelecer a identidade dos significados - Kripke) e da possibilidade de precisão (há critérios para saber se o significado está ou não está em acordo com a regra - Baker/Hacker), entre tratar a questão de seguir a regra como uma questão aberta ou fechada, como afirmam Baker/Hacker.

Ora, gostaríamos de citar um exemplo de Wittgenstein que parece oportuno como crítica à concepção de Kripke e como ressalva a uma possível simplificação da questão em Baker/Hacker. "Eu digo: 'Ali está uma cadeira'. E se eu me deslocar para a ir buscar e ela de repente desaparecer da minha vista? - 'Então não era uma cadeira, era uma ilusão qualquer'. - Mas alguns segundos mais tarde vemos de novo a cadeira, podemos tocar-lhe, etc. - 'Então é porque a cadeira afinal lá estava, e o seu desaparecimento foi uma ilusão qualquer'. - Mas supõe que, passado algum tempo, desaparece outra vez - ou parece desaparecer. O que é que devemos dizer? Dispões de regras para esses casos, que estipulem se se pode ainda chamar a esta coisa de 'cadeira'? Mas sente-se a sua falta ao usarmos a palavra 'cadeira'? Devemos dizer que, de fato, não associamos qualquer sentido

²⁷BAKER/HACKER, *Scepticism, Rules and Language*, Basil Blackwele, Oxford, 1984, p. XIII.

²⁸Ibid, p. 35.

a esta palavra, uma vez que não estamos munidos de regras para todas as possibilidades do seu emprego?"²⁹.

O que queremos dizer é que os limites de emprego de uma palavra nem sempre são precisos, ou decididos sem embaraços, contrariamente ao que parecem sugerir Baker/Hacker. Nas palavras do próprio Wittgenstein, "Eu disse que o emprego de uma palavra não é completamente limitado por regras. Mas qual é o aspecto de um jogo que é completamente limitado por regras, cujas regras não dão lugar a qualquer dúvida, que lhe tapam os buracos? - Não podemos conceber uma regra que regule a aplicação da regra? E uma dúvida a que **aquela** regra responde - etc?" Mas, contrário a Kripke, Wittgenstein completa: "Mas isto não quer dizer que temos uma dúvida pelo fato de a podermos **pensar** (...) "³⁰. Isto é, "Como se uma explicação pairasse no ar, se não for apoiada por outra. Enquanto que uma explicação pode apoiar-se noutra que já tenha sido dada, nenhuma precisa de uma outra, - a não ser que se precise dela para evitar um equívoco. Poder-se-ia dizer: uma explicação serve para afastar um equívoco ou para o impedir - portanto um equívoco que sem ela poderia surgir; mas não para afastar todos os equívocos que eu possa conceber. Facilmente pode parecer que cada dúvida **revela** só a existência de uma lacuna nos fundamentos, de tal modo que uma compreensão segura só é então possível quando duvidamos de tudo o que **pode** ser duvidado, e a seguir eliminamos estas dúvidas (...) "³¹.

Ao contrário, pois, de fazer da questão da significação um problema cético, na verdade Wittgenstein a desloca da questão dos "estados mentais" ("sempre é possível interpretar o fato de outra maneira" - ceticismo) para a questão do comportamento, para o saber fazer, saber usar.

²⁹Investigações, # 80.

³⁰Ibid, # 84.

³¹Ibid, # 87.

Isso, como dissemos, não representa uma tese empírica, como se Wittgenstein estivesse entre as alternativas do mentalismo e do behaviorismo na discussão do fenômeno da comunicação; como vimos, Wittgenstein apenas recupera o significado da palavra "compreensão", e este se liga ao domínio de uma técnica. O erro da filosofia, aqui, seria o de tomar uma questão gramatical, como essa da discussão do significado da palavra "compreensão", por uma questão empírica, e substituir por uma determinada imagem de pensamento (como a imagem mentalista sobre o significado de "compreensão") o verdadeiro significado da palavra.

O mesmo se aplica à questão da gramática do conceito de dúvida, que, como podemos perceber nos exemplos acima, também determina as circunstâncias em que a palavra "dúvida" pode ser empregada. No caso específico de Kripke, quais as razões para duvidar se o uso que faço agora de um conceito está de acordo com o que com ele signifiquei outrora, ou está de acordo com o significado que "habita" o uso do conceito pelo outro?

Ou seja, e em resumo, podemos assentar o critério de compreensão dos significados dos jogos de linguagem no **ser capaz de usá-los**, o que significa saber o que está ou não está de acordo com a sua aplicação, como afirmam Baker/Hacker, sem com isso pressupor a possibilidade de eliminação de dúvidas ou ambigüidades quanto ao significado (ou aplicação) das palavras, o que, por sua vez, não nos leva em direção ao "ceticismo" de Kripke, como se um motivo de duvidar (ou a contingência dos atos de comunicação, para falar como Merleau-Ponty) nos devesse levar à procura de critérios para a compreensão dos significados em estados mentais determinados.

* * *

Podemos afirmar, então, que estados mentais não participam do critério de **compreensão** dos significados das palavras, o que não significa excluí-los da gramática dos jogos de linguagem.

Não participam do critério porque, quer acompanhem ou não a gramática dos significados das palavras, o critério de sua compreensão está na sua aplicação. Após a terapia da **imagem** mentalista do significado do conceito de "compreensão", descobrimos que o seu significado representa o domínio de uma técnica; a terapia desfaz a imagem mentalista analisando os variados casos em que a palavra é usada. Assim, por exemplo, descobrimos a linguagem funcionando sem a presença de imagens mentais acompanhando o significado das palavras, nas repetidas vezes que Wittgenstein remete a questões de fenomenologia, como essa que vimos a respeito da influência das letras sobre nós na prática da leitura. Por outro lado, mesmo que vivências determinadas acompanhem o uso de uma palavra, vimos que elas podem variar sem que com isso se altere o significado das palavras, determinado pela sua forma de aplicação pública, isto é, pelo uso da palavra em determinadas circunstâncias que representam determinada forma de comportamento. Nesse sentido, o resultado a que chegam as análises dos significados das palavras é que "é tão pouco essencial, para a compreensão de uma proposição, que com ela se imagine qualquer coisa, como o é a partir dela fazer um desenho"³²; resultado gramatical, note-se bem, e não empírico, como se se quisesse saber o que de fato ocorre no fenômeno da significação. Nas palavras de Wittgenstein, "não analisamos um fenômeno (por ex. pensar), mas sim um conceito (por ex., o de pensar), e assim a aplicação de uma palavra (...)"³³.

Podemos acrescentar, agora, que mesmo quando se reconhece **gramaticalmente** a presença de "estados mentais" como fazendo parte do significado das palavras - como veremos nos exemplos a seguir -, não é neles que se assenta o critério de significação. Por

³²Ibid, # 396.

³³Ibid, # 383.

exemplo, "gramaticalmente, a expectativa é um estado; como é ter uma opinião, ter uma esperança, saber uma coisa, ser capaz de fazer uma coisa. Mas para compreender a gramática destes estados tem que fazer-se a pergunta: 'Qual é o critério válido para determinar que uma pessoa está em um destes estados?' (Estado de dureza, de peso, de ajustamento)"³⁴. O critério, como veremos, está no comportamento do qual esses estados fazem parte, o que não significa, entretanto, que eles não sejam importantes. Por exemplo, "se queres cumprimentar uma pessoa expressivamente com a palavra 'viva' não deves estar a pensar em ovos"³⁵.

Podemos avançar um pouco mais nessa questão, através da análise wittgensteiniana da idéia de linguagem privada. Não podemos nos estender, aqui, à sua crítica à idéia de linguagem privada, mas, basicamente, ela parece apontar para o caráter pragmático da linguagem. Há, na verdade, a questão de saber se é possível estabelecer critérios para a aplicação dos signos no caso de relações privadas com a experiência, entendendo por relações privadas não apenas o simples fato de determinada pessoa ser o sujeito ou portador de determinada experiência, mas um tipo de experiência a que o seu portador teria um acesso epistemológico exclusivo e privilegiado. A crítica de Wittgenstein, nesse sentido, parece apontar para a impossibilidade da linguagem em relações desse tipo, porque faltariam critérios para decidir sobre a correção da aplicação das palavras. Por exemplo: se quero anotar com um símbolo uma sensação "x" em um diário³⁶, como posso saber se emprego corretamente o símbolo no futuro? Através de um processo de reconhecimento interior? Mas o processo de justificação, nota Wittgenstein, "apela para uma instância independente"³⁷.

Porém, mais importante do que a questão de saber se é possível estabelecer critérios para a aplicação dos signos no caso de uma relação privada com a experiência,

³⁴Ibid, # 572,

³⁵Ibid, II, # 4.

³⁶Ibid, # 258.

³⁷Ibid, # 265.

parece ser a questão de saber o que fazemos com os signos lingüísticos, isto é, como eles se inserem em uma forma de vida ou para que servem. Considere-se o seguinte exemplo: "Eu tenho a experiência de que sempre que tenho uma determinada sensação, um manômetro mostra que a minha pressão arterial sobe. Assim estarei em condições de anunciar uma subida da minha pressão arterial sem o recurso a um aparelho. Isto é um resultado útil. E agora parece ser aqui completamente indiferente se eu reconheci a sensação **corretamente** ou não. Suponhamos que eu me engano constantemente a indicar a sensação: não tem quaisquer consequências. E isto já mostra que a suposição destes erros era apenas uma ficção. (Nós demos uma volta a um botão que parecia permitir ligar qualquer coisa na máquina; mas o botão estava apenas lá para decoração, não tinha qualquer conexão com a máquina)"³⁸. Ou então, em um outro exemplo, "por que é que a minha mão direita não pode dar dinheiro à minha mão esquerda? (...) diríamos 'Sim, e daí?'. E esta mesma pergunta poderia ser posta a uma pessoa que se tivesse dado uma definição privada de uma palavra; isto é, a uma pessoa que diz a palavra para si própria e concentra a sua atenção numa sensação"³⁹.

Ou seja, esta inserção da linguagem em uma forma de comportamento mostra que a linguagem destina-se à nossa relação com o mundo e o outro, e não a uma experiência "interior" a que, supostamente, apenas o seu portador teria acesso ao seu significado; não se trata, pois, em primeiro lugar, de saber se a experiência vivida por cada um é única e intransferível, ou não, e caso seja, se é possível estabelecer aí uma linguagem, isto é, se é possível estabelecer aí critérios para a aplicação dos signos. - Note-se que essa é a questão de Kripke, que a estende até ao reconhecimento da realidade "exterior" (supostamente de acesso público) quando enfatiza que, para Wittgenstein, é sempre possível que pessoas interpretem de forma diferente um determinado estado de coisas. Mas trata-se, em primeiro lugar, de saber como funciona a linguagem, isto é, como

³⁸Ibid, # 270.

³⁹Ibid, # 268.

aprendemos os significados das palavras e como as usamos, e nesse caso constatamos que a linguagem está articulada com o mundo e o outro, seus significados se inserem em nossas relações com as coisas ou com os outros, e estas são, como já dissemos, o critério de sua aplicação.

O que se deve, pois, nesse sentido, é perceber que a gramática dos estados mentais faz parte de um comportamento que representa um jogo de linguagem do qual eles fazem parte. Por exemplo, "se eu digo a alguém: 'Hoje não sou capaz de pensar no meu trabalho; só penso que ela vai chegar' - então a **isto** chama-se uma descrição do meu estado de espírito"⁴⁰. Se a confissão é verdadeira, então meu trabalho ou foi interrompido diversas vezes pela expectativa de sua chegada, ou foi dificultado pela falta de concentração na tarefa, etc. Em outros termos, podemos reconhecer estados mentais como fazendo parte de um **comportamento** sem que isso signifique apontar para uma zona obscura e de acesso privado ao seu conhecimento. O privado, aqui, diz Wittgenstein referindo-se à gramática da palavra, apenas aponta para o portador da vivência, e não para uma relação epistemológica privilegiada, como se o imanente da vivência (para retomar um termo cartesiano que também marcou a inflexão do pensamento de Husserl em direção à "consciência", e que contrapõe a certeza do vivido à incerteza do real visado ou **cogitado** pela consciência⁴¹) representasse um tipo de conhecimento específico e **irredutível** ao outro. Ao contrário, o sentido do "imanente" para mim é dado por seu significado público que envolve circunstâncias públicas, e por isso eu só "sei" o que estou sentindo, só posso falar do que sinto, porque aprendi em uma comunidade lingüística a usar determinadas palavras nessas circunstâncias; nesse sentido, o indescritível seria desconhecido também

⁴⁰Ibid, # 585.

⁴¹Considere-se o seguinte exemplo da **Primeira Investigação Lógica**, cujo parágrafo 7 trata das "expressões em função comunicativa": "Sem dúvida existe a diferença essencial já apontada. O ouvinte percebe que o que fala exterioriza certas vivências psíquicas e percebe também, portanto, essas vivências; mas não as vive, e só tem delas uma percepção 'externa', não 'interna'. É a grande diferença que existe entre a verdadeira apreensão de um ser em intenção adequada e a presumida apreensão de um ser sobre a base de uma representação intuitiva, mas inadequada", *ibid*.

para mim. Mas, na verdade, inseridos em uma forma de vida determinada, da qual faz parte a linguagem, todo comportamento ou sentimento é de alguma forma previamente interpretado, isto é, todo fato se insere em uma visão de mundo que lhe prepara antecipadamente uma determinada forma de significação. Por ex., se de repente começa a aparecer e desaparecer intermitentemente um clarão de luz à nossa frente, imediatamente pensamos em algum tipo de fenômeno físico, ainda que desconhecido, uma interpretação que traz consigo, ainda que de forma rudimentar, um tipo de explicação que aprendemos na escola; outros, talvez, poderão se sentir inclinados a interpretá-lo como algum tipo de comunicação divina, se o tipo de interpretação religiosa predomina, em sua vida, sobre o tipo de explicação física; de qualquer maneira, não importa o tipo de interpretação, o fato é que somos levados a interpretar segundo uma visão de mundo previamente dada, onde até mesmo a falta de interpretação revelará uma postura determinada por uma visão prévia de mundo, organizada por uma determinada forma de vida, da qual faz parte uma determinada linguagem.

Da mesma forma, conceitos correlatos que comumente tomam parte de uma teoria da experiência privada do significado das palavras, como os de "consciência", "eu", "sujeito", são revelados no seu verdadeiro significado através da análise gramatical, que consiste, sempre, em analisar o uso dessas palavras em nossa linguagem. Assim, por exemplo, da mesma forma que Hume, Wittgenstein criticará a idéia de uma **entidade** que represente o "eu" à parte de suas manifestações. Após a sua análise, encontramos que "o corpo é o melhor espelho da alma", o que não significa, por sua vez, que a dissolvemos em um conjunto de átomos - o que seria uma teoria empírica -, porque a análise gramatical também nos mostra que "nossa atitude em relação ao outro é uma atitude em relação a uma alma"⁴². Ora, basta compararmos esses sentidos com esses que já temos, e que fazem parte de nossas vidas, para perceber que as análises gramaticais não nos acrescentam

⁴²Ibid, IV, # 3.

nenhum outro sentido, isto é, que após a terapia wittgensteiniana nos desfazemos de um conjunto de ficções gramaticais, sem com isso chegarmos a novos sentidos. Quando Merleau-Ponty, pois, pretende voltar ao fenômeno mesmo para descrevê-lo, conferindo assim à atividade filosófica a possibilidade de um autêntico discurso filosófico sobre a experiência, ele nada mais faz, na perspectiva de Wittgenstein, do que voltar ao sentido da linguagem comum que organiza a experiência.

Assim como "paciência é um jogo que se joga sozinho", o fato de "o outro não pode sentir a **minha** dor" é determinado pela gramática da palavra "sensação" em nossa linguagem. Transformar um fato gramatical como esse em algum tipo de proposição empírica que parece apontar para algum aspecto profundo da realidade ao lado do emprego comum das palavras na linguagem cotidiana, é um procedimento típico da filosofia; quando, ao contrário, retornamos aos verdadeiros significados das palavras, definidos pelo uso comum, encontramos a gramática através da qual organizamos o sentido dos fenômenos para nós; a gramática não representa um fato empírico, pois fatos empíricos são definidos no interior de uma determinada gramática. Nesse sentido Wittgenstein procura mostrar no ensaio **Sobre a Certeza**, a importância de se perceber que há um conjunto de proposições, em toda linguagem, que constituem a forma como se organiza o sentido da experiência, e que estão aquém dúvida; essas proposições representam o que ele chama de proposições gramaticais, em contraposição às proposições empíricas, que afirmam algo sobre a experiência que pode ser ou não o caso, isto é, podem ser afirmações falsas ou verdadeiras, sempre a partir desse sistema de referências assumido como certo e indubitável.

Essas proposições gramaticais que organizam nossa visão de mundo representam uma atividade **fundante** que, é importante frisar, não podem ser reduzidas a um fundamento mais originário. O termo "fundamento" é empregado por Wittgenstein em **Sobre a Certeza** no seu significado lógico-gramatical, o que significa que quando Wittgenstein diz que não há outro fundamento do sentido do mundo para nós além da

própria prática lingüística que o organiza e o constitui, ele quer dizer que não há laço de **necessidade** anterior a essa atividade organizadora. Em outros termos, não é necessário que organizemos a nossa visão de mundo como o fazemos, e sobre isso se apóia o chamado "relativismo" de Wittgenstein: não há sentido prévio que configure um sentido de mundo anterior a essa atividade de interpretação que faz parte da formação de uma cultura ou forma de vida.

"Erro, Ilusão, Loucura"

Iniciamos esse capítulo com duas perguntas: qual a noção de consciência para a fenomenologia, e qual a relação do sentido da percepção com o sentido linguageiro, sobretudo referentes à fenomenologia de Merleau-Ponty. Essas questões, devemos tratar nos capítulos referentes à sua filosofia. Quanto a Wittgenstein, essa rápida excursão que fizemos pelo método terapêutico, aplicado ao mentalismo enquanto imagem de fundamentação e elucidação dos significados das palavras, devolveu os significados das palavras ao seu uso na vida cotidiana, ao seu emprego em nossas atividades. Merleau-Ponty, como veremos, chega a resultado semelhante através da análise fenomenológica do sentido presente na percepção, nesse caso, enquanto comportamento de linguagem. Veremos que sua crítica se aplica, então, sobretudo, à "imagem" ou idéia da representação mental enquanto fundamento do sentido da linguagem.

"Descrever o fenômeno como ele se dá", eis o **leitmotiv** da empresa merleau-pontyana para apreender esse campo de sentido da percepção que representa o campo "transcendental" de sentido de mundo, a que se refere em última instância toda linguagem, inclusive a científica; campo de sentido prévio que representa a fé originária da presença de um mundo. Ora, como é possível descrever o que quer que seja senão através dos conceitos de nossa linguagem? Duas posições distintas marcam o pensamento de Merleau-

Ponty sobre essa questão: a primeira, essa da **Fenomenologia da Percepção**, critica a Escola de Viena justamente por essa considerar que o significado do termo "consciência" é dado na história do significado dessa palavra, e Merleau-Ponty contrapõe a isso a possibilidade de um retorno a uma experiência originária a que o termo se refere; a consciência seria, além disso, um campo originário e fundamental de todo sentido; compare isso com Wittgenstein, que diz: "o sentimento de que **não** pode haver uma ponte sobre o abismo que separa a consciência dos processos cerebrais: como é possível que isto não figure nas considerações da vida de todos os dias. A idéia de uma diferença quanto ao gênero entre a consciência e os processos cerebrais está ligada a uma certa vertigem, que ocorre quando executamos habilidades lógicas (...) "(ibid, # 412). Ou seja, para Wittgenstein podemos aplicar a palavra "consciência" ao que quer que seja, desde que seu significado seja definido por um emprego que se revela útil à nossa forma de vida; é possível, por exemplo, olhar para uma fotografia do cérebro obtida por modernas técnicas de neuroimagem e apontar para a consciência na ocorrência de um sonho, ou na ocorrência de um pensamento, de uma visão, etc; o significado desse emprego, conquanto seja diferente desse quando digo, "tenha consciência disso que você vai fazer!", não representa motivo de confusão conceitual em seus usos cotidianos, e nenhum deles aponta para uma experiência mais profunda no sentido de fundamentar os significados de nossas práticas lingüísticas, ao contrário, cada qual tem o seu significado definido pelo seu emprego em determinadas circunstâncias, determinado, pois, por um jogo de linguagem que não pode ter a pretensão de universalidade, ou cruzar, como dissemos no início, o campo de sentido de emprego da palavra pertencente a outro jogo, o que representa confusão gramatical para Wittgenstein, e a possibilidade do surgimento de pseudos problemas.

Nesse sentido, não nos parece correta a tentativa de Bento Prado⁴³ de fazer das noções de "consciência", "sonho" e "loucura", noções privilegiadas na filosofia de Wittgenstein para o estabelecimento dos limites da linguagem, e do pensamento. Bento pretende, com isso, chegar a uma fenomenologia nos limites da gramática. Os comentários de Arley Moreno sobre essa questão, procuram, justamente ao contrário, relativizar essas noções, cujos significados restringem-se apenas a seus usos **em determinadas circunstâncias**, e nesse sentido, procura afastar, em certo sentido, a filosofia de Wittgenstein da tradição crítica da história da filosofia à qual Bento a filia: filosofia Crítica, sim, enquanto reflexão sobre os limites do pensamento, **mas sem a metafísica** do sujeito transcendental, por mais vazia que ela se apresente. Muito resumidamente, apenas para ilustrar essa questão, que pode nos ser útil mais à frente, o texto do Bento procura responder à questão da impossibilidade de se colocar algumas coisas em dúvida, que ele retoma com o parágrafo 676 de **Sobre a Certeza**. Ora, esse parágrafo, justamente, ao modo, segundo Bento, dos argumentos cartesianos do sonho e da loucura, alude à possibilidade de se estar drogado, o que quebraria a certeza até então admitida. E Wittgenstein responde, completando o parágrafo, que "se estou drogado não estou pensando". Para Bento, se o entendi bem, essa não seria apenas uma afirmação gramatical qualquer, porque ela apontaria justamente para os limites da gramática, isto é, para isso que a torna possível. Ao contrário, quando digo, por exemplo, que faz parte da gramática da palavra sonho usá-la em vigília (determinadas circunstâncias), e que portanto, não tem sentido perguntar, acordado, se estou sonhando, não estou com isso generalizando o significado do conceito de sonho ou de vigília sobre todos os jogos de linguagem, como se com isso eu quisesse dizer, como filósofo!, que todos os nossos jogos de linguagem dependem do estado de vigília, que recupera a ultrapassagem de seus limites, quando se

⁴³BENTO PRADO JR., "Descartes e Wittgenstein: o argumento do sonho revisitado", in **Erro, Ilusão, Loucura (Ensaio)**, Com comentários de Arley Moreno, Paulo Eduardo Arantes e Sérgio Cardoso, no prelo.

sonha, com o despertar para o mundo real. É assim que usamos cotidianamente os conceitos de sonho e de vigília? Há muita diferença entre esse tipo de raciocínio e aquele de Descartes que descobriu o **cogito** como fundamento de todo pensamento? Ora, a intenção do Bento é justamente mostrar que não.

É nesse sentido que uma primeira solução se encaminha no seu comentário sobre a resposta de Wittgenstein à questão do narcótico: "Ora, à primeira vista, este enunciado de efeitos anti-cartesianos faz eco, de alguma maneira, ao espírito do cartesianismo, na medida em que parece deixar transparecer uma espécie de interface com a filosofia do **cogito** pois, mesmo se se trata de limitar o processo de generalização da dúvida, tal limitação aparentemente é feita graças à identificação entre **pensamento e consciência**. Pois é exatamente essa identificação que bloqueia a eficácia do argumento do narcótico". Note-se bem, aqui, que uma questão factual parece colocar em suspenso toda a gramática, uma passagem que Bento assume explicitamente. No início de seu texto, justamente após desqualificar **gramaticalmente** a possibilidade hiperbólica da dúvida (não da forma de Moore, portanto) através da análise do conceito de erro, que pressupõe justamente um horizonte de certezas, Bento reassume ou descobre uma questão factual no interior da gramática, que apontaria para os seus limites. Talvez pudéssemos dizer que se trata, aqui, da descoberta de um empírico-transcendental que (como veremos mais adiante é diferente desses que Bento aponta em **Erro, Ilusão, Loucura**) de alguma forma estaria presente em todo e qualquer jogo de linguagem. Ou seja, para Bento o que o argumento do narcótico "sugere é que há casos-limite (exatamente, aliás, como na primeira das **Meditações** de Descartes), ou casos **patológicos** que põem em cheque a idéia segundo a qual todo erro é corrigível por essência, que pressupõe regras". Portanto, como enfatiza o próprio Bento "o que importa, no nosso texto, é que estas condições lógicas da significação vêm aqui expressas em linguagem, por assim dizer, **psico-lógica**, já que o **déficit** de significação é descrito como **déficit** de consciência". É como se, diz Bento, a ultrapassagem do psicologismo e do solipsismo (solipsismo que sempre guardou certa vantagem diante do

realismo, na ultrapassagem que Wittgenstein faz tanto de um como de outro, tanto no *Tractatus* como em *Sobre a Certeza*, como pseudo-sentidos) nunca estivesse bem resolvida. "No próprio *Tractatus* alguma dificuldade parece estar presente, com a articulação entre *Satz* (proposição) e *Gedanke* (pensamento). É o que J. Bouveresse analisa em todos os pormenores no primeiro capítulo de seu livro *Le mythe de l'intériorité*, onde examina a possível contaminação psicologista da semântica, através da insuficiência da definição de *Gedanke* (aliás, poderíamos dizer que quando Wittgenstein retorna à filosofia no fim da década de 20, ele só o faz para precisar essa definição, como se descobrisse que o *Tractatus* não tinha respondido adequadamente à questão: *Was heisst Denken?*)".

Creio que podemos passar, então, diretamente à conclusão a que chega Bento, e que se inicia com uma citação da introdução que Luiz Henrique Lopes dos Santos faz à sua tradução do *Tractatus*⁴⁴: "Ao pretender dizer sua verdade, o solipsismo embaralha-se inevitavelmente em paralogismos. A projeção da realidade no sinal (a simbolização) não pode ser feita um objeto de representação. Há como que uma reflexividade do pensar que não é uma representação, mas algo análogo ao que Kant definiu como apercepção: a consciência da representação no ato de representar, quando a atividade representativa se reconhece em seu produto, a representação. Neste sentido, é uma reflexividade irredutivelmente subjetiva, por meio da qual o sujeito não se mostra como objeto entre outros, mas como um ponto de convergência das linhas de projeção que fazem do sinal um símbolo' (p.105)". Nas palavras de Bento, comentando o texto, "o sujeito de que aqui se fala não é nem demiúrgico, nem 'constatativo', nem constitutivo, nem regulador. Ele é, digamos, apenas um espaço de transparência (clareira?) onde justamente 'trasparece' a consistência do Mundo, que ilumina transversal ou obliquamente o jogo projetivo entre as proposições e os estados-de-coisa. Tudo se passa, enfim, como se essa figura do Sujeito,

⁴⁴WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, São Paulo, Edusp, 1994.

como limite da linguagem e do mundo (o sujeito, nós o sabemos, não está **dentro** do mundo, como o olho não está dentro do campo de visão), fosse a forma terminal de um longo processo de sublimação ou de despsicologização do **cogito**. Descartes era 'psicologista' para Kant, como este era para Husserl, como o próprio Husserl era para Wittgenstein. Tudo se passa como se esse vai-e-vem secular entre solipsismo e realismo dogmático viesse encontrar em Wittgenstein seu ponto final de repouso ou de esgotamento". E com isso chegamos à solução de Bento à sua questão: "Se é assim, se a depuração do sujeito psicológico deixa lugar para esse resíduo inerradicável de subjetividade e de reflexividade, talvez não seja difícil dissolver as dificuldades que apontei no início desta exposição. Não poderíamos, com efeito, entender **desta maneira** a expressão: 'se não tenho consciência, não estou pensando, nem falando'? Não que a consciência produza misteriosamente (como uma superabundância genial ou romântica, ou por alguma forma de intencionalidade operante) significação ou verdade. Talvez porque seja impossível **pensar** ou falar significativamente sem se **aperceber** de que se o faz (como se a sombra da reflexão acompanhasse necessariamente a prática do pensamento e da linguagem)".

Em resumo, "o **fenômeno** do sonho só é interessante porque marca o limite do conceitualizável", ou, em outros termos, e se não estamos enganados, essa é a interpretação de Bento para a idéia wittgensteinina de que "não há uma Fenomenologia, mas há questões fenomenológicas".

Naturalmente, Bento não deixa de assinalar, a seguir, qual seria a diferença entre o indizível no *Tractatus* (o sentimento do místico), que conduz o filósofo à "ataraxia e a beatitude", e o indizível para a filosofia dos jogos de linguagem, "o terreno puramente 'animal' que separa os diferentes jogos de linguagem, aquele terreno selvagem ou pré-gramatical, onde não há regras e portanto tampouco significações, onde mergulhamos quando enlouquecemos, sonhamos e... filosofamos", e que justamente nos ensina, de

forma mais radical que o *Tractatus*, a relativizar nossos conceitos, pois nem mesmo a Lógica do *Tractatus* é necessária!

Ora, se iniciamos essa discussão do texto de Bento justamente motivados pela contraposição entre o sentido da noção de "consciência" na *Fenomenologia da Percepção*, e aquela de Wittgenstein que vincula o sentido da palavra ao uso, então podemos aproximar essa interpretação de Bento daquela de Merleau-Ponty, que nada mais fazia, ali, do que retomar o pensamento de Husserl sobre a questão. Mas esse percurso que fizemos pelo texto de Bento, não representa apenas ocasião para um melhor esclarecimento (se é que temos razão) sobre o significado da palavra consciência, nesse contraponto entre Merleau-Ponty e Wittgenstein. Porque ele nos promete iluminar, em parte, a discussão que faremos adiante sobre a crítica de Bento à interpretação de Giannotti da filosofia de Wittgenstein.

Fechando, assim, isso que seria um longo parênteses em torno da questão da noção de "consciência" na *Fenomenologia da Percepção*, podemos passar à posição de Merleau-Ponty sobre essa questão n'*O Visível e o Invisível*. Aí, Merleau-Ponty afirma, justamente, que essa crença na possibilidade de volta a um *cogito tácito* anterior à linguagem era um mito, e que toda redução fenomenológica só é possível com o auxílio da linguagem, que se faz presente, pois, na nossa expressão (linguageira) do ser bruto. Mas, no entanto, Merleau-Ponty não abandona a crença de que a tarefa da linguagem é a de expressar o contato com o Ser, dando origem a infinitas possibilidades de expressão (do que Wittgenstein não discordaria), ao lado dessa de expressar o contato com o Ser bruto, instituindo, assim, **uma** ontologia fundamental: são os enigmas da visibilidade que nos apontam para esse Ser bruto e nos revelam a abertura originária a partir da qual se constróem todas as nossas linguagens e à qual elas sempre remetem, como o seu fundo de mistério ou o silêncio no qual se apóiam e do qual procedem. Descrever os enigmas da visibilidade, ou essa abertura originária do ser para nós, é uma tarefa impossível para Wittgenstein, desde que a entendamos, como Merleau-Ponty o faz, como expressão de

uma ontologia fundamental. Ou seja, o que quer que façamos com nossa linguagem, ela é uma forma, entre outras possíveis, de organizar nossas vidas e de lhes dar sentido, mas jamais podemos ter a pretensão (própria da filosofia) de encontrar, através, dela uma experiência originária fundamental de todas as outras; essa suposta experiência nada mais seria do que uma forma determinada, essa da filosofia, seduzida pela própria gramática da linguagem, de conferir sentido a nossas vidas; aqui, a distância entre isso que seria uma literatura - isto é, uma forma de fazer ver as relações de sentido presentes em nossas vidas, mesmo que de forma latente, desdobrando-as, assim, e configurando-lhes um sentido através da expressão literária -, e uma filosofia fundamental, é muito estreita; basta, como Merleau-Ponty, tomar essas descrições do fenômeno da percepção como campo fundamental de todo sentido, que, ao contrário do leito do rio que, para Wittgenstein, também pode mudar, representaria o solo fundamental de toda mudança; Merleau-Ponty bem que teria tocado em seus limites, quando afirma, por exemplo, n'**A Prosa do Mundo**, que parece que nossa linguagem é a linguagem do próprio Ser porque é através dela que o visamos⁴⁵, mas no retorno a esse fundo abissal de silêncio, não é apenas o "nada" heideggeriano que encontramos (ou a "clareira", termo sem dúvida usado com a mesma intenção por Bento), pois há farrapos do ser, esses próprios e constitutivos da visibilidade, que o pintor faz tema de sua atividade, e que antes de toda pergunta, antes de toda expressão, já representam um campo de cruzamentos de sentidos e composição de "mundo", sem o qual não seria possível nem o trabalho de expressão da linguagem, nem o trabalho de expressão da pintura; não é **O Visível e o Invisível** que se propõe a investigar essa fé originária em um mundo, fé, no sentido animal, e que representa o solo de todo pensamento? Expressão originária, portanto, que a linguagem pode dizer, e descrever em

⁴⁵"Parece-nos sempre que os procedimentos da experiência codificados em nossa língua seguem as articulações mesmas do ser, porque é através dela que nós aprendemos a visá-lo", MERLEAU-PONTY, *La Prose du Monde*, Paris, Gallimard, 1969, p.38.

seus elementos constitutivos, afinal, como diz **O Visível e o Invisível**, o mundo sensível é mais antigo do que o mundo do pensamento.

O corpo (**Fenomenologia da Percepção**) ou a carne (**O Visível e o Invisível**) representam, pois, um sentido mais fundamental do que esse que a linguagem institui; não importa que para falarmos dele é com a linguagem ainda que o fazemos, porque, na verdade (retomaremos essa questão no capítulo sobre a ontologia), a linguagem se apreende, reflexivamente, como operação intencional para dizer um sentido que, sem ela, não passaria de uma organização fugaz e inacabada, mas, sem ele, não haveria motivo para a linguagem se lançar em seu movimento expressivo; expressão da percepção-expressão da linguagem, uma relação de auto-alimentação e de implicações constitutivas uma da outra. Nesse sentido, podemos dizer que toda a tentativa de Merleau-Ponty (com os limites que esse tipo de generalização sempre têm) sempre foi a de estabelecer uma teoria da expressão.

Em outros termos, poderíamos dizer que Merleau-Ponty, através de uma teoria da expressão, pretendeu sempre, de alguma forma, fundar a própria linguagem, e nesse sentido, fundar a possibilidade da gramática de Wittgenstein; primeiro, no fenômeno do corpo próprio, e depois, aprofundando a questão, na carne do Ser: o corpo (primeiro) ou o sensível (depois) é um sistema de ressonância de sentidos que a expressão da linguagem, como veremos, prolonga ou leva além (locutor-alocutário, fala-audição). O mundo linguageiro, veremos, não partiu do nada, mas de um mundo de comunicação que descobre o outro fazendo as mesmas coisas que eu faço, o que não impede que sobre esse mundo natural comum se estabeleça diferentes formas de sentir, comunicar, etc (formas de vida). Não é o próprio Wittgenstein que diz: falar faz parte da história natural do homem como andar, beber, ou comer (ibid, #25)? O que isso significa? Um campo natural de sentido prévio a toda atividade lingüística?

Mas, se for assim, então, tudo o que dissemos sobre a idéia de Wittgenstein sobre a pretensão de elaboração de uma ontologia fundamental, tem de ser reavaliado.

Considere-se ainda, nesse sentido, a seguinte afirmação de Wittgenstein: "se a estrutura conceitual se pode esclarecer a partir dos fatos da natureza, não devíamos, então, em vez da gramática, interessarmo-nos por aquilo que, na Natureza, é o seu fundamento? - A nós também interessa a correspondência entre os conceitos e os fatos da natureza de grande generalidade. (Aqueles que, devido à sua grande generalidade, nem sequer nos ocorrem). Mas o nosso interesse não se apóia nestas causas possíveis da estrutura conceitual (...)"(ibid, XII, #1).

Vamos tentar desdobrar um pouco mais essa questão, que nos parece crucial no contraponto da empresa filosófica de Merleau-Ponty com a empresa "filosófica" de Wittgenstein, através da análise de alguns pontos de **Erro, Ilusão, Loucura**, de Bento Prado, acompanhado de comentários de Arley Moreno⁴⁶, que ao discutir **Apresentação do Mundo**, de Giannotti⁴⁷, revela-se duplamente pertinente para nós: encontramos aí tanto a discussão dessa questão da fundamentação da linguagem num terreno natural do espírito, como a oportunidade para uma avaliação do pensamento do próprio Merleau-Ponty, pois, afinal, o último capítulo do livro de Giannotti, que Bento toma como objeto de análise, chega a lembrar muito algumas teses merleau-pontyanas.

Podemos começar com uma citação de "**O Mito da Interioridade...**" de Bouveresse⁴⁸, citado por Bento Prado, que nos coloca direto em nossa questão: "...alguns fatos poderiam tornar nossos jogos de linguagem impossíveis ou sem interesse, mas nenhum dos fatos que podemos constatar e mencionar tornou-os necessários". Uma vinculação clara entre linguagem e realidade, ou que marca a dependência da linguagem em relação à realidade ou à "ordem do mundo", sem que se possa, no entanto, estabelecer um vínculo de necessidade entre eles; como já dissemos, não há, pois, vínculo de

⁴⁶BENTO PRADO JR., **Erro, Ilusão, Loucura (Ensaio)**, ibid. Servimo-nos, aqui, apenas dos comentários de Arley Moreno, que tratam do pensamento de Wittgenstein.

⁴⁷GIANNOTTI, J.A., **Apresentação do Mundo - Considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein**, São Paulo, CIA das Letras, 1995.

⁴⁸BOUVERESSE, J., **Le Mythe de l'Intériorité: Expérience, Signification et Langage Privé chez Wittgenstein**, Paris, Les éditions de Minuit, 1987, p.593.

necessidade entre a experiência e a linguagem que criamos para expressá-la: há tantas linguagens possíveis, tantas interpretações possíveis para a experiência de um fato ("bruto"), que não se pode dizer que há uma linguagem das coisas mesmas, que a história da língua um dia há de descobrir, essa idéia de uma linguagem como equivalente justo das coisas, que Merleau-Ponty denuncia n'*A Prosa do Mundo*, onde "a expressão e o exprimido trocam bizarramente seus papéis e, por uma espécie de falso reconhecimento, parece-nos que ela o habitava desde a eternidade" (ibid,p.12).

Enfrentamos essa questão no capítulo sobre a teoria freudiana, quando dissemos que a eficácia de uma teoria não serve como critério lógico para a determinação de sua veracidade, uma vez que a própria eficácia da teoria é regida segundo padrões (lógicos) de verificabilidade que fazem parte de um jogo de linguagem, ou, como diz Arley, "são os próprio jogos de linguagem, diz Wittgenstein, que definem as ligações da linguagem com os fatos, e, nesse sentido, independem dos fatos"⁴⁹. Nesse sentido, a idéia de uma racionalidade interna à história da ciência, sempre parecerá equivocada para Wittgenstein, se com isso pressupomos a idéia da possibilidade de uma aproximação com a "linguagem mesma das coisas" (realismo), de um progresso da história da ciência nessa direção, cujo **telos** seria, pois, a idéia de uma linguagem equivalente justo das coisas ou a "linguagem de Deus", para retomar os termos de Merleau-Ponty. Ao contrário, a história da racionalidade da ciência é a história de uma determinada forma de vida, que mostra, justamente, a sua importância para essa determinada forma de vida, mas que não pode ter a pretensão de ultrapassar o abismo que há entre a linguagem e a coisa em si, para falar em termos kantianos, e que, em Merleau-Ponty, como veremos, representa o abismo do próprio Ser.

O que seriam, entretanto, esses "fatos muito gerais da natureza", ou qual o papel que eles ocupam no pensamento de Wittgenstein? Para Bento - assim ele interpreta o

⁴⁹Comentários a *Erro, Ilusão, Loucura*.

texto de Bouveresse - seria " como se esses fatos fornecessem uma matéria, apenas, a ser marcada ou enformada pela ação de uma instância transcendental que, só ela, fornece **necessidade e inteligibilidade**". Nesse caso, constatações empíricas desses fatos muito gerais da natureza, feitas, portanto, no interior de um determinado jogo de linguagem, seriam como "os famosos **mistos empíricos-transcendentais** de Foucault em *Les mots et les choses*". Em outros termos, não saímos do interior de um jogo de linguagem, isto é, não apontamos para algo no mundo que determinaria a possibilidade de nossos jogos de linguagem (por exemplo, que as coisas não aparecem e desaparecem, ou mudam, a todo momento, etc), mas a fatos que já fazem parte de nossa maneira de organizar e interpretar nossa experiência de mundo, fatos gramaticais, como dissemos no início. Nesse sentido, e da mesma forma, não podemos entender os fatos da história natural do homem, esses mais gerais como andar, comer, beber, dormir, ter memória, sonhar, etc, como fatos extra-lingüísticos, nos quais se apoiariam, de alguma forma, nossos jogos de linguagem.

Aparentemente, contrário a essa interpretação que limita de forma absoluta todo sentido ao interior de uma prática lingüística (embora essa seja mutável, e Bento inclusive sugere que, nesse sentido, mais importante do que as concordâncias entre nossos jogos de linguagem com a "realidade", são seus atritos, uma espécie de encontro com a filosofia do "não" de Bachelard), poderíamos pensar fatos muito gerais da natureza representam um campo prévio de sentido que, sem determinar nossas linguagens, ou sem causar a criação de determinados conceitos, de alguma forma fazem parte de nossas vidas, por mais que diferentes linguagens se apropriem de forma diferente ou com significados diferentes desses fatos. Nesse sentido, creio que nos encontraríamos com Merleau-Ponty. O sol que dá calor, que nos faz suar e cerrar os olhos, é o "mesmo" para um físico nuclear e um primitivo que o venera como um deus.

Nesse sentido, ainda, como não lembrar de Hume, que contrapunha às operações do pensamento, a natureza da imaginação: se tivéssemos que esperar nossos juízos para sobreviver, dizia ele, com certeza já estaríamos extintos; uma criança não espera a idade

da razão (a não ser para fazer filosofia, como Descartes!) para apreender um sentido de mundo (esses que fazem parte dos juízos naturais, próprios para a sobrevivência, como dizia Descartes); e conquanto possa haver algumas diferenças de comportamento, não nos locomovemos em um cômodo totalmente escuro como normalmente faríamos se estivesse iluminado, e não creio que isso dependa de época ou de lugar, ou de forma de vida, para usar o termo preciso. Talvez Arley Moreno dissesse, aqui (a julgar por seus comentários a parte desse trabalho, se o entendi bem), que isso é **psicologia genética**, o que, no melhor dos casos (o pior seria a metafísica, e porque não, a ontologia para a qual se dirige Merleau-Ponty) nos levaria a buscar as causas de parte de nossos conceitos, o que, como vimos, não interessa a Wittgenstein. E nesse sentido, a interpretação do Arley seria uma forma de enquadrar, ainda, os nossos conceitos em uma determinada forma de vida, e não caminhar no sentido de uma "realidade extra-lingüística", um terreno universal a toda forma de vida. Com certeza, Merleau-Ponty não concordaria com isso, e veremos que a Psicologia que ele procura, num primeiro momento, representa justamente a fusão, também poderíamos dizer aqui, do empírico e do transcendental, mas com a diferença que, ao contrário de fechar a linguagem sobre si mesma, ou de fazer das práticas lingüísticas, se se preferir, a origem de todo sentido, ele procura apontar para a presença de laços entre o mundo percebido e a expressão ou prática languageira que o organiza.

Encontramo-nos, assim, novamente com a questão da reflexividade própria da linguagem e seus limites, questão crucial, como se pode perceber, no contraponto das concepções merleau-pontyana e wittgensteiniana de linguagem, e com ela passamos ao segundo ponto. Aqui, o que nos interessa é a crítica de Bento a Giannotti, que pretende, justamente (sempre segundo Bento), descobrir na atividade descritiva (reflexiva) dos jogos de linguagem, não apenas a possibilidade de desfazer confusões conceituais, ou de realizar a atividade terapêutica sobre as imagens (Arley) com que interpretamos nossos conceitos, mas um princípio de comunicabilidade em que os jogos de linguagem e as formas de vida se assentam, e que garante a possibilidade de compreensão do Outro, uma tarefa

tradicionalmente filosófica, que justamente procura pelos fundamentos da razão, nesse caso, representada pela própria linguagem. Nos termos de Giannotti, citados por Bento, "no processo regressivo de formular os fundamentos dos jogos de linguagem, chega-se ao pressuposto de que os seres humanos podem comunicar-se entre si, a despeito das diferenças de suas formas de vida, porque o fundamento nada mais é do que a possibilidade deles perguntarem pelas bases de suas intercomunicações possíveis, possibilidade inscrita, quando tentam e logram compreender pelo menos as fimbrias duma linguagem a mais alheia, ainda que errando" (Ibid, p.245).

Mas em que se assenta essa **crença** na comunicação possível entre todos os seres humanos? Numa citação que à letra, poderia ser atribuída a Merleau-Ponty (parece-nos visível a influência de Merleau-Ponty no último capítulo do livro de Giannotti que Bento tomou como objeto privilegiado de análise), Giannotti diz: "...é essencial não perder de vista que este fio que alinhava os contactos e confrontos das diferentes formas de vida remete a uma base quase animal, aquilo que nos faz homens num senso mais elementar, a um certo reino animal do espírito, a um terreno já conquistado, visível no cotidiano se a própria prática da linguagem não o acobertasse. Exatamente aquele terreno comum a partir do qual interpretamos uma linguagem desconhecida" (ibid, p.254).

Ora, nesse movimento de fundamentação dos jogos de linguagem, em que Giannotti inscreve na comunicação a possibilidade de compreensão do Outro, ele, segundo Bento, supera os equívocos de uma interpretação relativista do pensamento de Wittgenstein - e nesse sentido garante a possibilidade de existência de direito da Razão -, mas termina por se aproximar da idéia frankfurtiana (Habermas e Apel) de uma sociedade comunicativa ideal, virtualmente acolhedora de dogmatismos.

São dois os movimentos de reflexão do texto de Giannotti: o primeiro - que Bento chama de movimento centripeta -, consiste em remeter a pluralidade dos jogos à sua base comum, esse reino de "animalidade" que o filósofo descobre como o fundamento dos jogos de linguagem, quando pergunta pela possibilidade de compreensão do Outro; o

segundo, que Bento chama de centrífugo, consiste justamente em, a partir dessa base comum que funda a possibilidade da comunicação, garantir a possibilidade de compreensão de todos os jogos de linguagem ou formas de vida.

Com o primeiro, Giannotti iria a contra-pelo do movimento do pensamento de Wittgenstein, que detecta na pergunta pelo fundamento, **que procura ir além ou aquém do uso do conceito**, a doença mortal da filosofia; com o segundo, Giannotti operaria o que poderíamos chamar de alargamento da razão, uma vez que através dessa atividade descritiva dos jogos de linguagem ou formas de vida, o filósofo tomaria consciência da natureza da própria linguagem. Note-se bem, portanto, que essa atitude reflexiva da própria linguagem, interna ou pertencente a uma determinada forma de vida (a nossa), e que faz parte do jogo de linguagem que chamamos filosofia, teria o alcance de iluminar a todos os jogos de linguagem⁵⁰, no sentido de apontar para seu princípio comum de fundamentação dos conceitos (que consiste na própria **atividade** lingüística, que faz parte de uma forma de vida). Não é esse, afinal, o resultado das investigações de Wittgenstein sobre a linguagem? Como pode, nesse sentido, para falar com Merleau-Ponty, nosso pensamento sobre a linguagem (e sobre o Ser) permanecer o mesmo, após a revelação do modo de sua participação na formação de todo sentido? (**O Visível e o Invisível**). Ou ainda, para falar com o próprio Bento, como não distinguir a atitude filosófica da atitude do senso comum, quando justamente aquela procura pela compreensão dos limites em que se assentam os jogos de linguagem, enquanto este "não problematiza a **Verdade** do **Weltbild** que lhe dá segurança"? Fazendo um parêntese, aqui, de certa forma, Bento parece aceitar a idéia de que **implicitamente** uma "filosofia" faz parte da atitude do senso

⁵⁰Como Husserl, que contrapõe a filosofia, enquanto pura "**théoria**" que se desvia de todos os interesses práticos - e na qual o homem torna-se espectador desinteressado -, à atitude teórica mítico-religiosa, que é prática (*Crisis*, p. 365). Ou ainda, na atitude filosófica, "o homem considera antes de tudo a diversidade das nações (...) cada uma com seu mundo-ambiente próprio que vale evidentemente para ela como o mundo todo simplesmente real, com suas tradições, seus deuses, seus demônios, suas potências míticas. Esta oposição surpreendente faz aparecer a diferença entre representação do mundo e mundo efetivo" (p/366), e, "à diferença de todas as outras obras culturais, ela é um movimento de interesse que não está ligado ao solo da tradição nacional" (*ibid.*, p.367); a vocação da filosofia é nitidamente universalista.

comum (por exemplo, essa que Moore tentou defender ou explicitar), e que ela consiste na crença (ingênua) de que os significados de sua **Weltbild** são bem fundados, uma ilusão "inevitável e inócua (e, mais do que isso, **indispensável** ao bom funcionamento da prática discursiva e à vida em comum). Indispensável, na vida comum, como **Weltbild**, ou base sem base da prática eficaz. Ela arrisca, todavia, tornar-se **Weltanschauung** nas mãos do filósofo, realista ou idealista, que quer dar fundamento **teórico** ou dogmático ao humano e necessário desejo de **segurança**" (p.36).⁵¹ Arley, ao contrário, através da distinção entre **ação** e **pensamento**, procura mostrar que a "tendência filosófica" não se encontra presente nas práticas lingüísticas. Segundo ele, a terapia filosófica não incide sobre a ação, que não encerraria, em si mesma, nenhuma tendência à pergunta pela fundamentação dos seus conceitos, espontaneamente dados ou vividos na certeza da própria ação; mas ao contrário, quando a linguagem entra em férias, "atitude muito natural para o indivíduo que pensa", há a tendência de se enganar com a gramática da linguagem, e de fazer desse engano a pseudo imagem de alguma descoberta importante sobre a natureza dos fatos. Daí a terapia filosófica de Wittgenstein consistir no combate aos "feitiços" da própria linguagem, ou às confusões gramaticais, que tanto podem ser feitas pelo filósofo profissional, como pelo cientista ou pelo homem de senso comum "quando pressionado a dar explicações sobre suas expressões lingüísticas cotidianas".

De qualquer forma - voltando à nossa questão -, todo o cuidado é pouco para não extrapolar os limites da reflexão (ou da reflexividade própria da linguagem), e assim se entregar a uma tarefa de fundamentação **racional** dos jogos de linguagem. Ora, esse seria justamente o erro de Giannotti, querer "encontrar na **reflexividade** do uso da linguagem, espontânea e natural (se assim podemos dizer), uma espécie de garantia antecipada da eficácia universal da Razão". Em outros termos, assim como eu encontro a abertura para o

⁵¹Como Lebrun, que acusa, com Nietzsche, a passagem de uma "mentira" de origem vital, essa de um "instinto de crença na verdade" (e até aqui nada de grave), para uma mentira de origem moral, que afirma o instinto de vontade de verdade como pulsão original, e a ela se entrega - in, LEBRUN, G., **O Averso da Dialética - Hegel à luz de Nietzsche**, São Paulo, Cia das Letras, 1988.

Outro, como parte da possibilidade de comunicação entre os homens, eu reconheço a possibilidade de compreensão de todos os jogos de linguagem possíveis, pois está dada a possibilidade de um entrar no jogo de linguagem do outro, e, o que é o mais importante, na condição de participarem, assim, de uma razão argumentativa universal.

Ora, num estilo que talvez pudéssemos chamar de merleaupontyano - e esse aspecto da questão teria faltado à leitura de Giannotti de Merleau-Ponty, no último capítulo de seu livro -, Bento procura mostrar que na passagem do reino da "animalidade" comum a todos, para a compreensão das diferentes formas de vida, o processo não é **racional**, mas o de uma **conversão arbitrária**.

Essa crítica torna-se mais clara através da análise da noção de **grundprinzipien**, que Giannotti, segundo Bento, assenta indevidamente sobre a base de "animalidade" comum a todos nós - noção de "animalidade" que, certamente, também representa a direção do movimento do pensamento de Merleau-Ponty, quer na tentativa de fundar a possibilidade da linguagem, quer na tentativa de fazer uma ontologia fundamental. Nos termos de Bento, "esta **humanitas minima**, na teoria de Giannotti, sem contar embora com conteúdo determinado (ou com um 'decálogo primitivo' como ele diz) antecipa, por debaixo dos jogos de linguagem, e por assim dizer em silêncio, os **Grundprinzipien** da pesquisa humana, tal como podem ou devem ser explicitados pela análise filosófica. '**Grundprinzipien**', acrescenta Giannotti, que 'constituem o horizonte tanto da pesquisa quanto do processo de persuasão pelo qual introduzimos terceiros paulatinamente em nosso mundo cotidiano'".

Mas, com Kant, Bento procura marcar a diferença entre "senso comum" (para Kant, o entendimento humano ainda não cultivado), o mínimo pertencente a todo homem, e **sensus communis**, a faculdade de julgar encarregada de ajustar as representações entre os homens - que Bento vincula à idéia wittgensteiniana de juízo reflexionante -, para mostrar que nossa animalidade comum não serve como princípio (cujo **telos** não se distinguiria muito da idéia frankfurtiana de uma comunidade comunicativa ideal) para a

possibilidade de acordo entre diferentes jogos de linguagem, ou que, se ela é condição para a compreensão do outro, não é condição suficiente; em outros termos, que a possibilidade de compreender o outro não significa a mesma coisa que encontrar um fundamento racional para nosso acordo. Ora, esta crítica é crucial no argumento de Bento, pois dessa forma pretende quebrar qualquer vínculo de racionalidade entre o "reino animal do espírito" e a formação ou compreensão de formas de vida. Ou seja, enquanto Giannotti assenta os processos de pesquisa e persuasão sobre os mesmos princípios gerais da pesquisa humana (esses que nos colocam a todos como interlocutores virtuais), Bento pretende justamente separá-los, isto é, "os **Grundprinzipien** da pesquisa humana, longe de subsumirem as práticas de persuasão, terminam justamente ali onde estas começam. Numa palavra: se tenho que **persuadir** alguém, é porque não tenho (nem posso ter) fundamento ou razões para **convencê-lo**". E nesse sentido, "a universalidade dos 'princípios universais da pesquisa humana' topam com um limite inultrapassável na escolha, sempre arbitrária, dos princípios sem os quais não se cristaliza um **Weltbild** ou se institui uma **Weltanschauung**: 'nossa racionalidade', na expressão privilegiada por Giannotti, é neutra metafisicamente", ou sem fundamento. É com a noção wittgensteiniana de **persuasão**, pois, que Bento enfatiza a separação entre princípios universais da pesquisa humana e **Weltbild**, e o seu texto, aqui, lembra muito o caráter nietzscheano de imposição de uma interpretação de mundo.

Talvez Bento tenha exagerado um pouco nessa direção, e se falamos que seu estilo lembra o de Merleau-Ponty, foi pensando em dois pontos precisos: o primeiro, relativo ao movimento do seu próprio texto, e motivo do próprio tema em **O Relativismo como Contraponto**, procura justamente mostrar, com Pascal, a inquebrantável fé na verdade e a impossibilidade de prová-la; é para esse movimento entre Razão e relativismo, ou para o relativismo como contraponto da Razão, que Bento procura em última instância apontar, **preservando-o**, e garantindo, dessa forma, a idéia de razão, com todo o cuidado,

entretanto, para não entregá-la aos braços do absolutismo ou do dogmatismo⁵²; e o segundo (na verdade uma outra forma de apresentação do primeiro), pontualmente assinalado em **O Relativismo como Contraponto**, e contra o ideal de uma comunicação inteiramente racional, aponta para a opacidade de sentido presente em toda comunicação; uma opacidade que lembra tanto o Merleau-Ponty da **Fenomenologia da Percepção**, que não deixava de apontar para a contingência de todo ato de comunicação, quanto o Merleau-Ponty d'**O Visível e o Invisível**, que vai dizer que "como a coisa, como o outro, o verdadeiro brilha através de uma experiência emocional e quase carnal, onde as 'idéias', - aquelas do outro e as nossas -, são antes os traços de sua fisionomia e da nossa, e são menos compreendidas que acolhidas ou afastadas no amor e no ódio" (p.29). Mas se suspeitamos (de um ponto de vista merleau-pontyano, naturalmente) de certo exagero de Bento nessa direção, é porque, ao mesmo tempo, Merleau-Ponty não deixa de apontar para a possibilidade de alargamento da razão nesses cruzamentos entre diferentes pontos de vista ou formas de vida. Já a **Fenomenologia da Percepção** dizia, em seu prefácio, que uma racionalidade revela-se na experiência, pois as perspectivas se recortam, as percepções se confirmam, um sentido aparece, "sentido que transparece na intersecção de minhas experiências e na intersecção de minhas experiências com aquelas do outro, pela engrenagem de umas sobre as outras"⁵³. O importante, entretanto, seria não fazer desse sentido ou dessa razão, assim representada, um equivalente da razão argumentativa (esse substituto da razão prática kantiana), como se fosse possível, através dela, iluminar todos os "cantos" de nossa vida, ou fornecer todos os sentidos presentes em nossas decisões. De forma que, se a leitura de Bento sobre o livro de Giannotti está correta, então poderíamos dizer que, a considerar apenas o ensaio **Erro, Ilusão, Loucura**, Merleau-Ponty encontra-se entre os dois, pois Bento parece relativista demais nesse texto. Quanto a Wittgenstein,

⁵²Curiosamente, Bento não critica, ao mesmo tempo, nesse texto, a tentativa de fundamentação da razão numa filosofia transcendental discursiva (Apel) e o risco de **etnocentrismo** presente em Rorty?

⁵³MERLEAU-PONTY, **Fenomenologia da Percepção**, São Paulo, Martins Fontes, 1994, p.18.

se a crítica do Bento a Giannotti está correta, então, com Merleau-Ponty devemos chegar à uma idéia de razão que não se vincula, estrito senso, àquela que atravessa a história da filosofia de Platão a Hegel, e que Wittgenstein, um pouco à maneira do relativismo mitigado kantiano, assume numa perspectiva **logicista**, já que tanto no *Tractatus* como em *Sobre a Certeza*, a lógica ou a gramática se definem pela presença da **necessidade** no pensamento. Não é necessário, podemos dizer, assumir tais ou tais crenças como forma de vida (esses empíricos transcendentais, de que fala Bento, ou nossa gramática, como diz Arley), mas pode haver "razões" para fazê-lo; e um pouco à maneira do Bento, mas sem dúvida avançando mais nessa direção (com Merleau-Ponty), poderíamos dizer que os **fenômenos** da história natural⁵⁴, de alguma forma **participam** da formação de nossa gramática⁵⁵, não no sentido "logicista" que *Sobre a Certeza* impõe à questão, que, como dissemos, procura o vínculo de **necessidade** entre "os fatos mais gerais da natureza" e a nossa gramática, para chegar à conclusão que o caráter de necessidade presente nesses fatos, apenas representa o caráter de necessidade de nossa gramática. A idéia de mundo, aí presente, só pode representar, portanto, o mesmo que a Idéia kantiana, um conceito limite, uma vez que Mundo é sempre o **nosso mundo**, cujo sentido é organizado por nossa gramática. Ou, Mundo é o "o terreno puramente 'animal' que separa os diferentes jogos de linguagem, aquele terreno selvagem ou pré-gramatical, onde não há regras e portanto tampouco significações, onde mergulhamos quando enlouquecemos, sonhamos e... filosofamos", como diz Bento. Mas se - e nos lembramos aqui do texto de Marilena Chauí⁵⁶, comentando o pensamento de Merleau-Ponty, sobretudo do seu subtema, "A obra de arte como filosofia selvagem" -, a filosofia voltar a aprender com a Pintura, a arte

⁵⁴Que Arley literalmente encerra numa gramática: a nossa.

⁵⁵O que Arley chama de investigação das causas de nossos conceitos pelas ciências - sociológicas, antropológicas, etc -, sempre na direção da Idéia kantiana, pois é impossível **determinar** essas causas, uma vez que não há necessidade anterior à lógica, isto é, a necessidade nasce com os nossos jogos de linguagem, que são arbitrários, embora essa arbitrariedade não seja ilimitada, já que sabemos que nossos jogos de linguagem não são indiferentes ao modo como o Mundo é.

⁵⁶CHAUÍ, M., "Merleau-Ponty, Obra de Arte e Filosofia", in *Artepensamento*, São Paulo, CIA das Letras.

de olhar e interrogar o mundo, então uma nova filosofia pode surgir. Não mais essa que toma a consciência, e poderíamos dizer, o discurso, como ponto de partida da reflexão, ignorando ou passando por alto o **silêncio** que os antecede, ou um mundo **visível** no qual a reflexão se faz. Mas essa que descobre que a reflexão já se faz no sensível, através do corpo, e que a expressão linguageira que daí emerge é convincente na medida em que prolonga as mesmas trocas de sentido que aí se dão.

PRIMEIRA PARTE

A NOÇÃO DE ESTRUTURA NA FILOSOFIA DE MERLEAU-PONTY.

Talvez seja oportuno começar justificando a escolha da noção de estrutura para o início desta apresentação do pensamento de Merleau-Ponty. É verdade que ela faz parte do título da obra com que iniciamos essa apresentação - **A Estrutura do Comportamento** -, e poderíamos simplesmente retomá-la como síntese que ela naturalmente representa de parte do tema da própria obra. Mas poderíamos ir além, e dizer, como o próprio Merleau-Ponty nessa obra, que a grande vantagem da noção de estrutura seria a de apreender em estado nascente a formação de um sentido anterior à dicotomia, da metafísica clássica, entre sujeito e objeto, o que responderia a um dos principais objetivos da obra - poderíamos mesmo dizer, de toda a obra de Merleau-Ponty -, que era compreender a união da alma e do corpo; nesse sentido, a noção de estrutura traria luzes para a compreensão da questão da encarnação da consciência.

Em outros termos, poderíamos dizer que na correta articulação entre a noção de consciência e a noção de estrutura talvez se encontre a chave para a compreensão daquilo que Foucault, em **As Palavras e as Coisas**, considerou uma questão passageira, a saber, essa da compreensão da inserção do sujeito na sua realidade histórica e social. Nesse sentido, diz Foucault, o homem, enquanto objeto de conhecimento, é uma invenção recente que deveria passar e dar lugar a uma compreensão que justamente diluiria ou desfaria esse espaço ilusório no qual pensamos um sujeito como mediação das representações sociais, pois, se por um lado elas o constituem na sua historicidade, por outro, são os próprios sujeitos que as animam e as transcendem nas suas relações; isso porque, e Foucault o diz claramente, esse homem, segundo as filosofias da finitude (entenda-se Heidegger, Sartre ou Merleau-Ponty), ao mesmo tempo que formado em relações sociais determinadas, também representaria a presença de uma liberdade

inexpugnável que seria o próprio fundamento de todas essas representações e formações sociais nas quais ele se constitui e se realiza. Daí o caráter problemático e ambíguo das ciências humanas, que, sem deixarem de representar um saber, esse de como os homens vivem e representam a sua realidade, não são uma ciência, no sentido restrito do termo, uma vez que toda explicação do fenômeno, no âmbito das ciências humanas, passa por uma subjetividade cujo espaço amortece a cadeia de relações necessárias descrita pelas ciências. Ora, sabemos que, ao final de seu livro (referimo-me ainda a **As Palavras e as Coisas**), Foucault aponta para aquela que seria a disciplina maior na liquidação dessa questão, que entendia o homem como o fundamento da própria história, ou, em outros termos - e não é segredo que esse é um dos alvos maiores desse livro -, para a liquidação das filosofias da finitude (Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty): seria a linguística. Uma linguística que estava nas origens do que depois se chamou de estruturalismo, e que desfazia, segundo a ideologia que dela, então se formou, a noção de sujeito como fonte de significação ou do sentido do mundo.

Talvez possamos dizer que a história não deu razão a Foucault, nem mesmo a história de sua obra, e parece que nos vemos novamente às voltas com uma idéia de subjetividade que é preciso recuperar, ou melhor, compreender, sem voltar às vicissitudes da noção clássica de sujeito (refiro-me aqui sobretudo a Descartes e Kant), solapada, pelo menos no uso que se fez dessas noções ou na ideologia que delas se formou, por pensamentos como os de Marx, Freud e Nietzsche, que representaram um movimento de descentração do sujeito como origem da constituição do sentido, pois indicavam um outro lugar, que não a consciência, na formação dos sentidos vívidos. Para falar com Freud ou Nietzsche, a consciência seria apenas a superfície ou sintoma de um conflito de forças e sentidos que ocorrem em outro lugar. Mas solapada, também, pelas contribuições do estruturalismo de Saussure e Lévi-Strauss, afinal, podemos não acompanhar Lévi-Strauss até a sua idéia de uma lógica inconsciente e universal operando em todas as culturas, mas a idéia de que a sociedade é formada por estruturas simbólicas de comportamento na

maior parte não tematizadas por seus membros, parece que ganhou um direito de cidadania duradouro nas ciências humanas. Da mesma forma com Saussure, aprendemos que a estrutura da língua é operante sem que com isso o sujeito falante tenha que tomar a estrutura da língua como objeto de conhecimento. Melhor ainda, no caso do sujeito falante se tornar um lingüista, ele só poderá fazê-lo após ter aprendido a própria língua.

O que eu pretendo, aqui, é apresentar a primeira grande obra de Merleau-Ponty, terminada em 1938, e publicada em 1942, que discute a idéia de estrutura presente nos trabalhos da Psicologia da Forma (Gestalt), que apontava, segundo ele, para uma verdadeira reforma do conhecimento, e que, para nós, assenta em novas bases a compreensão da subjetividade.

Naturalmente, dados os objetivos de nosso trabalho, vamos fazer, apenas, aqui, uma apresentação sumária do movimento dessa obra.

Objetivismo, comportamento e consciência.

Em primeiro lugar, podemos começar pela questão que a obra se propõe a discutir. Trata-se da questão da relação entre a consciência e a natureza, natureza entendida como uma multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros e ligados por relações de causalidade. O título do livro, por sua vez, **A Estrutura do Comportamento**, indica o terreno em que vai se tratar essa questão, e, sobretudo, o uso de uma noção, a de comportamento, cuja vantagem seria a de se situar aquém das antinomias da metafísica clássica entre corpo e alma, sujeito e objeto, presentes, tradicionalmente, de forma preconceituosa - no sentido estrito do termo -, no tratamento dessa questão. Não é demais lembrar, aqui, que Merleau-Ponty procura uma outra via de análise que não essa estabelecida pela filosofia cartesiana, para quem corpo e alma representam duas realidades de natureza distintas, e que, por isso mesmo, tornam incompreensível a sua união. Como

pode, por exemplo, o que é imaterial e inextenso, como a alma, unir-se ao que é material e extenso, como o corpo?

Ora, ainda somos herdeiros da questão cartesiana, basta tomarmos, como exemplos, sejam as discussões atuais na filosofia sobre a questão da relação entre mente e cérebro (podemos citar aqui, por exemplo, o livro que K. Popper escreveu com o neurologista J. Eccles¹, em que ele afirma, justamente, de forma provocativa, que ele acredita no "fantasma na máquina", uma referência ao termo usado por G. Ryle para designar a concepção cartesiana de alma, que em **Concept of Mind**, no capítulo II, cujo título, "O mito do fantasma na máquina", afirma que o conceito cartesiano de alma se constrói como negação do conceito de natureza que então se formava; ou seja, uma vez que o mundo era então definido segundo o conceito de natureza como um conjunto de relações mecânicas entre os corpos, a Descartes restava afirmar a especificidade do espírito por um movimento de negação: a alma é **não** extensa, **não** material, **não** divisível...). Mas, não encontramos também essa mesma questão em nosso próprio cotidiano, em que uma Medicina cuida do corpo através de uma intervenção físico-química e uma Psicologia cuida da alma através de uma intervenção simbólica, havendo entre ambas um espaço ocupado por um discurso misto em que se reconhece a influência do corpo nos estados da alma e vice-versa? Mais especificamente, esse é o caso das discussões recentes entre psiquiatria e psicanálise sobre a origem e a cura das doenças mentais.

Ora, o que Merleau-Ponty pretende é revisar as categorias e antinomias da metafísica clássica, como essas de sujeito e objeto, interior e exterior, objetivo e subjetivo - todas derivadas da filosofia moderna -, que estabelecem de antemão direções e limites no tratamento da questão corpo e alma. Se Merleau-Ponty recorre, pois, à análise do comportamento, não é segundo essas mesmas categorias que já pré-determinam o

¹POPPER K., ECCLES J., **O Eu e seu Cérebro**, Brasília-Campinas, Ed. UNB - Papyrus, 1991.

desenvolvimento da própria questão, mas segundo uma análise que se orienta por um esforço de revelar o sentido do fenômeno do comportamento tal como ele se dá, inclusive amparado pelo desenvolvimento da própria ciência; isto é, se a ciência transita no interior de uma metafísica de que o cientista em geral não é consciente, isso não impede que o desenvolvimento de suas pesquisas não possa justamente apontar para uma outra forma de compreensão do fenômeno que não essa estabelecida pelos quadros da metafísica de que ele é herdeiro, e isso, muitas vezes, a contra-pelo de suas crenças; em outros termos, o desenvolvimento da própria ciência pode levar à necessidade de uma revisão ontológica, e em grande parte, é isso que Merleau-Ponty procura mostrar junto à análise fenomenológica das experiências realizadas pelas ciências do comportamento.

É curioso, entretanto, como Merleau-Ponty, um fenomenólogo herdeiro da noção husserliana de consciência, que afirma justamente a especificidade do fenômeno da consciência - que, em última instância, representa o campo transcendental de todo e qualquer sentido, inclusive o da ciência -, proponha justamente um termo, esse de comportamento, que à época era bastante caro a uma psicologia que se propunha estudar o comportamento humano independente da noção de consciência, o Behaviorismo. Por um lado, tratava-se de passar, aparentemente, para o campo do adversário, de estabelecer, portanto, a possibilidade de um contato onde o confronto possa se dar. Não faltam, nesse sentido, referências de Merleau-Ponty à vantagem da neutralidade do termo "comportamento", que justamente evita o termo "consciência", tomado como suspeito por uma ciência que se pretende "objetiva", isto é, que pretende falar das coisas como elas são, e não através de impressões "subjetivas" marcadas pelo viés do observador² -

²Não faltam elogios de Merleau-Ponty ao projeto de Watson de uma ciência do comportamento (um diagnóstico que também vai de encontro com as expectativas de Politzer quanto ao behaviorismo vir a ser uma psicologia concreta). Na citação a seguir encontramos não só as razões desses elogios, como as perspectivas com as quais Merleau-Ponty se dirige à análise da noção de comportamento: "Nós procuramos no presente trabalho elucidar diretamente a noção de comportamento, e não seguir a tomada de consciência do comportamento na psicologia americana. Justificaremos brevemente esse procedimento direto, lembrando através de qual desordem ideológica a noção de comportamento se desenvolveu em seu país de origem (...) Dizia-se que o comportamento não é localizado no sistema nervoso central (M.

subjetivismo x objetivismo, mais uma dicotomia da metafísica clássica, que Merleau-Ponty pretende superar. Mas, por outro, tratava-se de uma passagem estratégica para o campo do adversário, pois ela não se fazia adotando as mesmas categorias com que o behaviorismo termina estruturando a observação da experiência.³ Em outros termos, começamos, sim, por discutir o fenômeno do comportamento, isso que nos é dado, o que pode ser observado, e não pela suposição de que uma alma habita o seu corpo. Mas o fazemos sem pressupor, também, de antemão, que aí não haja "alma" alguma, sem estabelecer, portanto, e de antemão, uma definição de corpo e de comportamento como negação de um termo que justamente julgamos problemático, esse de alma, de espírito ou consciência. É como se aqui pudéssemos inverter os termos propostos por Ryle, que citamos acima, que ficaria assim: "uma vez definido o conceito de alma como imaterial, inextensa, e indivisível, e uma vez que um conceito assim é problemático ou sem sentido para a ciência, definamos pois o conceito de corpo como negação do conceito de alma", quando, na verdade, deveríamos, segundo Merleau-Ponty, fazer a leitura do sentido do comportamento sem o pré-julgamento dessas noções.

Mas qual o movimento geral dessa obra, **A Estrutura do Comportamento**, onde Merleau-Ponty não se furta a uma análise da biologia para a compreensão do lugar ou do

Tilquin, **Le Behaviorismo**, p.72 e 103), que ele reside entre o indivíduo e o meio (ibid, p.34), que em consequência disso o estudo do comportamento pode se fazer sem uma palavra de fisiologia (ibid, por ex, p.107) e que, enfim, ela se sustenta sobre um fluxo de ação (*stream of activity*) que o ser vivo projeta em torno dele (ibid, p.180 e 351), que afeta os estímulos de um sentido característico (ibid, p.106) e os incorpora à resposta (ibid, p.346). Mas o que há de saudável e de profundo nessa intuição do comportamento - quer dizer a visão do homem como debate e 'explicação' perpétua com um mundo físico e com um mundo social, - encontrava-se comprometido por uma filosofia indigente. Em reação contra as trevas da intimidade psicológica, o behaviorismo só busca recurso, na maior parte das vezes, em uma explicação fisiológica ou mesmo física, sem notar que ela está em contradição com as definições iniciais, - ele se declara materialista, sem notar que isso recoloca o comportamento no sistema nervoso. Em nossa opinião (que não é esta de M.Tilquin), Watson tinha em vista, quando falava de comportamento, isso que outros têm chamado a **existência**, e a nova noção só podia receber seu estatuto filosófico se se abandonasse o pensamento causal ou causal pelo pensamento dialético" - **La Structure du Comportement**, 8a. ed., PUF, Paris, 1977, p. 3. Todas as citações posteriores desta obra serão abreviadas na forma SC

³Essas categorias também faziam parte da mesma estrutura metafísica clássica, e a sua "objetividade" nada mais era do que a negação de uma subjetividade à qual aquela se opunha, e que representava a sua razão de ser.

significado do espírito na realidade humana? O seu primeiro capítulo, "O comportamento reflexo", procura apontar para as insuficiências da teoria clássica do reflexo, essa que concebe a interação entre o organismo e o meio como um mecanismo de relações físico-químicas pré-estabelecidas, que se ramifica através de novas associações no sistema nervoso em decorrência das experiências da vida. Já definimos, inicialmente, o conceito de natureza como um conjunto de acontecimentos exteriores uns aos outros, ligados por relações de causalidade. Podemos acrescentar, agora, de modo genérico, duas maneiras de se entender o conjunto dessas relações de causalidade entre os acontecimentos. A primeira, afirma que relações de causalidade linear compõem a variedade das "estruturas" complexas do mundo. Esse é o caso, segundo Merleau-Ponty, da teoria clássica do comportamento reflexo.

A teoria clássica do comportamento reflexo divide o comportamento em uma série de acontecimentos do mundo físico, que significam relações físico-químicas pontualmente e linearmente determinadas. Esse procedimento parece, mesmo, condição para que se possa explicar cientificamente o comportamento, o que significa, nesse caso, que se descubra sob as aparências da consciência ingênua, os processos reais que constituem o fenômeno. Por exemplo: "se eu estou num cômodo escuro e um fecho luminoso aparece sobre a parede e aí se desloca, eu direi que ele 'atraiu' minha atenção, que eu virei os olhos em sua 'direção', que em todos os seus movimentos ele 'arrasta' meu olhar. Apreendido do interior, meu comportamento aparece como orientado, dotado de uma intenção e de um sentido. A ciência parece exigir que nós rejeitemos esses caracteres como as aparências sob as quais é preciso descobrir uma realidade de um outro gênero. Dir-se-á que a luz vista apenas está 'em nós'. Ela recobre um movimento vibratório que não é jamais dado à consciência. Chamamos 'luz fenomenal' a aparência qualitativa, 'luz real' o movimento vibratório. Uma vez que a luz real não é jamais percebida, ela não poderia se apresentar como um fim em direção ao qual se orienta meu comportamento. Ela só pode ser pensada como uma causa que age sobre meu organismo. A luz fenomenal era uma força de

atração, a luz real é um **vis a tergo**. Essa inversão coloca logo uma série de questões. Desde o instante em que a luz é definida como um agente físico que impressiona minha retina, não se tem mais o direito de considerar como dados nela os caracteres que pertencem à luz fenomenal. O estímulo que nós chamamos 'facho de luz' se decompõe, pela análise científica, em tantos processos parciais quantos elementos anatômicos distintos há sobre minha retina".⁴ O que, por sua vez, significa, segundo Merleau-Ponty, que "de uma maneira geral, os agentes físicos não podem impressionar o organismo por suas propriedades de **forma** (...) É apenas por suas propriedades pontuais que os excitantes podem agir. Assim, desde que se cesse de se confiar nos dados imediatos da consciência e que se quer construir uma representação científica do organismo, parece que somos conduzidos à teoria clássica do reflexo -, quer dizer, a decompor a excitação e a reação em uma pluralidade de processos parciais, exteriores uns aos outros no tempo e no espaço" (SC, p.6).

Já se prefigura, aqui, o uso e o interesse da noção de forma ou estrutura para Merleau-Ponty. Não vamos aqui retomar as suas análises sobre a teoria clássica do reflexo, que têm Pavlov como alvo maior. Nelas, Merleau-Ponty procura apontar para os frequentes acréscimos **ad hoc** na teoria (hipóteses auxiliares) para dar conta de um conjunto de fatos que aparentemente se furtam à sua compreensão. A grosso modo, elas se referem à dificuldade de se explicar o comportamento através de localizações anatômicas pontuais responsáveis por determinadas funções. É como se imaginássemos uma máquina cujo mecanismo fosse composto por um conjunto de peças, cada qual responsável por uma determinada função, que, ligadas umas às outras, comporiam o seu funcionamento global. A ruptura ou defeito de qualquer uma das peças ocasionaria, no mecanismo, um determinado tipo de problema funcional anatomicamente localizado.

⁴La Structure du Comportement, 8a. ed., PUF, Paris, 1977, p. 5.

Ora, apoiado justamente nas experiências que analisam o comportamento - também poderíamos dizer, de acordo com a recomendação de Goldstein, que propunha a teorização da fisiologia a partir da experiência do comportamento, ao contrário de se explicar o comportamento a partir de uma noção preconcebida de fisiologia -, a idéia que Merleau-Ponty desenvolve ao longo desse capítulo e dos subseqüentes, é a de um organismo cuja unidade exprime sempre uma determinada conduta ou comportamento diante de um mundo próprio à espécie, uma unidade de comportamento que não representa um conjunto de partes justapostas apenas em relações lineares umas com as outras, e pontuais com o meio, mas uma totalidade que confere significado às partes. Ou seja, o que a experiência nos revela, diz Merleau-Ponty, são sempre estruturas de conduta nas quais não se pode considerar separadamente cada elemento, pois cada elemento é subsumido numa unidade que representa a unidade do próprio comportamento.

Assim, por exemplo, a análise das experiências patológicas mostram que a doença não concerne diretamente ao conteúdo do comportamento, mas à sua estrutura (SC, p.70), isto é, que uma vez ocorrida a lesão em qualquer parte do sistema nervoso, o seu efeito tem sempre um sentido global, que afetará a **estrutura** do comportamento e não apenas o desempenho do órgão atingido em particular.

De tal forma que podemos dizer que o cérebro, ou o sistema nervoso central, especificamente, mais do que um lugar de passagem dos estímulos físico-químicos presentes no organismo, é um lugar de enformação desses estímulos, quer segundo uma norma vital que visa ao equilíbrio do organismo ou sua adaptação ao meio, quer segundo uma ordem que transcende e transforma as relações vitais do organismo com o meio em relações humanas propriamente ditas (e assim, do desejo surge o amor, da necessidade de proteção do corpo com a vestimenta, surge o pudor, etc). Em outros termos, o organismo reage sempre como um todo diante dos estímulos do mundo, que, por isso, ora contam para o organismo, ora não contam, ora são motivo para um tipo de comportamento, ora para outro, de modo que a resposta ao estímulo depende sempre do seu valor vital.

Também poderíamos dizer, nesse sentido, que não há exteroceptividade pura, que toda relação exteroceptiva do organismo depende de suas condições internas, de modo que não podemos mais falar de uma causalidade linear na relação entre organismo e meio, mas de uma causalidade circular. Ou ainda, que podemos "considerar o setor aferente do sistema nervoso como um campo de forças que exprimem concorrentemente o estado intraorgânico e a influência dos agentes externos; essas forças tendem a se equilibrar segundo certos modos de distribuição privilegiados e obtêm das partes móveis do corpo os movimentos próprios a esse efeito. Os movimentos, à medida que se executam, provocam modificações no estado do sistema aferente, que, por sua vez, provocam novos movimentos. Esse processo dinâmico e circular asseguraria a regulação fina da qual se precisa para dar conta do comportamento efetivo" (SC,p.48-49). Cada momento, aí, é determinado pelo conjunto dos outros e seu valor respectivo depende de um equilíbrio total, e é isso que representa a noção de forma, que possui propriedades originais em relação às partes que dela se podem destacar.

Ora, as consequências disso não são poucas, para a análise do comportamento, uma vez que não podemos assinalar o que depende de cada uma das condições internas ou externas consideradas à parte, porque as variações dessas condições se traduzirão por um efeito global e indivisível (SC, P.141).

Dai Merleau-Ponty criticar severamente o método indutivo na psicologia, concebido como um "simples método de diferenças", uma vez que, para que uma indução seja possível, os termos ou variáveis devem poder ser considerados do exterior, mas, a partir do conceito de forma, eles não são isoláveis (FP, p.169). Podemos tomar um exemplo da **Fenomenologia da Percepção** para ilustrar essa questão: se a coexistência dos dados táteis com os dados visuais modifica profundamente os primeiros com o normal, diz aí Merleau-Ponty, os dados táteis do doente, cortados desse apoio visual, não poderão ser identificados aos do normal. Dados táteis e visuais não são simplesmente justaponeáveis, uma vez que a presença ou a ausência de um deles modifica o

funcionamento do outro (ibid). Não podemos nem mesmo dizer, como Goldstein - em quem Merleau-Ponty se apóia em grande parte nas suas reflexões -, "que o estudo do tátil puro é impossível no normal e que apenas a doença oferece um quadro do que seria a experiência tátil reduzida a si mesma", porque o "tátil" puro é um fenômeno patológico que não entra como componente na experiência normal. Com o normal não há uma experiência tátil ou visual, mas uma experiência integral onde é impossível dosar as diferentes partes sensoriais (ibid). Daí porque "o verdadeiro método indutivo não é um 'método de diferenças', ele consiste em ler corretamente os fenômenos, em apreender seu sentido (...)" (FP,p.155-156). No nosso exemplo, o normal não pode ser deduzido do patológico, como se a ausência da visão nos fornecesse o tátil puro, porque, nesse caso, o funcionamento do tátil já exprime uma maneira do organismo suprir uma ausência na experiência normal do organismo; em outros termos, devemos compreender os acréscimos como acréscimos (ibid).

Compreendido, pois, o sistema nervoso central na totalidade funcional do organismo, e como lugar privilegiado de enformação dos estímulos e de organização do seu comportamento, não podemos mais entender a ação do cérebro sobre as atividades reflexas como uma simples autorização ou recusa de uma instância superior a processos automáticos ou autônomos.⁵ "Ao mesmo tempo que ele perde seu papel de árbitro entre os mecanismos prontos a funcionar, o cérebro, reintroduzido no circuito nervoso, assume um papel positivo na constituição mesmo das respostas reflexas". Ou seja, "influências cerebrais teriam por efeito reorganizar o comportamento, elevá-lo a um nível superior de adaptação e de vida (...) a aparição da razão, aquela do sistema nervoso superior,

⁵Ou, como lembra Orlandi, como um dualismo de subordinação: "(...) Merleau-Ponty procura contrariar a hipótese que cinde o 'sistema nervoso' ao pensá-lo como 'uma estrutura hierárquica com dois estágios': um deles, 'composto de arcos reflexos', não passando de um cipoal de 'automatismos', estaria sob a 'coordenação' de uma 'instância superior' capaz de 'governar' aqueles automatismo, de associá-los' ou 'dissociá-los', uma central de 'integração e de controle' (...) Em suma, com base em Goldstein e em Weizsäcker, Merleau-Ponty procura concluir que 'um dualismo de simples subordinação é impossível' " - ORLANDI, L.B.L., *A Voz do Intervalo*, São Paulo, ed. Ática, 1980, p. 145-146.

transforma as partes mesmas do comportamento que dependem do cérebro mediano e que parecem as mais instintivas"(SC, p.19-20).

Esse verdadeiro movimento de integração das partes em um organismo, cujo sentido é dado, pois, na totalidade ou unidade do organismo na relação com o meio, não deve, entretanto, nos afastar da particularidade de cada elemento na constituição da sua unidade. Se até aqui, pois, enfatizamos que o organismo reage como um todo diante de um estímulo ou mesmo diante de uma lesão cerebral, isso não significa que possamos "tratar o funcionamento nervoso como um processo global onde todas as partes do sistema interviriam do mesmo modo. A função nunca é indiferente ao substrato pelo qual ela se realiza" (SC,p.76). Retomaremos essa questão mais à frente, auxiliados, desta vez, pelas análises que Merleau-Ponty desenvolve na FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO. Por ora, fixemos esse movimento de crítica ao atomismo psicológico e fisiológico e a sua passagem para uma concepção estrutural do funcionamento nervoso.

Ora, quando Merleau-Ponty se utiliza da **Gestalt theorie** em **A Estrutura do Comportamento** para contrapor à visão atomista do mundo físico uma visão estrutural, que justamente afirma a especificidade da **forma** sobre o **indivíduo** (a forma não é a soma das partes, cada parte se define em função do todo)⁶, é justamente o objetivismo atomista, presente tanto na psicologia quanto na fisiologia, que se trata de criticar. Embora tal crítica se faça sobretudo através da análise do organismo vivo, Merleau-Ponty não deixa de se referir para o mesmo movimento ocorrido no próprio mundo da física, em que a noção de estrutura substitui a idéia de causalidade linear entre os fenômenos.

Não vamos, aqui, tratar da interessante questão da relação entre lei e estrutura, desenvolvida por Merleau-Ponty no terceiro capítulo dessa obra, onde, em resumo, ele afirma a possibilidade da existência de leis que estabelecem a regularidade na sucessão

⁶"A noção de forma quase não parece assimilável pela física clássica. Ela nega a individualidade no sentido em que a física clássica a afirmava, - aquela dos elementos ou dos corpúsculos investidos de propriedades absolutas (...)", SC, p.148.

entre dois acontecimentos - mas que pressupõem, sempre, a estrutura das circunstâncias em que eles se dão -, como um recorte possível no mundo estrutural, seja em decorrência da estabilidade da própria estrutura que condiciona qualquer acontecimento, seja em decorrência da amortização progressiva dos efeitos da estrutura sobre um acontecimento particular. Por exemplo, o desaparecimento de um planeta distante não tem o mesmo efeito sobre o fenômeno da atração gravitacional na Terra, como teria o desaparecimento de um planeta do sistema solar. Menos otimista fora Pascal, que dissera que, como a compreensão do particular envolve a compreensão do todo, uma vez que as coisas estão sempre em relação e é nas suas relações que nós as compreendemos, e como eu não tenho jamais a compreensão do todo, então eu não conhecerei jamais o particular de forma acabada.

Ou seja, no próprio mundo da física Merleau-Ponty vai apontar para uma noção de estrutura que, se não anuncia ainda as rupturas entre os fenômenos físico, vital e humano - uma vez que também na física encontramos a noção de estrutura na explicação dos fenômenos -, ao menos libera a reflexão do determinismo linear que representa o mecanicismo, porque a forma, por princípio, não pode ter uma causa exterior na sua produção⁷, já que a especificidade da **forma** está justamente em que ela inaugura um fenômeno que não pode ser reduzido às propriedades das partes. Ora, a **Gestalttheorie** justamente substituiu as relações ponto por ponto entre o organismo e seu meio pela noção de estrutura ou forma, substituindo a relação de causalidade linear por uma relação de função a variável.

Mas, para Merleau-Ponty, a noção de estrutura representava mais do que apenas a troca de concepção de mundo físico, ou seja, a passagem de uma concepção atomista e de relações lineares para uma concepção estrutural ou de formas físicas. Em primeiro lugar,

⁷"A partir do momento em que a causalidade perde seu sentido mítico de causalidade produtora para se limitar à dependência de função a variáveis, as leis não podem mais ser concebidas como isso que engendra a existência dos fatos (...) que a ordem seja o efeito de mecanismos pelos quais ela se realiza", SC, p.173.

porque o abandono da noção de uma causalidade linear produtora da realidade⁸, representava a possibilidade de compreensão das rupturas entre as três ordens de fenômenos (o mundo físico, o mundo vital e o mundo humano), que o sentido da experiência parecia indicar, já que com a noção de forma se abandona a idéia de uma causalidade produtora que lhe fosse exterior, como dissemos. Isto é, estruturas diferentes podiam significar ordens diferentes de fenômenos, sem que se tivesse que pressupor na passagem de uma ordem a outra, uma relação de causalidade, sem pressupor, pois, a **produção** da ordem superior pela ordem inferior, o que acabaria reduzindo todas as ordens a uma só ordem, no caso, à física.⁹ Ou seja, o advento do fenômeno da percepção podia ser considerado como a inauguração de uma nova forma de fenômeno irreduzível às formas anteriores; por isso, quando falamos anteriormente de "luz fenomenal", em contraposição à sua decomposição em ondas de luz pela explicação científica do fenômeno da percepção, podia-se já afirmar a irreduzibilidade do **sentido percebido** ao mundo da física.

Mais ainda, o meio comportamental parecia ganhar autonomia nas análises da **Gestalt Psychologie** com o reconhecimento de estruturas de sentido previamente dadas ao organismo, o que, por sua vez, parecia fundar a psicologia como disciplina autônoma de

⁸Mesmo sem sair da física clássica, para Merleau-Ponty pode-se pôr em evidência a insuficiência da concepção de causalidade, entendida como uma sequência isolável idealmente. A série de acontecimentos apreendida por uma lei física pressupõe "uma série de condições independentes daquelas que fazem o objeto próprio da experiência, tais como temperatura, pressão atmosférica, altitude (...)". Portanto, prossegue, "a única fórmula válida do princípio de causalidade será aquela que afirma, com a solidariedade dos fenômenos em um universo, uma espécie de amortização, proporcional à distância, das influências exercidas sobre um fenômeno dado pelos fenômenos anteriores e simultâneos", SC, p.150.

⁹A mesma discussão encontramos, mais recentemente, em K. Popper (obra citada), que defende a idéia de **emergência** de fatos novos na natureza para a compreensão do fenômeno da vida e da percepção. Aí também, trata-se de recusar o fisicismo como explicação suficiente de toda a realidade, o que implica, segundo Popper, a idéia de haver apenas uma causalidade crescente na explicação dos fenômenos. Ao contrário, ao defender a idéia de emergência ou evolução criativa na natureza, Popper afirma, ao mesmo tempo, também a idéia de uma causalidade decrescente, e nesse sentido, a possibilidade de ação dos fenômenos mentais sobre o cérebro, e não apenas o contrário, o que faria da consciência um epifenômeno dos processos cerebrais. Para Popper, o argumento mais forte em defesa da especificidade do fenômeno da consciência baseia-se na teoria da evolução, que contraria, segundo ele, a concepção epifenomenalista da consciência.

conhecimento. Podemos lembrar, aqui, a clássica distinção entre **meio geográfico** e **meio comportamental**, através da qual Kofka analisa o comportamento de um homem que atravessou a cavalo o lago de Constança congelado e coberto de neve (o lago congelado seria o meio geográfico), pensando, naturalmente, que atravessava uma planície de terra firme (o sentido percebido seria o meio comportamental). Parece evidente, aqui, que o meio comportamental (o campo de sentido dado ao cavaleiro), é o que determina o seu comportamento.

Mas a **Gestalt**, segundo Merleau-Ponty, não ultrapassa o mundo da física com a noção de estrutura. "Os predicados de valor, a significação imanente da qual a definição objetiva do comportamento não pode se abster (como essa que parece notória no caso do nosso cavaleiro), apenas seriam a tradução, em uma linguagem humana, aliás, legítima, dos processos estruturais do sistema nervoso, e estes por sua vez, apenas representariam uma variedade das formas físicas" (SC, p.145). Em resumo, diz Merleau-Ponty, podemos dizer que "a Teoria da Forma pensa ter resolvido o problema das relações da alma e do corpo e o problema do conhecimento perceptivo, neles descobrindo os processos nervosos estruturais que, por um lado, têm a mesma forma que o psíquico, e por outro, são homogêneos às estruturas físicas" (ibid). Ora, isso significa, para Merleau-Ponty, que para a **Gestalt** não havia necessidade de uma reforma da ontologia objetivista - julgamento parecido com o de Popper, para quem a Gestalt não rompe com o fisicismo. De tal forma que o que parecia apontar para a especificidade do fenômeno da percepção encerrava-se, mais uma vez, no próprio mundo das explicações físicas.

E por isso podemos falar de um segundo tipo de objetivismo, o **objetivismo da forma ou estrutura**, que também considera a realidade dos **objetos** físicos como a única e verdadeira realidade, e considera a forma ou estrutura da percepção como **realidade objetiva** do mundo, o que, para a fenomenologia, de um modo geral, significa a **naturalização** da consciência. Pouco importa, nesse sentido, se a consciência é reduzida a uma associação de elementos em relações lineares determinadas, ou se ela é considerada

como uma totalidade: se em ambos os casos trata-se apenas de uma realidade física, permanecemos no objetivismo.

Mesmo que se afirme que estruturas físicas complexas têm pouco a ver com o materialismo e o mecanicismo¹⁰, para Merleau-Ponty não se preserva a originalidade das formas biológicas e psíquicas fundando-as sobre a física (SC, p.146). Porque assim "a consciência *será* isso que se passa no cérebro, e com efeito vemos Kofka defini-la, segundo a tradição do materialismo, esta propriedade 'que têm certos acontecimentos na natureza de se revelarem a si mesmos'" (ibid).

Ou seja, ou a consciência inaugura um sentido irreduzível a qualquer tipo de relação do mundo físico, ou então ela é dispensável na explicação do fenômeno da percepção ou do comportamento. Dá a crítica de Merleau-Ponty ao **isomorfismo da Gestaltpsychology**: "se as estruturas de consciência são inúteis na explicação, é que elas têm seu equivalente físico ou fisiológico, e este 'isomorfismo' em uma filosofia da forma é uma identidade. A tomada de consciência não acrescenta nada às estruturas físicas, ela é apenas o índice de estruturas físicas particularmente complexas. Dessas estruturas, e não da consciência, deve-se dizer que são indispensáveis na definição do homem" (SC, p.147). E dessa forma, segundo a tradição da ciência objetivista, considera-se o **vivido** como manifestação de uma realidade que o vivido desconhece e que constitui a **sua explicação** pela ciência.

E, assim, chegamos ao ponto crucial que separa Merleau-Ponty da teoria da Gestalt. O fenômeno perceptivo não pode ser reduzido a explicações fisiológicas, e o que a Gestalt apontou mas que por fim não considerou na formulação geral da teoria, é que esse campo de forças e vetores de sentido presentes na percepção reclamam por si mesmos uma solução que não encontramos em outro lugar senão na própria percepção; isto é, esse campo perceptivo inaugura uma ordem de fenômeno com problemas e

¹⁰"Pouco importa de qual material as partículas do universo são feitas, o que conta, é o tipo de totalidade, a significação da totalidade", Wertheimer, gestaltista citado por Merleau-Ponty, SC, p. 146.

soluções próprios que, ao contrário de ser controlada por um substrato orgânico do qual seria simples epifenômeno, integra a fisiologia na perspectiva da percepção. Ora, se já dissemos que a fisiologia deve ser compreendida na interação do organismo com o meio, podemos dizer, agora, que se trata de incorporá-la ao fenômeno da percepção.

Dai porque o naturalismo ou objetivismo podem, segundo Merleau-Ponty, apenas apontar para as estruturas físicas como condições sem as quais não se dá o fenômeno da percepção, mas não podem **explicar** a percepção, nem mesmo a fisiologia do organismo, **através** desses fatos ou estruturas físicas, porque a percepção, assim como o organismo vivo, representam ordens originais de fenômenos, distintas da ordem do fenômeno físico¹¹, e "seria, por definição, impossível conceber uma forma física que tenha as mesmas propriedades que uma forma fisiológica, uma forma fisiológica que seja o equivalente de uma forma psíquica" (SC,p.143).

Na verdade, não se trata apenas, para Merleau-Ponty, de preservar e compreender as rupturas entre as diferentes formas, mas de compreender, também, as relações entre essas estruturas. Como dissemos inicialmente, trata-se de compreender a encarnação da consciência no mundo ou a relação entre o corpo e a alma. Dai o duplo aspecto da análise merleau-pontyana que, ao mesmo tempo, libera o superior do inferior e o "funda" sobre ele (SC,p.199). Não se trata de simplesmente superpor essas três ordens, mas cada uma delas deve ser concebida como uma retomada e uma "nova estruturação" da precedente (ibid). No caso da percepção, "a elaboração dos estímulos e a distribuição dos influxos motores se fazem seguindo as articulações próprias do campo fenomenal (...)" (SC,p.221).

¹¹"Um mundo percebido, certamente, não apareceria a tal homem se essas condições não fossem dadas em seu corpo: mas não são elas que o **explicam**. Ele é segundo suas leis de campo e de organização intrínseca, ele não é, como o **objeto**, segundo as exigências de uma causalidade de 'ponta a ponta'", MERLEAU-PONTY, *Le Visible et le Invisible*, texte établi par Claude Lefort, Gallimard, 1964, p.41. A ordem específica da percepção é tema tratado em *Estrutura do Comportamento* e desenvolvido largamente na *Fenomenologia da Percepção*. Embora a questão assuma nova dimensão em *O Visível e o Invisível*, destinado a nova fundamentação ontológica dos primeiros trabalhos, esta nota pode ser tomada como um dos temas centrais da *Fenomenologia da Percepção*.

Ora, se a percepção inaugura uma ordem de fenômeno irreduzível às relações objetivas da física, então podemos dizer que na discussão do fenômeno do espaço e tempo, que Kant apontou como estruturas **a priori** da forma da percepção, encontra-se parte do segredo que envolve o sentido da experiência humana e animal. Mas Kant elaborou uma filosofia transcendental de caráter idealista, e sabemos que a Lógica subsume a Estética conferindo-lhe a unidade da apercepção transcendental que se realiza junto com a estruturação da experiência pelas categorias do Entendimento.¹²

Por ora, digamos que o projeto da filosofia merleau-pontyana e sua noção de estrutura, distancia-se disso que representaria o intelectualismo kantiano. E se nos referimos anteriormente a Descartes dizendo que a filosofia de Merleau-Ponty assume a questão da relação corpo e alma, cuja relação Descartes considerava confusa, e sobre a qual não se debruçou sua filosofia, talvez com mais propriedade ainda possamos dizer que a filosofia de Merleau-Ponty é uma tentativa de retomar e reelaborar a Estética Transcendental kantiana. Se em Kant a estrutura da Lógica subsume a experiência sensível - previamente organizada nas formas do espaço e tempo -, nas formas do pensamento, a Merleau-Ponty interessa discutir o vínculo entre razão e sensibilidade, de tal forma a descobrir a formação do espírito a partir da experiência sensível; ou seja, não se trata mais de juntar abstratamente, e como uma estrutura já pronta, formas do pensamento ao "caos" da experiência sensível, para que seja possível a experiência objetiva do mundo (a ciência), mas de perscrutar o surgimento da razão na própria experiência sensível, onde espaço e tempo representam a uma só vez a sua encarnação e a sua possibilidade; trata-se, como

¹²Um possível contraponto a isso que pode ser uma visão muito unilateral da **C.R.P.**, talvez se encontre na primeira edição da *Crítica*, que dedica maior espaço e importância à análise de imaginação transcendental. Para preservar a idéia de um possível desequilíbrio na **C.R.P.**, a saber, duas formas opostas de encaminhar a questão da fundamentação do sentido da experiência - essa que aponta para a imaginação como instância originária de formação de sentidos, e a outra que aponta para o intelectualismo do "eu penso" como lugar originário de formação do sentido da experiência -, convencionou-se publicar a segunda edição da *Crítica* juntamente com essas diferenças da primeira edição. Mais adiante, analisaremos o papel da *Crítica do Juízo* nessa questão, uma vez que ela parece retroceder para a instância pré-objetiva, tanto a análise da formação de sentidos, como o momento da apercepção transcendental.

veremos no capítulo sobre Ontologia e Linguagem, de compreender a razão como temporalidade operante, onde os sentidos do percebido se recobrem e se reenviam, constituindo o que podemos chamar de fé perceptiva no mundo.

Um paralelo com o ensaio de Bento Prado sobre Deleuze (**A idéia de "Plano de Imanência"**), pode ser pertinente não só para ilustrar essa questão, mas também para discriminar as concepções de linguagem de Wittgenstein e de Merleau-Ponty, a partir dela. Não foi por acaso que nos servimos, acima, da noção deleuziana de "caos" ao invés do termo "Estética Transcendental kantiana"; como notou Bento Prado, elas parecem ocupar lugar e função análogas em ambas as filosofias. Parece-nos que essa descrição deleuziana de "caos", citado por Bento de **O que é a Filosofia?**, poderia se aplicar à própria Estética kantiana, a saber: "o que caracteriza o caos, com efeito, é menos a ausência de determinação que a velocidade infinita com a qual elas se esboçam e se apagam: não é o movimento de uma a outra, mas ao contrário, a impossibilidade de uma relação entre duas determinações, já que uma não aparece sem que a outra tenha já desaparecido, e que uma aparece como evanescente quando a outra desaparece como esboço". Mas, enquanto Kant procura pela organização do "caos" segundo as necessidades da experiência objetiva, Deleuze procurará, com a noção de "plano de imanência" um primeiro recorte, uma primeira organização semelhante àquela que representa a noção de **Weltbild** na filosofia de Wittgenstein, e no interior dos quais operam os conceitos. Mas, em todos eles (Kant, Deleuze, Wittgenstein), trata-se de apontar para o caráter construtivista do "pensamento" ou da linguagem sobre a experiência do "caos". Em Kant, na verdade, o próprio "caos" é efeito de organização do sujeito no seu encontro com a coisa em si, mas, Deleuze e Wittgenstein, cada um a seu modo, procuram uma forma de organização do "caos" aquém da noção de sujeito, ou procuram ver no "caos" uma "experiência" originária aquém da noção de sujeito.¹³

¹³Arley não acompanha Bento na sua leitura do significado da palavra "caos" em Wittgenstein. Para Bento, essa seria uma noção que apontaria para os limites da linguagem, para uma experiência

Caso contrário, cairíamos, nos termos de Bento, "no regime da *Übereinstimmung* ou da *Adaequatio*", o que, poderíamos dizer, seguramente nos lançaria novamente nas aporias da comparação entre dois termos distintos. Esse seria "o pecado da filosofia", que degrada o *Weltbild* em *Weltanschauung*, transformando-o em um "conjunto de proposições que se referem a objetos ou estados-de-coisa transcendentais", e compreendendo-se a si, dessa maneira, como "Teoria ou Representação".

Não nos resta alternativa, assim, senão aceitar o construtivismo. Se Bento ignora aqui, entretanto, a via de Heidegger, ele explicitamente a ela se refere no seu *O Relativismo como Contraponto*, opondo, desta vez, o termo *Poiésis* à *Alethéia*, para chegar à mesma conclusão. Assim como Foucault que, em *Microfísica do Poder*, procura fazer da *Alethéia* um caso particular da **produção** da verdade.

Mas, seriam apenas essas, de fato, as alternativas? De um ponto de vista lógico, e considerando-se as interpretações de Bento e Arley da última filosofia de Wittgenstein, sim. Mas o "reino da animalidade" que Bento reconhece com Giannotti, sem dar o alcance que ele dá ao termo, não deveria nos levar a outra posição? Se disséssemos, num arroubo de expressão, como nos parece espantoso que esses filósofos "ignoram" a "Psicologia", ou como acreditam possível desvincular a Lógica de uma "Psicologia", aceitando, no máximo, uma mistura entre o "empírico" e o "transcendental" que cabe à lógica ou aos jogos de linguagem comandar, numa operação ao mesmo tempo "prática e transcendental", como diz Bento apontando para a constituição das regras (gramática) na aplicação das palavras (*Descartes e o último Wittgenstein: o argumento do sonho revisitado*), acredito que Arley chamaria isso de "arroubo gramatical", e que Bento possivelmente o comparasse ao brandir dos braços de Moore...).

"fenomenológica", no sentido em que Bento usa o termo fenômeno para o sonho e a loucura. Conseqüentemente, Arley não aprova a aproximação que Bento faz entre a noção deleuziana de "caos" (claramente metafísica, como diz Bento, e na direção do significado de "caos" na filosofia nietzscheana), e o significado do termo em Wittgenstein.

Mas, ao contrário, a história natural de que nos fala Wittgenstein, não contém um mínimo de organização que precede à linguagem e se dá ao olhar? Não partimos sempre de um mesmo mundo comum a todos?

Não seria o "caos" um termo que, como esses que Merleau-Ponty denunciava contra a psicologia científica na **Fenomenologia da Percepção**, levamos para a interpretação do fenômeno da percepção a partir de uma determinada visão de mundo?

Todos temos uma infância (proposição gramatical? Talvez fosse melhor dizer, nossa vida tem início em algum momento, eu tenho a consciência atual de um passado de minha vida - na verdade, os pressupostos, aqui, da filosofia gramatical e da fenomenologia são muito diferentes, e a eles voltaremos); não seria sensato buscar aí a experiência originária de mundo?

Ora, com **A Estrutura do Comportamento**, gostaríamos de dizer que a vida já organiza um mundo antes da fala, e que a Psicologia (em especial a psicologia da criança) presente nos primeiros trabalhos de Merleau-Ponty, também está presente na ontologia d'**O Visível e o Invisível**, ou, para falar com o próprio Merleau-Ponty aí, ela é assumida enquanto ontologia - não há, nesse sentido, como não notar uma continuidade, nesse sentido, entre os primeiros trabalhos e as reflexões d'**O Visível e o Invisível**, o que Merleau-Ponty afirma em carta a Guérault, citada por Lefort na sua introdução a **A prosa do mundo**.

Muito modestamente, e talvez ainda sob o feitiço da própria gramática, gostaria de interpretar assim a relação entre gramática e história natural em Wittgenstein: ele reconhece a existência de fatos muitos gerais na natureza (como a "animalidade" de que fala Giannotti), apenas afirma, numa perspectiva que chamamos anteriormente de logicista, que não há vínculo de necessidade entre eles. Como o que lhe interessa é a gramática - que nesse sentido independe dos fatos - para a terapia de nossos pensamentos, deixa à ciência a sua investigação. Por que não à filosofia? Porque a filosofia não discorre sobre fatos, organizados segundo nossa gramática, e sim a ciência. Para que a

filosofia possa fazer ontologia, ela não pode operar com proposições bi-polares, e tradicionalmente, ela confunde seu discurso com o discurso factual, ela fala no interior de uma gramática. Ora, para admitir um discurso filosófico autêntico, seria preciso, então, conceber de outra forma a linguagem - é o que Merleau-Ponty procurará fazer através da análise da linguagem literária.

A ordem vital e a ordem humana.

Até aqui, tratamos de forma indiscriminada os fenômenos vitais e humanos, procurando marcar, com a noção de organismo, a emergência de uma nova estrutura em relação à ordem física. Devemos, agora, tratar de especificar a ordem humana diante da biologia, propriamente dita, e mostrar que, enquanto o "animal se organiza um meio estável correspondente aos *a priori* monótonos da necessidade e do instinto, o trabalho humano inaugura uma terceira dialética, uma vez que ele projeta entre o homem e os estímulos físico-químicos, os 'objetos de uso' (...) que constituem o meio próprio do homem e fazem emergir novos ciclos de comportamento" (SC,p.175).

E aqui recorremos às famosas experiências de Köehler com os primatas, das quais Merleau-Ponty se serve, e que analisam o uso que eles fazem de objetos dispostos em seu meio, para a consecução dos fins. Em resumo, essas experiências revelam que "o valor instrumental de um objeto decresce à medida em que ele está mais afastado do fim" o que revela, segundo Merleau-Ponty, que a presença do objeto em seu meio "não é feito de propriedades mecânicas precisas que seriam independentes de sua posição". Ou seja, mesmo quando em sua presença, é preciso que o chimpanzé o integre ao seu objetivo, que ele faça, por exemplo, da presença de um "caixote para sentar", um "caixote apoio para alcançar a banana no alto da jaula". Mas, na medida em que aumenta a distância espacial entre o objeto meio e o objeto fim, diminui a possibilidade de seu uso; o animal não vai à procura de seu instrumento, nem o fabrica, como o homem o fará; se o objeto "meio" não

se coloca no seu campo de ação, ele não é introduzido no circuito entre o desejo do chimpanzé e o objeto a que ele se destina. "Mesmo quando o chimpanzé é capaz de estender seu campo de ação no tempo como no espaço, e quando ele vai na direção de um objetivo final passando por vários intermediários, acontece frequentemente que o objetivo principal, muito próximo, atrai para si as operações que se endereçavam ao objetivo secundário e esse fenômeno de 'curto-circuito' mostra que o chimpanzé não é capaz de desenvolver em um tempo e um espaço indiferentes um comportamento regido sobre as propriedades objetivas dos instrumentos, que ele está sempre exposto à solicitação do futuro próximo ou da proximidade espacial, que vem contrair ou deslocar a estrutura da ação" (SC,p.124-125). Nesse sentido, podemos falar em um estreitamento do espaço e do tempo vividos pelo animal, em comparação com esses vividos pelo homem, ou dizer que "a cada momento, o animal não pode adotar em relação aos objetos um ponto de vista escolhido à vontade, mas o objeto aparece revestido de um 'vetor', investido de um 'valor funcional' que dependem da composição efetiva do campo" (SC,p.127).

Com isso, Merleau-Ponty quer apontar para a ligação estreita que há entre o desejo do animal e a disposição dos objetos presentes em seu campo perceptivo. É como se disséssemos aqui, fazendo uma comparação com o "pensar" para Freud, que o animal tem estreitado seu campo de mediação espaço-temporal, necessário para a consecução do fim. No limite, o animal não "pensa", se o pensamento, como diz Freud, é justamente esse desvio ou a passagem por "representações" intermediárias para o alcance do objeto desejado.

Ora, "o que é que impede as estruturas exteroceptivas de adquirir a mesma plasticidade que encontramos nas estruturas proprioceptivas?" (ibid). Porque, afinal, o animal entra, sem perder a unidade corporal, em uma multiplicidade de relações, e apenas o inverso, como vimos, não ocorre, pois os objetos possuem, para ele, um único significado a cada momento do campo efetivo em que ele se encontra (é curioso, nesse sentido, que, se um outro animal senta no caixote, ele imediatamente perde, para aquele

que o usará para alcançar a banana, a função de apoio). Merleau-Ponty procura na comparação com certos casos de agnosia e de fadiga no comportamento humano, uma indicação para a solução do problema: "é mais fácil, diz ele, percorrer um itinerário complicado do que explicá-lo a qualquer um, e frequentemente, ao curso da explicação, nós nos servimos de uma mímica motora sem a qual, sobretudo se estamos fatigados, não poderíamos percorrer mentalmente o trajeto (...) Esse pretendido recurso aos dados táteis é na realidade um recurso ao espaço vivido, por oposição ao espaço virtual no qual nossas indicações se situavam inicialmente. Pelos gestos que esboçamos nós momentaneamente fazemos coincidir as direções principais do campo virtual onde se desenrolava nossa descrição com as estruturas fortes - direita e esquerda, alto e baixo - de nosso corpo próprio. A dificuldade de uma descrição pura do itinerário é da mesma ordem daquela de ler um mapa ou de se orientar sobre um plano, e sabemos justamente que o plano é quase inutilizável em certos casos de agnosia. O traçado puramente visual exige que nós nos representemos livremente o itinerário, de um ponto de vista que jamais foi o nosso quando o percorremos, que sejamos capazes de transcrever uma melodia cinética em diagrama visual, de estabelecer entre um e outro relações de correspondência recíproca e de expressão mútua" (SC,p.127-128). Uma distinção entre espaço vivido e espaço virtual, que a **Fenomenologia da Percepção** retomará como a distinção entre movimentos concretos e movimentos abstratos: os movimentos concretos limitam-se ao espaço perceptivo atual e representam o comportamento vital propriamente dito - assim, um doente incapaz de tocar com o dedo parte de seu corpo a pedido do médico, toca-a imediatamente após a picada de um inseto; os movimentos abstratos, por sua vez, pressupõem a presença de um espaço virtual que não esse das relações vitais entre meu corpo e o meio - assim, se posso tocar uma parte do corpo a pedido do médico, é porque posso falar do próprio espaço em que me encontro, tomá-lo como objeto ou tema de minhas ações; é essa função que será afetada em Schneider, cuja análise Merleau-Ponty desenvolve na **Fenomenologia da Percepção**: a sua incapacidade de movimento abstrato

representa também um estreitamento do espaço e tempo vividos por ele, em última instância, a impossibilidade de um projeto futuro.

Poderíamos dizer, então, que se o animal, pois, não pode variar os pontos de vista sobre o objeto sem que ele perca a sua unidade, isto é, se o objeto assume a cada vez um único significado no campo perceptivo do animal, é porque "no comportamento animal, o objeto exterior não é uma coisa no sentido onde o corpo próprio aí é uma - quer dizer, uma unidade concreta capaz de entrar sem se perder em uma multiplicidade de relações" (SC,p.128). Ou seja, na falta dessa unidade concreta da ordem do vivido, alguma nova função deve ser acrescentada à percepção da coisa exterior para que ela não se perca durante a experiência, e esta função é a função simbólica. Em outros termos, "o que faz falta no animal, é bem o comportamento simbólico que lhe seria necessário para encontrar no objeto exterior, sob a diversidade de seus aspectos, um invariante comparável ao invariante imediatamente dado do corpo próprio, e para tratar reciprocamente seu próprio corpo como um objeto entre os objetos" (ibid). Por isso, no comportamento animal os signos permanecem sempre sinais e nunca tornam-se símbolos (SC,p.130), são da ordem do acontecimento - presságios ou "excitantes condicionados" - e não o tema que procura exprimir uma atividade (SC,p.131).

Entretanto, todo o cuidado é pouco no tratamento da questão da passagem da ordem vital para a ordem humana, porque aqui a tendência pode ser - "bons cartesianos" que somos - de fazer acompanhar o comportamento humano por um pensamento que lhe estabelece o sentido ou lhe faz ser para-si.¹⁴ Como dizia Descartes nas suas **Meditações**, "eu não vejo homens que passam na calçada, da janela de meu quarto, eu penso que são homens, pois do meu quarto eu vejo apenas chapéus e capotes que bem poderiam cobrir 'autômatos ou manequins'; a percepção, portanto, apenas me forneceria sinais que eu devo

¹⁴Desenvolveremos essa questão ao longo de todo nosso trabalho, e mais especificamente, na questão da linguagem tratada em nosso capítulo sobre Ontologia, no qual dedicamos algumas páginas à elucidação da noção de linguagem na *Fenomenologia da Percepção*, cujo capítulo "O corpo como expressão e a fala" é crucial a essa questão.

sempre interpretar. É essa alternativa da dicotomia cartesiana entre consciência enquanto puro pensamento e objeto enquanto pura extensão e relação entre partes, que, em síntese, **A Estrutura do Comportamento** pretende desfazer. Já vimos que ela não dá conta do sentido do comportamento animal, uma vez que o sentido do seu comportamento não pode ser tratado como uma coisa, pois nele notamos um movimento intencional que revela um mundo para o animal, uma intenção animada por uma "finalidade" a que visa seu comportamento. Mas também não seria o caso de supor no comportamento animal algo como pura consciência. - Na verdade, foi ao movimento contrário que assistimos, e a psicofísica cartesiana não pôde impedir, como notou Merleau-Ponty, o avanço da fisiologia mecanicista até as partes mais elevadas da alma.

Vamos retomar o desenvolvimento da análise do sentido do comportamento animal, n'**A Estrutura do Comportamento**, até o ponto em que chegamos, e mostrar o significado que a noção de estrutura representa para Merleau-Ponty: "Distingue-se tradicionalmente as reações inferiores ou mecânicas, função, como um acontecimento físico, de condições antecedentes e que se desenrolam portanto no espaço e no tempo objetivos, - e as reações 'superiores' que não dependem de estímulos materialmente tomados, mas antes do sentido da situação, que parecem portanto supor uma 'visão' dessa situação, uma prospecção, e não pertencem mais à ordem do em si, mas à ordem do para si. Uma ou outra dessas duas ordens é transparente para a inteligência, a primeira para o pensamento físico e como a ordem do exterior onde os acontecimentos se comandam um ao outro de fora, a segunda para a reflexão e como a ordem do interior onde isso que se produz depende sempre de uma intenção". Ora, "o **comportamento**, enquanto ele tem uma estrutura, não toma lugar em nenhuma dessas duas ordens. Ele não se desenrola no tempo e no espaço objetivos, como uma série de acontecimentos físicos, cada momento não ocupa aí um ponto e apenas um do tempo, mas, no momento decisivo da aprendizagem, um 'agora' sai da série dos 'agora', adquire um valor particular, resume os tateamentos que o precederam como engaja e antecipa o futuro do comportamento,

transforma a situação singular da experiência em uma situação típica e a reação efetiva em uma aptidão. A partir desse momento, o comportamento se separa da ordem do em si e torna-se a projeção fora do organismo de uma **possibilidade** que lhe é interior" (SC,p.136). "Não serviria a nada dizer, prossegue Merleau-Ponty, que somos nós, expectadores, que reunimos pelo pensamento os elementos da situação aos quais o comportamento se dirige, para deles formar um sentido, que somos nós que projetamos no exterior as intenções de nosso pensamento, uma vez que restaria saber sobre o que, sobre qual fenômeno se apóia esta *Einfühlung*, qual signo nos convida ao antropomorfismo" (ibid). Note-se que, aqui, Merleau-Ponty dá um passo a mais no sentido de mostrar que o organismo organiza o seu meio, ao invés de ser resultado de relações pré-determinadas do mundo físico; tratava-se, até então, de apontar para a ruptura entre o mundo físico e o mundo orgânico, cuja unidade representa um movimento vital, ao invés de ser apenas o equilíbrio de forças físicas do meio, o que pode ser expresso em leis, enquanto o comportamento do organismo em normas. Agora, trata-se de apontar que, sobre esse primeiro "oco" de indeterminação, vem se estabelecer um processo de aprendizagem que prolonga a ação do animal, ou sua organização sobre o meio.

Embora o empirismo, como Merleau-Ponty dirá na **Fenomenologia da Percepção**, possa sempre ajustar a teoria para explicar o comportamento segundo relações causais - e nesse sentido, como dirá Merleau-Ponty, não há experiência crucial em Psicologia - o sentido do fenômeno nos convida a outra interpretação. Parece-nos notório, nesse sentido, o ganho em clareza que a noção estrutural representa para a explicação do comportamento e aprendizagem animal, no sentido proposto por Merleau-Ponty, que faz da estrutura do sentido da percepção um novo princípio de organização do comportamento animal, que ao mesmo tempo em que se apóia na fisiologia, integra-a à nova ordem. Considere-se, nesse sentido, a análise de Merleau-Ponty de uma experiência em que se provocam lesões centrais no cortex cerebral do rato: nem "os movimentos elementares que 'compõem' o comportamento do rato - os atos de caminhar, saltar, se

apoiar sobre as patas superiores -, nem as discriminações sensoriais que os regulam parecem comprometidas após a cauterização das regiões central e frontal do córtex. Mas o animal é inábil, todos seus movimentos são lentos e rígidos, enquanto que o normal é esperto e ágil. Se o rato deve caminhar sobre uma ripa de madeira com alguns centímetros de largura, sua pata escorrega frequentemente do lado, o animal cai quando ele quer olhar para trás ou descer. Tudo se passa como se as impressões 'que, no estado normal, regulam o movimento por suas relações de tempo e de espaço, por sua configuração, não (pudessem) mais determinar suficientemente o animal operado'"(SC, p.73-74). O que significa que a estrutura da percepção foi alterada, embora os conteúdos elementares continuem presentes. Essa alteração estrutural é que leva o rato operado a pautar seu comportamento sobre as propriedades particulares da situação, sendo incapaz de integrá-las numa unidade que a tarefa a ser executada exige : "com o animal operado, o caminho determina a orientação da marcha por suas propriedades particulares, concretas, enquanto com o normal a adaptação é adquirida em relação a uma certa estrutura típica, o que permite que ela possa facilmente se transferir de uma situação a outra, materialmente diferente da primeira. Isso explica a generalidade da atitude adquirida observada nas experiências de aprendizagem animal, e representa uma concepção estrutural de aprendizagem que Merleau-Ponty contrapõe à idéia de aprendizagem como simples acréscimo de associação de imagens e representações, uma concepção que dificulta a compreensão da habilidade do comportamento em resolver questões em situações diferentes das experimentadas anteriormente pelo animal ou pelo homem. Ou seja, "esses processos de estrutura dão conta de leis da aprendizagem que formulamos acima: uma vez que eles estabelecem uma relação de sentido entre a situação e a resposta, eles explicam a fixação das respostas adaptadas e a generalidade da atitude adquirida. Eles fazem intervir, no esquema estímulo-resposta, não as propriedades materiais dos estímulos, mas as propriedades formais da situação, as relações espaciais, temporais, unívocas, funcionais que dela são a armação"(SC,p.113).

Note-se bem, entretanto - e esse é o outro lado da questão - "que não serviria a nada, também, dizer que o comportamento 'é consciente' e que ele nos revela como seu avesso um ser para si escondido atrás do corpo visível. Os gestos do comportamento, as intenções que ele traça no espaço em torno do animal não visam ao mundo verdadeiro ou puro, mas o ser-para-o animal, quer dizer, um certo meio característico da espécie, eles não deixam transparecer uma consciência, quer dizer um ser do qual toda a essência é a de conhecer, mas uma certa maneira de tratar o mundo, de 'ser no mundo' ou de 'existir'" (SC,p.136). Em resumo, "a estrutura do comportamento tal como ela se oferece à experiência perceptiva, não é nem coisa nem consciência e é o que a torna opaca para a inteligência". E esse seria o grande trunfo da noção de estrutura para Merleau-Ponty. Ela apontaria para uma região de sentido em que a noção de consciência não tem direito de cidadania, ou, melhor ainda, não faria o sentido da percepção depender da noção de consciência como sua **condição**. É a consciência de si, ao contrário, que desde então deverá ser compreendida a partir desse reino anônimo de sentido que a antecede e do qual ela emerge.

Daí a ênfase de Merleau-Ponty em dizer que toda essa investigação que conduzimos até aqui não visava apenas mostrar que o comportamento é irreduzível a suas pretendidas partes. "Se não tivéssemos nada mais em vista, ao invés dessa longa pesquisa indutiva, - que não é jamais acabada, porque o behaviorismo pode sempre inventar outros modelos mecânicos dos quais seria necessário recomeçar a discussão, - um instante de reflexão nos teria levado a uma certeza de princípio. O **cogito** não nos ensina de uma vez por todas que não teríamos jamais conhecimento de uma **coisa** se não tivéssemos primeiro aquele de nosso pensamento e que mesmo a fuga para o mundo e a resolução de ignorar a interioridade ou de não deixar as coisas, que é o essencial do behaviorismo, não pode ser formulado sem se transformar em consciência e sem pressupor a existência para si? O comportamento é portanto feito de relações, quer dizer que ele é pensamento e não em si, como qualquer outro objeto, aliás, eis o que nos teria mostrado a reflexão. Mas por essa

via curta, nós teríamos perdido o essencial do fenômeno, o paradoxo que nele é constitutivo: o comportamento não é uma coisa, mas também não é uma idéia, ele não é o invólucro de uma pura consciência e, como testemunho de um comportamento, eu não sou uma pura consciência. É justamente o que queremos dizer falando que ele é uma forma" (SC,p.138).

Ou seja, ao se recusar o objetivismo, em última instância o objetivismo da Gestalt, e se apontar para a especificidade do fenômeno da consciência, isto é, que ela inaugura uma ordem de fenômeno irreduzível às estruturas físicas ou fisiológicas, podia-se operar, mais uma vez, a subversão do objetivismo através de algum tipo de intelectualismo ou de idealismo transcendental, seja do tipo intuicionista (Husserl) ou reflexivo (Descartes e Kant).

Podia-se compreender as diferentes ordens de fenômenos (físico, vital e humano) justamente como fenômenos revelados pela consciência originária. Não é o próprio Merleau-Ponty que reconhece que a forma não deve ser tomada como "uma realidade física, mas como um objeto de percepção", não deve ser "definida em termos de realidade, mas em termos de conhecimento", não "como uma coisa do mundo físico, mas como um conjunto percebido"? (SC,p.155) Pois, na verdade, é do "universo das coisas percebidas que a **Gestalt theorie** empresta sua noção de forma, e ela só se reencontra na física enquanto a física nos reenvia às coisas percebidas (...) Longe, pois, que a 'forma física' possa ser o fundamento real da estrutura do comportamento e em particular de sua estrutura perceptiva, ela só é concebível como um objeto da percepção" (SC,p.156).

Algo parecido ao que já dizia Descartes na Dióptrica: "**quem** verá a imagem pintada nos olhos ou no cérebro? É preciso, portanto, enfim, um **pensamento** dessa imagem - Descartes já discerne que nós colocamos sempre um pequeno homem no homem, que nossa visão objetivante de nosso corpo nos obriga sempre a buscar **mais adentro** esse **homem vidente** que nós pensamos ter sob nossos olhos" (**O Visível e o Invisível**, p.263). (Por isso "nunca se fará compreender como a significação e a

intencionalidade poderiam habitar edifícios de moléculas ou aglomerados de células, e é nisso que o cartesianismo tem razão" - FP,p.470). Mas, é justamente essa inversão de perspectiva (cartesiana) que Merleau-Ponty quer evitar, e é através da noção de estrutura que se torna possível preencher o hiato entre a existência como coisa e a existência como idéia, e essa operação abalará o firme reinado, tanto de um como de outro, na maneira como interpretamos o mundo.

Se o entendemos bem, não podemos acompanhar, por isso, Orlandi, em suas conclusões sobre o aparente "desnível da atenção dedicada ao problema da linguagem n'A Estrutura do Comportamento". Segundo ele, ao menos hipoteticamente, "o problema da linguagem foi a grande vítima do estabelecimento das **ordens** (...) Daí a necessidade de se **olhar sob**. No caso da percepção, pode-se pensar que o mundo irrompe **entre** perfis e coisa. No caso da linguagem, o mundo é **sob** (...) O que está sob vem à expressão. Assim sendo, é possível complementarmos a hipótese anterior: a via de restituição pela expressão não seria caudatária do problema das ordens? Entretanto, seríamos parciais se concluíssemos nossa passagem pela SC com essas hipóteses. Com efeito, pensada no cruzamento com outros escritos do filósofo, é visível que essa obra já mostra, no próprio momento em que as ordens são propostas, a emancipação da idéia que sustenta essa configuração: a idéia de uma operação originária que foi aí privilegiada como estrutura fundamental, qual seja, a operação que instala um sentido em um fragmento de matéria, operação que se exerce desde o gesto até a linguagem do intelecto. Dizer que idéia-e-coisa coexistem como estrutura encarnada, é reconhecer, entre os extremos, a presença dessa operação comum ao corpo e ao sujeito epistemológico. A rigor, é nesses termos que a SC leva o problema da linguagem à figura da concentricidade" (p.235-236).

Não nos parece que o movimento da obra de Merleau-Ponty em direção ao campo originário de sentido descubra-o enquanto **operação** da linguagem falada ("operação que se exerce desde o gesto até a linguagem do intelecto", como diz Orlandi). E, assim, não

nos parece que a questão da **concentricidade** dos problemas, que o livro de Orlandi tem o mérito de resgatar, termine nessa operação linguageira constituinte.

Ou, nos termos em que **O Visível e o Invisível** assumirá a questão, "o que Descartes não vê - assim prossegue a nota de trabalho acima citada - e que poderia ser tomado como o **leitmotiv** que perpassa toda sua obra -, é que a visão primordial à qual é preciso chegar, não pode ser **pensamento de ver**. Como só conhecemos a substância composta, ainda se pressupõe o pequeno homem, apenas que concentrado em um ponto metafísico (ibid).

Em outros termos, a noção de **estrutura** procura, ao mesmo tempo que preservar a especificidade do fenômeno da percepção, apontar para o estatuto do sentido dado na percepção. Ou seja, mais do que mostrar a especificidade da consciência e a vinculação a ela de todo sentido, o mérito da noção de estrutura estava, para Merleau-Ponty, justamente em mostrar a consciência como **situada**, o que coloca em questão as pretensões e o estatuto do idealismo transcendental. Nas palavras de Merleau-Ponty, "o que há de profundo na 'Gestalt' de onde partimos, não é a idéia de significação, mas a de **estrutura**, a junção de uma idéia e de uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais se colocam diante de nós com um sentido, a inteligibilidade em estado nascente" (SC,p.223).

Portanto, se o idealismo preserva a especificidade da consciência, é incapaz de compreender a sua inserção no mundo, se vincula à consciência a possibilidade de todo sentido, é incapaz de apreendê-la enquanto situada. Não se trata, pois, de recusar o naturalismo da consciência (a sua redução objetivista) simplesmente afirmando uma sede de subjetividade pura - possibilidade de todo fenômeno -, aquém da "promiscuidade e confusão" entre corpo e alma, consciência e mundo, mas trata-se de "compreender como a consciência se apercebe ou se mostra inserida em uma natureza" (FP,p.614).

Como diz Merleau-Ponty n'**O Visível e o Invisível** - em mais uma passagem que revela de forma clara uma das intenções centrais que anima toda a sua obra -, "nosso fim

não é o de opor, aos fatos que a ciência objetiva coordena, um grupo de fatos - que chamamos 'psiquismo', ou 'fatos subjetivos', ou 'fatos interiores' -, que 'lhe escapam', mas o de mostrar que o ser-objeto, e também o ser-sujeito, concebido por oposição a ele e relativamente a ele, não são alternativas, que o mundo percebido está aquém ou além da antinomia, que o fracasso da psicologia 'objetiva' deve ser compreendido - conjuntamente com o fracasso da física 'objetivista' -, não como uma vitória do 'interior' sobre o 'exterior', e do 'mental' sobre o 'material', mas como um apelo à revisão de nossa ontologia, ao reexame das noções de 'sujeito' e 'objeto'. As mesmas razões que impedem tratar a percepção como um objeto, impedem também tratá-la como a operação de um 'sujeito', em qualquer sentido que se o tome. Se o 'mundo' sobre o qual ela abre, o campo ambíguo dos horizontes e das distâncias, não é uma região do mundo objetivo, também repugna colocá-la ao lado dos 'fatos de consciência', ou dos 'atos espirituais': a imanência psicológica ou transcendental não pode, melhor que o pensamento 'objetivo', dar conta disso que é um horizonte ou uma 'distância'; a percepção, quer seja dada a si mesma em 'introspecção', ou seja ela consciência constituinte do percebido, deveria ser, por assim dizer, por posição e por princípio, conhecimento e posse de si mesma - ela não poderia abrir sobre horizontes e distâncias, isto é, sobre um mundo que está aí para ela, primeiro, e a partir do qual, apenas, ela se sabe como a titular anônima em direção à qual caminham as perspectivas da paisagem".¹⁵

De qualquer forma, a crítica a essa idéia de uma subjetividade pura sobre a qual se apóiam todas as operações de significações, crítica que enfatiza a idéia de uma consciência encarnada tanto nas estruturas perceptivas quanto nas estruturas de sentido da linguagem, desenvolve-se ao longo de toda a obra de Merleau-Ponty. Aqui, a introduzimos com a

¹⁵*Le Visible et l'Invisible*, p.41-42, obra citada. Apontamos que *O Visível e o Invisível* representa um aprofundamento da questão ontológica iniciada com os primeiros trabalhos. Nele, Merleau-Ponty observa que sua tentativa de unir consciência e corpo na *Fenomenologia da Percepção* não era possível, uma vez que também ele partia da distinção entre consciência e objeto. Não cabe, aqui, essa discussão, ou a apresentação dos novos termos em que a questão é retomada. Uma referência explícita à questão, entretanto, encontra-se à página 253 da obra citada.

noção de estrutura, uma noção que recusa a concepção mecanicista do corpo ao mesmo tempo que a concepção intelectualista de consciência, ou, poderíamos dizer, as alternativas entre o fisiológico e o psíquico, o mecanicismo e a finalidade expressa, o automatismo e a consciência, que perpassam a história dos pensamentos moderno e contemporâneo, e que representam os pressupostos da ontologia clássica.

A Estrutura do Comportamento começa a apontar, portanto, para a idéia, que depois será longamente desenvolvida na **Fenomenologia da Percepção** através da análise da experiência do corpo próprio, de um "**cogito**" tácito ou pré-reflexivo. Ou seja, "a 'coisa' natural, o organismo, o comportamento do outro e o meu, só existem por seu sentido, mas o sentido que jorra neles não é ainda um objeto kantiano, a vida intencional que os constitui não é ainda uma representação, a 'compreensão' que a ele dá acesso não é ainda uma intelecção" (SC,p.241).

* * *

Retomemos, pois, após essa longa digressão contrária ao movimento da filosofia reflexiva de retorno a uma sede de subjetividade pura ou transcendental como fonte de toda significação, a análise da passagem da ordem vital para o ordem humana ou simbólica propriamente dita. Dizíamos que "enquanto um sistema físico se equilibra em relação a forças dadas do meio e que o organismo animal se organiza um meio estável correspondente aos **a priori** monótonos da necessidade e do instinto, o trabalho humano inaugura uma terceira dialética, já que ele projeta entre o homem e os estímulos físico-químicos os 'objetos de uso' (Gebrauchsobjekte), - a vestimenta, a mesa, o jardim, - os 'objetos culturais', - o livro, o instrumento de música, a linguagem, - que constituem o meio próprio do homem e fazem emergir novos ciclos de comportamento. Da mesma forma que nos pareceu impossível reduzir o par situação vital-reação instintiva ao par estímulo-reflexo, da mesma forma será preciso reconhecer a originalidade do par situação

percebida-trabalho". Ou seja, o risco a se evitar, agora, é a descaracterização da especificidade da ordem da cultura humana com a sua redução à biologia. Por isso Merleau-Ponty enfatiza que "é de propósito que ao invés de falar de ação, como o fazem a maioria dos psicólogos contemporâneos, nós escolhemos o termo hegeliano de 'trabalho', que designa o conjunto das atividades pelas quais o homem transforma a natureza física e viva. Porque se nada é mais comum do que religar a consciência à ação, é raro que se tome a ação humana com seu sentido original e seu conteúdo concreto". Tome-se Bergson como exemplo: "a ação na qual pensa Bergson é sempre ação vital, aquela pela qual o organismo se mantém na existência. No ato do trabalho humano, na construção inteligente de instrumentos, ele só vê uma outra maneira de alcançar os fins que o instinto persegue por sua vez. Há aqui e lá 'duas soluções igualmente elegantes do mesmo problema'. Além da ação biológica, só resta uma ação mística que não visa a nenhum objeto determinado. Os atos propriamente humanos - o ato da fala, do trabalho, o ato de se vestir, por exemplo, - não têm significação própria. Eles se compreendem por referência às intenções da vida: a vestimenta é uma pelagem artificial, o instrumento substitui um órgão, a linguagem é um meio de adaptação ao 'sólido inorganizado'" (SC,p.175-176). Ora, o viés fenomenológico de Merleau-Ponty é notório nesse caso: a idéia de que o trabalho humano persegue os mesmo fins que o instinto animal, pressupõe uma idéia de natureza a que o ser vivo deve se adaptar, que nos remete sempre para a questão de "como se constituem para nós os objetos da natureza e não se pergunta se de fato é a objetos desse tipo que a ação e a percepção humanas se endereçam primeiro" (SC,p.178).

E aqui, é a psicologia da criança que coloca uma questão para a filosofia, representada na figura de Kant. "O próprio do kantismo é de só admitir dois tipos de experiências que sejam providas de uma estrutura **a priori**: aquela de um mundo de objetos externos, aquela dos estados do sentido íntimo, - e de relacionar todas as outras especificações da experiência à variedade dos conteúdos **a posteriori**, por exemplo, a

consciência lingüística ou a consciência do outro. A palavra só pode ser portanto um fenômeno sonoro, um momento da experiência externa, ao qual se encontra ligado secundariamente e associado uma significação, isto é, um conceito. O outro só pode ser a coordenação de uma multiplicidade de fenômenos da experiência externa, subsumidos sob um conceito que se empresta ao sentido íntimo. Que Kant tenha ultrapassado a noção empirista da associação de estados descobrindo como sua condição a consciência dessa associação, esse fato não impede a relação do sentido à palavra permanecer uma contigüidade pensada, o ato de falar uma operação conceitual banal, dobrado de um mecanismo de fonação contingente à sua consideração, o outro, enfim, uma noção derivada pela qual eu coordeno certos aspectos da experiência externa. Mas a psicologia da criança propõe justamente o enigma de uma consciência lingüística e de uma consciência do outro mais ou menos puras, anteriores àquela dos fenômenos sonoros ou visuais, como o mostram claramente as crenças mágicas e animistas da criança. A fala, o outro, não podem portanto tirar seu sentido de uma interpretação sistemática dos fenômenos sensoriais e do 'múltiplo dado'. São estruturas indecomponíveis e nesse sentido **a priori**" (SC,p.185-186).

Isto é, como depois retomará com nova ênfase a **Fenomenologia da Percepção** na sua crítica ao retrospectivismo objetivista da ciência na explicação do fenômeno da percepção, "a percepção iniciante tem o duplo caráter de visar as intenções humanas antes que os objetos da natureza ou as qualidades puras (calor, frio, branco, negro) dos quais elas são portadoras - e de apreendê-las como realidades experimentadas antes que como objetos verdadeiros (...) É um fato conhecido, por exemplo, que a percepção infantil se liga primeiro às visões e aos gestos, em particular esses da mãe, (...) Resulta disso que é possível perceber um sorriso ou mesmo em um sorriso um sentimento sem que as cores ou as linhas que o 'compõem', como se diz, o rosto, estejam presentes à consciência ou dados em um inconsciente. Seria preciso, pois, tomar ao pé da letra o fato, freqüentemente notado, que podemos conhecer perfeitamente uma fisionomia sem saber a cor dos olhos

ou do cabelo, a forma da boca ou do rosto. Esses pretensos elementos só estão presentes pela contribuição que eles trazem à fisionomia e é a partir dela que eles são através da lembrança com dificuldade reconstituídos (...) A significação humana é dada antes dos pretensos sinais sensíveis. Um rosto é um centro de expressão humana, o invólucro transparente das atitudes e dos desejos do outro (...) Disso decorre que nos pareça impossível tratar como uma coisa um rosto ou um corpo mesmo morto. São entidades sagradas, não 'dados da visão'. Seríamos tentados a dizer que após o corpo humano, são os objetos de uso criados pelo homem que compõem o campo da percepção iniciante. Com efeito, sua preponderância é marcante com o adulto" (SC,p.180-181). Em síntese, a percepção originária não é uma percepção de coisas ou de objetos, o mundo objetivo com suas relações construídas pela ciência não estão presentes no sentido do fenômeno perceptivo, que são antes estruturas fisionômicas, e daí o aparente caráter animista da percepção infantil. Digo aparente, porque, quando digo que a percepção infantil é animista, já suponho um mundo de coisas sem alma, a diferença entre um mundo animado e um mundo inanimado; mas essa distinção é posterior, pois originariamente as "coisas" são pura expressão, e o sentido que elas encerram tem inicialmente um caráter afetivo e emocional, é antes uma realidade experimentada, e só depois visado segundo a ordem do verdadeiro. Como bem mostrou Cassirer na **Filosofia das Formas Simbólicas**, não compreenderemos o mito enquanto não o concebermos como uma forma de percepção originária, isto é, enquanto supormos anterior a eles uma percepção de objetos em um mundo de relações objetivas, em relação ao qual o mito aparecerá sempre como algo irracional. Nesse sentido vimos criticando os pressupostos objetivistas da ontologia clássica presentes na ciência da percepção, uma crítica que Merleau-Ponty desenvolverá na **Fenomenologia da Percepção**, e que ele já encontrara no próprio Cassirer, e que mostra que o movimento da ciência objetivista leva para a análise da percepção conceitos que na verdade pertencem a uma visão tardia de mundo construída pela ciência - como, por exemplo, a noção de sensação -, através da qual a ciência pensa recompor a partir do

mais elementar o fenômeno perceptivo, enquanto ela representa uma visão tardia sobre o fenômeno, e não um dado originário, um prejuízo para a elucidação do fenômeno. Como veremos mais à frente, a **Fenomenologia da Percepção** dedica algumas de suas páginas especialmente à crítica da noção de sensação como dado elementar da percepção e, portanto, como elemento essencial para a sua compreensão.

Ora, se a percepção iniciante visa antes às intenções humanas do que aos objetos da natureza, se a presença de um mundo para a criança se faz primeiro através das intenções do outro que a cercam, é através desse outro e do uso que ele faz de determinados objetos, que a criança se introduz no mundo. E aqui nos damos conta da importância de um objeto de uso em particular na constituição do sentido do mundo percebido: a linguagem - o que vem ao encontro de nossas reflexões sobre a importância do papel da linguagem convencional em nossas vidas. "Tudo o que nós sabemos da percepção infantil e de suas lacunas, diz Merleau-Ponty, permite pensar que o sentido de uma palavra não se determina no espírito da criança pela comparação dos objetos que ela designa vez a vez, mas pela recorrência dos contextos lógicos dos quais ela faz sucessivamente parte. Não é porque dois objetos se parecem que eles são designados pela mesma palavra, mas ao contrário, porque eles são designados pela mesma palavra e participam assim de uma mesma categoria verbal e afetiva, que eles são percebidos como semelhantes" (SC,p.182). Uma afirmação cuja clareza e contundência nos remete às discussões na obra de Merleau-Ponty sobre a relação entre o sentido da linguagem e o sentido dado na percepção, uma discussão difícil para a Fenomenologia que, por princípio, procura no percebido os esboços ou as motivações de sentido que a linguagem deve assumir e levar além com sua expressão. Trataremos dessa questão mais especificamente nos capítulos posteriores, mas não podemos deixar de fazer, aqui, algumas observações. Indica-se claramente, aqui, que o sentido percebido é lacunar, e que a atividade da linguagem não consiste em uma simples vestimenta de um sentido previamente elaborado na percepção, ou de um simples ajuntamento de sons, a este, para fins de comunicação.

Comparando com Wittgenstein, podemos dizer que também para Merleau-Ponty o significado da palavra não se encontra, portanto, em um referente extra-lingüístico, mas no modo como é usada (mas, contrário a Wittgenstein, a considerar as interpretações de Bento e Arley, é no percebido que ela encontra a expressão encontra a sua "verdade", como veremos mais à frente).

Mas, sobretudo, o que mais chama a atenção, aqui, é esse caráter pragmático atribuído à linguagem, cujo sentido se estabelece originariamente ligado a práticas e comportamentos determinados; não se pode desvincular o sentido da linguagem do sentido do meio percebido e da ação de que ela faz parte e que ela ajuda a constituir, o que significa que a clareza do significado das palavras fará parte da ordem do "eu sei fazer" (pragmática) e não da ordem de "puras representações", e que a idéia secular da "visão" como protótipo do conhecimento e da significação deve ser substituída pela noção mais ampla de "comportamento", em que o sentido do percebido é **assumido e projetado** pelo corpo nas suas relações com o mundo (tema da **Fenomenologia da Percepção**), antes de ser objeto de representação para um pensamento que o possuiria e o constituiria como sua idéia.

Mas, enfim, poderiam retorquir os adeptos das teorias aqui criticadas, esses fatos não colocam nenhum problema especial. "Que a percepção seja primeiro uma percepção das ações humanas ou dos objetos de uso, isso se explicaria simplesmente pela presença efetiva de homens e de objetos de uso no meio infantil. Que ela chegue aos objetos através das palavras, isso seria o efeito da linguagem como fenômeno social. Que ela transporta os quadros sociais no conhecimento mesmo da natureza, isso só seria uma prova a mais em favor de uma sociologia do conhecimento. Que ela abre enfim sobre uma realidade que solicita nossa ação antes que sobre uma verdade, objeto de conhecimento, isso resultaria da ressonância na consciência de seu acompanhamento motor. Em outros termos, nós teríamos colocado em evidência os determinantes sociais e fisiológicos da percepção, nós teríamos descrito, não uma forma original de consciência, mas os conteúdos empíricos,

sociais ou cinestésicos, que lhe são impostos pela existência do corpo ou pela inserção em uma sociedade e não nos obrigam a modificar a idéia que fizemos de sua estrutura própria" (SC,p.183). Ora, prossegue Merleau-Ponty - o que viria a ser o tema mesmo da **Fenomenologia da Percepção** -, "nós nos propomos, ao contrário, em mostrar que o aspecto descritivo da percepção iniciante exige uma reformulação da noção de consciência. A simples presença de fato, no meio infantil, de outros seres humanos e de objetos de uso ou objetos culturais não pode explicar as formas da percepção primitiva como uma causa explica seu efeito. A consciência não é comparável a uma matéria plástica que receberia do exterior suas estruturas privilegiadas pela ação de uma causalidade sociológica ou fisiológica. Se essas estruturas não fossem de alguma maneira pré-figuradas na consciência da criança, o objeto de uso ou o 'outro' apenas se exprimiriam nela através dos edifícios de sensações dos quais uma interpretação progressiva deveria retirar tardiamente o sentido humano. Se a linguagem não reencontrasse na criança que escuta falar, alguma predisposição ao ato da fala, ela permaneceria um longo tempo para ela um fenômeno sonoro entre outros". Mas não se trata, aqui, "de sustentar a tese absurda de um inatismo das estruturas de condutas fundamentais. Além de que o inatismo concorda mal com os fatos - a influência do meio sobre a formação do espírito é muito visível, e é claro que uma criança que jamais viu um vestuário não poderia ter a conduta do vestuário nem falar ou se representar outros homens se ela fosse absolutamente só - ele passa ao lado da dificuldade: ele se limita a transferir "para" a consciência, quer dizer, em suma, em uma experiência interna, os conteúdos que o empirismo deriva da experiência externa" (SC,p.183-184). O que Merleau-Ponty visa, aqui, é apreender o momento em que o sentido iniciante se dá, é reafirmar, como vimos tratando, o caráter originário de uma percepção que se faz segundo as "leis de seu próprio campo", e que não cabe derivá-la de conteúdos internos ou externos. Portanto, "além da oposição artificial entre o inato e o adquirido, trata-se de descrever, no momento mesmo da experiência, que ela seja precoce ou tardia, interna ou

externa, motriz ou sensorial, a emergência de uma significação indecomponível. É preciso que a linguagem ouvida ou esboçada, a aparência de um rosto ou aquela de um objeto de uso sejam de uma só vez para a criança o invólucro sonoro, motriz ou visual de uma intenção significativa vinda do outro. A organização e o sentido da linguagem ouvida poderão ser inicialmente muito pobres, será a inflexão da voz, a entonação que serão compreendidos antes que o material verbal. Mas de uma só vez os fenômenos sonoros, - que eu fale ou que um outro fale, - serão inseridos na estrutura expressão-exprimido, o rosto, que eu toque o meu ou que eu veja o do outro, na estrutura alter-ego. Em outros termos, desde que se tome por objeto de análise a consciência iniciante, percebe-se que é impossível lhe aplicar a distinção célebre da forma **a priori** e do conteúdo empírico" (SC,p.185). **A percepção será, pois, o momento da estruturação do sentido originário**, que não cabe, portanto, reduzir a uma estrutura inata que a precederia. Assim como a estrutura fisiológica do organismo se organiza na sua relação com o meio, a percepção representa uma nova abertura que deverá encontrar em seu próprio meio e segundo suas próprias regras uma organização que não se encontra dada em outro lugar.

Em resumo, Merleau-Ponty substitui a análise bergsoniana dos fins da ação e de seus meios, pela análise do seu sentido imanente e de sua estrutura interior (SC,p.188), e aponta para o caráter de integração e transcendência do mundo da vida no mundo da cultura. "Desse novo ponto de vista, percebe-se que, se todas as ações permitem uma adaptação à vida, a palavra vida não tem o mesmo sentido na animalidade e na humanidade (...) Sem dúvida o vestuário, a habitação, servem para nos proteger do frio, a linguagem auxilia no trabalho coletivo e na análise do 'sólido organizado'. Mas o ato de se vestir torna-se o ato do adorno ou ainda este do pudor e revela assim uma nova atitude em relação a si mesmo e ao outro. Apenas os homens vêem que estão nus. Na habitação que se constrói, o homem projeta e realiza seus valores preferidos. O ato da fala exprime enfim que ele deixa de aderir imediatamente ao meio, eleva-o à condição de espetáculo e dele toma posse mentalmente pelo conhecimento propriamente dito" (ibid).

A noção de representação

Mas há uma outra crítica a Bergson - anterior a essa que o acusa de biologizar a cultura - que diz respeito à sua própria noção de "ação", na qual Merleau-Ponty visa à correta articulação entre consciência e corpo de que vimos tratando desde o princípio. Agora, é a crítica à noção de representação que ganha espaço, e é dela que passamos a nos ocupar. Isto é, embora a intenção de Bergson fosse a de justamente unir a consciência à ação, quando afirma, por exemplo, a unidade interior do sentido dos gestos para descrever a consciência ativa, ele também, por vezes, concebe "a ação como uma série de acontecimentos exteriores entre si", sobretudo quando ele afirma com o conceito de "atenção à vida" a tomada de consciência dos movimentos nascentes em nosso corpo, movimentos desencadeados automaticamente e despidos de consciência, e nesse sentido ele não é feliz na sua tentativa de ligar a consciência à ação. Para fazê-lo, seria preciso conceber um sentido presente na ação que não fosse esse da sua representação à consciência, um movimento intencional cujo sentido lhe fosse imanente e animasse o ato de ponta a ponta sem a necessidade de sua tematização. Ora, essa forma de conferir sentido ao comportamento apenas através do pensamento, impossibilita que se faça do corpo algo mais do que um instrumento da razão. Nesse sentido, Merleau-Ponty aponta para os limites e as implicações da noção de consciência enquanto representação e conhecimento de si; se a consciência é isso, então todo movimento corpóreo que não é precedido por uma representação consciente, ou é compreendido como automático, como montagem pré-estabelecida na relação do corpo com o meio, ou é compreendido como dirigido por **representações inconscientes**. É para o poder dessa imagem de pensamento (nos termos de Arley em **Wittgenstein através das imagens**), que atribui à representação a condição para que o comportamento seja dado a si mesmo como comportamento intencional, que Merleau-Ponty também nos adverte quando trata da questão do inconsciente em Freud. Como Freud descobre uma intencionalidade em comportamentos

aparentemente sem sentido, isto é, em que as representações conscientes não conferem sentido ou intencionalidade ao comportamento, então ele supõe no inconsciente essas representações; é o que, como vimos, Merleau-Ponty chama de cartesianismo às avessas.

Em resumo, ou eu modifico a idéia de consciência para dar conta de uma intencionalidade e de um sentido que não são precedidos por representações, ou fico entre as alternativas do automatismo e do pensamento inconsciente.

Ora, é o próprio Bergson, diz Merleau-Ponty, quem "assinalou o que havia de abstrato nas psicologias que descrevem a origem empírica da percepção como se sua função fosse de uma só vez a de contemplar e a atitude primitiva do homem uma atitude de espectador. Mas ele não seguiu até o fim essa idéia". Para fazê-lo corretamente, como dissemos, "seria preciso primeiro deixar de definir a consciência pelo conhecimento de si, introduzir a noção de uma vida da consciência que ultrapassa seu conhecimento expresso de si mesma. Mas seria preciso ainda alguma coisa a mais: ao invés de deixar indeterminada essa vida da consciência e de se dirigir ao 'concreto em geral', - como se a consciência não pudesse ultrapassar as melodias do instinto sem se liberar de toda forma determinada, - descrever as estruturas de ação e de conhecimento nas quais ela se engaja" (SC,p.178).

São duas as exigências merleau-pontyanas, portanto. Por um lado, não biologizar a ação humana nela vendo apenas uma solução mais engenhosa das questões presentes no mundo animal; nas nossas relações com o outro, na linguagem e no trabalho, na nossa experiência do mundo, em última instância, revelam-se e desenvolvem-se os paradoxos da existência humana: não há uma única ação, aí, dirá Merleau-Ponty, que não receba as primeiras indicações do movimento geral da vida de que o corpo faz parte, mas nenhuma delas representa apenas esse movimento que, como dizia Bergson, são amortizados no homem e deixam de valer como instinto; mas, ao contrário da ação humana desenvolver apenas uma solução mais inteligente para suprir a indeterminação do instinto, é nela que o humano se realiza. Por outro lado, trata-se, como vimos desenvolvendo, de situar a

consciência nas estruturas em que ela se desenvolve. Já a consciência perceptiva mais elementar, a encontramos situada em um campo onde configurações visuais ou sonoras se organizam, para não falar ainda das suas estruturas sociais e de linguagem presentes na configuração do sentido percebido; a consciência é esse campo, desde que não se entenda por isso uma "coisa" ou um "objeto" determinado pelas forças e elementos que compõem esse campo (Gestalt). O que é preciso entender, em outros termos, é como a consciência se faz de um lugar sem que sua "visão" esteja condenada a esse lugar, isto é, como é possível compreender o lugar ou a situação da consciência como a sua possibilidade de visar através dele a outros lugares, ou como compreender a abertura ao Ser em situação (Ser e Tempo). Como vai dizer Merleau-Ponty na **Fenomenologia da Percepção**, é preciso entender como posso estar presente ao Ser de um determinado lugar, que não me encerra ou me fecha para o Ser, mas que representa a perspectiva com a qual eu o vivo e o percorro através dos acontecimentos de minha vida.

Ora, quando se trata da questão da encarnação ou situação da consciência no mundo - que Merleau-Ponty procura desenvolver através da análise da noção das estruturas nas quais a consciência se engaja e se realiza -, é justamente a noção de representação que se revela insuficiente e que representa o alvo das críticas de Merleau-Ponty. Possuir e contemplar uma representação não representa toda a vida significativa da consciência. E por isso ele diz que "o desejo poderia visar ao objeto desejado, a vontade ao objeto querido, o temor ao objeto temido sem que essa referência, mesmo se ela encerra sempre um núcleo cognitivo, se reduza à relação de representação ao representado. Os atos de pensamento não seriam os únicos a ter uma significação, a conter neles a presciência do que eles buscam; haveria um tipo de reconhecimento cego do objeto desejado pelo desejo e do bem pela vontade. É por esse meio que o outro pode ser dado à criança como pólo de seus desejos e de seus temores antes do longo trabalho de interpretação que o conduzirá a um universo de representações" (SC,p.187). Ou seja, e como vimos desenvolvendo, não é mais possível definir a consciência "como uma função

universal de organização da experiência que imporá a todos seus objetos as condições da existência lógica e da existência física que são essas de um universo de objetos articulados, e que só deveria suas especificações à variedade de seus conteúdos (...) não é mais possível fundar toda relação sobre a atividade do 'sujeito epistemológico'" (SC,p.186). É preciso, ao contrário, dar conta de uma consciência vivida antes que de uma consciência que tem diante de si objetos de conhecimento. Ora, "como a percepção iniciante é, muito mais que uma operação cognitiva e desinteressada, um contato emocional da criança com os centros de interesse de seu meio, é sobre o exemplo do freudismo que precisaremos as relações da dialética propriamente humana com a dialética vital" (SC,p.191).

Desde o princípio, trata-se de recusar a interpretação causal de Freud sobre os mecanismos psicológicos de que fala a psicanálise: a formação dos complexos, a repressão, a regressão, a transferência, são fatos que podem ser descritos em outra linguagem que não essa das relações causais e inconscientes. Aqui, é Politzer a principal referência de Merleau-Ponty, mas ele assume a teoria politzeriana na perspectiva da idéia de estrutura que vimos tratando. Em primeiro lugar, trata-se de enfatizar que a consciência pode viver com sentido mais do que aquilo que ela conhece ou se representa. Também poderíamos, aqui, falar com Marx, e dizer que não se julga as intenções de uma época ou pessoa pelas representações que elas se dão de seus próprio atos, ou não se as conhece pelas representações que dos fatos elas se dão; e não é por acaso que Merleau-Ponty termina seu capítulo sobre a sexualidade na **Fenomenologia da Percepção**, onde Freud é seu grande interlocutor, justamente com uma nota sobre o materialismo histórico, onde afirma que Marx não transformou a história em reflexo de leis econômicas de desenvolvimento, mas trouxe a economia para a história, apontando justamente para o campo das significações vividas no engajamento prático, esse do trabalho ou das relações produtivas, que é mais largo do que esse das representações conscientes, e onde os significados são para a consciência, ora de forma mais ambígua e imprecisa, ora de forma mais clara num momento de transformação da sociedade, em que determinada classe

assume conscientemente o seu papel na história. De qualquer forma, também aí, trata-se de enfatizar que a consciência de classe é sempre primeiro uma consciência vivida nas relações cotidianas - a forma como o indivíduo apreende o seu lugar social e os processos sociais de produção nas suas relações cotidianas com o outro, e que perpassam também o seio da própria família, para falar com o Sartre de **Questão de Método** - e não um conjunto de representações para a consciência.

No caso de Freud, a ambiguidade do sentido vivido e a aparente independência de forças desorganizadoras da conduta no neurótico, é retomada por Merleau-Ponty através da idéia de desenvolvimento da libido, ou desenvolvimento do eu nas relações com o outro. Ora, o desenvolvimento da libido é a de uma estruturação progressiva e descontínua do comportamento. No caso, "a estruturação normal é aquela que reorganiza a conduta em profundidade, de tal maneira que as atitudes infantis não tenham mais lugar nem sentido na atitude nova; ela levaria a um comportamento perfeitamente integrado no qual cada momento estaria ligado ao conjunto". Entretanto, "dir-se-á que há recalque quando a integração só foi realizada na aparência e deixa subsistir no comportamento certos sistemas relativamente isolados que o sujeito recusa ao mesmo tempo de transformar e assumir - um complexo é um segmento de conduta desse gênero, uma atitude estereotipada, uma estrutura de consciência adquirida e durável diante de uma categoria de estímulo. Uma situação que, então uma experiência inicial, não pôde ser dominada e deu lugar à angústia e à desorganização que acompanham o fracasso, não é mais experimentada diretamente: o sujeito apenas percebe através da fisionomia que ela tomou na experiência traumática" (SC,p.192). Nessas condições, cada experiência seguinte que se relaciona a essa categoria de estímulo cuja integração na experiência foi bloqueada, na verdade não pode ser uma experiência nova, porque apenas repete o resultado da precedente (ibid). Poderíamos dizer, como o fará Merleau-Ponty na **Fenomenologia da Percepção**, que o tempo, então, fechou-se para o sujeito, e que o presente se transformou na repetição do passado, nesse setor da experiência em que o

acontecimento traumático deveria ser ou abandonado ou integrado às condutas do indivíduo e não o foi, uma vez que o sujeito tanto foi incapaz de abandonar as vias em que se engajava seu comportamento, como de assumi-las na sua existência. A aparente autonomia ou força dos complexos na vida do sujeito nada mais representariam, portanto, do que a permanência de condutas não integradas na vida atual do sujeito, e que ele se recusa a assumir; o sujeito "sabe" em que vias pode se engajar, sem se deparar com esse nó de significações em que a sua vida se engajava no passado, e que desde então ele mantém à distância; o sentido da sexualidade, dirá Merleau-Ponty na **Fenomenologia da Percepção**, eu o vivo, pois, na generalidade, ele está sempre presente como regiões de sentido que posso ou não ocupar, nas quais posso ou não me engajar, e portanto, não se trata, aí, de supor um inconsciente simplesmente porque o seu sentido não me é dado nas suas representações; mais ainda, eu só posso manter à distância essas vias de conduta em que me engajava e que ao mesmo tempo não posso abandonar, porque de alguma forma "eu sei" as implicações que isso traria para a minha existência. Em resumo, "o que é exigido pelos fatos que Freud descreve sob o nome de recalque, de complexo, de regressão ou de resistência, é apenas a possibilidade de uma vida de consciência fragmentada que não possui em todos os seus momentos uma significação única" (SC,p.193).

Ora, é essa idéia de uma estruturação progressiva dos atos de conduta que permite a Merleau-Ponty distinguir o comportamento patológico disso que seria o movimento efetivo da existência humana. A obra de Freud seria, nesse sentido, não um quadro sobre a existência humana, mas um quadro de anomalias; ou seja, "na medida em que a sublimação só é uma derivação de forças biológicas não empregadas, a atividade nova deve conservar o comportamento irregular, a labilidade característica das condutas não integradas; nos casos onde a sublimação e a transferência foram, ao contrário, bem sucedidas, as energias vitais não são mais as forças motrizes do comportamento, elas foram realmente integradas a um conjunto novo e suprimidas como forças biológicas"

(SC,p.194). Em outros termos, "o comportamento superior guarda na profundidade presente de sua existência as dialéticas subordinadas, desde aquela do sistema físico e de suas condições topográficas até aquela do organismo e de seu 'meio'. Elas não são reconhecíveis no conjunto, quando ele funciona corretamente, mas sua iminência é atestada pela desintegração em caso de lesão parcial" (SC,p.224). Nisso se apóia, sem dúvida, Pontalis, para dizer que a noção de inconsciente n'**A Estrutura do Comportamento** representa um nível inferior de organização da conduta: "sem dúvida esta distinção não deve ser tomada em um sentido **substancial**, mas puramente **funcional**. Todavia, as imagens, tradicionais em psicologia, de hierarquia e de nível - que conduzem a assimilar o inconsciente ao inferior - continuam a operar. Testemunham estas linhas: 'A regressão do sonho, a eficácia de um complexo adquirido no passado, enfim, o inconsciente do recalcado apenas manifestam o retorno de uma maneira primitiva de organizar a conduta, um arqueamento das estruturas mais complexas e um recuo na direção das mais fáceis'"¹⁶. Uma interpretação que nos parece parcial do sentido da noção n'**A Estrutura do Comportamento**. Como Merleau-Ponty nunca foi intelectualista, podemos dizer que essa idéia aponta para a noção de "inconsciente" reprimido, mas não para o "inconsciente" vivido na ambigüidade, que é mais amplo do que a primeira noção.

Na verdade, devemos dizer, ainda, que essa ênfase na integração das ordens inferiores nas superiores, do comportamento vital no comportamento humano, ou de atitudes mais simples nas mais complexas, que apontam justamente para a subsunção do inferior pelo superior, se aqui é apresentada como uma possibilidade de integração completa, é preciso nuançá-la, entretanto, e reconhecer que ela nunca é absoluta; é o que diz o próprio Merleau-Ponty na parte final de seu texto, quando diz que com a noção de estrutura podemos compreender tanto a união como a distinção entre a alma e o corpo; se até então ele enfatizara a integração da ordem inferior na superior, é preciso reconhecer

¹⁶PONTALIS, J.B., *Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty*, in *Les Temps Modernes*, n.184-185, Paris, p. 288.

que há uma dualidade que aparece sempre em um nível ou outro e que a integração nunca é absoluta: por exemplo, a fome ou a sede impedem o pensamento ou os sentimentos, "o corpo em geral é um conjunto de caminhos já traçados, de poderes já constituídos" (SC,p.227).

Não há, entretanto, como negar o caráter integracionista presente na idéia das progressivas estruturações da conduta, uma idéia que, como aponta Pontalis (ibid), aproxima Merleau-Ponty da perspectiva integracionista de Goldstein.

A **Fenomenologia da Percepção** virá para nuançar esse caráter integracionista ou, poderíamos também dizer, esse caráter **unificador** do sentido da existência, ao afirmar não só a ambigüidade de sentido de nossos atos, mas também o fato deles possuírem sempre mais de um sentido, em que se enfatizará, então, justamente a possibilidade da fragmentação da consciência na existência. Assim, por exemplo, dirá Merleau-Ponty, às vezes a riqueza política de uma vida se dá ao lado de sua pobreza afetiva, e às vezes se beneficia dela. Mas isso já é assunto para o próximo capítulo; aqui procuramos, sobretudo, apresentar um esboço do movimento d'**A Estrutura do Comportamento**, obra que não se furtou a uma análise da biologia para marcar a especificidade do fenômeno da percepção e fundar de direito, portanto, uma fenomenologia, e que privilegia no seu movimento, justamente a noção de estrutura, com a qual evita a passagem para uma filosofia de tipo transcendental idealista ou procura dar conta da questão da encarnação da consciência.

SEGUNDA PARTE:

FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO

Empirismo, Intelectualismo e a Experiência do Corpo próprio.

Se com a noção de estrutura Merleau-Ponty realiza n'A **Estrutura do Comportamento** a crítica ao objetivismo da ciência no tratamento do fenômeno da percepção, na **Fenomenologia da Percepção** é através da análise da experiência do corpo próprio que se dá o retorno à experiência mesma para a elucidação do sentido da percepção. Isto é, uma vez restaurado o direito à descrição do fenômeno da percepção como método de sua investigação, pois o sentido que aí se inaugura é originário e não cabe a tentativa de reduzi-lo às ordens física ou vital, passa-se a enfatizar a sua descrição. Não que **A Estrutura do Comportamento** opere a crítica ao objetivismo independente da descrição do sentido da percepção; é mesmo esse sentido o motivo para a operação da crítica, e ele se desdobra a par de cada análise crítica das concepções objetivistas da ciência. Mas tratava-se aí, sobretudo, de fundar de direito a especificidade ou originariedade do sentido da percepção, e isso através da análise dos fenômenos físico e vital. Tratava-se, como dissemos, de um retorno à biologia para operar já aí a necessidade de uma conversão da perspectiva objetivista da ciência que prepararia o solo da emergência do fenômeno da consciência, propriamente dita. Um dos objetivos dessa obra (na verdade essa questão acompanha toda a obra merleau-pontyana), como diz Merleau-Ponty no seu prefácio, era justamente o de entender as relações entre a alma e o corpo, e podemos dizer que a crítica da concepção objetivista do corpo preparava e possibilitava a compreensão da emergência da consciência no próprio corpo, de tal forma que a questão da encarnação da consciência não se encaminharia mais no sentido da ligação entre duas realidades de natureza distintas, **res cogitans** e **res extensa**, mas podia ser compreendida a

partir do fenômeno corporal mesmo. Analogamente, é como se tomássemos o **esquematismo** kantiano, na **Crítica da Razão Pura**, como a estrutura concreta do sujeito transcendental, e como abstratas as formas puras da sensibilidade e do pensamento (**Estética e Analítica Transcendentais**), abstrações que Merleau-Ponty recusará por motivos que ficarão claros adiante; na verdade, o próprio Merleau-Ponty afirma que a **Crítica do Juízo**, que ocupa lugar análogo a esse do esquematismo na primeira **Crítica**, mas desta vez na ligação entre as duas **Críticas**, vislumbra a especificidade do fenômeno da percepção.

Ora, a **Fenomenologia da Percepção**, sem abdicar da crítica ao objetivismo da ciência da percepção - na verdade os primeiros capítulos são dedicados justamente à sua crítica -, lança-se mais à tarefa de descrição do sentido vivido, apoiada em parte no caminho já percorrido através d'**A Estrutura do Comportamento**.

Por outro lado, se o sentido da percepção não pode ser decomposto e analisado segundo os postulados da ciência objetivista, então é nele que se apóia a própria ciência, o que significa que não se pode mais tratar o mundo como um conjunto de relações objetivas independentes do ponto de vista do sujeito da percepção. Afinal, como dirá Merleau-Ponty mais à frente, que sentido tem falar de um espaço que por definição encerra um “acima” e um “abaixo”, um “à direita” e um “à esquerda”, senão em relação a um corpo que aí se situa?

Entretanto, como vimos também, esse movimento de descoberta da originalidade do sentido da percepção, não revela uma subjetividade constituinte do sentido do mundo, pois ele se encontra dado na estrutura contingente da relação corpo-mundo. E portanto, o mesmo movimento que recupera a experiência originária como sentido de mundo **para** o corpo, que revela, pois, o corpo como consciência encarnada, subtrai do sujeito pensante parte das prerrogativas de formação de sentido do mundo que uma filosofia intelectualista supunha, por sua vez, nas antípodas do naturalismo. Ou, ainda melhor, revela que a camada de significações vividas pelo corpo representa o mundo sobre o qual também se

apóia a atitude reflexiva, e porque não dizer, a atividade de toda linguagem, antecipando um problema que nos será muito caro no desenvolvimento deste trabalho - problema esse que trata justamente da relação entre o *logos* da linguagem e esse da percepção que vimos desenvolvendo até então. Porque, afinal, se, como veremos, não podemos separar a reflexão dos atos de linguagem nos quais ela se realiza - e nesse sentido será preciso encarnar a própria reflexão nos atos de fala -, nem isolar essa camada significativa pré-tética vivida pelo corpo, dos atos de expressão de linguagem que daí surgem como retomada do próprio corpo sobre essas primeiras significações, também não podemos negar que a linguagem se apóia nessas relações sensíveis do corpo com o mundo. Na verdade, a expressão de linguagem leva adiante o mesmo movimento de exploração dos significados do mundo já iniciado com a presença vital do corpo no mundo, presença que determina, como vimos, que toda formação de sentido já representa uma tomada de mundo pelo corpo, que mostra justamente o corpo como lugar de enformação e perspectivação de sentidos, mas que não pode nos levar, em contrapartida, a reduzir o campo das significações humanas apenas aos seus interesses vitais e "humanos" (poderíamos introduzir, agora), porque não podemos apagar dessas perspectivas antropológicas, o caráter de mostração do mundo nelas presente, que nos abre para uma Ontologia. Podemos mesmo dizer, glosando o próprio Merleau-Ponty, que essas perspectivas antropológicas são os meios através dos quais temos acesso ao Ser em geral, e vice-versa, para falar como Heidegger, porque afinal é o Ser que possibilita a particularização dos sentidos de mundo. Essas questões privilegiamos na parte final de nosso trabalho.

Mas, retomemos o movimento de parte das reflexões de Merleau-Ponty na **Fenomenologia da Percepção**, sobretudo essas que analisam a experiência do corpo próprio em contraposição às suas concepções clássicas; é uma Psicologia que nos interessa, aqui, isto é, uma que dê conta do sentido da experiência originária do corpo,

sobretudo, porque, já é hora de dizer, o que nos interessa desde então é a articulação entre a experiência corpórea de mundo e a linguagem que dela participa.

Ora, a recuperação da expressividade originária da relação corpo-mundo inicia-se, na **Fenomenologia da Percepção**, com a crítica aos preconceitos clássicos da filosofia e da psicologia na análise da percepção, nos quais ocupa papel de destaque a noção de "sensação", noção que supostamente aponta para o que há de mais elementar na percepção, e que representa a maneira como sou afetado ou a experiência de um estado de mim mesmo; no sentido restrito do termo, "a sensação pura será a experiência de um 'choque' indiferenciado, instantâneo e pontual"¹. Ora, nota Merleau-Ponty, do ponto de vista fenomenal, não há dado puro sem sentido, e, no limite, o elemento mais simples de um dado perceptivo é a estrutura figura-fundo, um sentido que se destaca sob um fundo de mundo e não um termo absoluto. É para o que apontam já as experiências com animais, isto é, os autores concordam: "as mais simples **percepções de fato**, em animais como o macaco e a galinha, versam sobre relações e não sobre termos absolutos. Mas resta perguntar-se por que acreditam-se autorizados **de direito** a distinguir, na experiência perceptiva, uma camada de 'impressões'"(FP,p.24). E o fazem, segundo Merleau-Ponty, devido ao prejuízo do realismo subjacente às atividades da ciência. Isto é, a noção de sensação não é uma noção elementar no estudo do fenômeno da percepção, mas uma noção tardia que corresponde aos pressupostos naturalistas com os quais a ciência investiga os fenômenos: a pura impressão não é dada na experiência perceptiva, introduzem-na em benefício do objeto percebido, ou ainda, nos termos de Merleau-Ponty, "a pretensa evidência do sentir não está fundada em um testemunho da consciência, mas no prejuízo do mundo (...) supomos de um só golpe em nossa consciência das coisas aquilo que sabemos estar nas coisas (...) Estamos presos ao mundo e não chegamos a nos destacar dele para passar à consciência do mundo. Se nós o fizéssemos, veríamos que a

¹MERLEAU-PONTY, **Fenomenologia da Percepção**, São Paulo, Martins Fontes, p.23. Todas as citações posteriores desta obra serão na forma abreviada FP, seguidas da numeração de página.

qualidade nunca é experimentada imediatamente e que toda consciência é consciência de algo”(FP,p.25). Ou seja, a pura qualidade é um constructo do pensamento sobre a coisa que o próprio pensamento supõe, retrospectivamente, presente na percepção da própria coisa como dado primeiro ou elementar. Quando, ao contrário, “a *Gestalttheorie* nos diz que uma figura sobre um fundo é o dado sensível mais simples que podemos obter (...) Trata-se da própria definição do fenômeno perceptivo”(FP,p.24).

Mas Merleau-Ponty adverte para um segundo prejuízo motivado por essa concepção de sensação: “Existem duas maneiras de se enganar sobre a qualidade: uma é fazer dela um elemento da consciência, quando ela é objeto para a consciência, tratá-la como uma impressão muda quando ela tem sempre um sentido; a outra é acreditar que este sentido e esse objeto, no plano da qualidade, sejam plenos e determinados. E o segundo erro, assim como o primeiro, provém do prejuízo do mundo”(FP,p.26).

Ou seja, se concebo o mundo como um conjunto de relações objetivas entre as coisas, e encerro aí a minha percepção das coisas, não há lugar para o ambíguo ou “meias” presenças aí. Se algo está diante de mim, percebo todos os lados que estão voltados para mim e não percebo os que estão às costas do objeto; se conto com eles na percepção do objeto é porque o hábito me leva a associar a isso que percebo de fato os lados do objeto que aí não aparecem, mas que minhas experiências passadas testemunharam; e não importa que, aqui, eu substitua o processo natural de associação de imagens por um juízo na complementação do sentido da coisa percebida.

Mas, do ponto de vista fenomenal, o sentido de algo pode me ser dado sem que com isso eu tenha que possuí-lo em todas as suas determinações; assim, por exemplo, “posso, pela visão ou pelo toque, conhecer um cristal como um corpo ‘regular’, sem ter, nem mesmo tacitamente, contado os seus lados; posso estar familiarizado com uma fisionomia sem nunca ter percebido, por ela mesma, a cor dos olhos”. Ora, prossegue Merleau-Ponty, “a teoria da sensação, que compõe todo saber com qualidades determinadas, nos constrói objetos limpos de todo equívoco, puros, absolutos, que são

antes o ideal do conhecimento do que seus temas efetivos; ela só se adapta à superestrutura tardia da consciência (...)”(FP,p.33). Um corolário a mais da concepção objetivista da percepção; afinal, como posso não perceber se o estímulo físico está presente, se defino a própria percepção como resultado de relações físicas entre o corpo e o mundo? A isso Merleau-Ponty contrapõe duas idéias: essa de que já tratamos no primeiro capítulo, que afirma a originariedade do todo sobre as partes (eu apreendo o sentido como uma totalidade e não através da composição de sentidos elementares), e a idéia de que esse sentido não é plenamente determinado. Na verdade, trata-se de compreender o estatuto do sentido (implícito) da percepção.

Ora, posso **desdobrar** um sentido presente na percepção (seja através da linguagem, quando, por exemplo, procuro explicar o sentido do meu comportamento, seja através da simples exploração perceptiva, quando, por exemplo, volteio um objeto ou dele me aproximo para confirmar o sentido que se apresenta), sem com isso pressupor que o sentido desdobrado estava tal e qual reunido desde o princípio, apenas de forma confusa ou inconsciente; ou ainda, por que pressupor que no sentido que me é dado, de forma clara ou mesmo confusa, haja uma série de associações de idéias ou pensamentos dos quais a percepção atual representa apenas uma pequena parte ou o seu resultado? Esse é, justamente, o prejuízo do mundo de que está tratando Merleau-Ponty: porque suponho o mundo como um conjunto de relações objetivas do qual faz parte a percepção com a noção correlata de sensação, todo pensamento é feito de associações de sensações, que, quando não atuais, são repostas por força do hábito. É isso que constitui o empirismo propriamente dito: “uma vez que se definiu a consciência como sensação, qualquer modo de consciência deverá tomar sua clareza de empréstimo à sensação”(FP,p.37), e, portanto, o nominalismo é a filosofia mais consequente dessa forma de empirismo, uma vez que, desta forma, “o conhecimento aparece como um sistema de substituições em que uma impressão anuncia outras sem nunca dar razão delas (...) a significação do percebido é apenas uma constelação de imagens que começam a reaparecer sem razão. As imagens ou

as sensações mais simples são, em última análise, tudo o que existe para se compreender nas palavras (...)”(FP,p.38). Mas, se ao contrário, como diz Merleau-Ponty, “as sensações e as imagens que deveriam iniciar e terminar todo conhecimento aparecem sempre em um horizonte de sentido”, então “a significação do percebido, longe de resultar de uma associação, está ao contrário pressuposta em todas as associações (...)”(ibid) - e portanto, inverte-se a relação, e pode-se fundar o conhecimento na evidência da manifestação originária de um sentido que, se pode ser substituída por outras, é por razões intrínsecas ao próprio sentido que o faz, e não por um mecanismo qualquer de causalidade exterior ao sentido e responsável por sua produção.

Considere-se o caso, analisado por Merleau-Ponty, da leitura de um jornal, cujo sentido se supõe como a projeção ou a associação de idéias passadas às impressões presentes; não se pergunta, diz Merleau-Ponty, “por que impressões dispostas de outra maneira tornam o jornal ilegível ou a paisagem irreconhecível”, ao que ele responde que, “para vir a completar a percepção, as recordações precisam ser tornadas possíveis pela fisionomia dos dados”, ou seja, “antes de qualquer contribuição da memória, aquilo que é visto deve presentemente organizar-se de modo a oferecer-me um quadro em que eu possa reconhecer minhas experiências anteriores”(FP,p.44); basta que se admita “que as recordações não se projetam por si mesmas nas sensações, e que a consciência as confronta com o dado presente para reter apenas aqueles que se harmonizam com ele”, para reconhecer “um texto originário que traz em si seu sentido e o opõe àquele das recordações: este texto é a própria percepção”(FP,p.46), e, portanto, a “projeção das recordações” esconde um reconhecimento mais profundo já feito.

O verdadeiro problema da presença da memória no sentido da percepção presente é outro, e na verdade muito mais complexo do que a maneira associacionista de concebê-lo. “Trata-se de compreender como, por sua própria vida e sem trazer em um inconsciente mítico materiais complementares, a consciência pode, com o tempo, **alterar a estrutura de suas paisagens** - como, em cada instante, **sua experiência antiga lhe está presente**

sob a forma de um horizonte que ela pode reabrir, se o toma como tema de conhecimento, em um ato de rememoração, mas que também pode deixar 'à margem', e que agora fornece imediatamente ao percebido uma atmosfera e uma significação presentes. Um campo sempre à disposição da consciência e que, por essa razão, circunda e envolve todas as suas percepções, uma atmosfera, um horizonte ou, se se quiser, 'montagens' dadas que lhe atribuem uma situação temporal, tal é a presença do passado que torna possíveis os atos distintos de percepção e de rememoração”(FP,p.47, grifos nossos). Essa é a questão da presença da memória na percepção, questão difícil, porque se trata de compreendê-la não como a armazenagem de idéias de que a percepção atual motivaria associações que de forma consciente ou inconsciente dela participariam do seu sentido como uma série incontável de representações, mas como a presença do passado na vida da consciência como forma ou estilo que participa do sentido da percepção atual. Que participa, e não que determina, porque a percepção abre para um mundo, e é isso que possibilita, mesmo, a história da consciência, com a re-significação do passado pela experiência presente; poderíamos mesmo falar em uma relação circular em que passado e presente se re-significam; o importante, entretanto, é não tomar esses termos como *coisas* que se relacionam, e sim no sentido heideggeriano do tempo como *ek-stase* (abertura): passado, presente e futuro (a dimensão do tempo privilegiada por Heidegger, mas contestada por Merleau-Ponty em favor do presente) são *ek-stases* de um único tempo.

É a mesma idéia que Merleau-Ponty contraporá à Freud, como veremos mais à frente: não saímos da vida da consciência, não nos dirigimos a um inconsciente mítico que, nas palavras de Politzer, representam os postulados do realismo; e ao mesmo tempo, devemos entender que a consciência “sofre” a ação do tempo, ou melhor, que sua vida é temporal, e nesse sentido, suas estruturas de sentido mudam; mas é importante notar, também, que não trocamos o vago pelo preciso, a apreensão do sentido em horizonte, pelos detalhes que posso desdobrar a seguir através da reabertura de um sentido que torno

a reviver, e de certa forma, a re-significar, pois estou a uma só vez afastado do passado pelo presente - não posso mais coincidir com ele -, como estou aberto a ele, eu o tenho em horizonte como parte do próprio presente, e essa é a própria estrutura ou definição do tempo; se houvesse coincidência com o passado, não haveria a vivência de algo como passado, que eu visio, pois, do presente, que determina, por sua vez, a contingência de toda reabertura e visada do passado vivido.

Em resumo, encontramos aqui o germe de uma idéia que será retomada mais tarde, por Merleau-Ponty, com todas as suas implicações, a saber, a idéia de um inconsciente que não representa significações às costas das significações conscientes, mas uma estruturação da percepção que participa do sentido do percebido; é a idéia do inconsciente enquanto **fundo** da figura percebida, fundo no qual justamente se apóia a percepção da figura, e que, por isso mesmo, não é percebido na percepção da figura. Para a sua percepção, diz Merleau-Ponty nos cursos da Sorbonne, é preciso que ele deixe de ser fundo e passe a ocupar o lugar de figura, o que só é possível através de uma descentração do “olhar”, a se fazer, naturalmente, a partir de um outro fundo, desta vez alargado pela própria experiência da descentração do olhar. O importante, aqui, é não conceber a relação figura-fundo como fechada ou determinada, e talvez o melhor exemplo da abertura de sentidos nela presente, encontre-se na experiência da temporalidade a que nos referimos, pois, como dissemos, a própria estrutura temporal representa uma dimensão intrínseca de ek-stases entre passado, presente e futuro, que impede que se possa tomar as perspectivas do passado e do presente como absolutas, fechadas em si mesmas. Ora, podemos acrescentar, entretanto, que ora as experiências são motivo (ou delas fazemos motivo) de sedimentação dos sentidos já adquiridos, ora são motivos (ou delas fazemos motivos) de descentração do “olhar”; em outros termos, existem experiências privilegiadas de possibilidade de descentração do “olhar”, como essa do encontro com a diferença do outro, por exemplo, que possibilita que eu me veja a partir da sua diferença, e aqui o melhor exemplo é esse da etnologia, que possibilita a visão de nós mesmos a partir do

outro “totalmente” diferente (uma vez que o outro que faz parte da mesma cultura assume uma visão de mundo semelhante à minha).

Mas toda essa discussão sobre o sentido originário da percepção poderia se fazer através da noção de sujeito que lhe é correlata. De fato, para o empirismo, em última instância, o sujeito é levado ou absorvido pelo mecanismo de um mundo de relações objetivas do qual as impressões fazem parte. Se, ao contrário, eu reconheço o sentido como o “dado” mais elementar da percepção, eu posso entender a aparição de uma lógica de mundo sem desfazê-la em elementos destituídos de sentido por princípio, como é o caso da noção de sensação pura, e sem com isso pressupor uma atividade constituinte do sujeito que faça do caos ou do sem-sentido, da pura matéria de sensação, surgir o fenômeno de um mundo para nós.

Mas, com isso, já introduzimos em nossa questão o ponto de vista do intelectualismo, que situa-se, aparentemente, nas antípodas do empirismo. Isso porque Merleau-Ponty notará uma curiosa concordância entre eles: ambos concebem o mundo como determinado por relações objetivas, e reservam suas diferenças para suas concepções de sujeito. No empirismo, o sujeito é tratado como fazendo parte da Natureza (relações objetivas), e por isso as idéias surgem das impressões sensíveis mais ou menos como os frutos de uma árvore; o que é facultado ao sujeito é a possibilidade de associar arbitrariamente essas idéias - e daí a possibilidade da imaginação de mundos e seres fantásticos -, ou associá-las segundo princípios de associação que, se não são fundados na experiência do ponto de vista lógico, revelam-se úteis para a sobrevivência, já que, em geral, os eventos confirmam nossas expectativas. Ora, o que o empirismo quer enfatizar é o surgimento de nossas idéias das impressões sensíveis, mas como se bastasse, para a correção do espírito, a atenção sobre suas associação, para que não se introduza, aí, idéias que não correspondam às impressões que a natureza nos fornece. Nesse sentido, mesmo que algumas “contribuições” decorrentes da natureza do sujeito possam ser úteis, como essa de esperar de fenômenos semelhantes os mesmos resultados (uma vez que

assim tem sempre ocorrido), não devemos, disso, concluir que assim sempre será, como se tivéssemos descoberto os segredos intrínsecos das coisas que nos revelam suas consequências necessárias.

O intelectualismo, em contrapartida, partindo da mesma idéia de sensação, concebe o sujeito como responsável pela constituição do sentido que se acrescenta ao material da sensação; não o sujeito humeano concebido como ser de natureza, lugar de aparição da idéia, mas o sujeito que, por obra de uma natureza pensante que o distingue da natureza das coisas, reúne em si uma natureza de coisas que, por si só, não poderia se revelar enquanto sentido. Nesse sentido, mesmo que Descartes tenha tocado no verdadeiro problema da percepção, ao falar do “juízo natural” que me adianta um sentido anterior a esse da reflexão, sua metafísica afirma a dicotomia entre a substância corpórea e a substância pensante, a única a que se pode atribuir o pensamento. E Kant, por sua vez, remete a síntese de todas as representações a um “Eu penso” que enforma os dados da sensação segundo estruturas a priori subjetivas. Também Kant teria entrevisto o verdadeiro problema da percepção na **Crítica do Juízo**, ao apontar para um sentido anterior ao Conceito, mas resta saber se de fato tal obra é um aprofundamento do projeto crítico (Lebrun), e nesse caso a precedência do sentido da percepção sobre o Conceito seria de ordem lógica, ou se a obra ocupa apenas um lugar de ligação entre as Críticas anteriores, sem desfazer, com isso, a precedência ordenadora do fenômeno exercida por essas, e nesse sentido a terceira Crítica seria apenas o momento de manifestação das outras duas Crítica no fenômeno originário da percepção. Em outros termos, precisaríamos decidir em que medida é possível ler a terceira Crítica como independente das Críticas anteriores.²

²“O ‘juízo natural’ do intelectualismo antecipa agora aquele juízo kantiano que faz nascer no objeto individual o seu sentido, e não o fornece inteiramente feito. O cartesianismo, assim como o kantismo, teria visto plenamente o problema da percepção, que consiste em que ela é um conhecimento **originário**”(FP,p. 74).

Como a consciência constitui o objeto no intelectualismo, ela os tem a todos igualmente, dependendo apenas da atenção para possuí-lo de forma clara e não confusa. O mundo, então, passa a ser possuído pela consciência que lhe confere significação, e por princípio, nada haveria, aí, que pudesse solicitar o sentido da consciência, uma vez que, entre a sensação e o ato de interpretação haveria um hiato que representa a espontaneidade absoluta da consciência na origem do significado; o sensível pode, apenas, representar a ocasião para colocar em ato o próprio pensamento, ou, em última instância, representar o sinal de existência da coisa que nos incita a pensar.

É conhecida, nesse sentido, a célebre passagem das *Meditações* na qual Descartes diz que “eu não vejo, de minha janela, os homens que passam abaixo ao longo da rua, eu **penso** que são homens, pois da janela eu avisto apenas casacos e chapéus”. Ou seja, no intelectualismo “a percepção torna-se uma ‘interpretação’ dos signos que a sensibilidade fornece conforme os **estímulos** corporais, uma ‘hipótese’ que o espírito forma para ‘explicar-se suas impressões’”(FP,p.62).

Mas, desta forma, nota Merleau-Ponty, as palavras “ver”, “ouvir”, “sentir”, perdem qualquer significado, “já que a menor visão ultrapassa a impressão pura e assim volta a ficar sob a rubrica geral do ‘juízo’. Entre o sentir e o juízo, a experiência comum estabelece uma diferença bem clara. O juízo é para ela uma tomada de posição, ele visa conhecer algo de válido para mim mesmo em todos os momentos de minha vida e para os outros espíritos existentes ou possíveis; sentir, ao contrário, é remeter-se à aparência sem procurar possuí-la ou saber sua verdade. Essa distinção se apaga no intelectualismo”(ibid).

Na verdade, "se se vê aquilo que se julga, como distinguir a percepção verdadeira da percepção falsa? Como se poderá dizer, depois disso, que o alucinado ou o louco 'acreditam ver aquilo que não vêem de forma alguma'? Onde estará a diferença entre 'ver' e 'crer que se vê'? Se se responde que o homem não só julga segundo signos suficientes e sobre uma matéria plena, é porque há então uma diferença entre o juízo motivado da percepção verdadeira e o juízo vazio da percepção falsa, e, como a diferença não está na

forma do juízo mas no texto sensível que ele põe em forma, perceber no sentido pleno da palavra, que se opõe a imaginar, não é julgar, é apreender um sentido imanente ao sensível antes de qualquer juízo. O fenômeno da percepção verdadeira oferece portanto uma significação inerente aos signos, e do qual o juízo é apenas a expressão facultativa. O intelectualismo não pode levar a compreender nem este fenômeno, nem tampouco a imitação que dele dá a ilusão. Mais geralmente, ele é cego ao modo de existência e de coexistência dos objetos percebidos, à vida que atravessa o campo visual e liga secretamente suas partes"(FP,p.63-64). Ora, é justamente para a presença desse sentido que apontou a Gestalt: "falsa ou verdadeira, é assim que a percepção deve primeiramente se constituir para que uma predicação seja possível"(FP,p.65), e não se deve dizer que essa configuração seja obra de uma "inspeção do espírito", isto é, "que o espírito percorre impressões isoladas e descobre pouco a pouco o sentido do todo, assim como o cientista determina as incógnitas em função dos dados do problema. Ora, aqui os dados do problema não são anteriores à sua solução, e a percepção é justamente este ato que cria de um só golpe, com a constelação dos dados, o sentido que os une - que não apenas descobre o sentido **que eles têm**, mas ainda faz com **que tenham um sentido**"(FP,p.65-66).

Aparentemente, empirismo e intelectualismo representam, portanto, duas visões opostas sobre a percepção, mas na verdade ambas giram em torno da mesma noção de sensação, e o intelectualismo se contrapõe ao empirismo apoiado na mesma noção: porque se define "a visão à maneira empirista como a posse de uma qualidade inscrita no corpo por um estímulo, a menor ilusão, já que dá ao objeto propriedades que ele não tem em minha retina, basta para estabelecer que a percepção é um juízo"(FP,p.61). Na verdade, "o intelectualismo vive da refutação do empirismo e nele o juízo tem frequentemente a função de anular a dispersão possível das sensações".

Mas a noção de sensação apenas anuncia um parentesco maior entre empirismo e intelectualismo, que representa a mesma filiação à concepção objetivista de mundo, como

já indicamos com Ryle através do conceito de natureza; isto é, ambos “tomam por objeto de análise o mundo objetivo”(FP,p.53) (o que criticamos em todo nosso percurso até aqui), e reservam suas diferenças para suas concepções de sujeito; em resumo, “partia-se de um mundo em si que agia sobre nossos olhos para fazer-se ver por nós, tem-se agora uma consciência ou um pensamento do mundo, mas a própria natureza deste mundo não mudou: ele é sempre definido pela exterioridade absoluta das partes e apenas duplicado em toda a sua extensão por um pensamento que o constrói. Passa-se de uma objetividade absoluta a uma subjetividade absoluta, mas esta segunda idéia vale exatamente tanto quanto a primeira e só se sustenta contra ela, quer dizer, por ela”(FP,p.69). “Assim, enquanto o corpo vivo se tornava um exterior sem interior, a subjetividade tornava-se um interior sem exterior, um expectador imparcial”(FP,p.88), e o idealismo, em última instância, desembocava, aparentemente, na insolúvel questão da união de termos que, de fato, não se pode deixar de reconhecer. Essa é, mesmo, a posição da filosofia cartesiana, que separa como dois campos distintos a metafísica, que estabelece a diferença de natureza entre corpo e espírito, e a antropologia, que reconhece a sua união de fato, ao mesmo tempo que afirma a impossibilidade de compreendê-la. Em Kant, a mesma antinomia encontramos na discussão do conceito de liberdade, e uma "solução" no mínimo "problemática", como ele mesmo diz: não posso conceber a liberdade do sujeito no mundo empírico, mas posso concebê-la (e com ela a moral) no reino da coisa em si (o que é mais uma saída do que uma solução para o problema da inserção da liberdade no mundo). Nos termos de Merleau-Ponty, o "eu", "enquanto tem conteúdo concreto, ele está inserido no sistema da experiência, não é portanto sujeito - enquanto ele é sujeito, é vazio e se reduz ao sujeito transcendental”(ibid).

Deixemos a questão da ontologia de lado, por ora, e retornemos à questão do sentido da percepção. Ora, com essa dicotomia entre empirismo e intelectualismo na análise da percepção, o que se perde, segundo Merleau-Ponty, é a própria vida do pensamento. “O que faltava ao empirismo era a conexão interna entre o objeto e o ato que

ele desencadeia” (daí a importância da repetição para a constituição do hábito). “O que falta ao intelectualismo é a contingência das ocasiões de pensar. No primeiro caso, a consciência é muito pobre; no segundo, é rica demais para que algum fenômeno possa **solicitá-la**. O empirismo não vê que precisamos saber o que procuramos, sem o que não procuraríamos, e o intelectualismo não vê que precisamos ignorar o que procuramos, sem o que, novamente, não o procuraríamos. Ambos concordam no fato de que nem um nem outro compreendem a consciência **ocupada em aprender**, não notam essa ignorância circunscrita, essa intenção ainda 'vazia', mas já determinada, que é a própria atenção”(FP,p.56). Uma "ignorância circunscrita", e portanto não qualquer ignorância, uma "intenção" presente, mas ainda "vazia"; com esses termos Merleau-Ponty procura apreender o fenômeno da atenção através do qual se inicia a crítica às concepções empirista e intelectualista do pensamento. Poderíamos resumir-la dizendo que a atenção cria o seu objeto, da mesma forma que, anteriormente, poderíamos mostrar que a ilusão é motivada pela própria estrutura perceptiva, ou há um sentido presente na percepção que não é da ordem da intelecção.

O exemplo do desenvolvimento da percepção das cores com a criança é ilustrativo, nesse sentido: “sabe-se há muito tempo que durante os primeiros nove meses da vida as crianças só distinguem globalmente entre o colorido e o acromático; na sequência, as superfícies coloridas se articulam em tintas 'quentes' e em tintas 'frias', e enfim chega-se ao detalhe das cores. Mas os psicólogos admitiam que apenas a ignorância ou a confusão dos nomes impede a criança de distinguir as cores. A criança devia sim ver o verde **ali onde ele existe**, faltava-lhe apenas prestar atenção nisso e apreender seus próprios fenômenos. É porque os psicólogos não tinham conseguido representar um mundo em que as cores fossem indeterminadas, uma cor que não fosse uma qualidade precisa. A crítica desses prejuízos permite, ao contrário, perceber o mundo das cores como uma formação segunda, fundada em uma série de distinções 'fisionômicas': a das tintas 'quentes' e das tintas 'frias', a do 'colorido' e do 'não-colorido' (...) A primeira percepção das cores

propriamente ditas é portanto uma mudança de estrutura da consciência, o estabelecimento de uma nova dimensão da experiência". Ou seja, "prestar atenção não é apenas iluminar mais dados pré-existentes, é realizar neles uma articulação nova considerando-os como **figuras**"(FP,p.58). "Assim, a atenção não é nem uma associação de imagens, nem o retorno a si de um pensamento já senhor de seus objetos, mas a constituição ativa de um objeto novo que explicita e tematiza aquilo que até então só se oferecera como horizonte indeterminado. Ao mesmo tempo que aciona a atenção, a cada instante o objeto é reaprendido e novamente posto sob sua dependência. Ele só suscita o 'acontecimento cognoscente' que o transformará pelo sentido ainda ambíguo que lhe oferece para ser determinado, se bem que ele seja seu 'motivo' e não sua causa (...) Essa passagem do indeterminado ao determinado, essa retomada, a cada instante, de sua própria história na unidade de um novo sentido, é o próprio pensamento"(FP,p.59). Uma articulação intrínseca entre experiência perceptiva e comportamento simbólico que levará Merleau-Ponty, conforme veremos mais à frente, a falar de uma teoria existencial das afásias.

Mas há uma consideração de Merleau-Ponty sobre o que ele chama de uma versão mais fina de intelectualismo, que acentua o alvo visado nas análises que viemos desenvolvendo, e impede que se ultrapasse de maneira precipitada esse primitivismo empirista, perdendo com isso o verdadeiro caráter genealógico da experiência perceptiva. Essa visão de intelectualismo que acabamos de criticar, diz Merleau-Ponty, tornou-se caricatural frente a essa que mantém apenas a verdade implícita do seu movimento, e que exclui a idéia de que a sensação seria um fato bruto sobre o qual operaria a consciência. Diz Merleau-Ponty: "a teoria da percepção como 'interpretação' - este intelectualismo dos psicólogos - é com efeito apenas uma contrapartida do empirismo, mas preparam uma verdadeira tomada de consciência (...) Compreendida a percepção como interpretação, a sensação, que serviu de ponto de partida, está definitivamente ultrapassada, qualquer consciência perceptiva já estando para além dela (...) Chegamos à sensação quando,

refletindo sobre nossas percepções, queremos exprimir que elas não são absolutamente nossa obra. A pura sensação, definida pela ação dos **estímulos** sobre nosso corpo, é o 'efeito último' do conhecimento, em particular do conhecimento científico, e é por uma ilusão, aliás natural, que a colocamos no começo e acreditamos que seja anterior ao conhecimento. Ela é a maneira necessária e necessariamente enganosa pela qual um espírito representa sua própria história³ (...) Para a própria consciência, como ela seria um raciocínio se não existem sensações que possam servir de premissas, como ela seria uma interpretação se antes dela não há nada a ser interpretado? Ao mesmo tempo em que assim se ultrapassa, com a idéia de sensação, a idéia de uma atividade simplesmente lógica, as objeções que fazíamos a pouco desaparecem. Perguntávamos o que é ver ou sentir, o que distingue do conceito este conhecimento ainda preso a seu objeto, inerente a um ponto do tempo e do espaço. Mas a reflexão mostra que ali nada há para se compreender”(FP,p.66-67). Ora, agora é preciso mais uma vez dar razão a uma Psicologia que descreva a nossa experiência nascente, e que impeça, pois, substituí-la por uma visão abstrata que desconheça suas contingências e sua finitude. Contingências e finitude da operação do próprio pensamento e do solo perceptivo em que ele se enraíza, o que permite a Merleau-Ponty falar de uma "natureza" que é preciso compreender, não essa concepção de que vimos tratando, que, como vimos, purifica tanto a noção de objeto como a noção de consciência, mas uma que nos remeta para a experiência sensível da qual emergem as noções de consciência e de objeto. É esse mesmo o tema de um de seus cursos posteriores no Collège de France, retomado, então, em um estilo de linguagem mais afastado das preocupações de fundamentação da Antropologia, que marcam a **Fenomenologia da Percepção**.

³“Quando adquirimos essa noção, pelo conhecimento científico e pela reflexão, parece-nos que aquilo que é o efeito último do conhecimento, a saber, que ele exprime a relação de um ser com os outros, na realidade é o seu começo; mas isso é uma ilusão. Essa idéia do tempo, pela qual nós nos representamos a anterioridade da sensação em relação ao conhecimento, é uma construção do espírito”, FP, p. 618, citado de Lagneau, *Célèbre Leçons*, p.119.

Isto é, a reflexão psicológica obriga-nos “a repor o mundo exato em seu berço de consciência, a perguntarmo-nos como a própria idéia do mundo ou da verdade exata é possível, a procurar seu primeiro jorro para a consciência”(FP,p.60).

Retomemos, pois, essa distinção entre o sentir e o juízo, a percepção e o pensamento (de ver e de sentir), que Merleau-Ponty considera necessária não tanto porque estabelecida pelo sentido da linguagem comum, mas sobretudo porque a encontramos enraizada na nossa experiência ordinária de mundo. Trata-se de um comentário de Merleau-Ponty sobre *Célèbre Leçons*, de Lagneau: “o sentir não pertence à ordem do constituído, o Eu não o encontra desdobrado diante de si, ele escapa ao seu olhar, está como que recolhido atrás dele, está ali como uma espessura ou uma opacidade que torna o erro possível, delimita uma zona de subjetividade ou de solidão, representa-nos aquilo que está 'antes' do espírito, ele evoca seu nascimento e reclama uma análise mais profunda que esclareceria a 'genealogia da lógica'. O espírito tem consciência de si como 'fundado' nessa Natureza. Há portanto uma dialética do naturado e do naturante, da percepção e do juízo, no decorrer da qual sua relação se inverte”(FP,p.619). Uma nota que poderíamos também endereçar ao próprio Wittgenstein, não como crítica à sua atividade, evidentemente, pois o esclarecimento conceitual é a outra via que nos remete ao sentido do fenômeno vivido, tanto quanto o retorno ao fenômeno para descrevê-lo, da fenomenologia, encontra, no mais das vezes, o sentido organizado pela prática linguística. Wittgenstein tem, em certo sentido, razão ao dizer que não é possível **uma Fenomenologia**, mas que há problemas fenomenológicos; como nota Arley Moreno⁴, comentando a questão em Wittgenstein, entre o fenômeno e o seu sentido organizado pela prática linguística não há uma relação de necessidade, isto é, não há **uma linguagem das coisas** que seria a expressão rigorosa do fenômeno percebido, uma linguagem primária, pois, sobre a qual se apoiaria a linguagem científica, e que lhe daria bases objetivas para a sua descrição do mundo. Mas,

⁴MORENO, A.R., “Wittgenstein: Fenomenologia e Problemas Fenomenológicos”, in *Manuscrito*, Vol.XVIII, n.2, outubro, Campinas, UNICAMP - CLE, 1995.

a fenomenologia de Merleau-Ponty nada mais faz do que apontar para a motivação que há no percebido e que leva ao trabalho de linguagem, motivação que se traduz por um esboço de sentido que reclama a sua fixação pela linguagem; nem Husserl, que faz do ato de expressão de linguagem um ato ou uma visada de consciência que constitui um novo sentido, e que, portanto, não pode ser reduzido a um sentido já presente na percepção, nem Heidegger, para quem a linguagem, já em *SER E TEMPO*, é o que desvela um sentido que, não fosse ela, permaneceria oculto, nem Merleau-Ponty, como dissemos, para quem o sentido percebido apenas inaugura um sentido de mundo cujos esboços reclamam novos atos de expressão para a criação do ser, entendem a relação da linguagem com a percepção como de mera tradução de um sentido previamente apreendido, como veremos mais à frente. Já a percepção é criação de um sentido através da projeção e fixação de um sentido apenas dado como um campo onde de iniciam as experiências de um corpo que deve nele se situar e organizá-lo segundo suas projeções motoras de tomada desse campo perceptivo em que previamente ele se encontra. A linguagem apenas prolonga esse movimento. Daí porque, se podemos falar em motivações de sentido percebido para o ato de fala, não podemos comparar os dois momentos como segmentos isolados que teriam em comum o mesmo sentido ou significado, já que o movimento é único e só se completa com a expressão de linguagem. Daí, como veremos, podermos falar que a fenomenologia de Merleau-Ponty resgata o valor da expressão de linguagem enquanto expressão de um corpo que dá significação, e não como tradução de um pensamento que a possuiria antecipadamente: a expressão de linguagem encontra no próprio comércio sensível com o mundo as suas motivações, mas não vamos descobrir, nessas motivações, nenhuma necessidade lógica, e nesse sentido podemos dizer que não há **uma fenomenologia**, uma linguagem necessária das coisas; mas daí a cortar os vínculos de sentido entre o percebido pré-linguístico e sua organização linguística - coisa que parece-nos que Wittgenstein não fez, embora não tenha assumido tais relações como tarefa da filosofia, restringindo-se apenas à lógica -, é esquecer um sentido de mundo que está por trás de toda linguagem,

um sentido que o corpo habita e que representa, em última instância, uma fé originária no mundo na qual a linguagem comum e científica se apóiam.

Dois pontos parecem-nos merecer destaque, aqui: em primeiro lugar, trata-se de apontar para um sentido de mundo que o corpo esposa e organiza antes de sua fixação e elaboração pela prática lingüística que o sucede e nele se apóia. Daí Merleau-Ponty falar que, "na percepção efetiva e tomada no estado nascente, antes de toda fala, o signo sensível e sua significação não são separáveis nem mesmo idealmente. Um objeto é um organismo de cores, de odores, de sons, de aparências táteis que se simbolizam e se modificam uns aos outros e concordam uns com os outros segundo uma lógica real que a ciência tem por função explicitar, e da qual ela está muito longe de ter acabado a análise. Em relação a essa vida perceptiva, o intelectualismo é insuficiente ou por carência ou por excesso: ele evoca, a título de limite, as qualidades múltiplas que são apenas o invólucro do objeto, e dali passa a uma consciência do objeto que possuiria sua lei ou seu segredo, e que por isso retiraria do desenvolvimento da experiência a sua contingência, e do objeto o seu estilo perceptivo"(FP,p.68-69).

Note-se bem, que o que Merleau-Ponty recusa é justamente o salto da necessária assunção da presença bruta de um mundo dado com a percepção, para a sua significação lingüística, sem a passagem por um lógica da experiência perceptiva que cabe à filosofia explicitar como fundamento da própria razão. É, como dissemos, a tomada da Sensibilidade como tarefa da filosofia que antecede e a que se articula a Lógica.

E, em segundo lugar, trata-se de marcar a especificidade do sentido percebido frente ao sentido estabelecido pelo Entendimento. Como diz Merleau-Ponty, "basta que eu olhe uma paisagem de cabeça para baixo para nada mais reconhecer ali. Ora, em relação ao entendimento, o 'alto' e o 'baixo' só têm um sentido relativo (...) Diante do entendimento, um quadrado é sempre um quadrado, quer repouse em uma de suas bases ou em um de seus vértices. Para a percepção, no segundo caso dificilmente ele é reconhecível. O **Paradoxo dos objetos simétricos** opunha, ao logicismo, a originalidade

da experiência perceptiva. Essa idéia deve ser retomada e generalizada: há uma significação do percebido que não tem equivalente no universo do entendimento, um meio perceptivo que ainda não é o mundo objetivo, um ser perceptivo que ainda não é o ser determinado"(FP,p.77). Mas, sobretudo - e aqui Merleau-Ponty reafirma o já estabelecido em **A Estrutura do Comportamento** -, não se pode reduzir esse sentido às explicações da ciência objetivista. A **Gestalttheorie**, por exemplo, "mostrou muito bem que os pretensos signos da distância - a grandeza aparente do objeto, o número de objetos interpostos entre ele e nós, a disparidade das imagens retinianas, o grau de acomodação e de convergência - só são expressamente conhecidos em uma percepção analítica ou refletida, que se desvia do objeto e se dirige ao seu modo de apresentação, e que assim nós não passamos por esses intermediários para conhecer a distância. Apenas ela conclui disso que as impressões corporais ou os objetos interpostos do campo, não sendo **signos** ou **razões** em nossa percepção da distância, são **causas** dessa percepção. Volta-se assim a uma psicologia explicativa cujo ideal a **Gestalttheorie** nunca abandonou porque, enquanto psicologia, ela nunca rompeu com o naturalismo"(FP,p.77-78). Mas, se ao contrário, tomarmos a ordem perceptiva como uma ordem original, é nela mesma que devemos encontrar as regras de sua organização. Daí Merleau-Ponty falar em uma "linguagem muda que a percepção nos fala: neste texto natural, objetos interpostos 'querem dizer' uma distância maior. Não se trata, todavia, de uma das conexões que a lógica objetiva, a lógica da verdade constituída, conhece: pois não há **nenhuma razão** para que um campanário me pareça menor e mais distante a partir do momento em que posso ver melhor em seu detalhe os declives e os campos que dele me separam. Não há razão, mas há um motivo. Foi justamente a **Gestalttheorie** que nos fez tomar consciência dessas tensões que, como linhas de força, atravessam o campo visual e o sistema corpo próprio/mundo, e que os animam com uma vida surda e mágica, impondo aqui e ali torções, contrações, dilatações. A disparidade entre as imagens retinianas, o número de objetos interpostos não agem nem como simples causas objetivas que produziriam do exterior a minha percepção da

distância, nem como razões que a demonstrariam. Eles são tacitamente conhecidos por ela sob formas veladas, eles a justificam por uma lógica sem palavra”(FP,p.79-80).

É com a noção de "motivação de sentido" que Merleau-Ponty pretende, pois, apreender o sentido imanente à organização perceptiva - "um fenômeno desencadeia um outro não por uma eficácia objetiva, como a que une os acontecimentos da natureza, mas pelo sentido que ele oferece - há uma razão de ser que orienta o fluxo dos fenômenos sem estar explicitamente posta em nenhum deles, um tipo de razão operante”(FP,p.81) -, afirmando, assim, uma ontologia que faz do percebido o ser originário, não só de fato (afinal, a ciência é posterior ao fenômeno da percepção e nele se apóia para a construção de suas teorias), como de direito, conforme já mostrava **A Estrutura do Comportamento**.

É momento, entretanto, de reverlarmos a inspiração fundamental que anima o empirismo e o intelectualismo, a ciência e o próprio senso comum, na direção do ser objetivo. Como veremos, trata-se de um princípio decorrente dos resultados da própria percepção, ou ainda, de um princípio de alienação da consciência inscrito no próprio fenômeno perceptivo; um princípio constituirá a atitude natural que a fenomenologia se propõe a corrigir, fundando as bases do conhecimento e da verdade, ou de uma nova ontologia. Uma pretensão que sem dúvida vai além do esclarecimento dos sentidos organizados pela linguagem comum e das suas "visões de mundo" correspondentes - tarefa limite da filosofia para Wittgenstein -, já que tem a pretensão de realizar uma ontologia fundamental de que todas as culturas seriam, em certo sentido, subsidiárias ou de assumir, através da linguagem, uma reflexão mais fundamental, que, no pensamento de Merleau-Ponty, descobre-se enquanto espírito encarnado na percepção e na linguagem, e que, por isso mesmo, através da abertura a si ou do contato consigo mesmo enquanto atividade reflexiva, pode questionar os seus próprios pressupostos. Mais à frente retornaremos a essa questão; por ora, trata-se de revelar esse mecanismo inscrito na própria percepção que lhe desvia de seus fundamentos; ou, nos termos de Merleau-Ponty,

trata-se de “despertar a percepção e desfazer a astúcia pela qual ela se deixa esquecer enquanto fato e enquanto percepção, em benefício do objeto que nos entrega e da tradição racional que funda”(FP,p.89-90); ou ainda, “desvelando os fenômenos, sem dúvida o psicólogo caminha contra o movimento natural do conhecimento, que atravessa cegamente as operações perceptivas para ir diretamente ao seu resultado teleológico. Nada é mais difícil do que saber ao certo **o que nós vemos**. 'Há na intuição natural um tipo de 'cripto-mecanismo' que devemos romper para chegar ao ser fenomenal', ou ainda uma dialética pela qual a percepção se dissimula a si mesma. Mas, se a essência da consciência é esquecer seus próprios fenômenos e tornar possível assim a constituição das 'coisas', este esquecimento não é uma simples ausência, é a ausência de algo que a consciência poderia fazer presente; dito de outra maneira, a consciência só pode esquecer os fenômenos porque também pode lembrá-los, ela só os negligencia em benefício das coisas porque eles são o berço das coisas”(FP,p.92).

Retomemos a questão em Merleau-Ponty: “nossa percepção chega a objetos, e o objeto, uma vez constituído, aparece como a razão de todas as experiências que dele tivemos ou que dele poderíamos ter. Por exemplo, vejo a casa vizinha sob um certo ângulo, ela seria vista de outra maneira da margem direita do Sena, de outra maneira do interior, de outra maneira ainda de um avião; a casa **ela mesma** não é nenhuma dessas aparições, ela é, como dizia Leibniz, o geometral dessas perspectiva e de todas as perspectivas possíveis, quer dizer, o termo sem perspectivas do qual se podem derivá-las todas, ela é a casa vista de lugar algum”(FP,p.103), uma solução que, como já notara Nietzsche, contraria o próprio conceito de visão, que justamente se faz de algum lugar, a partir de determinada perspectiva.

Talvez, então, pudéssemos dizer que “olhar um objeto é vir habitá-lo e dali apreender todas as coisas segundo a face que elas voltam para ele (...) Portanto, nossa fórmula de agora a pouco deve ser modificada; a casa **ela mesma** não é a casa vista de lugar algum, mas a casa vista de todos os lugares. O objeto acabado é translúcido, ele está

penetrado de todos os lados por uma infinidade atual de olhares que se entrecruzam em sua profundidade e não deixam nada escondido”(FP,p.105-106). No mesmo sentido, “o que acabamos de dizer da perspectiva espacial, poderíamos dizê-lo também da perspectiva temporal (...) cada momento do tempo se dá por testemunhos todos os outros (...) o objeto é visto portanto a partir de todos os tempos (...) O presente ainda conserva em suas mãos o passado imediato que o precedeu, o tempo escoado é inteiramente retomado e apreendido no presente. O mesmo acontece com o futuro iminente que terá, ele também, seu horizonte de iminência. Mas com meu passado imediato tenho também o horizonte de futuro que o envolvia, tenho portanto o meu presente efetivo visto como futuro deste passado. Com o futuro iminente, tenho o horizonte de passado que o envolverá, tenho portanto meu presente efetivo como passado deste futuro. Assim, graças ao duplo horizonte de retensão e de protensão, meu presente pode deixar de ser um presente de fato, logo arrastado e destruído pelo escoamento da duração, e tornar-se um ponto fixo e identificável em um tempo objetivo”(FP,p.106).

Mas, como compreender, então, o privilégio que parece gozar a visão atual, que me oferece na sua evidência um dos lados do objeto, e não todos eles, que, embora presentes na percepção da coisa não gozam da evidência dos detalhes do lado visto? Ou seja, “meu olhar humano só põe uma face do objeto, mesmo se, por meio dos horizontes, ele visa todas as outras. Ele só pode ser confrontado com as visões precedentes ou com as dos outros homens por intermédio do tempo e da linguagem (...) Da mesma maneira, apesar de meu presente contrair em si mesmo o tempo escoado e o tempo por vir, ele só os possui em intenção, e, se por exemplo a consciência que tenho agora de meu passado me parece recobrir exatamente aquilo que ele foi, este passado que pretendo reaprender, ele mesmo não é o passado em pessoa, é meu passado tal como o vejo agora e talvez eu o tenha alterado. Igualmente, no futuro talvez não reconhecerei o presente que vivo. Assim, a síntese dos horizontes é apenas uma síntese presuntiva, ela só opera com certeza e com precisão na circunvizinhança imediata do objeto. Não conservo mais em mãos a

circunvizinhança distante: ela não é mais feita de objetos ou de recordações ainda discerníveis, é um horizonte anônimo que não pode mais fornecer testemunho preciso, deixa o objeto inacabado e aberto, como ele é, com efeito, na experiência perceptiva”(FP,p.107). Uma colocação que, se por um lado visa a destruir o dogmatismo da visão e dos enunciados científicos, não é para nos lançar num campo de incertezas em que cada operação perceptiva ou de linguagem estariam suspensas pela dúvida na impossibilidade da sua completude, determinada por sua situação espaço-temporal. A intenção de Merleau-Ponty é, ao contrário, restabelecer o verdadeiro lugar da razão e o modo como ela se realiza. Mais do que interromper um movimento que ingenuamente acreditava alcançar uma posição a-espacial e a-temporal, chegando a certezas e verdades absolutas, trata-se de compreendê-lo no espaço e tempo em que ele se realiza. Em outros termos, a crítica à idéia do pensamento de sobrevôo, a uma só vez visa a restabelecer a verdadeira comunicação de sentido na experiência espaço-temporal - nesse sentido esclarece a possibilidade da própria razão -, como determinar os limites inerentes à encarnação da razão na experiência perceptiva.

Para Merleau-Ponty, portanto - e aqui parece-nos que ele se distancia de Nietzsche -, “precisamos compreender como a visão pode fazer-se de alguma parte sem estar encerrada em sua perspectiva”(FP,p.104), como ela pode estar aberta a outras perspectivas, e de certo modo tê-las presentes, em sua situação espaço-temporal.

Eis, portanto, a nossa questão: “a posição do objeto nos faz ultrapassar os limites de nossa experiência efetiva (...) É este êxtase da experiência que faz com que toda percepção seja percepção de algo”(FP,p.108); “obsecado pelo ser, e esquecendo o perspectivismo de minha experiência, eu o trato doravante como objeto, eu o deduzo de uma relação entre objetos”(ibid); ou seja, “a posição de um único objeto no sentido pleno exige a composição de todas essas experiências em um único ato politético. Nisso ela excede a experiência perceptiva e a síntese de horizontes - assim como a noção de um **universo**, quer dizer, de uma totalidade acabada, explícita, em que as relações sejam de

determinação recíproca, excede a noção de um **mundo**, quer dizer, de uma multiplicidade aberta e indefinida em que as relações são de implicação recíproca. Eu decolo de minha experiência e passo à **idéia**. Assim como o objeto, a idéia pretende ser a mesma para todos, válida para todos os tempos e para todos os lugares (...) Não me ocupo mais de meu corpo, nem do tempo, nem do mundo, tais como os vivo no saber antepredicativo, na comunicação interior que tenho com eles. Só falo de meu corpo em idéia, do universo em idéia, da idéia de espaço e da idéia de tempo. Forma-se assim um pensamento 'objetivo' (no sentido de Kierkegaard) - o do senso comum, o da ciência -, que finalmente nos faz perder contato com a experiência perceptiva da qual todavia ele é o resultado e a consequência natural. Toda a vida da consciência tende a por objetos, já que ela só é consciência, quer dizer, saber de si, enquanto ela mesma se retoma e se recolhe em um objeto identificável. E todavia a posição absoluta de um só objeto é a morte da consciência, já que ela imobiliza toda a experiência, assim como um cristal introduzido em uma solução faz com que ela instantaneamente se cristalice”(FP,p.109).

Ora, a despeito das críticas de Merleau-Ponty à filosofia de Bergson, não há, aqui, como não aproximar essas idéias da idéia bergsoniana de uma alienação da consciência inscrita naturalmente no fenômeno da vida, da idéia de que a linguagem trai naturalmente a experiência originária da realidade vivida, fixando ou objetivando, por necessidades prático-vitais, o que por natureza não é fixável. Um diagnóstico que, como sabemos, já fora feito antes por Nietzsche, ao apontar para a falsidade como uma necessidade da própria vida, embora a crítica da Razão se faça, em Nietzsche, marcadamente através da idéia de caos ou desordem da experiência perceptiva, enquanto em Bergson ou Merleau-Ponty ela se faz sobretudo calcada na noção de temporalidade.

Ora, Merleau-Ponty se propõe a recuperar a experiência originária da percepção através da análise da experiência do corpo próprio: “como a gênese do corpo objetivo é apenas um momento na constituição do objeto, o corpo, retirando-se do mundo objetivo,

arrastará os fios intencionais que o ligam ao seu ambiente e finalmente nos revelará o sujeito que percebe assim como o mundo percebido”(FP,p.110).

Merleau-Ponty retoma, então, parte das conclusões já apresentadas em **A Estrutura do Comportamento**, onde tratava-se de apontar tanto para a especificidade do fenômeno da vida, que se furtava a uma análise estritamente físico-química - pois já o organismo vivo estabelece com o meio um mundo que é próprio à espécie, no qual os estímulos dependem do seu significado vital para o organismo -, quanto para a especificidade do fenômeno humano, no qual emerge a ordem simbólica. Em resumo, em ambas as ordens tratava-se de mostrar um tipo de enformação dos estímulos que configura já uma perspectiva da espécie ou da cultura na sua elaboração.

Mas há um exemplo, cuja análise de Merleau-Ponty ilustra bem o caráter de abertura da fisiologia ao mundo, conforme já apontado em **A Estrutura do Comportamento**, que permite dizer, no caso da percepção, que a Psicologia é a ciência concreta do comportamento, e que a fisiologia, enquanto não compreendida como o ser no mundo do organismo, é abstrata - não é preciso dizer, por sua vez, que a compreensão global do comportamento requer uma fisiologia, que aponta para a facticidade ou os meios através dos quais se faz a relação organismo-mundo. Além disso, esse exemplo ilustra o espaço de ligação possível entre o fisiológico e o psíquico, e sua análise permitiria encaminhar uma solução para a questão cartesiana da relação corpo e alma, um tema que, como vimos, expressa fortemente o sentido das reflexões merleau-pontyanas. Pensamos, aqui, na análise do fenômeno do membro fantasma, onde, de um lado temos a ausência efetiva de um membro, mas uma “presença” que se costuma atribuir ao efeito do psiquismo do amputado; conforme a expressão já de senso comum, “se o problema não é orgânico, então é psíquico”, ou, se não há bases orgânicas para o sintoma, como dizia Freud, então ele é de ordem psíquica, e é aí que se trata de dissolvê-lo.

Nossa questão passa a ser a seguinte: “é preciso compreender como os determinantes psíquicos e as condições fisiológicas engrenam-se uns aos outros: não se

concebe como o membro fantasma, se depende de condições fisiológicas e se a este título é o efeito de uma causalidade em terceira pessoa, pode **por outro lado** depender da história pessoal do doente, de suas recordações, de suas emoções ou de suas vontades. Pois, para que as duas séries de condições possam em conjunto determinar o fenômeno, assim como dois componentes determinam um resultante, ser-lhes-ia necessário um mesmo ponto de aplicação ou um terreno comum, e não se vê qual poderia ser o terreno comum a 'fatos fisiológicos' que estão no espaço e a 'fatos psíquicos' que não estão em parte alguma, ou mesmo a processos objetivos como os influxos nervosos, que pertencem à ordem do em si, e a **cogitationes** tais como a aceitação e a recusa, a consciência do passado e a emoção, que são da ordem do para si. Uma teoria mista do membro fantasma, que admitiria as duas séries de condições, pode ser válida então enquanto enunciado de fatos conhecidos: mas ela é fundamentalmente obscura. O membro fantasma não é o simples efeito de uma causalidade objetiva nem uma **cogitatio** a mais. Ele só poderia ser uma mistura dos dois se encontrássemos o meio de articular um ao outro o 'psíquico' e o 'fisiológico', o 'para si' e o 'em si' e de preparar entre eles um encontro, se os processos em terceira pessoa e os atos pessoais pudessem ser integrados em um meio que lhes fosse comum”(FP,p.116-117).

Os termos “primeira e terceira pessoas” lembram, aqui, Politzer, que insistia que entre uma ciência física em terceira pessoa e uma ciência psicológica em primeira pessoa não é possível uma ciência intermediária que reúna os dois tipos de explicação. Politzer estava interessado, como vimos, em apontar para a especificidade da Psicologia enquanto ciência; Merleau-Ponty, com a noção de **existência**, procura superar essa dicotomia, analisando justamente o espaço onde se mostra, primeiro, a junção entre o somático e o psíquico, e que se furta tanto às análises objetivas de terceira pessoa, quanto às análises intelectualistas que explicam o comportamento através de atos do pensamento; nesse sentido, embora os atos de decisão pessoais, que definem o “eu” para Politzer, não sejam formados por pensamentos claros a si mesmos, determinados pelos significados da

linguagem comum, resta, entretanto, compreender como o “eu” ou a existência pessoal pode se difundir até uma forma de existência anônima que não seria, entretanto, a entrada em uma ordem de fenômenos em terceira pessoa; esse espaço é o da relação tácita entre corpo e mundo que acompanha as decisões de nossa história, onde, pois, a existência pessoal toca uma existência fisiológica que representa o início da inserção do ser no mundo. Desse anonimato Politzer não tratou, pois ele iniciou com uma espontaneidade, definidora do campo da Psicologia, que não poderia compreender esses fatos anônimos de nossa vida, expressos nas nossas relações “naturais” com as coisas. Ao contrário, para Merleau-Ponty, trata-se de entender como as duas formas de existência se relacionam e se misturam, sem, ao mesmo tempo, perder a especificidade própria a cada uma delas. Nesse sentido, a opacidade do sentido da vida para o para-si (um tema caro a Politzer), deve anunciar o tema de uma pesquisa que deve revelar, além dos sentidos assumidos por atos de decisão pessoal - no sentido politzeriano do termo -, um campo de sentidos assumido pelo corpo na sua relação sensível com o mundo onde não se aplica nem o termo “decisão pessoal”, nem as explicações em terceira pessoa, às quais Politzer, ao que parece, sempre atribui a fisiologia. Na verdade, nós já o vimos, os limites entre os dois campos não é claro, e poderíamos mesmo recuar o sentido do termo “decisão” até essas relações fisiológicas onde o corpo assume uma postura no mundo, “decide” como resolver as questões de ordem vital que lhe são colocadas na sua relação com o meio, e que, no caso do homem, encerram já uma abertura que faz parte do seu ser no mundo, ou seja, que já trazem em seu bojo, ainda que em formação, o horizonte de um tempo e de um espaço que representam a sua situação no mundo. É com essa noção de existência, portanto, que vê já na fisiologia um movimento em direção ao mundo segundo as normas vitais do organismo, que Merleau-Ponty prepara o encontro com essas decisões pessoais que definem o modo de existência humana propriamente dita, em que o homem se projeta para atribuir aos sentidos previamente esboçados no mundo originário da percepção, um sentido segundo o homem. À dialética entre organismo e meio se acrescenta essa entre o

psíquico e o sentido percebido, que representa uma nova abertura e uma nova forma de encaminhamento da existência que não deixa intacta a primeira, que ela trata de assumir segundo suas perspectivas, mas se apoiando em parte - e mesmo se favorecendo disso -, nos caminhos já estabelecidos na relação organismo-meio. Esse é o tema d'A **Estrutura do Comportamento** conforme já vimos. Podemos, aqui, retomá-lo com um exemplo que pode não só contribuir para esclarecer mais o que já desenvolvemos até aqui, como preparar a passagem para a noção de existência que constitui a noção central da **Fenomenologia da Percepção**.

Ora, "para descrever a crença no membro fantasma e a recusa da mutilação, diz Merleau-Ponty, os autores falam de uma 'repressão' ou de um 'recalque orgânico'. Esses termos pouco catesianos obrigam-nos a formar a idéia de um pensamento orgânico pelo qual a relação entre o 'psíquico' e o 'físico' se tornaria concebível. Já encontramos alhures, com as substituições, fenômenos que ultrapassam a alternativa entre o psíquico e o fisiológico, entre a finalidade expressa e o mecanismo. Quando em um ato instintivo, o inseto substitui a pata cortada pela pata sã, isso não significa, nós o vimos, que um dispositivo de auxílio previamente estabelecido se substitua por desencadeamento automático ao circuito que acaba de ser posto fora de uso. Mas também não significa que o animal tenha consciência de um fim a atingir e use seus membros como diferentes meios, pois então a substituição deveria produzir-se a cada vez em que o ato fosse impedido, e sabe-se que ela não se produz se a pata apenas está presa. Simplesmente o animal continua a estar no mesmo mundo e dirige-se a ele através de todas as suas potências. O membro preso não é substituído pelo membro livre porque continua a contar no ser animal, e porque a corrente de atividade que vai em direção ao mundo ainda passa por ele. Há aqui tanta escolha quanto em que uma gota de óleo que emprega todas as suas forças internas para resolver praticamente o problema de máximo e de mínimo que lhe é colocado. A diferença está apenas em que a gota de óleo se adapta a forças externas dadas, enquanto o animal projeta ele mesmo as normas de seu meio e coloca ele mesmo os termos de seu

problema vital; mas trata-se aqui de um **a priori** da espécie e não de uma opção pessoal. Assim, o que encontramos atrás do fenômeno de substituição é o movimento do ser no mundo, e já é hora de precisar sua noção. Quando se diz que um animal **existe**, que ele **tem** um mundo ou que ele **é para** um mundo, não se quer dizer que ele tenha percepção ou consciência objetiva desse mundo. A situação que desencadeia as operações instintivas não está inteiramente articulada e determinada, o sentido total não é possuído, como o mostram muito bem os erros e a cegueira do instinto. Ela só oferece uma significação prática, só convida a um reconhecimento corporal, ela é vivida como situação 'aberta', e pede os movimentos do animal assim como as primeiras notas da melodia pedem um certo modo de resolução sem que ele seja conhecido por si mesmo, e é justamente isso que permite aos membros substituírem-se um ao outro, serem equivalentes diante da evidência da tarefa. Se ele ancora o sujeito em um certo 'meio', o 'ser no mundo' seria algo como a 'atenção à vida' de Bergson ou como a 'função do real' de P.Janet? A atenção à vida é a consciência que tomamos de 'movimentos nascentes' em nosso corpo. Ora, movimentos reflexos, esboçados ou realizados, ainda são apenas processos objetivos dos quais a consciência pode constatar o desenrolar e os resultados, mas nos quais ela não está engajada. Na realidade, os próprios reflexos nunca são processos cegos: eles se ajustam a um 'sentido' da situação, exprimem nossa orientação para um 'meio de comportamento' tanto quanto a ação do 'meio geográfico' sobre nós. Eles desenharam, à distância, a estrutura do objeto, sem esperar suas estimulações pontuais. É essa presença global da situação que dá um sentido aos estímulos parciais e que os faz contar, valer ou existir para o organismo”(FP,p.117-118).

É essa idéia pouco cartesiana de um pensamento orgânico que prepararia, pois, a ligação entre o fisiológico e o psíquico que procuramos. Uma intencionalidade operante que não pressupõe ainda a consciência de si e do objeto.

Ora, já dissemos que no homem o cérebro superior reassume as funções mais elementares dos comportamentos filogeneticamente mais primitivos, desdobrando-as na

ordem do comportamento simbólico em que se dá a dialética da existência humana, propriamente dita. Mas poderíamos enfatizar, agora, não mais com a intenção de sobretudo apontar para a especificidade do comportamento humano frente ao comportamento vital, que não há um só movimento de integração das camadas mais primitivas do comportamento pelo comportamento simbólico, que não encontre na história do próprio organismo seus primeiros motivos ou direções. E com isso podemos enfatizar, também, o caráter "natural" presente em toda cultura humana. Ou, como dirá Merleau-Ponty, no homem "tudo é natural e tudo é inventado, ao mesmo tempo", para enfatizar justamente o caráter ambíguo de integração e a presença ambígua das duas ordens em toda realização humana. Ou seja, "os motivos psicológicos e as ocasiões corporais podem-se entrelaçar porque não há um só movimento em um corpo vivo que seja um acaso absoluto em relação às intenções psíquicas, nem um só ato psíquico que não tenha encontrado pelo menos seu germe ou seu esboço geral nas disposições fisiológicas (...) por uma reviravolta insensível, um processo orgânico desemboca em um comportamento humano, um ato instintivo muda e torna-se sentimento, ou inversamente um ato humano adormece e continua distraidamente como reflexo. Entre o psíquico e o fisiológico pode haver relações de troca que quase sempre impedem de definir um distúrbio mental como psíquico ou somático"(FP,p.130-131).

É esse movimento em direção ao mundo que já descobrimos na ordem vital - na unidade de um organismo que organiza seu meio segundo uma norma que lhe é própria -, que a existência humana leva adiante com a emergência da ordem simbólica, que abre, ao mesmo tempo, o mundo da vida para questões que ultrapassarão essas impostas pelas necessidades vitais. É onde introduzimos a metafísica, na ordem humana, que dobra os impulsos naturais de um equívoco que passa a ser constitutivo da existência humana. Ou seja, esses impulsos, liberados do caráter de necessidade (no sentido em que aplicamos o termo de "causalidade circular" para expressar o ajuste fino entre as condições internas do animal e seu meio) através do alargamento do espaço e tempo vividos pelo homem - que

amortiza os efeitos do que chamamos anteriormente de situação concreta ou atual do animal -, passam a representar a força que colocará à obra a construção da cultura, que, se nela encontra as primeiras direções gerais do seu movimento, assumindo-as, criará outras, ou outras estruturas, como diz Merleau-Ponty n'A **Estrutura do Comportamento**, que aí não deixa de frisar que o que define o homem, mais do que a possibilidade de assumir novas estruturas, é a capacidade de superá-las, inscrita no movimento mesmo pelo qual ele as assume.

No limite, essa indeterminação inerente a todo impulso natural no homem, é a mesma que representa a abertura ao Ser em geral, e põe à obra, juntamente com esses outros sentidos desdobrados pela cultura no encaminhamento das questões vitais, a questão do sentido da vida, de que se ocupam, sobretudo, a arte, a literatura, a filosofia e a religião, o que faz com que todas essas realizações possam ao mesmo tempo ser objetos de uma análise que busca a origem do sentido presente em cada obra nas condições particulares de sua realização - nesse sentido pensamos em uma sociologia e uma psicologia da arte e da religião -, mas que guardam, também, além de seu caráter especificamente humano de assumir (transformando) os impulsos naturais, o caráter de abertura ao Ser em geral a que elas remetem, e nesse sentido são irredutíveis aos sentidos presentes na ordem vital não apenas por esse caráter de desdobramento dos sentidos naturais segundo um sentido criado pelo movimento da existência humana, mas também porque não se referem a nenhum impulso natural em particular, mas à situação de ser no mundo em geral, no sentido heideggeriano do termo.

Entretanto, o importante para nós, nesse momento, é marcar esse caráter de intencionalidade prática ou vital, isto é, que se faz segundo o sentido que o estímulo tem para o organismo na sua relação vital com o meio, que prepara o encontro com essa projeção da existência propriamente humana, segundo a qual o corpo se lança a significações de ordem simbólica. Essa significação própria à existência humana prossegue essa já estabelecida entre o organismo e o meio, e o corpo representa, justamente, o lugar

dessa operação, de onde emerge, por fim, a consciência de si. De alguma forma é preciso entender, portanto, como o corpo é a projeção e a realização dessa nova ordem de existência e como ele por fim a expressa em seus laços intencionais com o mundo. Em outros termos, é preciso compreender como o corpo transforma-se na existência humana com o advento da ordem simbólica, e como a existência se expressa no corpo porque ela é o corpo como expressão de sentido. É essa metamorfose entre corpo e existência, determinada na ordem vital segundo padrões mais ou menos fixos da espécie, e aberta a uma história na ordem humana, que possibilita a idéia de um recalque de ordem **existencial** na explicação do fenômeno do membro fantasma, que a uma só vez contempla as dimensões corpóreas e psíquicas nele envolvidas. Ou seja - já o vimos em nossa discussão da noção de estrutura -, trata-se de enfatizar a rede de intencionalidades que o corpo estabelece com o mundo, cuja projeção de sentido é mais ampla do que essas visadas por nossas representações. Daí porque (podemos juntar ao fenômeno do membro fantasma esse da recusa da paralisia do membro) “a recusa da mutilação no caso do membro fantasma ou a recusa da deficiência na anosognose não são decisões deliberadas, não se passam no plano da consciência tética que toma posição explicitamente após ter considerado diferentes possíveis”(FP,p.121). É essa projeção completa de sentidos que une o corpo ao mundo que Merleau-Ponty chama de existência, e ela se faz a partir de um corpo que é primeiro um organismo vivo. Nesse sentido, não basta a recusa existencial do sujeito em aceitar a mutilação do membro; é preciso um mínimo de substrato orgânico no qual se apóia ou se acrescenta a decisão psíquica propriamente; no caso, a permanência do coto é a condição necessária para a manutenção mínima da corrente da vida que se fazia através do membro, e que a vida psíquica do sujeito vem completar e manter nas aparências, porque ele só o faz recusando-se lançar nas experiências em que a presença efetiva do membro seria sentida.

Em outros termos, se a fisiologia mecanicista não é capaz de explicar o fenômeno do membro fantasma, também o intelectualismo não o é, porque, afinal, a secção dos

condutos aferentes suprime o membro fantasma. “Na perspectiva do ser no mundo, esse fato significa que as excitações vindas do coto mantêm o membro amputado no circuito da existência (...) elas preparam um vazio que a história do paciente vai preencher, permitem-lhe tornar real um fantasma assim como os distúrbios estruturais permitem ao conteúdo da psicose tornar real um delírio”(FP,p.128). Mais ainda - e aqui nos reportamos a isso que dissemos anteriormente, de que a existência propriamente humana se apóia na ordem vital e se beneficia das estruturas já estabelecidas na relação do organismo com o meio -, “de nosso ponto de vista, um circuito sensorimotor é, no interior de nosso ser no mundo global, uma corrente de existência relativamente autônoma”(ibid). “De fato, nós o mostramos alhures (Merleau-Ponty se refere a **A Estrutura do Comportamento**), os circuitos sensorimotores delineiam-se tanto mais claramente quando tratamos com existências mais integradas, e o reflexo em estado puro quase só se encontra no homem, que tem não apenas um meio circundante (**Umwelt**), mas ainda um mundo (**Welt**)”(ibid). “Assim, é renunciando a uma parte de sua espontaneidade, engajando-se no mundo por órgãos estáveis e circuitos preestabelecidos que o homem pode adquirir o espaço mental e prático que em princípio o libertará de seu meio circundante e fará com que ele o veja (...) dar-se um corpo habitual é uma necessidade interna para a existência mais integrada”(FP,p.129).

Ora, é à noção psicanalítica de recalque que Merleau-Ponty recorre para iluminar essa que chamamos de recalque existencial e explicar o fenômeno do membro fantasma.

“Pois o recalque de que fala a psicanálise consiste em que o sujeito se empenha em uma certa via - relação amorosa, carreira, obra -, encontra uma barreira nessa via e, não tendo força nem para transpor o obstáculo nem para renunciar ao empreendimento, permanece bloqueado nessa tentativa e emprega indefinidamente suas forças em renová-la em espírito. O tempo que passa não leva consigo os objetos impossíveis, não se fecha sobre a experiência traumática, o sujeito permanece sempre aberto ao mesmo futuro impossível, senão em seus pensamentos explícitos, pelo menos em seu ser efetivo. Um

presente entre todos os presentes adquire então um valor de exceção: ele desloca os outros e os destitui de seu valor de presentes autênticos. Continuamos a ser aquele que um dia se empenhou nesse amor adolescente, ou aquele que um dia viveu nesse universo parental. Percepções novas substituem as percepções antigas, e mesmo emoções novas substituem as de outrora, mas essa renovação só diz respeito ao conteúdo de nossa experiência e não à sua estrutura; o tempo impessoal continua a se escoar, mas o tempo pessoal está preso (...) A experiência traumática não subsiste a título de representação (...) é-lhe essencial sobreviver como um estilo de ser e em um certo grau de generalidade (...) Portanto, todo recalque é a passagem da existência em primeira pessoa a um tipo de escolástica dessa existência (...)”(FP,p.123-124).

Merleau-Ponty retoma, assim, a idéia de recalque já apresentada n'**A Estrutura do Comportamento**, mas desta vez para enfatizar justamente a estabilidade e o conservadorismo de nossas estruturas existenciais, e não a sua mobilidade devida à sua abertura ao futuro em que ela se realiza, que faz com que ela não esteja condenada ao seu passado ou à repetição: ambas as idéias fazem partes da noção de estrutura, que só pode se lançar além a partir de um sentido adquirido que a uma só vez representa a sua inserção no mundo, e uma forma típica de significação que exclui outras no ato em que se realiza. Quando Merleau-Ponty se referia à noção psicanalítica de recalque n'**A Estrutura do Comportamento**, ele o fazia para mostrar que, embora a possibilidade do recalque faça parte da existência, não é com a noção de recalque que podemos explicá-la, e nesse sentido ele dizia que a psicanálise é antes um quadro de anomalias e não um quadro da existência no sentido amplo do termo, o recalque é um acidente de percurso, e não uma lei geral da existência. Ele se contrapunha, então, à idéia do determinismo causal presente na psicanálise. Desta vez, é para um uso mais amplo da noção de recalque que Merleau-Ponty aponta, e assim prossegue a citação anterior: “ora, como advento do impessoal, o recalque é um fenômeno universal, ele faz compreender nossa condição de seres encarnados (...)”(FP,p.124).

Nesse sentido, “assim como se fala de um recalque no sentido estrito quando, através do tempo, mantenho um dos mundos momentâneos pelos quais passei e faço dele a forma de toda a minha vida - da mesma maneira pode-se dizer que meu organismo, como adesão pré-pessoal à forma geral do mundo, como existência anônima e geral, desempenha, abaixo de minha vida pessoal, o papel de um **complexo inato**”(FP,p.125).

São essas trocas entre as projeções "naturais" do corpo que descobrimos já na fisiologia - que na ordem humana se estendem até a estrutura simbólica da percepção-, e esse movimento que chamamos de existência em primeira pessoa - através dos quais o sujeito se constitui -, que chamamos existência no sentido amplo do termo. - A essa relação devemos acrescentar, naturalmente, a relação com o outro, que orienta a constituição do sujeito segundo um sentido que lhe precede (esse de uma determinada cultura), diante do qual se realizará sua existência. São essas duas questões que encontramos presentes nas citações seguintes, com as quais fechamos essa discussão sobre as relações entre o fisiológico e o psíquico: na “maior parte do tempo a existência pessoal recalca o organismo, sem poder nem ir adiante nem renunciar a si mesma - nem reduzi-lo a ela nem reduzir-se a ele. Enquanto estou abatido por um luto e entregue ao meu sofrimento, meus olhares já erram diante de mim, interessam-se sorrateiramente por algum objeto brilhante, recomeçam sua existência autônoma. Depois deste minuto no qual queríamos encerrar toda a nossa vida, o tempo, pelo menos o tempo pré-pessoal, recomeça a se escoar (...) A existência pessoal é intermitente (...) A fusão entre a alma e o corpo no ato, a sublimação da existência biológica em existência pessoal, do mundo natural em mundo cultural, é tornada ao mesmo tempo possível e precária pela estrutura temporal de nossa experiência”(ibid). Possível, porque a estrutura temporal de nossa experiência abre-nos a um porvir que cabe a nós realizar, e nesse sentido ela é a possibilidade de nossas iniciativas com as quais escolhemos nossa existência, iniciativa que, como vimos, ultrapassam o sentido das circunstâncias vitais do organismo. Mas ao mesmo tempo precária, porque eu não sou o autor do tempo, e esses atos de decisões

pessoais nos quais se realiza a existência em primeira pessoa dão-se a partir de uma experiência anônima entre corpo e mundo que os antecede e que representa nosso primeiro vínculo com o mundo.

De qualquer forma, e por fim, “o que nos permite tornar a ligar o ‘fisiológico’ e o ‘psíquico’ um ao outro é o fato de que, reintegrados à existência, eles não se distinguem mais como a ordem do em si e a ordem do para si, e de que são ambos orientados para um pólo intencional ou para um mundo. Sem dúvida, as duas histórias nunca se recobrem inteiramente: uma é banal e cíclica, a outra pode ser aberta e singular, e seria preciso reservar o termo história para a segunda ordem de fenômenos se a história fosse uma sequência de acontecimentos que não apenas têm um sentido mas ainda o dão a si mesmos. Todavia, a menos que seja uma revolução verdadeira que dilua as categorias históricas até então válidas, o sujeito da história não cria integralmente seu papel (...) Suas decisões traduzem um **a priori** do príncipe ameaçado, assim como nossos reflexos traduzem um **a priori** específico. Aliás, essas estereotípias não são uma fatalidade, e, assim como a vestimenta, o adorno, o amor transfiguram as necessidades biológicas por ocasião das quais eles nasceram, da mesma forma no interior do mundo cultural o **a priori** histórico só é constante para uma dada fase e sob a condição de que o equilíbrio das **forças** deixe subsistir as mesmas **formas**”(FP,p.129-130). Com isso nos encontramos novamente com a noção de estrutura discutida anteriormente, e seria pertinente ter sempre presente os resultados a que chegamos quando discutimos aí a noção de sujeito, resultados que se aplicam, naturalmente, à noção de existência em primeira pessoa que acabamos de apresentar.

Um caso de Motricidade Mórbida e a Espacialidade do Corpo próprio.

A idéia de que um sentido pode ser dado para o corpo sem ser dado como representação para a consciência, fica mais clara com as análises de Merleau-Ponty sobre a

espacialidade e a motricidade do corpo próprio. Aqui, é a noção de esquema corporal que permite a sua compreensão.

Em um breve histórico do termo, Merleau-Ponty relata que, “falando do esquema corporal, primeiramente só se acreditava introduzir um nome cômodo para designar um grande número de associações de imagens, e se desejava exprimir apenas que essas associações eram estabelecidas fortemente, e estavam sempre prontas para operar”(FP,p.144).

Mas, na verdade, “se se sentiu a necessidade de introduzir essa palavra nova, foi para exprimir que a unidade espacial e temporal, a unidade intersensorial ou a unidade sensorimotora do corpo são, por assim dizer, de direito, que não se limitam aos conteúdos efetiva e fortuitamente associados no curso de nossa experiência, que de certa maneira elas os precedem e justamente tornam possível sua associação. Encaminhamo-nos então para uma segunda definição do esquema corporal: ele não será mais o simples resultado das associações estabelecidas no decorrer da experiência, mas uma tomada de consciência global de minha postura no mundo intersensorial, uma 'forma', no sentido da **Gestaltpsychologie**”(FP,p.145). Ou a minha situação no mundo, na perspectiva de uma filosofia da existência. É essa perspectiva que Merleau-Ponty descobre na história do significado da noção de esquema corporal proposto: “este termo significa que meu corpo me aparece como postura em vista de uma certa tarefa atual ou possível. E com efeito sua espacialidade não é, como a dos objetos exteriores ou a das 'sensações espaciais', uma **espacialidade de posição**, mas uma **espacialidade de situação**”(FP,p.146). Isto é, o corpo “está polarizado por suas tarefas, enquanto **existe em direção** a elas, enquanto se encolhe sobre si para atingir sua meta, e o 'esquema corporal' é finalmente uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo. No que concerne à espacialidade, que é a única a nos interessar no momento, o corpo próprio é o terceiro termo, sempre subentendido, da estrutura figura e fundo, e toda figura se perfila sobre o duplo horizonte do espaço exterior e do espaço corporal”(FP,p.147). Para uma filosofia que procura justamente

apreender nossa situação de seres encarnados, essas descrições do corpo como o lugar e o primeiro movimento de projeção de um sentido de mundo não são de pouco valor. Tomemos o exemplo da análise de Merleau-Ponty de um caso de motricidade mórbida para revelar essas primeiras relações de sentido que o corpo estabelece com o espaço, sobre as quais se desdobram essas estabelecidas pela cultura. Trata-se do caso de Schneider, também analisado por Merleau-Ponty na questão da sexualidade, que retomaremos mais à frente. Schneider é capaz de realizar movimentos concretos, definidos por sua relação com sentidos **efetivamente** presentes na situação, e incapaz de realizar os chamados movimentos abstratos, definidos por sua relação virtual com o meio.

Inicialmente, podemos constatar "uma dissociação entre o ato de mostrar e as reações de pegar ou de apreender: o mesmo paciente que é incapaz de mostrar com o dedo, sob comando, uma parte de seu corpo, leva vivamente a mão ao ponto onde um mosquito o pica. Há, portanto, um privilégio dos movimentos concretos e dos movimentos de apreensão do qual devemos procura a razão"(FP,p.150), nota Merleau-Ponty.

Em outros termos, "pegar" ou "tocar", mesmo para o corpo, é diferente de "mostrar", e nesse sentido, é preciso "admitir que um ponto de meu corpo pode estar presente para mim como ponto a pegar sem me ser dado nessa apreensão antecipada como ponto a mostrar." Ou, em outros termos, ainda, que "o saber de um lugar se entende em vários sentidos. A psicologia clássica não dispõe de nenhum conceito para exprimir essas variedades da consciência de lugar porque para ela a consciência de lugar é sempre consciência posicional, representação, **Vor-stellung**, porque a este título ela nos dá o lugar como determinação do mundo objetivo, e porque uma tal representação é ou não é". Mas aqui, prossegue Merleau-Ponty, "precisamos forjar os conceitos necessários para exprimir que o espaço pode me ser dado em uma intenção de apreensão sem me ser dado em uma intenção de conhecimento. O doente tem consciência do espaço corporal como local de sua ação habitual, mas não como ambiente objetivo, seu corpo está à sua

disposição como meio de inserção em uma circunvizinhança familiar, mas não como meio de expressão de um pensamento espacial gratuito e livre”(FP,p.151).

À ordem de representar o gesto de continência militar, por exemplo, “o sujeito nunca reduz, como o faria o sujeito normal, aos traços estritamente indispensáveis. A saudação militar é acompanhada de outros sinais exteriores de respeito (...) porque o doente só consegue realizar os movimentos concretos sob comando à condição de situar-se em espírito na situação efetiva a que eles correspondem. O sujeito normal, quando executa sob comando a saudação militar, só vê nisso uma situação de experiência; ele reduz então o movimento aos seus elementos mais significativos e não se coloca ali inteiro. Ele representa com seu próprio corpo, diverte-se em encenar o soldado, ele se 'irrealiza' no papel do soldado como o ator introduz seu corpo real no 'grande fantasma' do personagem a representar”(FP,p.151-152). O doente, ao contrário, procura cumprir a tarefa recorrendo a movimentos ativos que o transfirmam para a situação concreta em que o gesto naturalmente se dá.

No seu caso, “a tarefa obtém dele os movimentos necessários por um tipo de atração à distância, assim como as forças fenomenais que operam em meu campo visual obtém de mim, sem cálculo, as reações motoras que estabelecerão o melhor equilíbrio entre elas, ou assim como os usos de nosso círculo, a constelação de nossos ouvintes imediatamente obtém de nós as falas, as atitudes, o tom que lhes convêm, não porque procuremos agradar ou disfarçar nossos pensamentos, mas porque literalmente somos aquilo que os outros pensam de nós e aquilo que nosso mundo é. No movimento concreto, o doente não tem nem consciência tética do estímulo, nem consciência tética da reação: simplesmente ele é seu corpo e seu corpo é a potência de um certo mundo”(FP,p.154).

Isso significa, portanto, que “por meio de meu corpo enquanto potência de um certo número de ações familiares, posso instalar-me em meu meio circundante enquanto conjunto de **manipulanda**, sem visar meu corpo nem meu meio circundante como objetos

no sentido kantiano, quer dizer, como sistemas de qualidades ligadas por uma lei inteligível, como entidades transparentes, livres de qualquer aderência local ou temporal e prontas para a denominação ou, pelo menos, para um gesto de designação. Há meu braço como suporte desses atos que conheço bem, meu corpo como potência de ação determinada da qual conheço antecipadamente o campo ou o alcance, há meu meio circundante como conjunto dos pontos de aplicação possíveis dessa potência (...)", e há o mundo que eu contemplo... (FP,p.152-153).

A ordem tem para Schn. significação intelectual, mas não tem significação motora; poderíamos dizer, levando em consideração as concepções empirista e intelectualista do movimento, que "o que lhe falta não é nem a motricidade nem o pensamento, e somos convidados a reconhecer, entre o movimento enquanto processo em terceira pessoa e o pensamento enquanto representação do movimento, uma antecipação ou uma apreensão do resultado assegurada pelo próprio corpo enquanto potência motora, um 'projeto motor' (*Bewegungsentwurf*), uma 'intencionalidade motora' (...) Ora o doente pensa a fórmula ideal do movimento, ora ele lança seu corpo em tentativas cegas; no normal, ao contrário, todo movimento é indissoluvelmente movimento e consciência de movimento, o que se pode também exprimir dizendo que no normal todo movimento tem um **fundo** (...) O fundo do movimento não é uma representação associada ou ligada exteriormente ao próprio movimento, ele é imanente ao movimento, ele o anima e o mantém a cada momento (...) "(FP,p.159). Na verdade, uma vez que o paciente é capaz de realizar movimentos concretos, devemos fazer uma distinção dizendo que "o fundo do movimento concreto é o mundo dado, o fundo do movimento abstrato, ao contrário, é construído"(ibid), "o primeiro adere a um fundo dado, o segundo desdobra ele mesmo seu fundo"(FP,p.160), tem o "poder de traçar fronteiras no mundo dado, traçar direções, estabelecer linhas de força, dispor perspectivas, em suma organizar o mundo dado segundo os projetos do momento, construir em sua circunvizinhança geográfica um meio de comportamento, um sistema de significações que exprima no exterior a atividade

interna do sujeito". Para o primeiro, "o mundo só existe como um mundo inteiramente pronto ou imobilizado, enquanto no normal os projetos polarizam o mundo"(FP,p.161), e permite que "apareça uma produtividade humana através da espessura do ser"(FP,p.162). Em resumo, como veremos mais à frente, também no caso dos estudos sobre afasia ou sexualidade, "a análise clássica da percepção distingue nela os dados sensíveis e a significação que eles recebem de um ato de entendimento. Deste ponto de vista, os distúrbios da percepção só poderiam ser deficiências sensoriais ou distúrbios gnósticos. O caso de Schn. mostra-nos, ao contrário, deficiências que concernem à junção entre a sensibilidade e a significação (...) "(FP,p.183). Melhor ainda, descobre-se com isso que "originariamente a consciência é não um 'eu penso que', mas um 'eu posso'"(FP,p.192) (Merleau-Ponty frisa em nota que o termo é comum nos inéditos de Husserl), ou, em outros termos, que a motricidade representa uma intencionalidade original.

Para a ciência, "os distúrbios motores de Schn. coincidem com distúrbios densos da função visual, eles mesmos ligados ao ferimento occipital que está na origem da doença. Apenas pela visão Schn. não reconhece nenhum objeto. Seus dados visuais são manchas quase informes. Quanto aos objetos ausentes, ele é incapaz de formar para si uma representação visual deles. Sabe-se, por outro lado, que os movimentos 'abstratos' se tornam possíveis para o paciente a partir do momento em que ele fixa com os olhos o membro encarregado de executá-los. Assim, o que resta de motricidade voluntária apóia-se no que resta de conhecimento visual. Os célebres métodos de Mill nos permitiriam concluir aqui que os movimentos abstratos e o **Zeigen** dependem do poder de representação visual, e que os movimentos concretos conservados pelo doente, como também os movimentos imitativos pelos quais ele compensa a pobreza dos dados visuais, dependem do sentido cinestésico ou tátil, com efeito notavelmente apurado em Schn. A distinção entre o movimento concreto e o movimento abstrato, assim como a distinção entre o **Greifen** e o **Zeigen**, se deixaria reduzir à distância clássica entre o tátil e o visual,

e a função de projeção ou de evocação, que há pouco evidenciamos, à percepção e à representação visuais”(FP,p.162).

Ora, contra isso Merleau-Ponty retoma mais uma vez as análises já realizadas em *A ESTRUTURA DO COMPORTAMENTO*, que apontam para a especificidade da noção de forma ou estrutura contra a concepção empirista dos conteúdos da percepção. Tratava-se ali, como vimos, de recuperar a idéia do corpo como uma unidade de tomada de mundo e de projeção de sentidos. A conclusão, mais uma vez, nesse caso, é a de que "os distúrbios motores dos cerebelosos e os da cegueira psíquica só podem ser coordenados se se define o fundo do movimento e a visão, não por um estoque de qualidades sensíveis, mas por uma certa maneira de ordenar ou de estruturar a circunvizinhança"(FP,p.163).

No caso específico, “para que um objeto possa desencadear um movimento, é preciso que ele esteja compreendido no campo motor do doente, e o distúrbio consiste em um estreitamento do campo motor (...) A deficiência referir-se-ia, no final das contas, a uma função mais profunda do que a visão, mais profunda também do que o tocar enquanto soma de qualidades dadas, ela estaria relacionada à área vital do sujeito, a essa abertura ao mundo que faz com que objetos atualmente fora de alcance todavia contem para o normal (...)”(FP,p.167).

Uma nota de Merleau-Ponty, comentando os trabalhos de Gelb e Goldstein, nos quais em grande parte se apóiam suas reflexões, elucida mais uma vez o que está em questão. Segundo Merleau-Ponty, embora esses autores procurem ultrapassar a alternativa clássica entre o automatismo e a consciência, acabam misturando os procedimentos da psicologia clássica com os da *Gestaltpsychologie*: “eles reconhecem que o sujeito que percebe reage como um todo, mas a totalidade é concebida como uma mistura e o tocar só recebe de sua coexistência com a visão uma 'nuança qualitativa', quando, segundo o espírito da *Gestaltpsychologie*, dois domínios sensoriais só podem comunicar-se integrando-se a uma organização sensorial como momentos inseparáveis”. Ou seja, “a experiência tátil pura assim como a experiência visual pura, com seu espaço de

justaposição e seu espaço representado, são produtos da análise. Há um manejo concreto do espaço para o qual todos os sentidos colaboram em uma 'unidade indiferenciada' (...)”(FP,p.626-627).

Em contrapartida, ao lado da psicologia empirista e explicativa, encontramos a psicologia intelectualista e reflexiva, que afirma, por sua vez, que “até mesmo o gesto silencioso é impossível se **aquilo que** ele designa já não foi arrancado de sua existência instantânea e da existência monádica, tratado como o representante de suas aparições anteriores em mim e de suas aparições simultâneas em outro, quer dizer, subsumido a uma categoria e elevado ao conceito”(FP,p.171). O que significa dizer que o movimento abstrato “é habitado por uma potência de objetivação, por uma 'função simbólica', uma 'função representativa', uma potência de 'projeção' que aliás já opera na constituição das 'coisas' e que consiste em tratar os dados sensíveis como representativos uns dos outros e como representativos, todos em conjunto, de um 'eidos', que consiste em dar-lhes um sentido (...) em fazer aparecer neles uma unidade identificável sob diferentes perspectivas (...) Ora, não se pode dizer que a consciência **tem** esse poder; ela é esse próprio poder. A partir do momento em que há consciência (...)”(FP,p.172).

Nesse caso, “portanto, a consciência não comportará o mais e o menos. Se o doente não existe mais como consciência, é preciso que ele exista como coisa. Ou o movimento é movimento para si, e agora o 'estímulo' não é sua causa mas seu objeto intencional, ou então ele se fragmenta e se dispersa na existência em si, torna-se um processo objetivo no corpo, cujas fases se sucedem mas não se conhecem. O privilégio dos movimentos concretos na doença seria explicado pelo fato de eles serem reflexos no sentido clássico (...)”(FP,p.172-173).

Em resumo, mais uma vez encontramos, de um lado, que “toda explicação fisiológica se generaliza em fisiologia mecanicista”, e de outro, “toda tomada de consciência se generaliza em psicologia intelectualista”.

Já apresentamos a crítica de Merleau-Ponty à abstração da psicologia intelectualista, que aponta, subjacente às patologias dos comportamentos perceptivo, motor e lingüístico, para a destruição da função simbólica que os anima e lhes confere sentido. Nesse sentido afirmamos a especificidade dos conteúdos perceptivos e do órgão atingido na seletividade da patologia, a despeito do organismo ou do cérebro, mais especificamente, reagir como um todo frente à lesão. Podemos, aqui, desenvolver um pouco mais essa questão.

Diz Merleau-Ponty a esse respeito: “a análise intelectualista, aqui como em todas as partes, é menos falsa do que abstrata. A ‘função simbólica’ ou a ‘função de representação’ subjaz aos nossos movimentos, mas para a análise ela não é um termo último, ela repousa, por seu lado, em um certo solo, e o erro do intelectualismo é fazê-la repousar sobre si mesma, destacá-la dos materiais nos quais ela se realiza (...)”(FP,p.176). Em primeiro lugar, nossa questão é, portanto, encarná-la, descobrir-lhe o meio em que ela se realiza e que a torna vulnerável ao mesmo tempo à doença, até porque, se a análise do sentido da doença desemboca apenas em uma função simbólica, acaba-se com isso identificando todas as doenças, e “compreende-se então que os médicos e os psicólogos declinem o convite do intelectualismo e retornem, na falta de algo melhor, às tentativas de explicação causal que pelo menos têm a vantagem de levar em conta aquilo que há de particular na doença”, afinal, como vimos, “a patologia moderna mostra que não existe distúrbio rigorosamente eletivo, mas mostra também que cada distúrbio é matizado de acordo com a região do comportamento que ele principalmente acomete”(FP,p.176-177). No caso de Schn., esse em que as deficiências visuais são acentuadas, seria errado explicar todas as outras por essas como por sua causa, mas a explosão de obus não se chocou com a consciência simbólica, “nele o Espírito foi atingido pela visão”(FP,p.177). “Nosso problema então se precisa. Trata-se para nós de conceber, entre os conteúdos lingüístico, perceptivo, motor e a forma que eles recebem ou a função simbólica que os anima, uma relação que não seja nem a redução da forma ao conteúdo, nem a subsunção do conteúdo

a uma forma autônoma”(ibíd). “Os conteúdos visuais não são a causa da função de projeção, mas a visão também não é uma simples ocasião para o Espírito desdobrar um poder em si mesmo incondicionado. Os conteúdos visuais são retomados, utilizados, sublimados no plano do pensamento por uma potência simbólica que os ultrapassa, mas é sobre a base da visão que essa potência pode constituir-se. A relação entre a matéria e a forma é aquela que a fenomenologia chama de relação de *Fundierung*: a função simbólica repousa na visão como em um solo, não que a visão seja sua causa”, porque ela a ultrapassa, mas ao mesmo tempo tem necessidade dela para ser. “A forma integra a si o conteúdo a tal ponto que, finalmente, ele aparece um simples modo dela mesma (...) mas, reciprocamente, até em sua sublimação intelectual o conteúdo permanece como uma contingência radical, como o primeiro estabelecimento ou a fundação do conhecimento e da ação (...) É essa dialética entre a forma e o conteúdo que precisamos restituir, ou antes, como a 'ação recíproca' ainda é apenas um compromisso com o pensamento causal e a fórmula de uma contradição, precisamos descrever o meio em que essa contradição é concebível, quer dizer, a existência, a retomada perpétua do fato e do acaso por uma razão que não existe antes dele e nem sem ele”(FP,p.178-179). O próprio Cassirer, a quem essas críticas de abstração se dirigem, “propõe-se uma meta análoga quando censura Kant por ter, a maior parte do tempo, analisado apenas uma 'sublimação intelectual da experiência', quando ele procura exprimir, pela noção de pregnância simbólica, a simultaneidade absoluta da matéria e da forma”(FP,p.628).

Mas, há uma outra crítica à abstração da psicologia intelectualista que diz respeito ao sentido da experiência, propriamente dito, e não ao conteúdo em que ela se realiza. Desta vez, o importante é mostrar a presença de um sentido sem a necessidade de sua representação para o pensamento. Tomemos mais uma vez o caso de Schn. O que subjaz à função simbólica em Schn., o que compromete o seu pensamento, diz Merleau-Ponty, não é a incapacidade de perceber os dados concretos como ex. de um *eidos* ou de subsumi-los

a uma categoria, mas o fato dele só poder ligá-los por uma subsunção explícita - no caso, a linguagem intervém a cada reconhecimento do objeto.

Na percepção normal, os dados são significativos neles mesmos, enquanto no doente a significação "precisa ser trazida de outro lugar por um verdadeiro ato de interpretação"(FP,p.184). É para esse desarranjo do sentido da experiência perceptiva, ou para a ausência do sentido que impregna a experiência perceptiva normal que Merleau-Ponty aponta no caso de Schn. como nas afasias em geral (retomaremos essa questão no próximo capítulo). Citando Cassirer, Merleau-Ponty notará que "essa vida se encerra em limites mais estreitos e, comparada ao mundo percebido do normal, move-se em círculos menores e encolhidos. Um movimento que se nasce na periferia do turbilhão não se propaga mais no mesmo instante até o seu centro, ele permanece, por assim dizer, no interior da zona excitada, ou ainda, só se transmite à sua circunvizinhança imediata. No interior do mundo percebido não se podem mais construir unidades de sentido mais compreensivas (...) Aqui cada impressão sensível ainda é afetada por um 'vetor de sentido', mas esses vetores não têm mais direção comum, não se orientam mais em direção a centros principais determinados, eles divergem muito mais que no normal'. É esse o distúrbio do 'pensamento' que se descobre no fundo da amnésia; vê-se que ele diz respeito menos ao juízo do que ao meio de experiência em que o juízo nasce, menos à espontaneidade do que aos pontos de apoio dessa espontaneidade no mundo sensível e ao nosso poder de figurar nele uma intenção qualquer. Em termos kantianos: ele afeta menos o entendimento do que a imaginação produtora"(FP, p.260). Ora, é para esse enraizamento da linguagem ou do pensamento na experiência perceptiva que Merleau-Ponty chama a atenção: "o ato categorial não é, pois, um fato último, ele se constitui em uma certa 'atitude' (*Einstellung*). É nessa atitude que a fala também está fundada, de forma que não poderia se tratar de fazer a linguagem repousar no pensamento puro"(FP,p.261). Melhor ainda, "a atividade categorial, antes de ser um pensamento ou

um conhecimento, é uma certa maneira de relacionar-se ao mundo e, correlativamente, um estilo ou uma configuração da experiência" (FP,p.259).

Se nos voltarmos, então, para a análise do movimento abstrato, não é em uma função simbólica concebida como pensamento de um *eidos* ou categoria que devemos assentá-lo, mas em uma função simbólica sustentada pelo corpo antes de ser para o pensamento. É o sentido dessa tomada de mundo pelo corpo, que chamamos existência, é mais amplo do que esses do pensamento explícito. Em resumo, ter um mundo ou ser no mundo representa um "sistema de significações cujas correspondências, relações e participações não precisam ser explicitadas para ser utilizadas. Quando me desloco em minha casa, sei imediatamente e sem nenhum discurso que caminhar para o banheiro significa passar perto do quarto, que olhar a janela significa ter a lareira à minha esquerda, e, nesse pequeno mundo, cada gesto, cada percepção situa-se imediatamente em relação a mil coordenadas virtuais". É o que se descobre com a análise da noção de esquema corporal. Ou ainda, quando converso com um amigo que conheço bem, cada uma de suas expressões e cada uma das minhas incluem, além daquilo que elas significam para todo o mundo, uma multidão de referências às principais dimensões de seu caráter e do meu, sem que precisemos evocar nossas conversações precedentes. Esses mundos adquiridos, que dão à minha experiência o seu sentido segundo, são eles mesmos recortados em um mundo primordial que funda seu sentido primeiro"(FP,p.182). Ou seja, a esses sentidos segundos, que representam não só a forma como a cultura organiza a existência, mas também a forma como cada indivíduo a assume a partir de uma experiência e projeção singular de vida, devemos acrescentar esses que me introduzem no mundo natural, propriamente dito, que aqui chamamos de mundo sensível. A posse desses sentidos todos participa do horizonte de sentido de minha vida presente, representa esse aporte do passado que estrutura a percepção do presente, mas que só pode fazê-lo no ato mesmo em que a minha vida presente o sustenta na sua abertura a um porvir em que ela se projeta trazendo-o junto, e que, por isso mesmo o mantém e o modifica através das experiência

presentes. Retomaremos essa questão quando tratarmos especificamente da questão da temporalidade; por ora, devemos enfatizar essa sedimentação de sentidos em minha vida, sem que para isso eu tenha que explicitá-los no uso que deles faço na projeção de minha existência. Devemos enfatizar, entretanto, completa Merleau-Ponty, que "a palavra 'sedimentação' não nos deve enganar: este saber contraído não é uma massa inerte no fundo de nossa consciência. Meu apartamento não é para mim uma série de imagens fortemente associadas, ele só permanece como domínio familiar em torno de mim se ainda tenho suas distâncias e suas direções 'nas mãos' ou 'nas pernas', e se uma multidão de fios intencionais parte de meu corpo em direção a ele. Da mesma forma, meus pensamentos adquiridos não são uma aquisição absoluta; a cada momento eles se alimentam de meu pensamento presente, eles me oferecem um sentido, mas eu o restituo a eles. De fato, nosso adquirido disponível exprime a cada momento a energia de nossa consciência presente. Ora ela se enfraquece, como na fadiga, e então meu 'mundo' de pensamentos se empobrece e até mesmo se reduz a uma ou duas idéias obsedantes; ora, ao contrário (...)”(FP,p.182-183), ela se expande até seus limites.

Podemos notar claramente, então, a ontologia merleau-pontyana presente nessa questão da relação entre forma e conteúdo, função simbólica e materiais em que se realiza, ou corpo e alma, se se preferir: se por um lado trata-se de apontar para a dependência da consciência dos materiais dos quais ela emerge ou nos quais ela se realiza - e portanto a fadiga pode atingir a consciência, como a lesão da visão pode atingir o espírito -, por outro trata-se de enfatizar o papel da **existência** na manutenção e animação dos sentidos adquiridos, que, portanto, não podem ser tratados como sedimentação de conteúdos empíricos, como se os significados das palavras, como diz Merleau-Ponty em outro lugar, pudessem habitar as células. Em outros termos, “a vida da consciência, - vida cognoscente, vida do desejo ou vida perceptiva - é sustentada por um 'arco intencional' que projeta em torno de nós nosso passado, nosso futuro, nosso meio humano, nossa situação física”(FP,p.190).

Ou ainda, se “a visão e o movimento são maneiras específicas de nos relacionarmos a objetos, e, se através de todas essas experiências exprime-se uma função única, trata-se do movimento de existência, que não suprime a diversidade radical dos conteúdos porque ele os liga, não os colocando todos sob a dominação de um 'eu penso', mas orientando-os para a unidade intersensorial de um 'mundo'. O movimento não é o pensamento de um movimento, e o espaço corporal não é um espaço pensado ou representado”(FP,p.192). A apraxia deve ser compreendida como a impossibilidade de antecipação do movimento sem sê-lo por uma representação, e para isso a consciência não pode ser definida como posição explícita de objetos mas como referência a um objeto tanto prático quanto teórico. Há presença do objeto para meu corpo sem que haja representação.

Tudo o que dissemos até aqui, aponta para a estrutura da percepção como algo de ordem existencial, isto é, como algo que revela e exprime a situação do corpo no mundo. Deixando um pouco de lado essas análises em que Merleau-Ponty procura justamente mostrar a gênese do sentido do espaço para nós, poderíamos mesmo aludir a experiências do cotidiano para marcar esse caráter existencial da percepção, que faz com que tudo o que percebemos receba o seu sentido de uma postura global de nosso ser no mundo. Considere-se, por exemplo, a situação de passeio em que alguém, à sombra das árvores em um jardim, tem acesso ao verde das folhas de forma difusa, como uma massa verde na qual lhe é dado apenas diferenças de luminosidades de acordo com a posição do sol ou a formação das árvores; essa mesma massa de cor verde e pontos de luz é menos perceptível para aquele que atravessa apressado o jardim tomado pelas obrigações do cotidiano em uma metrópole, e certamente dará lugar à especificidade das formas das folhas, e mesmo a outras tonalidades de verde não percebidas em um olhar desinteressado, com o olhar de um botânico interessado no estudo da vegetação do jardim; numa selva, ao contrário, onde as relações vitais com o meio são mais estreitas, isto é, onde o corpo está mais exposto às relações naturais com o meio, a estrutura perceptiva é de outra ordem, ainda. E

assim poderíamos prosseguir indefinidamente, com o olhar da criança, com o olhar num momento de felicidade ou num momento de depressão, com o olhar de um ecologista que assume a natureza como objeto de preservação, ou de um camponês, que tem com a terra uma relação muito mais estreita porque tem nela um meio direto de sobrevivência, e porque não citar, também, o olhar do pintor.

Ora, se a visão (ou qualquer dos sentidos humanos) faz parte de uma situação existencial, então o olhar do pintor também deve ser compreendido numa situação existencial que, poderíamos dizer, está mais próxima da contemplação, e da interrogação “desinteressada”, do que o olhar, por exemplo, de um caçador na mata. Em outros termos, o olhar do pintor seria apenas mais uma forma de ser e de se dirigir ao mundo, entre outras, possíveis. No entanto, é conhecida a importância crescente que a análise da pintura assume na obra de Merleau-Ponty, sobretudo no seu período de transição para a idéia do ser bruto, como veremos no próximo capítulo; como se a pintura revelasse ou restituisse o mistério da visão ou aparição do ser, para nós.

Ora, na perspectiva da **Fenomenologia da Percepção**, poder-se-ia perguntar como é possível investigar a formação dos sentidos de forma independente da situação existencial específica do corpo? Por que, aparentemente, **O Visível e o Invisível** negligencia as análises sobre o movimento do corpo, a sexualidade, a história, etc, feitas na **Fenomenologia da Percepção**?

De qualquer forma, nosso principal objetivo, nesse momento, é mostrar que “já a motricidade, considerada no estado puro, possui o poder elementar de dar um sentido (*Sinngebung*). Mesmo se, a seguir, o pensamento e a percepção do espaço se liberam da motricidade e do ser no espaço, para que possamos representar-nos o espaço é preciso primeiramente que tenhamos sido introduzidos nele por nosso corpo (...) 'A motricidade é a esfera primária em que em primeiro lugar se engendra o sentido de todas as significações (*der Sinn aller Signifikationen*) no domínio do espaço representado” (FP, p.196-197). Ou ainda, como dirá Merleau-Ponty mais à frente em seu texto, retomando essa questão,

"se o movimento é gerador do espaço, está excluído que a motricidade do corpo seja apenas um 'instrumento' para a consciência constituinte"(FP,p.517). Daí a ênfase constante de Merleau-Ponty sobre a necessidade de uma Psicologia para uma filosofia que assume como tarefa a elucidação do solo da razão a partir já do campo da sensibilidade; que assume como tarefa a elucidação de uma Estética através da própria experiência, e que procura aí a emergência de um espírito, a sua gênese, pois, afinal, somos introduzidos no mundo primeiro, antes de pensá-lo, e o mundo sensível é mais antigo do que o mundo do pensamento. Ao dizer, pois, que "não há psicologia em uma filosofia da consciência constituinte"(FP,p.518), Merleau-Ponty chama a atenção para a necessidade do enraizamento do sentido e da Razão na experiência sensível de mundo que constituirá o que ele vai chamar, em **O Visível e o Invisível**, de fé perceptiva no mundo, tomando-a mais uma vez como o objeto primordial da reflexão filosófica.

* * *

Já vimos que a noção de esquema corporal aponta para a relação do corpo com o espaço enquanto postura em vista de uma tarefa atual ou virtual, para um corpo polarizado por suas ações, e que, portanto, a espacialidade do corpo é uma espacialidade de situação, e não de posição entre as coisas. Já vimos, através da análise do movimento concreto, que um sentido de mundo pode existir para o corpo e não existir para a sua representação, que o corpo pode ter uma relação prático-vital com o mundo circundante, sem poder tomar o mesmo mundo como espetáculo e elevá-lo à sua dimensão simbólica propriamente dita; era para a diferença entre o "pegar" e o "mostrar" que apontávamos, então. Não faltava ao doente nem a motricidade, no sentido clássico do termo, nem o pensamento, uma vez que a ordem tinha para o doente significação intelectual; o doente ora pensava a fórmula ideal do pensamento, ora lançava o corpo em tentativas cegas para engrená-lo no sentido da ordem dada; não lhe faltava o movimento, estritamente falando,

não lhe faltava um estoque de representações de palavras, e nem o pensamento sobre elas, já que o doente tentava cumprir a ordem do médico. O que lhe faltava, então, era uma intencionalidade motora, um projeto motor, essas relações de sentido imediatamente dadas ou possuídas pelo corpo que representam as ligações intencionais entre o corpo e seu mundo cujo sentido lhe é imanente.

O resultado a que chegamos foi o de mostrar que mesmo se a seguir o pensamento e a percepção do espaço se liberam da motricidade e do ser no espaço, para que possamos representar o espaço é preciso primeiro que tenhamos sido introduzidos nele por nosso corpo; melhor ainda, que é o corpo que faz existir para si um espaço, que o organiza a partir das suas relações sensíveis com o mundo, e nesse sentido podemos falar em uma gênese do espaço. Para falar em termos kantianos, não é a Analítica que organiza as relações espaciais e temporais, não é o conceito que organiza a percepção, é preciso encontrar na própria percepção o princípio de sua organização, e o corpo terá, aí, um papel de destaque, porque é ele que faz existir um espaço organizado para nós na sua tomada do espaço originário, **segundo suas intenções motoras**. Isto é, a partir de uma relação originária com o Ser, de sentidos e relações de sentidos dados ao corpo, é a projeção motora do corpo que retoma sua inserção no espaço originário como espaço de sua **atuação**, e nesse sentido organiza o espaço em que se darão nossas experiências cotidianas do mundo, e a partir do que se formará o mundo da vida (a **lebenswelt** de Husserl) ou as formas de vida de Wittgenstein. Contra Husserl, que pretendia operar a redução do mundo da vida para elucidar seus sentidos na sua formação para uma **consciência** enquanto **ato** seu, Merleau-Ponty contraporá a operação do **corpo**, que não é mais clara para si como o é uma operação de consciência, que tem plenamente o sentido de seu objeto e onde não cabe, portanto, nenhuma opacidade.

Nesse sentido podemos prosseguir com a elucidação do caráter do sentido da percepção - que é da ordem do corpo e não do pensamento (sentido dado a um "eu posso" e não um "eu penso" -, marcando justamente a diferença entre a síntese de sentidos

operada pelo corpo na sua organização de ser no mundo, e a síntese de sentidos operada pelo pensamento (de alguma coisa), através da análise de Merleau-Ponty da síntese da visão binocular. Diz ele: "se a percepção reúne nossas experiências sensoriais em um único mundo, não é como a coligação científica junta objetos ou fenômenos, é como a visão binocular apreende um único objeto"(FP,p.310); "aqui, não se deve dizer que a síntese consiste em pensá-las em conjunto como imagens de um único objeto; se se tratasse de um ato espiritual ou de uma apercepção, ele deveria produzir-se assim que observo a identidade das duas imagens, quando de fato a unidade do objeto se faz aguardar por muito mais tempo: até o momento em que a fixação as escamoteia". Seria, ao contrário, que "a 'fusão das imagens' foi obtida então por algum dispositivo inato ao sistema nervoso"? "Mas a simples existência de um centro visual não pode explicar o objeto único, já que por vezes a diplopia se produz, assim como, aliás, a simples existência de duas retinas não pode explicar a diplopia, já que ela não é constante". E portanto - Merleau-Ponty retoma aqui os resultados da SC, que apontavam para a projeção do organismo na organização do meio -, "se pudermos compreender a diplopia tanto quanto o objeto único da visão normal, não será pela disposição anatômica do aparelho visual, mas por seu funcionamento e pelo uso que dele faz o sujeito psicofísico". No caso, a visão de um único objeto é antecipada no próprio ato de fixação, ou, "como o disseram, a fixação do olhar é uma 'atividade prospectiva'. Para que meu olhar se reporte aos objetos próximos e neles concentre os olhos, é preciso que ele sinta a diplopia como um desequilíbrio ou como uma visão imperfeita, e que ele se oriente para o objeto único como para a resolução dessa tensão e a conclusão da visão. 'É preciso 'olhar' para ver'"(FP,p.311-312). Em resumo, "passa-se da diplopia ao objeto único não por uma inspeção do espírito, mas quando os dois olhos deixam de funcionar cada um por sua conta e são utilizados por um olhar único como um só órgão. Não é o sujeito epistemológico que efetua a síntese, é o corpo, quando sai de sua dispersão, se ordena, se dirige por todos os meios para um termo único de seu movimento, e quando, pelo fenômeno da sinergia, uma intenção única se concebe

nele. Nós só retiramos a síntese do corpo objetivo para atribuí-la ao corpo fenomenal, quer dizer, ao corpo enquanto ele projeta em torno de si um certo 'meio', enquanto suas 'partes' se conhecem dinamicamente umas às outras, e seus receptores se dispõem de maneira a tornar possível, por sua sinergia, a percepção do objeto". E sobretudo, o segundo aspecto que nos interessa, além desse que mostra o corpo como "sujeito" da síntese perceptiva, a unidade do objeto é intencional mas não é nocional; "dizendo que essa intencionalidade não é um pensamento, queremos dizer que ela não se efetua na transparência de uma consciência, e que ela toma por adquirido todo o saber latente que meu corpo tem de si mesmo. Apoiada na unidade pré-lógica do esquema corporal, a síntese perceptiva não possui o segredo do objeto, assim como o do corpo próprio, e é por isso que o objeto percebido se oferece sempre como transcendente, é por isso que a síntese parece fazer-se no próprio objeto, no mundo, e não neste ponto metafísico que é o sujeito pensante, é nisso que a síntese perceptiva se distingue da síntese intelectual"(FP,p.312-313); "na percepção, nós não pensamos o objeto e não nos pensamos pensando-o, nós somos para o objeto e confundimo-nos com esse corpo que sabe mais do que nós sobre o mundo, sobre os motivos e os meios que se têm de fazer sua síntese (...) vivo a unidade do sujeito e a unidade intersensorial da coisa, eu não os penso como farão a análise reflexiva e a ciência (...) "(FP,p.320). Fazendo uma alusão a **O Visível e o Invisível**, poderíamos dizer, nesse sentido, que a crença no mundo não é da ordem do pensamento, ela já se encontra feita quando começamos a pensar (no sentido de pensamento de ver ou de sentir, em que tomamos algo como objeto de pensamento, de dúvida, de posição de tese, pensamento que pressupõe, como dirá **O Visível e o Invisível**, essa crença em um mundo em que esses pensamentos se dão).

Um parentêse, entretanto, faz-se necessário, aqui. Se falamos em síntese e unidade da coisa percebida, não é no sentido em que a ipseidade da coisa seria atingida, porque, como dissemos anteriormente, "cada aspecto da coisa que cai sob nossa percepção é

novamente apenas um convite a perceber para além e uma parada momentânea no processo perceptivo"(FP,p.313).

Se falamos, pois, em uma linguagem das coisas que se desdobra em nossa experiência sensível através de uma operação de síntese de todos os perfis sensoriais da coisa, cuja unidade corresponde àquela dos meus aparelhos sensoriais em um só corpo de percepção, é para mostrar justamente que é o corpo que a realiza ou é ao corpo que ela se dá, antes que ela seja feita por uma inspeção do espírito ou pelo pensamento de ver. Nesse sentido podemos falar que há "uma lógica do mundo que meu corpo inteiro esposa", ou que "ter um corpo é possuir uma montagem universal, uma típica de todos os desenvolvimentos perceptivos e de todas as correspondências intersensoriais para além do segmento do mundo que efetivamente percebemos"; ou seja, "uma coisa não é efetivamente **dada** na percepção, ela é interiormente retomada por nós, reconstituída e vivida por nós enquanto é ligada a um mundo do qual trazemos conosco as estruturas fundamentais, e do qual ela é apenas uma das concreções possíveis. Vivida por nós, ela não é menos transcendente à nossa vida porque o corpo humano, com seus hábitos que desenham em torno de si uma circunvizinhança humana, é atravessado por um movimento em direção ao mundo (...) O comportamento humano abre-se a um mundo (**Welt**) e a um objeto (**Gegenstand**) para além dos utensílios que ele se constrói (...) A vida humana 'compreende' não apenas tal ambiente definido, mas uma infinidade de ambientes possíveis, e ela se compreende a si mesma porque está lançada em um mundo natural"(FP,p.437-438).

São dois, portanto, os pontos que devemos destacar. Por um lado, esse **logos estético** que representa nossa inserção no mundo natural, um logos vivido por nós além desses contextos propriamente humanos em que uma cultura assume o desenvolvimento das experiências perceptivas segundo um sentido que ela lhes dá. É nele que se encerra o que Merleau-Ponty chama de "espírito selvagem", n'**O Visível e o Invisível**, essa região

de Ser bruto comum a todos os homens, que torna possível a comunicação entre as culturas.

Por outro lado, é importante apontar, mais uma vez, para o caráter de abertura do fenômeno originário do Ser, aí presente. Não se trata, pois, de conceber o **logos do mundo estético** apenas como um sentido "natural" de que parte a construção dos sentidos da cultura para transformá-lo ou levá-lo além, mas também como abertura ao Ser que se faz na própria medida em que a percepção se realiza, ou que o corpo, enquanto polo unificador de todos os sentidos, a organiza.

No próximo capítulo analisaremos as relações da linguagem com o mundo percebido, desde a questão da origem da linguagem no rompimento desse "silêncio" originário da percepção, até a sua volta sobre o percebido para então retomá-lo segundo o sentido que ela, linguagem, lhe dá. Mas desde já podemos adiantar que assim como o corpo é o "sujeito" da síntese perceptiva do objeto, também ele é o sujeito da fala e da compreensão da linguagem do outro. Numa antecipação a isso que será o tema do seu capítulo sobre "O corpo como expressão e a fala" (de que trataremos no próximo capítulo), Merleau-Ponty diz que, "junto ao espectador, os gestos e as falas não são subsumidos a uma significação ideal, mas a fala retoma o gesto, e o gesto retoma a fala, eles se comunicam através de meu corpo, assim como os aspectos sensoriais de meu corpo, eles são imediatamente simbólicos um do outro, porque meu corpo é justamente um sistema acabado de equivalências e de transposições intersensoriais. Os sentidos traduzem-se uns nos outros sem precisar de um intérprete, compreendem-se uns aos outros sem precisar passar pela idéia" - uma transcrição que também pode ser tomada como uma análise da fundamentação do sentido da linguagem, e de fato Merleau-Ponty antecipa aqui o que **O Visível e o Invisível** chamará de **reversibilidade** de sentidos na experiência sensível, essa espécie de vida própria de sentido do mundo sensível, da qual o corpo será o lugar e a ocasião da emergência da consciência do sensível para si mesmo, porque ele é o sensível que se vê e que se toca, ou o lugar privilegiado de comunicação do

sensível consigo mesmo, em que todo ato de tocar também é acompanhado da sensação de ser tocado, o que instala o corpo no meio das próprias coisas (assumiremos essa questão no próximo capítulo). No caso específico da fundamentação da linguagem, "meu corpo é o lugar, ou antes a própria atualidade do fenômeno de expressão (**Ausdruck**), nele a experiência visual e a experiência auditiva, por exemplo, são pregnantes uma da outra, e seu valor expressivo funda a unidade antepredicativa do mundo percebido e, através dela, a expressão verbal (**Darstellung**) e a significação intelectual (**Bedeutung**)"(FP,p.315) - (A distinção entre **Ausdruck**, **Darstellung** e **Bedeutung** é feita por Cassirer, *Filosofia das Formas Simbólicas*, III).

Mas retomemos a idéia da formação do espaço segundo as intenções motoras do corpo, que representa o enraizamento ou a entrada, propriamente, em nossa experiência comum de mundo. Desta vez, são exemplos de experiências realizadas sobre a percepção do espaço, que rompem com o sentido da experiência comum, que ajudam a compreender a gênese da percepção espacial, gênese que se encontra sempre dada na experiência comum, e que, por isso mesmo, passa despercebida. "Seja, por exemplo, nossa experiência do 'alto' e do 'baixo'. Não poderíamos apreendê-la no habitual da vida, pois então ela está dissimulada sob suas próprias aquisições. É preciso que nos voltemos para algum caso excepcional, em que ela se desfça e se refaça aos nossos olhos, por exemplo aos casos de visão sem inversão retiniana"(FP,p.329).

"Se se faz um paciente usar óculos que viram para baixo as imagens retinianas, primeiramente a paisagem inteira parece irreal e invertida; no segundo dia da experiência, a percepção normal começa a se restabelecer, à exceção de que o paciente tem o sentimento de que seu próprio corpo está invertido. No decorrer de uma segunda série de experiências, que dura oito dias, primeiramente os objetos parecem invertidos, mas menos irreais do que da primeira vez. No segundo dia, a paisagem não está mais invertida, mas é o corpo que é sentido em posição anormal. Do terceiro ao sétimo dia, o corpo se apruma progressivamente e enfim parece estar em posição normal, sobretudo quando o paciente

está ativo (...) No final da experiência, quando se retiram os óculos, os objetos parecem sem dúvida não invertidos, mas 'bizarros', e as reações motoras estão invertidas: o paciente estende a mão direita quando seria preciso estender a esquerda”(FP,p.329-330) (experiência de Stratton).

Outro exemplo: “se se dispõe para que um sujeito só veja o quarto onde se encontra por intermédio de um espelho que o reflita inclinando-o a 45 graus em relação à vertical, primeiramente o sujeito vê o quarto 'oblíquo' (...) Após alguns minutos, intervém uma mudança brusca: as paredes, o homem que se desloca no cômodo, a direção de queda do papelão tornam-se verticais. Essa experiência, análoga à de Stratton, tem a vantagem de pôr em evidência uma redistribuição instantânea do alto e do baixo, sem nenhuma exploração motora (...) a orientação é constituída por um ato global do sujeito perceptivo. Digamos que, antes da experiência, a percepção admitia um certo **nível espacial** em relação ao qual o espetáculo experimental primeiramente parecia oblíquo e que, no decorrer da experiência, esse espetáculo induz um outro nível em relação ao qual o conjunto do campo visual pode novamente parecer direito. Tudo se passa como se certos objetos (as paredes, as portas e o corpo do homem no quarto), determinados como oblíquos em relação a um nível dado, pretendessem fornecer por si as direções privilegiadas, atraíssem para si a vertical, desempenhassem o papel de 'pontos de ancoragem' e fizessem o nível precedentemente estabelecido oscilar (...) Resta saber o que é exatamente esse nível que sempre se precede a si mesmo, toda constituição de um nível supondo preestabelecido um outro nível - como os 'pontos de ancoragem', a partir do ambiente de um certo espaço ao qual eles devem sua estabilidade, convidam-nos a constituir um outro, e enfim o que é o 'alto' e o 'baixo' se eles não são simples nomes para designar uma orientação em si dos conteúdos sensoriais”(FP,p.335).

Ora, e essa é a conclusão a que chega Merleau-Ponty na análise dessas experiências, “enquanto massa de dados táteis, labirínticos, cinestésicos, o corpo não tem mais orientação definida do que os outros conteúdos, e também ele recebe essa orientação

do nível geral da experiência (...) Mas se o corpo, enquanto mosaico de sensações dadas, não define nenhuma direção, ao contrário o corpo enquanto agente desempenha um papel essencial no estabelecimento de um nível (...) O que importa para a orientação do espetáculo não é meu corpo tal como de fato ele é, enquanto coisa no espaço objetivo, mas meu corpo enquanto sistema de ações possíveis, um corpo virtual cujo 'lugar' fenomenal é definido por sua tarefa e por sua situação”(FP,p.335-336).

No nosso exemplo, “a imagem do espelho lhe dá primeiramente um quarto diferentemente orientado, quer dizer, o sujeito não o habita, não coabita com o homem que ele vê ir e vir. Após alguns minutos, e sob a condição de que ele não reforce sua ancoragem inicial dirigindo os olhos para fora do espelho, produz-se esta maravilha de que o quarto refletido evoque um sujeito capaz de viver nele. Esse corpo virtual desloca o corpo real a tal ponto, que o sujeito não se sente mais no mundo em que efetivamente está, e que, em lugar de sentir suas pernas e seus braços verdadeiros, ele sente as pernas e os braços que precisaria ter para caminhar e para agir no quarto refletido, ele habita o espetáculo. É agora que o nível espacial oscila e se estabelece em sua nova posição. Portanto, ele é uma certa posse do mundo por meu corpo, um certo **poder** de meu corpo sobre o mundo”(FP,p.336-337).

O fato de frisarmos, até aqui, a gênese do espaço através da intencionalidade motora do corpo, não impede, entretanto, que se reconheça a presença de um espaço originário a partir do qual a intencionalidade corpórea se realiza. Essa observação é importante, sobretudo para os interesses de uma ontologia, que de alguma forma deve sempre dobrar a dimensão antropológica da percepção de uma transcendência inerente à coisa percebida, como dissemos atrás, a partir da qual se realiza a cultura e se torna possível uma ontologia. No caso, assim como o corpo sai da diplopia do olhar motivado pela intenção de fixação do objeto da visão, através da qual o corpo se projeta para a sua posse, toda intencionalidade motora se faz a partir de um campo prévio de sentido cujas coordenadas representam uma lógica perceptiva à qual o corpo deve se adequar para nela

se situar e dela tomar posse. E por isso Merleau-Ponty diz que um nível espacial normalmente "aparece na junção de minhas intenções motoras e de meu campo perceptivo, quando meu corpo efetivo vem coincidir com o corpo virtual que é exigido pelo espetáculo efetivo, e o espetáculo efetivo com o ambiente que meu corpo projeta em torno de si. Ele se instala quando, entre meu corpo enquanto potência de certos gestos, enquanto exigência de certos níveis privilegiados, e o espetáculo percebido enquanto convite aos mesmos gestos e teatro das mesmas ações, se estabelece um pacto que me dá usufruto do espaço assim como dá às coisas potência direta sobre meu corpo"(ibid).

Ora, podemos acrescentar, agora, que "a constituição de um nível espacial é apenas um dos meios da constituição de um mundo pleno: meu corpo tem poder sobre o mundo quando minha percepção me oferece um espetáculo tão variado e tão claramente articulado quanto possível, e quando minhas intenções motoras, desdobrando-se, recebem do mundo as respostas que esperam. Esse máximo de nitidez na percepção e na ação define um **solo** perceptivo, um fundo de minha vida, um ambiente geral para a coexistência de meu corpo e do mundo"(FP,p.337), que chamamos aqui de **logos estético** sobre o qual se apóiam as atividades do pensamento propriamente dito.

E assim como dissemos que o corpo sai da díplopia do olhar não através de uma inspeção do espírito, mas através de uma síntese do próprio corpo, portanto, não através de uma operação que traria consigo e **para si** os termos com que realiza a síntese da visão, mas através de uma operação do corpo que se projeta para olhar, assim também devemos dizer que o estabelecimento de um nível espacial não passa por ou não se faz através de uma operação de consciência, mas através de um projeto do corpo com o qual ele assume o espaço enquanto meio de ação. Nas palavras de Merleau-Ponty, "se o 'endireitamento' do campo resultasse de uma série de associações entre as posições novas e as antigas, como a operação poderia ter um andamento sistemático e como faces inteiras do horizonte perceptivo viriam juntar-se de um só golpe aos objetos 'endireitados'? Se, ao contrário, a nova orientação resultasse de uma operação do pensamento e consistisse em

uma mudança de coordenadas, como o campo auditivo ou tátil poderia resistir à transposição? Seria preciso que, por uma circunstância improvável, o sujeito constituinte estivesse apartado de si mesmo e fosse capaz de ignorar aqui aquilo que ele faz alhures. Se a transposição é sistemática, e todavia parcial e progressiva, é porque vou de um sistema de posições ao outro sem ter a chave de cada um deles (...)”(FP,p.338).

Outro exemplo dado por Merleau-Ponty para ilustrar essa relação entre o nível espacial e a intencionalidade motora que o habita, passa justamente pela análise dos casos de percepção ambígua, pois "os casos de percepção ambígua, em que podemos escolher nossa ancoragem ao nosso bel-prazer, são aqueles em que nossa percepção está artificialmente cortada de seu contexto e de seu passado". Curiosamente, portanto, é justamente a ausência de um engajamento efetivo no meio que possibilita essa variação a bel-prazer, e os exemplos de percepção ambígua servem aqui como espécie de contra-prova do vínculo entre nível espacial e intencionalidade motora. Posso, por exemplo, "ver à vontade meu trem ou o trem vizinho em movimento se não faço nada ou se me interrogo sobre as ilusões do movimento. Mas, 'quando jogo cartas em meu compartimento, vejo o trem vizinho mover-se, mesmo se na realidade é o meu que parte; quando olho o outro trem e lá procuro alguém, agora é meu próprio trem que arranca". A relatividade do movimento, portanto, "reduz-se ao poder que temos de mudar de domínio no interior do grande mundo. Uma vez engajados em um ambiente, vemos o movimento aparecer diante de nós como um absoluto”(FP,p.376).

Ora, podemos acrescentar aqui, mais uma vez, a noção alargada de **existência** com a qual tratamos o caso de Schn., quando dissemos que o corpo sustenta um arco intencional em relação ao mundo que expressa a sua estrutura de ser no mundo. Se procuramos enfatizar o papel da intencionalidade motora no estabelecimento de um nível espacial no campo perceptivo, podemos ampliá-la além do seu sentido mais restrito de intencionalidade prática que corresponde às necessidades vitais das circunstâncias locais e presentes. Quando Merleau-Ponty diz, por exemplo (uma passagem que lembra mais uma

vez Bergson, que utiliza a metáfora da figura de um cone para expressar a relação entre a vida do espírito - cuja amplitude encerra a memória e um conjunto de imagens que se alargam até a base do cone -, e a percepção atual - que restringe a vida do espírito às circunstâncias efetivas do meio, representadas pelo afunilamento do vértice do cone), que "nosso corpo e nossa percepção sempre nos solicitam a considerar como centro do mundo a paisagem que eles nos oferecem, mas que esta paisagem não é necessariamente aquela de nossa vida", e que "posso 'estar em outro lugar' mesmo permanecendo aqui", é justamente para marcar que "além da distância física ou geométrica que existe entre mim e todas as coisas, uma distância vivida me liga às coisas que contam e existem para mim, e as liga entre si. Essa distância mede, em cada momento, a 'amplidão' de minha vida"(FP,p.384). Vimos com a SC, na verdade, que as coisas não existem nem mesmo para o animal segundo apenas as suas propriedades físicas - essas que a ciência determina como constituintes do mundo físico -, porque elas são assumidas ou enformadas segundo o significado vital que o animal lhes confere (nesse sentido vimos que não basta a presença física do estímulo "caixa" ou "galho de árvore" para que ele passe a contar como apoio de elevação para o animal que intenciona alcançar um fruto situado além do alcance natural da mão). Se Merleau-Ponty fala aqui, pois, em uma distância vivida além da distância física que nos coloca diante das coisas, é para enfatizar mais uma vez que, além dessa projeção que me dá os objetos como situados para o meu corpo, e que representa a possibilidade do que chamamos de inteligência prática ou vital, há também essa que representa a possibilidade de espaços virtuais para mim além desse que ocupamos do ponto de vista vital.

Ou seja, assim como descobrimos que o sentido do fenômeno espacial (desde a formação de um nível espacial) depende também do movimento de projeção através do qual o corpo assume o mundo (além, é claro, do sentido que o campo perceptivo lhe oferece originariamente, e ao qual a intencionalidade motora se junta para num único movimento de integração e de assunção assumi-lo segundo uma intencionalidade própria),

também não podemos ignorar a dimensão simbólica nele presente, que possibilita uma relação vivida com o espaço que vai além das circunstâncias vitais em que o comportamento se realiza; já discutimos essa questão anteriormente; falávamos, então, de um espaço ou movimentos virtuais em contraposição a esse espaço ou movimentos concretos que a situação requer do ponto de vista vital; referíamos-nos, então, ao alargamento do espaço e do tempo na experiência humana em contraposição à experiência espaço-temporal dos símios superiores, alargamento que expressava justamente a presença da função simbólica em nossas experiências, e a possibilidade do trabalho humano ou do surgimento da história, propriamente dita.

De qualquer forma, são nessas relações fenomenais com o espaço - e não meramente físicas, porque o seu sentido não depende apenas da presença física dos estímulos -, sejam elas de ordem vital ou simbólica, em que o corpo ou o organismo projeta o sentido da sua experiência, a partir da expressividade originária da percepção, que Merleau-Ponty descobrirá a possibilidade tanto da experiência mítica do espaço como a da alucinação. Porque o sentido da percepção depende, desde o estabelecimento de um nível espacial, das relações intencionais que o corpo estabelece com o meio (**O Visível e o Invisível** se encarregará de mostrar que o corpo também organiza-se ou constitui-se como unidade no desenvolvimento dessa experiência do sensível consigo mesmo, o que, naturalmente, só é possível a partir da estrutura prévia do organismo psico-físico), ele pode tanto se estabelecer com o máximo de nitidez correspondente às ações do corpo no meio, quanto estar entregue ao enfraquecimento ou ao recuo dessa tomada de mundo pelo corpo; isto é, “a alucinação não é uma percepção, mas **ela vale como** realidade, só ela conta para o alucinado. O mundo percebido perdeu sua força expressiva, e o sistema alucinatório a usurpou. Embora a alucinação não seja uma percepção, há uma impostura alucinatória e é isso que não compreenderemos nunca se fizermos da alucinação uma operação intelectual. É preciso que a alucinação, por mais diferente que ela seja de uma percepção, possa suplantá-la e existir para o doente mais do que suas próprias percepções.

Isso só é possível se alucinação e percepção são modalidades de uma única função primordial pela qual dispomos em torno de nós um ambiente de uma estrutura definida, pela qual nós nos situamos ora em pleno mundo, ora à margem do mundo”(FP,p.458). Ou ainda, se comumente o corpo projeta-se em direção à efetividade do mundo e de suas ações, ele também pode fabricar para si sentidos ilusórios a partir de um mínimo de sentido percebido, ou deixar-se invadir por um sentido criado a partir da expressividade de determinados fenômenos.⁵

O importante, aqui, portanto, é frisar que a diferença entre a percepção normal e a experiência mítica ou a vivência alucinatória, não está no pensamento, mas na estrutura do espaço percebido, em que as coisas são tomadas pela encarnação daquilo que exprimem.⁶

Daí Merleau-Ponty dizer, em seus cursos na Sorbonne, que o problema da alucinação é um problema de experiência do corpo próprio, em que o corpo perde a distinção dos limites entre a sua experiência "interna" e a experiência "externa" das coisas, na qual, naturalmente, encontra-se implicada a sua **relação com o outro**. São as estruturas intencionais que situam o corpo no mundo ou que mantêm o mundo enquanto fenômenos claramente articulados entre si e com as ações do corpo, que são alteradas no caso da alucinação; o corpo não mantém mais aquela distância necessária que nos apresentam as coisas na sua efetividade, e é invadido por uma expressividade que embaraça a clara distinção que o corpo ora mantinha entre si e as coisas.⁷

⁵“Existem alucinações porque nós temos, através do corpo fenomenal, uma relação constante com um ambiente em que ele se projeta e porque, separado do ambiente efetivo, o corpo permanece capaz de evocar, por suas próprias montagens, uma pseudo-presença desse ambiente. Nessa medida, a coisa alucinatória nunca é vista nem visível”455-456; “o alucinado não vê, não ouve no sentido normal, ele usa de seus campos sensoriais e de sua inserção natural em um mundo para fabricar-se, com os fragmentos deste mundo, um ambiente fictício conforme à intenção total de seu ser”(FP,p.457).

⁶ “Um esquizofrênico sente que uma broxa colocada perto de sua janela aproxima-se dele e entra em sua cabeça, e todavia em momento algum ele deixa de saber que a broxa está acolá (...) Nenhum apelo à percepção explícita pode despertar o doente deste sonho, já que ele não contesta a percepção explícita e considera apenas que ela não prova nada contra aquilo que sente”(FP,p.391).

⁷ “O que cria a alucinação, assim como o mito, é o estreitamento do espaço vivido, o enraizamento das coisas em nosso corpo, a vertiginosa proximidade do objeto”(ibid).

Já dissemos anteriormente que o mito se assenta na expressividade originária do sentido da percepção⁸; na verdade, vemos agora que toda e qualquer percepção de sentido, seja ela real ou ilusória, faz-se a partir dessas relações originárias de sentido que o corpo organizará no seu movimento de projeção de tomada de mundo.

O que não significa, entretanto, trocar a verdade da consciência objetiva pelas aparências subjetivas do fenômeno, porque, em primeiro lugar, trata-se de um retorno a uma experiência originária de sentido a partir da qual se constituirão as diferenças entre o pensamento mítico e o pensamento objetivo; e em segundo lugar, porque “a consciência mítica ou onírica, a loucura, a percepção, todas elas em sua diferença não estão fechadas em si mesmas, não são ilhotas de experiência sem comunicação e de onde não se poderia sair”. A consciência mítica, por exemplo, “é aberta a um horizonte de objetivações possíveis. O primitivo vive seus mitos sobre um fundo perceptivo claramente articulado o suficiente para que os atos da vida cotidiana, a pesca, a caça, as relações com os civilizados, sejam possíveis”(FP,p.392). Melhor ainda, “o próprio mito, por mais difuso que possa ser, tem para o primitivo um sentido identificável, já que ele justamente forma um mundo, quer dizer, uma totalidade em que cada elemento tem relações de sentido com os outros. Sem dúvida, a consciência mítica não é consciência de coisa, quer dizer, do lado subjetivo ela é um fluxo, não se fixa e não se conhece a si mesma; do lado objetivo, ela não põe diante de si termos definidos por um certo número de propriedade isoláveis e articuladas umas às outras. Mas ela não se arrebatava a si mesma em cada uma de suas pulsações, sem o que ela não seria consciência de coisa alguma. Ela não toma distância em relação aos seus noemas, mas se passasse com cada um deles, se não esboçasse o movimento de objetivação, ela não se cristalizaria em mitos”(FP,p.392-393). Os mitos

⁸ “Para saber o que significa o espaço mítico ou esquizofrênico, não temos outro meio senão despertar em nós, em nossa percepção atual, a relação entre o sujeito e seu mundo que a análise reflexiva faz desaparecer. É preciso reconhecer, antes dos ‘atos de significação’ (*Bedeutungsgebende Akten*) do pensamento teórico e tético, as ‘experiências expressivas’ (*Ausdruckserlebnisse*); antes do sentido significado (*Zeichen-Sinn*), o sentido expressivo (*Ausdrucks-Sinn*); antes da subsunção do conteúdo à forma, a ‘pregnância’ simbólica da forma no conteúdo”(ibid).

podem, pois, ser recolocados em uma fenomenologia do espírito na qual o pensamento objetivo e o científico também encontrarão seu lugar. Assim como o sonho e a loucura, que nos remetem também a uma experiência de mundo e constituem formas próprias de vivenciá-lo e significá-lo, e que também podem se confrontar com a experiência efetiva da vigília ou dos jogos de linguagem comuns, desde que os laços sensíveis que nos ligam a eles mantenham ainda a comunicação entre essas experiências possíveis, como variações de nossa experiência global de mundo, isto é, desde que não sejamos cortados definitivamente da experiência efetiva do mundo por algum desarranjo do aparelho psicofísico através do qual a experiência sensível se realiza, risco a que estamos expostos enquanto seres encarnados que somos. Durante o sonho, diz Merleau-Ponty, não abandonamos o mundo, ou, o mundo nos obseca até nos sonhos, e da mesma maneira, é em torno do mundo que a loucura gravita(FP,p.393).

Todas essas experiências que o corpo organiza ou projeta a partir da experiência originária da percepção, cuja expressividade inaugura ou dá início à nossa experiência do Ser - revelam o que também poderíamos chamar de elo entre a subjetividade e a objetividade, uma outra forma de dizer que se por um lado essas organizações dependem de um "sujeito" que as organiza, e que portanto as organiza segundo a sua perspectiva, por outro elas remetem a uma experiência de des-subjetivação que representa mesmo o nosso acesso às coisas, a uma transcendência das coisas que nos abre a um mundo ou que nos instala em seu meio, e que possibilita, mesmo, a abertura ao nosso próprio ser, que só se completa ou se realiza propriamente com o estabelecimento dessa distância das coisas constitutiva de nós mesmos.

Se quiséssemos resumir os resultados a que chegamos, com essas análises das relações entre o corpo e o mundo à sua volta, poderíamos dizer, com Merleau-Ponty, que "o corpo próprio está no mundo assim como o coração no organismo; ele mantém o espetáculo visível continuamente em vida, anima-o e alimenta-o interiormente, forma com ele um sistema"(FP,p.273).

A Sexualidade.

"Nossa meta constante é pôr em evidência a função primordial pela qual fazemos existir para nós, pela qual assumimos o espaço, o objeto ou o instrumento, e descrever o corpo enquanto o lugar dessa apropriação. Ora, enquanto nos dirigiamos ao espaço ou à coisa percebida, não era fácil redescobrir a relação entre o sujeito encarnado e seu mundo, porque ela se transforma por si mesma no puro comércio entre o sujeito epistemológico e o objeto. Com efeito, o mundo natural se apresenta como existente em si para além de sua existência para mim, o ato de transcendência pelo qual o sujeito se abre a ele arrebatase a si mesmo e nós nos encontramos em presença de uma natureza que não precisa ser percebida para existir. Portanto, se queremos pôr em evidência a gênese do ser para nós, para terminar é preciso considerar o setor de nossa experiência que visivelmente só tem sentido e realidade para nós, quer dizer, nosso meio afetivo. Procuremos ver como um objeto ou um ser põe-se a existir para nós pelo desejo ou pelo amor, e através disso compreenderemos melhor como objetos e seres podem em geral existir"(FP,p.213). Assim se inicia o capítulo dedicado à questão da sexualidade, na **Fenomenologia da Percepção**, intitulado "O corpo como ser sexuado"; ora, não seria exagero dizer que essa idéia de que toda significação de mundo se faz acompanhar primeiro de um ponto de vista vital e afetivo, não só está presente desde **A Estrutura do Comportamento**, como recebe n'**O Visível e o Invisível** uma perspectiva mais nitidamente ontológica ainda, do que essa que encontramos aqui e que acabamos de citar, na qual o corpo é o representante, ainda, do que podemos chamar de uma perspectiva mais antropológica, ligada à noção central de existência, em torno da qual se desenvolve a **Fenomenologia da Percepção**. Nossa relação ao Ser não é uma relação de puro conhecimento objetivo, em primeiro lugar, mas se constitui primordialmente através de nosso ser total, em que o caráter afetivo encontra-se presente desde o início; despir o pseudo caráter de puro conhecimento objetivo da

relação primordial ao Ser, não é das tarefas menores da filosofia de Merleau-Ponty, a ponto d'**O Visível e o Invisível** assumir, com a psicanálise, a manifestação de parte do caráter de nossa relação ao Ser através disso que Freud chama de caráter oral, anal e genital, de nossa sexualidade. Não é a uma antropologia que essas noções devem remeter em primeiro lugar, mas a uma ontologia, dirá Merleau-Ponty n'**O Visível e o Invisível**, integrando como manifestação do Ser o que, do ponto de vista do objetivismo, não pode passar de manifestação subjetiva nossa, acrescida à representação objetiva da pura visão, que restringiria-se àquilo que o Ser é em si mesmo, despido do caráter com que revestimos o olhar enquanto seres afetivos que somos.

Ao contrário, dirá Merleau-Ponty n'**O Visível e o Invisível**, será preciso encarnar a própria visão, mostrar como o sensível se revela na relação consigo mesmo, numa relação em que o tato talvez seja o melhor exemplo, já que só é possível sentir porque o sensiente é sensível também, é tocado pelas coisas no mesmo instante que as toca, de modo que a revelação sensível do tocar só é possível através da deiscência do material de que é feita; a visão seria apenas mais um exemplo - sem dúvida privilegiado -, dessa relação do sensível consigo mesmo, e Merleau-Ponty vai falar, mesmo, de uma apalpação do visível através do olhar.

Retornemos, porém, à questão da sexualidade, tal como ela é tratada na **Fenomenologia da Percepção**. Encontramos aí, inicialmente, analisada a mesma dicotomia entre empirismo e intelectualismo que discutimos até aqui, e a mesma noção merleau-pontyana de existência para a superação dos embargos em que tanto a psicologia empirista quanto a intelectualista se encontram em suas análises da sexualidade.

Inicialmente, trata-se de considerar, com o empirismo, a afetividade como um mosaico de sensações de prazer e dor, que, através das leis de associações podem se ligar a representações que sucessivamente podem se afastar daquelas originariamente ligadas ao afeto. Em última instância, diz Merleau-Ponty, se se admite que no homem a afetividade se penetra de inteligência, “quer-se dizer através disso que simples

representações podem deslocar os estímulos naturais do prazer e da dor, segundo as leis da associação de idéias ou segundo as do reflexo condicionado, que essas substituições ligam o prazer e a dor a circunstâncias que naturalmente nos são indiferentes e que, de transferência em transferência, constituem-se valores segundo ou terceiros que não têm relação aparente com nossos prazeres e nossas dores naturais”(FP,p.214).

Se partirmos desses pressupostos, “todo desfalecimento da sexualidade deveria reconduzir-nos ou à perda de certas representações, ou então a um enfraquecimento do prazer”(ibid). Entretanto, e aqui Merleau-Ponty reporta-se mais uma vez ao caso já analisado anteriormente, em Schn. não constatamos nem a perda de representações sobre a sexualidade, nem a perda do aparato fisiológico posto em funcionamento numa relação sexual. O paciente preserva um conjunto de representações pertinentes à sexualidades, também responde às iniciativas da parceira no intercuro sexual, mas se esta, após o orgasmo, retira-se de lado, imediatamente acaba seu interesse na relação, da mesma forma que o paciente não tem iniciativa sexual nenhuma, um corpo feminino não pode despertar nele as potencialidades sexuais de seu corpo (o esquema de análise de Merleau-Ponty, aqui, é o mesmo daquele já visto na sua análise da motricidade em Schn.: o problema não se localiza nem na fisiologia, estrito senso, nem no pensamento, mas no poder que o corpo tem de se projetar no espaço e dar-lhe significação motora).

Uma primeira aproximação com o caso revela, na verdade, que é todo um campo afetivo que desapareceu para Schn., e a questão da sexualidade parece inscrita em um campo de sentidos mais amplo do que esse circunscrito ao seu desempenho nas relações sexuais com o outro. Nesse sentido, constata-se que, para Schn., o humor só depende das funções orgânicas elementares, o mundo é afetivamente neutro, e seu humor só depende das funções orgânicas elementares, da mesma forma que, em geral, suas amizades terminam mal, porque percebe-se, pela análise, que elas nunca provêm de um movimento espontâneo, mas de uma decisão abstrata(FP,p.217).

O que a patologia põe em evidência mais uma vez, segundo Merleau-Ponty, é a existência de uma zona vital entre o automatismo e a representação, “em que se elaboram as possibilidades sexuais do doente, assim como acima suas possibilidades motoras, perceptivas e até mesmo suas possibilidades intelectuais”(FP,p.215). Ou seja, a análise da patologia nos mostra que “é preciso que exista, imanente à vida sexual, uma função que assegure seu desdobramento (...) um Eros ou uma Libido que animem um mundo original, dêem valor ou significação sexuais aos estímulos externos”. No caso, “é a própria estrutura da percepção ou da experiência erótica que está alterada em Schn.”(ibid). Ora, já que tomamos Freud como interlocutor privilegiado de nossas análises, não é demais lembrar, aqui, o caráter eminentemente corpóreo dessa libido, que é função de significação de mundo que não pode ser substituída pelo pensamento. Nesse sentido, a crítica que encontramos à fenomenologia na história da psicanálise, de que esta esvaziaria o aspecto energético presente na obra de Freud em benefício de uma hermenêutica do sentido, não pode se aplicar a Merleau-Ponty, que tanto enfatiza a Libido como uma noção existencial - nesse sentido ela não é uma noção puramente biológica -, quanto enfatiza que “a percepção erótica não é uma **cogitatio** que visa um **cogitatum**; através de um corpo, ela visa um outro corpo, ela se faz no mundo e não em uma consciência. Um espetáculo tem para mim uma significação sexual não quando me represento (...) mas quando ele existe para meu corpo, para essa potência sempre prestes a armar os estímulos dados em uma situação erótica (...)”(FP,p.217). A libido pertence, pois, à ordem da organização corporal que se projeta no mundo e lhe dá um sentido, e pode ser afetada pela doença na sua estrutura corporal mais elementar. Constatamos assim, mais uma vez, uma percepção distinta da percepção objetiva, como já vimos na análise da motricidade, em que um objeto pode ser dado para o meu corpo sem ser para a sua representação.

Mas, da mesma forma que a análise da motricidade mórbida revelou uma alteração na estrutura do espaço vivido pelo doente com implicações tanto práticas quanto cognitivas, também a sexualidade não pode ser considerada como um ciclo autônomo

porque ela está inserida na atitude geral que tenho diante da vida e do outro, e portanto, também “ela está ligada interiormente ao ser cognoscente e agente inteiro”.

Em resumo, como já dissemos, “todas as ‘funções’ no homem, da sexualidade à motricidade e à inteligência, são rigorosamente solidárias, é impossível distinguir, no ser total do homem, uma organização corporal que trataríamos como um fato contingente, e outros predicados que lhe pertenceriam com necessidade”(FP,p.235). Ora, quando tratamos das relações entre as ordens vital e humana, falamos da ambigüidade da relação pela qual a ordem humana assume a ordem vital, de como não há um só motivo de ordem psíquica que não tenha recebido as primeiras orientações do movimento pelo qual o corpo se projeta no mundo enquanto espaço vital da existência; falamos que, no homem, tudo é natural e cultural ao mesmo tempo; ora, podemos agora, nesse mesmo sentido, dizer que “tudo é necessidade no homem e, por exemplo, não é por uma simples coincidência que o ser racional é também aquele que se mantém em pé ou possui um polegar oponível aos outros dedos; a mesma maneira de existir manifesta-se aqui e ali”(FP,p.235-236). Não vamos aqui retomar novamente a discussão da relação entre o natural e o cultural que já fizemos anteriormente através da noção de existência; vamos nos limitar aos resultados dessa mesma discussão sobre a questão da sexualidade.

Como a noção de existência representa, na ordem humana, a abertura do comportamento para a dimensão histórica e intersubjetiva, a sexualidade não pode ser abstraída do drama vivido pelo homem, isto é, ser compreendida, a não ser como inserida nas relações com o outro. E aqui nos encontramos, segundo Merleau-Ponty, com “as aquisições mais duráveis da psicanálise. Quaisquer que tenham sido as declarações de princípio de Freud, as investigações psicanalíticas resultam de fato não em explicar o homem pela infra-estrutura sexual, mas em reencontrar na sexualidade as relações e as atitudes que anteriormente passavam por relações e atitudes **de consciência**, e a significação da psicanálise não é tanto a de tornar biológica a psicologia quanto a de descobrir um movimento dialético em funções que se acreditavam ‘puramente corporais’, e

reintegrar a sexualidade no ser humano”(FP,p.218-219). Ou seja, conforme já vimos na nossa análise d'A **Estrutura do Comportamento**, que são o pudor, o desejo e o amor senão uma forma de assumir e re-significar essa corrente de vida que primeiro nos direciona ao outro como ao nosso destino? Uma forma, é claro, não apenas individual, mas intersubjetiva, já que eu também encontro no outro uma proposta de encaminhamento para a libido, e é nessa relação, mesmo, que se decide o seu destino, como tão bem nos mostrou Freud.

Ora, isso vai permitir mesmo, a Merleau-Ponty falar, em termos hegelianos, que o pudor - que re-significa o ato de se cobrir para a proteção do meio-, e o amor - que re-significa um desejo que pedia apenas a sua satisfação imediata -, têm uma significação metafísica, isto é, “têm lugar em uma dialética do eu e do outro que é a do senhor e do escravo: enquanto tenho um corpo, sob o olhar do outro posso ser reduzido a objeto e não contar mais para ele como pessoa, ou então, ao contrário, posso tornar-me seu senhor e por minha vez olhá-lo, mas esse domínio é um impasse, já que, no momento em que meu valor é reconhecido pelo desejo do outro, o outro não é mais a pessoa por quem eu desejava ser reconhecido, ele é um fascinado, sem liberdade, e que a esse título não conta mais para mim. Dizer que tenho um corpo é então uma maneira de dizer que posso ser visto como um objeto e que procuro ser visto como sujeito, que o outro pode ser meu senhor ou meu escravo, de forma que o pudor e o despudor exprimem a dialética da pluralidade das consciências e que eles têm sim uma significação metafísica”(FP,p.230-231). Também poderíamos dizer, que “aquilo que procuramos possuir não é portanto um corpo, mas um corpo animado por uma consciência e, como diz Alain, não se ama uma louca, exceto se já a amássemos antes de sua loucura”(FP,p.231).

E portanto - Merleau-Ponty se refere à noção no próprio Freud -, “o sexual não é o genital, a vida sexual não é um simples efeito de processos dos quais os órgãos genitais são o lugar, a libido não é um instinto, quer dizer, uma atividade naturalmente orientada a fins determinados, ela é o poder geral que o sujeito psicofísico tem de aderir a diferentes

ambientes, de fixar-se por diferentes experiências, de adquirir estruturas de condutas. É a sexualidade que faz com que um homem tenha uma história. Se a história sexual de um homem oferece a chave de sua vida, é porque na sexualidade do homem projeta-se sua maneira de ser a respeito do mundo, quer dizer, a respeito do tempo e a respeito dos outros homens”(FP,p.219).

Na verdade, ou em outros termos, “não se trata tanto de saber se a vida humana repousa ou não na sexualidade, mas de saber o que se entende por sexualidade”. Ora, nesse sentido, diz Merleau-Ponty, “a psicanálise representa um duplo movimento de pensamento: por um lado, ela insiste na infra-estrutura sexual da vida; por outro, ela ‘incha’ a noção de sexualidade a ponto de integrar a ela toda a existência. Mas, justamente por essa razão, suas conclusões, como as de nosso parágrafo precedente, permanecem ambíguas”(ibid).

Se a psicanálise revela, pois, o sentido da vida ou do sintoma na sexualidade, ela o faz tratando a sexualidade como drama (o termo é de Politzer) e não enquanto biologia ou automatismo. Ela reintegra a sexualidade na história do sujeito como Marx, segundo Merleau-Ponty, reintegra a economia na história dos homens.⁹

Mas, prossegue Merleau-Ponty, “seria preciso dizer então, inversamente, que o fenômeno sexual é apenas uma expressão de nossa maneira geral de projetar nosso ambiente? Mas a vida sexual não é um simples reflexo da existência: uma vida eficaz, na

⁹A retomada de Marx, por Merleau-Ponty, não deixa de apontar, entretanto, para o que seriam as suas diferenças: a retomada da noção de trabalho pela filosofia existencial acompanha segue o mesmo raciocínio da retomada do sexual em Freud, isto é, trata-se de compreender o trabalho na relação com o outro e o mundo, portanto, como atitude e situação existencial; mas Merleau-Ponty não deriva ou não subordina os outros sentidos da existência à esse estabelecido nas relações de trabalho. Parte de sua nota sobre o materialismo histórico pode ilustrar essa questão: “não há uma significação única da história, o que fazemos tem sempre vários sentidos, e é nisso que uma concepção existencial da história se distingue do materialismo e também do espiritualismo (...) A concepção do direito, a moral, a religião, a estrutura econômica significam-se umas às outras na Unidade do acontecimento social, assim como as partes do corpo se implicam umas às outras na Unidade de um gesto, ou como os motivos ‘fisiológicos’, ‘psicológicos’ e ‘morais’ se ligam na Unidade de uma ação (...) A questão de saber se a história de nosso tempo tem seu sentido principal na economia, e se nossas ideologias só lhe dão seu sentido derivado e segundo, é problema que não depende mais da filosofia mas da política (...) A filosofia pode mostrar apenas aquilo que é possível a partir da condição humana”(FP,p.633-636).

ordem política e ideológica, por exemplo, pode acompanhar-se de uma sexualidade deteriorada, e ela pode até mesmo beneficiar-se dessa deterioração. Inversamente, a vida sexual pode ter, em Casanova por exemplo, um tipo de perfeição técnica que não corresponde a um vigor particular do ser no mundo”. Ou seja, e em resumo, “a vida se particulariza em correntes separadas. Ou as palavras não têm nenhum sentido, ou então a vida sexual designa um setor de nossa vida que tem relações particulares com a existência do sexo”(FP,p.220). Se num primeiro movimento, portanto, Merleau-Ponty trata de inserir a noção de sexualidade na noção mais ampla de existência, trata-se agora de não abstrai-la de sua facticidade, como já vimos, anteriormente, também na questão dos conteúdos e da função simbólica presentes na percepção.

Trata-se agora, pois, de reafirmar a relativa autonomia das diferentes ordens de fenômenos nas suas relações, como dissemos com **A Estrutura do Comportamento**. Conforme vimos, “a existência biológica está engrenada na existência humana e nunca é indiferente ao seu ritmo próprio. Isso não impede, acrescentaremos agora, que 'viver' (*leben*) seja uma operação primordial a partir da qual se torna possível 'viver' (*erleben*) tal ou tal mundo, e que devamos nos alimentar e respirar antes de perceber e de ter acesso à vida de relação, ser para as cores e para as luzes pela visão, para os sons pela audição, para o corpo do outro pela sexualidade, antes de ter acesso à vida de relações humanas. Assim, a visão, a audição, a sexualidade e o corpo não são apenas os pontos de passagem, os instrumentos ou as manifestações da existência pessoal: esta retoma e recolhe em si aquela existência dada e anônima. Quando dizemos que a vida corporal ou carnal e o psiquismo estão em uma relação de **expressão** recíproca, ou que o acontecimento corporal tem sempre uma **significação** psíquica, essas fórmulas precisam ser explicadas. Válidas para excluir o pensamento causal, elas não significam que o corpo seja o invólucro transparente do Espírito”(FP,p.221). Não se deve, nesse sentido, espiritualizar a psicanálise ou os fatos que ela trouxe à luz e que devem ser incorporados pela Antropologia.

Em síntese, não se deve, pois, nem reduzir a sexualidade à existência, nem a existência à sexualidade, porque a existência é “o lugar equívoco de sua comunicação, o ponto em que seus limites se embaralham, ou ainda sua trama comum”(FP,p.230). Ou seja, “existe osmose entre a sexualidade e a existência, quer dizer, se a existência se difunde na sexualidade, reciprocamente a sexualidade se difunde na existência, de forma que é impossível determinar, para uma decisão ou para uma dada ação, a parte da motivação sexual e a parte das outras motivações, é impossível caracterizar uma decisão ou um ato como 'sexual' ou 'não-sexual' (...)”. Melhor ainda, “a existência é em si indeterminada por causa de sua estrutura fundamental, já que ela é a própria operação através da qual o que não tinha sentido adquire um sentido”. “Chamaremos de transcendência este movimento pelo qual a existência, por sua conta, retoma e transforma uma situação de fato. Justamente por ser transcendência, a existência nunca ultrapassa nada definitivamente, pois então a tensão que a define desapareceria (...) ela não admite em si mesma um puro fato porque ela é o movimento pelo qual os fatos são assumidos”(FP,p.234-235).

"A sexualidade, diz Merleau-Ponty, é dramática **porque** engajamos nela toda a nossa vida pessoal. Mas justamente por que nós o fazemos? Porque nosso corpo é para nós o espelho de nosso ser, senão porque ele é um **eu natural**, uma corrente de existência dada, de forma que nunca sabemos se as forças que nos dirigem são as suas ou as nossas - ou antes elas nunca são inteiramente nem suas nem nossas”(FP,p.236).

A análise de um caso de afonia pode ilustrar tanto esse caráter existencial da sexualidade, quanto o próprio significado do termo existência, que, como temos visto, procura marcar a presença de um arco intencional pré-tético que confere sentido ou representa a nossa situação de sentido no mundo a partir fazemos nossas reflexões ou tomamos nossas posições explícitas no mundo, que, naturalmente, voltam-se sobre essa camada implícita de significações e tomada de mundo como retomada e expressão segunda, e nesse sentido tanto a transforma como por ela são “surdamente” motivadas.

Essa relação de imbricação e transformação mútuas entre a ordem de existência pré-tética ou pré-representacional, e a ordem de nossos pensamentos ou representações explícitas, compõem a nossa vida ou o que chamamos de existência de modo geral. Com isso, não apenas marcamos o caráter prático ou ativo de nossa existência, como lhe descobrimos um sentido implícito e mais amplo do que esse de nossas representações explícitas. Daí porque todo processo de mudança da existência ou de cura, implique em uma transformação desse arco intencional de sentidos que nos ligam ao mundo, e que representam tanto o seu sentido para nós como a nossa maneira de assumi-lo; o que significa, mais uma vez, que o sentido da cura ou da mudança não cabe ou não se restringe aos atos de representação, pois ele é mais amplo quer no sentido que representa, quer naquilo que nós fazemos. Não se trata, com isso, de recusar a possibilidade de acesso da razão às nossas vidas, ou ao sentido vivido, o que, de certo modo, também representa um dos aspectos do processo de análise psicanalítica, por exemplo, ou mesmo de qualquer reflexão que procure dar conta de nossas motivações ou simplesmente de justificativas para as nossas ações. Não se nega a possibilidade dessa relação entre o sentido amplo de nossas vidas e esse de nossos pensamentos; recusa-se apenas a pretensão ou a possibilidade de se fazer da vida e de seu sentido um objeto para o pensamento. Se a reflexão merleau-pontyana se volta, pois, para o irrefletido que antecede a nossos atos de pensamento explícitos, é para mostrar tanto os pressupostos implícitos do pensamento, quanto para afirmar a impossibilidade de uma reflexão completa sobre todos os laços intencionais que sustentam o sentido de mundo para nós. Mais ainda, como dissemos, trata-se também de afirmar uma relação de transformação mútua onde já não se sabe mais quais as forças que vêm de nosso corpo e quais aquelas que vêm de nossas decisões explícitas.

Trata-se do caso de uma jovem que, proibida pela mãe de se encontrar com o amado, torna-se afônica; naturalmente, não podemos atribuir a afonia a uma vontade explícita da doente, pois nesse caso não se trataria de um verdadeiro impedimento de falar,

mas de uma decisão deliberada que poderia ser suspensa a qualquer momento por um novo ato de vontade do sujeito; sabemos, pois, que a afonia não passa por uma decisão de consciência; compreendê-la, por sua vez, segundo processos fisiológicos ocorridos em terceira pessoa, isto é, entre forças orgânicas despidas de intencionalidade, seria separar a afonia do sentido do drama vivido pela paciente; em síntese, nos encontramos, aqui, com a mesma questão do membro fantasma anteriormente analisado, que tratava da relação entre o psíquico e o fisiológico considerados, inicialmente, como de ordens distintas. A solução de Merleau-Ponty, aqui, é a mesma dada anteriormente, através da noção de existência, e o procedimento de análise também é o mesmo, uma vez que, novamente, é através da psicanálise e de sua noção de recalque que se encaminha a questão. Mas assistimos aqui, de forma mais clara, tanto a presença de Politzer no seu pensamento, como a crítica de Merleau-Ponty à noção freudiana de inconsciente, como conjunto de representações - carregadas de afeto, naturalmente -, das quais apenas percebemos os efeitos na consciência. Assim como Politzer, Merleau-Ponty recusará terminantemente a idéia de **realismo** de um inconsciente de representações. Como procuramos mostrar, a ontologia merleau-pontyana entende a vida da consciência como o campo de animação e sustentação do sentido vivido; já antecipamos que, porque sustentação do sentido vivido, o passado se encontra no presente; nessa ocasião, dissemos que essa presença já prefigurava o que mais tarde Merleau-Ponty chamará de "**inconsciente**" no campo da consciência, isto é, da estrutura que organiza a percepção atual. Mas esse inconsciente não será jamais um conjunto de representações; será uma típica, uma forma de organizar o sentido vivido que, como dissemos na análise de Politzer, encerra conflitos e ambigüidades no modo de ser e não entre representações, que, se tomam parte nas expressões que ajudam a explicitar o sentido vivido, são sempre segundas, isto é, animadas por uma tensão na qual elas se apóiam ou de que partem, e não primeiras, como se todo sentido, como dizia Politzer, só fosse possível numa narrativa.

Por isso Merleau-Ponty diz que a resistência, na psicanálise, não se dá frente a um objeto ou representação, mas “ela visa uma região de nossa experiência”(FP,p.224). Assim, por exemplo, “na histeria e no recalque podemos ignorar algo ao mesmo tempo em que o sabemos, porque nossas recordações e nosso corpo, em lugar de se apresentarem a nós em atos de consciência singulares e determinados, dissimulam-se na generalidade. Através dela, nós as ‘temos’ ainda, mas apenas o suficiente para mantê-las longe de nós. Descobrimos através disso que as mensagens sensoriais ou as recordações só são apreendidas expressamente e por nós conhecidas sob a condição de uma adesão geral à zona de nosso corpo e de nossa vida da qual elas dependem. Essa adesão ou essa recusa situam o sujeito em uma situação definida, e delimitam para ele o campo mental imediatamente disponível (...)”(ibid).

Existem dois erros a evitar, portanto. Um, “é não reconhecer à existência outro conteúdo que não seu conteúdo manifesto, exposto em representações distintas, como o fazem as filosofias da consciência; o outro é duplicar esse conteúdo manifesto com um conteúdo latente, também ele feito de representações, como o fazem as psicologias do inconsciente. A sexualidade não é nem transcendida na vida humana, nem figurada em seu centro por representações inconscientes. Ela está constantemente presente ali, como uma atmosfera”(FP,p.232). Mas, ao lado dessa objeção ao realismo das representações inconscientes, há também a idéia de um sentido mais amplo ou difuso do que esse da linguagem convencional. É para isso que apontávamos quando criticávamos, com Politzer, o exclusivismo da teleologia da linguagem convencional. Há um campo de sentido mais difuso e promíscuo do que as discriminações estabelecidas pela linguagem convencional, a partir do qual se estabelecem essas discriminações, e que se encontra, mesmo, de certa forma, presente nas ambigüidades e indeterminações de sentido da própria linguagem convencional. Para marcar o caráter da especificidade dessa relação de sentido, é a linguagem do sonho que deve ser revista em Freud, que dobra sempre o conteúdo manifesto do sonho de um pensamento organizado telelogicamente segundo as relações

de sentido da linguagem convencional. "O sonhador não começa por representar-se o conteúdo latente de seu sonho, aquele que será revelado pela 'segunda narrativa', com o auxílio de imagens adequadas; ele não começa por perceber claramente as excitações de origem genital como genitais, para em seguida traduzir esse texto em uma linguagem figurada. Mas para o sonhador, que se desprende da linguagem da vigília, tal excitação genital ou tal pulsão sexual é imediatamente esta imagem de um muro que se escala ou de uma fachada na qual se sobe, que se encontra no conteúdo manifesto. A sexualidade se difunde em imagens que só retêm dela certas relações típicas, uma certa fisionomia afetiva. O pênis do sonhador **torna-se** essa serpente que figura no conteúdo manifesto"(FP,p.232-233).¹⁰

Note-se bem, que há dois pontos aqui que merecem destaque. Um, é esse que recusa a separação entre pensamento e expressão, ou que afirma que a expressão é a realização do próprio pensamento; a expressão leva adiante uma intenção que, antes dela, esboça-se e requer um certo encaminhamento, mas que de forma alguma está previamente determinado; um certo encaminhamento, portanto, e não qualquer um, mas em uma abertura para a sua realização que representa isso que chamamos anteriormente de indeterminação dos impulsos naturais no homem, na qual se realiza o espaço da cultura propriamente dita. Não há pensamento do sonho antes do próprio sonho, como não há pensamento por trás dos sentidos e pensamentos dados à consciência. O sonho é a expressão originária de seu sentido, como o campo da consciência é originário para todo e qualquer sentido; essa é a pedra fundamental em que se apóia a fenomenologia; querer dobrar o campo de sentido dado à consciência, afirmando um outro campo (ou "topos")

¹⁰Ora, "o que acabamos de dizer do sonhador aplica-se também a esta parte de nós mesmos sempre meio adormecida, que sentimos para aquém de nossas representações, desta bruma individual através da qual percebemos o mundo. Ali existem formas confusas, relações privilegiadas, de forma alguma 'inconscientes', e das quais sabemos muito bem que são equívocas, que têm relação com a sexualidade sem evocá-la expressamente (...) Assim considerada, quer dizer, como atmosfera ambígua, a sexualidade é coextensiva à vida. Dito de outro maneira, o equívoco é essencial à existência humana, e tudo o que vivemos ou pensamos sempre tem vários sentidos"(FP,p.233).

de relação de sentido, é cortar o sujeito de si mesmo (Poltzer), é fazer do sentido da consciência efeito de relações causais, uma vez que ela não pode assumir tais sentidos, senão seus efeitos. Alargar a idéia de consciência, sim, destituir a idéia de um sujeito soberano e único na organização do sentido da vida, sim, mas colocar o princípio organizador do sentido da vida fora do campo da consciência, seria cortar o sujeito da verdade. Para dizer mais uma vez, é justamente a clareza das discriminações de sentido da linguagem convencional que, segundo Merleau-Ponty, é transportada para o espaço do inconsciente que, a uma só vez, cria-se para dar conta das aparentes incongruências de sentido do comportamento, mas sob o mesmo pressuposto de sentido da linguagem convencional, pressuposto que é um dos alvos das críticas de Poltzer à noção freudiana de inconsciente, e que representa o segundo ponto que queríamos destacar. A "fisionomia afetiva" de certas imagens no sonho, de que fala Merleau-Ponty, aponta justamente para essa outra linguagem ou relação de sentido que se difunde ao lado dos sentidos da linguagem convencional, e que Poltzer chama de sentido singular, ao lado do sentido convencional.

Mas há ainda um outro motivo para explicar o fato da incongruência ou ausência de sentido do sonho para a linguagem convencional, que diz respeito não à especificidade da sua linguagem, mas à especificidade do estado de ser do próprio sonho que, cortado do estado de vigília, recolhe o sujeito para o campo de seus desejos. Aqui, Merleau-Ponty usa Freud contra o próprio Freud, isto é, assume a idéia de que o sonho é a realização de desejo, para marcar com isso a ausência ou um campo mais amplo de sentidos de que o desejo pudesse se destacar como figura. Nas palavras de Merleau-Ponty, que se utiliza mais uma vez da noção de "figura e fundo" da Gestalt -, "o 'conteúdo latente' e o 'sentido sexual' do sonho estão presentes ao sonhador, já que é ele quem sonha seu sonho. Mas, justamente porque a sexualidade é a atmosfera geral do sonho, eles não são tematizados como sexuais, por falta de um fundo não-sexual sobre o qual eles se destaquem. Quando se pergunta se o sonhador é ou não consciência do conteúdo sexual de seu sonho, coloca-

se mal a questão. Se a sexualidade é, como nós o explicamos mais acima, uma das maneiras que temos de nos reportarmos ao mundo, quando, como ocorre no sonho, nosso ser meta-sexual se eclipsa, ela está em todas as partes e em parte alguma, ela é em si ambígua e não pode especificar-se como sexualidade. O incêndio que figura no sonho não é, para o sonhador, uma maneira de disfarçar uma pulsão sexual sob um símbolo aceitável, é para o homem desperto que ele se torna um símbolo; na linguagem do sonho, o incêndio é o emblema da pulsão sexual porque o sonhador, separado do mundo físico e do contexto rigoroso da vida desperta, só emprega as imagens em razão de seu valor afetivo”(FP,p.509-510).

Ora, voltando ao caso de nossa jovem, assim como a manutenção ou o fim do membro fantasma implica uma recusa ou aceitação de nosso ser global no mundo, onde as decisões explícitas representam um momento mas não a totalidade de nossa adesão a um mundo significativo, da mesma forma a afonia e sua superação implicam uma conversão inteira do ser no mundo: ora se recusa a coexistência - onde a fala desempenha um papel central -, diante da proibição de contato com o amado, ora se retoma o seu movimento, superado o seu entrave (seja com a aceitação da proibição ou com a sua desobediência). Isto é - e esta é a interpretação merleaupontyana para a noção de complexo na psicanálise -, dada ao mesmo tempo a impossibilidade de contato com o amado - recebida como fato consumado -, e a sua não aceitação pelo sujeito - a impossibilidade de deixá-lo para trás -, interrompe-se o movimento de coexistência na incapacidade de se resolver o impasse. Não é a um **cogito** ou à consciência que se coloca a questão, mas a um ser no mundo que é através de relações intencionais mantidas e animadas pela expressividade do corpo próprio, que, como dissemos, representa o ser agente e cognoscente na sua totalidade, e não apenas o momento do **cogito**. Da mesma forma, a superação do impasse não se dará por uma decisão do **cogito** ou por um ato de conhecimento, mas por uma retomada da existência de seu movimento em direção ao outro e ao mundo, retomada, pois, do próprio movimento de transcendência cristalizado no impasse vivido. O que ocorre na análise

psicanalítica (ou em qualquer terapia) é de ordem existencial e não apenas cognitiva, isto é, “o medicamento psicológico não age sobre o doente fazendo-o **conhecer** a origem de sua doença”, mas ajudando-o a assumir, com o auxílio de um outro, o sentido da corrente de vida bloqueada na coexistência com o outro. “Por vezes, um contato de mão põe fim às contraturas e restitui a fala ao doente (citado de Biswanger)”(FP,p.226). Em outros termos, “o sintoma, como a cura, não se elabora no plano da consciência objetiva ou tética, mas abaixo”(ibid), “o doente recuperará sua voz, não por um esforço intelectual ou por um decreto abstrato da vontade, mas por uma conversão na qual todo o seu corpo se concentra (...) quando se deixa atravessar pela coexistência e quando novamente (no sentido ativo) significa para além de si mesmo”(FP,p.228).

Há uma comparação de Merleau-Ponty entre a afonia da jovem e o sono ou a percepção no mito bastante ilustrativa para explicitar o caráter do processo ocorrido na afonia ou em sua cura, ou esse da osmose entre corpo e existência de que estamos tratando. Diz ele: “estiro-me em meu leito, do lado esquerdo, os joelhos dobrados, fecho os olhos, respiro lentamente, distancio de mim meus projetos. Mas o poder de minha vontade ou de minha consciência termina ali. Assim como os fiéis, nos mistérios dionisíacos, invocam o Deus imitando as cenas de sua vida, eu chamo a visitação do sono imitando a respiração daquele que dorme e sua postura. O deus se manifesta quando os fiéis não se distinguem mais do papel que representam, quando seu corpo e sua consciência deixam de opor-lhe sua opacidade particular e se fundem inteiramente no mito. Há um momento em que o sono 'vem', ele se assenta nessa imitação dele mesmo que eu lhe propunha, e consigo tornar-me aquilo que fingia ser: essa massa sem olhar e quase sem pensamento, cravada em um ponto do espaço, e que só está no mundo pela vigilância anônima dos sentidos. Sem dúvida, este último elo torna possível o despertar (...) Da mesma maneira, o doente que rompeu com a coexistência ainda pode perceber o invólucro sensível do outro e conceber abstratamente o futuro por meio de um calendário, por exemplo. Nesse sentido, aquele que dorme nunca está completamente encerrado em si,

nunca é inteiramente dormidor, o doente nunca está absolutamente cortado do mundo intersubjetivo, nunca inteiramente doente. Mas o que neles torna possível o retorno ao mundo verdadeiro são ainda funções impessoais: os órgãos dos sentidos, a linguagem”(FP,p.226),¹¹ que a existência assume para se realizar, num movimento que ao mesmo tempo representa a transformação dos sentidos e da linguagem pela existência através do movimento de expressão, e a transformação da existência neles, cuja encarnação é a própria possibilidade de sua realização. Em outros termos, “se dizemos que a cada momento o corpo exprime a existência, é no sentido em que a fala exprime o pensamento (...) uma operação primordial de significação em que o expresso não existe separado da expressão (...) É dessa maneira que o corpo exprime a existência total, não que ele seja seu acompanhante exterior, mas porque a existência se realiza nele. Esse sentido encarnado é o fenômeno central do qual corpo e espírito, signo e significação são momentos abstratos”(FP,p.229).

¹¹ Portanto, “permanecemos livres a respeito do sono e da doença na exata medida em que sempre permanecemos envolvidos no estado de vigília e de saúde, nossa liberdade apóia-se em nosso ser em situação, ela mesma é uma situação”(FP,p.227).

TERCEIRA PARTE

ONTOLOGIA E LINGUAGEM NA FILOSOFIA DE MERLEAU-PONTY.

A Relação entre Pintura e Ontologia.

Parece-nos oportuno iniciar a apresentação do movimento em direção a uma ontologia fundamental, após a **Fenomenologia da Percepção**, com dois textos de Merleau-Ponty que sem dúvida marcam um dos temas que obsediaram seu pensamento, e que anunciam a passagem para a filosofia do Ser Bruto, abordada n'**O Visível e o Invisível**, cuja morte do filósofo deixou inacabado. Trata-se do tema da **visão**¹, e refiro-me aos ensaios **O Olho e o Espírito**, e **A Dúvida de Cézanne**.

O Olho e o Espírito é sugestivo desde o próprio título, no que se refere à temática geral das obras de Merleau-Ponty², pois desde o princípio tratava-se de interrogar o fenômeno da percepção, e de nele descobrir o germe ou a presença de um "espírito" que a tradição intelectualista sempre concebeu como distinto da percepção, ou seja, como uma operação cuja espontaneidade não devesse nada à ordem do sensível, a não ser a de simples ocasião para o pensamento ou simples índice de realidade, quando, de fato, é através do olhar que primeiro interrogamos as coisas, e por isso devemos, segundo Merleau-Ponty, "compreender o olho como a 'janela da alma'" (p.108), ou, de forma ainda mais ampla, compreender o olhar, a mão, o corpo em geral, como um sistema voltado para a **inspeção** do mundo.

¹"Da **Dúvida de Cézanne** à **O Olho e o Espírito**, da **Fenomenologia da Percepção** a **O Visível e o Invisível**, Merleau-Ponty não deixou de meditar sobre a visão. No quarto onde ele se abate subitamente numa tarde de maio de 1961, um livro aberto, ao qual ele não termina de se reportar, testemunha seu último trabalho: a **Dióptrica**. Até o fim sua vida de filósofo alimenta a questão à qual seus escritos vêm sempre trazer novas respostas: que é ver?", LEFORT, C., **Maurice Merleau-Ponty**, in **Histoire de la Philosophie**, III, **Encyclopédie de la Pléiade**, Paris, Gallimard, 1984, p.692.

²Como diz Lefort, "Ele nomeia, então, sua obra inteira", *ibid*, p.696.

Claude Lefort aproxima esta temática merleau-pontyana da história da metafísica, uma vez que ela "parece governar a metafísica inteira". "Não é já Platão, como revela Heidegger, diz Lefort, que força a palavra **eidos** para fazê-la nomear a essência, enquanto ela designava o aspecto sensível da coisa; que faz surgir para um puro olhar isso que não aparece aos olhos do corpo? Com ele não se inaugura um movimento que, até Husserl, sustentará a eleição do ver, e no centro das mais amplas variações conservará o laço da verdade à **intuitus mentis** ou à **Wesenschau**?"³ Uma eleição, pois, que não se faz sem uma torção que representa uma desfiguração do olhar, que Merleau-Ponty, como dirá Lefort, tratará de desfazer, mas sem com isso deixar de permanecer ligado a essa tradição que se abriu com a temática do olhar.⁴

Se com ela "o pensamento de ve destitui o ver"⁵, com ele, Merleau-Ponty, trata-se de recuperar a "experiência bruta da coisa e do outro antes da elaboração do sábio"⁶.

Mas retomemos, com o próprio texto, a relevância da questão do olhar para a filosofia.

Logo no seu início, Merleau-Ponty nos apresenta a crítica a certa filosofia da ciência que volta as costas para o mundo da vida. Talvez valha a pena retomá-la na íntegra, uma vez que nela encontramos uma das posições mais claras de Merleau-Ponty a respeito da relação entre linguagem e ontologia na sua filosofia. Ela também nos apresenta, de forma explícita, o adversário que se trata de combater, e nisso ela nos parece extremamente atual, dada a atualidade do adversário, a saber, a ideologia do construtivismo ou convencionalismo linguístico, presentes na filosofia contemporânea. Veremos qual é o sentido e o alcance dessa crítica - pois não se trata de negar o papel das práticas de linguagem na criação e organização de mundos -, e como o combate a esse

³Ibid, p.696.

⁴"Ao estatuto que Merleau-Ponty dá ao olhar, devemos reconhecer que seu pensamento se inscreve na órbita da metafísica", *ibid*, p.697.

⁵Ibid, p.696.

⁶Ibid, 693.

adversário ilumina parte das teses merleau-pontyanas sobre a questão da relação entre linguagem e percepção. Diz Merleau-Ponty, no início do texto: "A ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las. Fabrica para si modelos internos delas e, operando sobre esses índices ou variáveis as transformações permitidas por sua definição, só de longe em longe se defronta com o mundo atual. Ela é, sempre foi, esse pensamento admiravelmente ativo, engenhoso, desenvolvido, esse **parti pris** de tratar todo ser como 'objeto em geral', isto é, a um tempo como se ele nada fosse para nós, e, no entanto, se achasse predestinado aos nossos artifícios. Mas a ciência clássica guardava o sentimento da opacidade do mundo, era a este que ela pretendia juntar-se por suas construções, e por isto é que se acreditava obrigada a procurar para suas operações um fundamento transcendente ou transcendental. Há, hoje em dia - não na ciência, e sim numa filosofia das ciências assaz difundida -, isto de inteiramente novo: que a prática construtiva se toma e se dá por autônoma, e que o pensamento deliberadamente se reduz ao conjunto das técnicas de tomada ou de captação, que ele inventa. Pensar é ensaiar, operar, transformar, sob a única reserva de um controle experimental onde só intervêm fenômenos altamente 'trabalhados', e que os nossos aparelhos produzem, em vez de registrá-los (...) Esta liberdade de operação certamente está em situação de superar muitos dilemas, vãos, contanto que, de quando em vez, se faça o ajustamento, pergunte-se por que o instrumento funciona aqui e fracassa alhures; em suma, contanto que essa ciência fluente se compreenda a si mesma, se veja como construção sobre a base de um mundo bruto ou existente, e não reivindique para operações cegas o valor constituinte que os 'conceitos da natureza' podiam ter numa filosofia idealista. Dizer que o mundo é, por definição nominal, o objeto X das nossas operações é levar ao absoluto a situação de conhecimento do sábio, como se tudo o que foi ou é nunca houvesse sido senão para entrar no laboratório"⁷.

⁷MERLEAU-PONTY, M., "O Olho e o Espírito", in Merleau-Ponty, *Coleção Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1984, p.85-86.

Trata-se da volta ao **Lebenswelt** (Husserl) como fundamento de toda reflexão, e da recuperação do estatuto ontológico (transcendental) da experiência do "há" prévio que representa a abertura de um mundo para nós. Toda ciência, toda produção de pensamento, a cultura e a história fazem-se a partir da abertura do Ser para nós e vivem dessa abertura. Substituir essa abertura e esse contato originário com o Ser pelas operações da ciência, é voltar as costas para o fundamento ontológico da própria ciência, é entregar-se às aventuras de sobrevôo de um pensamento que embora muito inventivo e desenvolvido, corre o risco de trocar o mundo que ele pretende explicar, por construções ideais que se justificam apenas pelas regras de construção da teoria. E dessa forma, trocar o **enigma** do mundo e o enigma do vínculo entre o mundo e nossa linguagem, por problemas definidos no interior da própria linguagem e segundo suas próprias regras, uma forma de se esquecer da estranheza originária do Ser, como dizia Heidegger, nas entranhas da revelação ôntica dos entes: esquece-se a questão do próprio, o enigma de que o Ser é, e a história da metafísica, como história desse esquecimento, apenas representaria a história desafortunada de um pensamento que, por fim, encontrou na ciência o caminho seguro, como mostrou Kant.

Mas, Merleau-Ponty não diz apenas, nessa passagem, que a ciência não pode perder de vista a "opacidade do mundo" em geral, que ela pretende explicar, mas diz também que cabe a ela, em seu "pensamento desenvolvido", perguntar-se **por que** "o instrumento funciona aqui e fracassa alhures", uma indicação de que não se trata apenas, para ele, de mostrar sob o pensamento desenvolvido da ciência o enigma geral do Ser, separando, assim, a questão da totalidade do mundo a que nossas questões factuais de alguma forma reenviam, das operações internas de nossa linguagem. Como dizia o **Tractatus**, "o místico não é **como** o mundo é, mas **que** ele é" (6.44), uma forma que nos parece ao mesmo tempo preservar o mistério do Ser, e garantir a **clareza** de nossas operações lingüísticas, ou de banir o mistério para "**fora**" do mundo, entenda-se, para fora de nossas explicações factuais. O sublime, como dizia Kant na **Crítica do Juízo**, não

está ligado a **nenhum objeto em particular**, que serve, apenas, para provocar ou incitar a superioridade de nosso destino racional sobre a sensibilidade, **necessariamente** organizada segundo as categorias do entendimento; como o *Tractatus*, de forma análoga, termina assentando a pluralidade das teorias de explicação do mundo (o que permite a Bento ligá-lo, de certa forma, ao convencionalismo da última filosofia de Wittgenstein), na forma imutável ou **necessária** da Lógica.

Trata-se então, para Merleau-Ponty, de desdobrar o mistério originário do mundo a partir do mistério do próprio ente que se dá, e não ficar paralisado no mutismo da experiência mística do Ser, ou na tentativa infrutífera de dizê-lo diretamente, como Heidegger. Daí o estreito vínculo que há, em Merleau-Ponty, entre Ontologia e história, que não deve ser confundido de alguma forma com o espírito do hegelianismo, que é teleológico e absolutizante, enquanto a ontologia merleau-pontyana é aberta e perspectivista, o que se tornará claro mais à frente.

Mas Merleau-Ponty adverte para um outro tipo de risco pertinente à ideologia do pensamento operatório: "Se este gênero de pensamento toma a seu cargo o Homem e a História, e se, fingindo ignorar o que deles sabemos por contato e por posição, empreende construí-los a partir de alguns indícios abstratos, como o fizeram nos Estados Unidos uma psicanálise e um culturalismo decadentes, visto que o homem se torna verdadeiramente o **manipulandum** que ele pensa ser, entra-se num regime de cultura onde já não há nem verdadeiro nem falso no tocante ao Homem e à História, num sono ou num pesadelo do qual nada poderia acordá-lo. Mister se faz que o pensamento de ciência - pensamento de sobrevôo, pensamento do objeto em geral - torne a colocar-se num 'há' prévio, no lugar, no solo do mundo sensível e do mundo lavrado tais como são em nossa vida, para nosso corpo, não esse corpo possível do qual é lícito sustentar que é uma máquina de informação, mas sim esse corpo atual que digo meu, a sentinela que se posta silenciosamente sob minhas palavras e sob meus atos. É preciso que, com meu corpo, despertem os **corpos associados**, os 'outros', que não são meus congêneres como diz a

zoologia, mas que me assediam, que eu assedio, com quem eu assedio um só Ser atual, presente, como jamais animal assediou os de sua espécie, seu território ou seu meio. Nesta historicidade primordial, o pensamento alegre e improvisador da ciência aprenderá a insistir nas próprias coisas e em si mesmo, tornará a ser filosofia..." (ibid,p.86).

Trata-se de apontar, aqui, para o risco de se perder com o pensamento operatório o contato com o ser do próprio homem (**Dasein**), e com isso a possibilidade de um questionamento radical do uso da própria razão, como quer Husserl em **A Crise das Ciências Européias**⁸, ou ao menos mais radical, diria Merleau-Ponty, uma vez que qualquer escolha ou reflexão não esclarece todos os pressupostos implícitos que os determinam. De qualquer modo, nesse momento, o primado da fenomenologia justifica-se pela descrição do mundo da vida como solo originário da razão em geral.

Ora, como diz Merleau-Ponty no próprio texto (**O Olho e o Espírito**), a pintura é justamente esta arte devotada a investigar esse "há" prévio que ela toma como tema, a retomar, na sua expressão, o mesmo fenômeno de mundo que se faz a cada momento para todos os homens e sobre o qual se constituem todas as culturas.

O que o pintor "pergunta", qual a interrogação que anima os seus gestos? A pintura, diz Merleau-Ponty, celebra o **enigma da visibilidade**, e o pintor se interroga

⁸Parece-nos que **Crisis** ultrapassa, inequivocamente, os objetivos que Carlos Alberto Ribeiro de Moura atribui à fenomenologia de Husserl, a saber, o de elucidar a possibilidade de intuição de um objeto para a consciência, fundando, assim, o conhecimento objetivo. Em **Crisis**, encontramos a idéia de uma Razão prática, destinada, pois, a participar da escolha da humanidade; melhor ainda, a recusa de Husserl a toda divisão do campo de atuação da Razão, que está sempre a serviço da liberdade e autonomia do homem; trata-se, pois, "da compreensão de si do homem enquanto responsável por seu ser humano próprio, sua compreensão de si como tendo seu ser na vocação a uma vida na apoditicidade: não se trata, aqui, de modo apenas abstrato, de fazer a ciência apodítica no sentido corrente, mas se trata de que a humanidade realize o conjunto de seu ser concreto com uma liberdade apodítica em uma ciência apodítica (...) ela é racional no querer-ser-racional, que isso indica e quer dizer uma infinidade da vida e da tensão em direção da razão, que Razão justamente significa isso que o homem deseja em seu mais íntimo, o que apenas pode satisfazê-lo, torná-lo 'feliz', e a Razão não admite nenhuma separação em razão 'prática', 'teórica', 'estética' e não sei que mais ainda, que o ser-homem é ser teleologicamente e é dever-ser, e que esta teleologia reina em tudo o que nós fazemos e tudo o que nós temos em vista egologicamente, que ela pode aí reconhecer sempre, pela compreensão de si" (p.304-305); nesse sentido, "a filosofia não é, pois, nada mais que racionalismo" (p.302), ou toda a história da filosofia "é o combate permanente da razão 'despertada' para chegar a si mesma, à compreensão de si, uma razão que se compreende a si-mesma concretamente" (ibid).

sobre a **formação dos visíveis** para nós. Luz, iluminação, sombras, reflexos, cor, todos esses objetos de pesquisa, diz Merleau-Ponty, que não são inteiramente reais, que como os fantasmas, só têm existência visual, e que não estão, mesmo, senão no limiar da visão profana, e comumente não são vistos, o olhar do pintor interroga para descobrir como é que eles se arranjam para fazer que haja subitamente alguma coisa (ibidi,p.91). Isto é, esse jogo de sombras e luzes de que todos os homens foram, algum dia, testemunhas, e que lhes fazia ver coisas e um espaço, que operava neles sem eles, e que dissimulava-se para mostrar a coisa, constitui o tema de reflexão do pintor, que ele realiza através da pintura, emprestando seu corpo à expressão da formação do mundo visível para nós. O corpo reflexiona, e a pintura nos ensina, pois, que a reflexão não é privilégio da consciência, e sobretudo, como diz Marilena Chauí, que ela se faz por confusão do corpo com as próprias coisas, de tal forma que "já não se sabe mais quem pinta e quem é pintado", e de fato, segundo o depoimento de muitos pintores, "são as coisas que invadem o corpo e se mostram na tela", ou ainda, parece que "as coisas nos vêem do seu lugar".

Esse seria o sentido segundo e mais importante de narcisismo, como dirá **O Visível e o Invisível**, narcisismo que não é esse de se ver de fora a partir do outro, mas esse de se ver no outro, de emigrar nele, e nessa generalidade sensível em que o corpo se encontra e que a ele se dá - essa luz natural que revela o sensível a si, no qual o corpo aparece como uma variante privilegiada -, posso encontrar outros corpos que participam do mesmo sistema de referências, que fazem coisas que eu faço, que respondem ao sensível da mesma forma que eu, de tal forma que posso dizer que somos juntos variações de uma mesma experiência do Ser.

A interrogação da pintura remete-nos, assim, diretamente às origens desse "há" prévio que a filosofia interroga, às origens do Ser para nós, e daí seu interesse para Merleau-Ponty. Ou seja, a interrogação filosófica que pergunta pelo sentido do Ser, na qual estamos implicados, como dizia Heidegger (**Que é Metafísica**), é interrogação diante de um Ser prévio aos nossos pensamentos, que a primeira percepção inaugura ou com a

qual iniciamo-nos nele, e embora essa interrogação se faça através da linguagem - pois a filosofia é expressão languageira -, ela está a serviço dessa interrogação latente e imperiosa presente na percepção.

Por isso não podemos acompanhar, aqui, Lefort, na conclusão de sua apresentação do pensamento de Merleau-Ponty para a *Encyclopédie de la Pléiade*, em que ele aponta que, se a questão do olhar permanece a questão central de seu pensamento até o fim, ela acaba se desdobrando para fora dos limites do que Lefort chamou, aí, de metafísica do olhar, quando a pergunta de Merleau-Ponty pelo "que é ver" assume a sua dependência da **linguagem** que interroga. Nos termos de Lefort, "Que é ver? - a questão sustenta todas as outras até o fim; mas não porque se vê antes de falar, antes de pensar; antes, porque desse ver tem-se sempre falado no esquecimento que se falava; que interrogá-lo é revelar a interrogação que passa já por ele, faz vibrar o olho e a voz ao mesmo tempo, acolher o enigma da expressão, aprender, enfim, que só há abertura por uma reabertura, que ver e saber se encontram no movimento sem termo do desejo" (p.705).

Esse parece ser, também, o movimento do livro de Orlandi, que, assim como os ensaios de Lefort sobre o Merleau-Ponty, têm o mérito de apontar para a dimensão ontológica do movimento do seu pensamento. O "problemático" na linguagem, como diz Orlandi, que representa ou aponta para a concentricidade dos problemas⁹, é esse fundo sem fundo de onde partem todas as questões, é o "lugar" da língua esquecido pelas ciências da linguagem¹⁰: a sua dimensão ontológica, que faz dela um problema

⁹Problemas que não se restringem a esses da linguagem, uma vez que podemos dizer, de modo geral, que "não há hierarquia de problemas, mas há um centro enigmático"- p.115).

¹⁰Segundo Orlandi, isso se dá com a "transformação do problema da linguagem em questões operatórias das disciplinas que dele se nutrem", e o seu objetivo é justamente recuperar o "problemático" da linguagem, sempre presente de alguma forma na filosofia de Merleau-Ponty. Não se trata de apontar, segundo Orlandi, para "a queda de um conceito, mas certos passos que, disciplinando o problema da linguagem, propiciam o seu esquecimento no próprio momento em que revelam aspectos provavelmente fundamentais" - p.24. Tome-se o exemplo de sua análise do experimentalismo lingüístico de Ducrot, a quem nosso autor é muito mais simpático do que à gramática gerativa de Chomsky, acusada de um mal maior, esse de transformar (fechando) a questão da linguagem em uma metafísica das estruturas profundas da língua; a referência a Ducrot é pertinente, porque em certo sentido ela se encontra com a tese merleau-pontyana, da necessidade de se recuperar a dimensão da *fala* para a compreensão do fenômeno

filosófico¹¹. A **origem** dos problemas, poderíamos assim também chamar, é a abertura do Ser, que, como bem enfatiza Lefort, é dada a cada momento da percepção, ou, para nos lembrarmos mais uma vez da importância do trabalho do pintor, a lembrança do originário - tarefa precípua da filosofia - "é lembrança do nascimento, mas o nascimento não está inteiramente atrás de nós, circunscrito no tempo da aparição, ele é esse perpétuo acontecimento onde se cruzam passado e futuro, onde o existente reencontra-se a si mesmo, advém a si"¹².

É verdade que forçamos um pouco essa aproximação do texto de Lefort com a tarefa da pintura, porque esta, como diz Merleau-Ponty, é sempre tarefa de um recomeço, por mais que se faça escola; o pintor não se apóia na história da pintura como o escritor se apóia na história da língua, ele não parte, como o escritor, de significados sedimentados para a sua expressão, ele é sempre a tentativa de recomeçar, através do corpo que se põe a serviço da expressão do olhar, melhor ainda, que a prolonga e a retoma nos toques do pincel, a apreensão da expressão de um visível para nós. Daí a relação entre pintura e expressão do Ser bruto para Merleau-Ponty. Mas a linguagem prolonga nossa experiência do Ser, e nesse sentido nos encontramos com a ênfase de Lefort e Orlandi sobre o papel da linguagem na experiência do Ser¹³.

lingüístico. Mas esse "lugar", para o qual aponta Ducrot, também representa, ao seu modo, o fechamento do "problemático" da linguagem, e a restrição de Orlandi ao seu pensamento mostra bem qual a dimensão da linguagem que se trata de preservar, ou qual o "lugar" que representa o seu "problemático"; no caso de Ducrot, a interrupção da pergunta pela dimensão ontológica da linguagem "se dá, de imediato, por haver determinação do lugar como debate e confronto de subjetividades. É por meio dessa determinação que a lingüística de Ducrot pode denunciar, como artificial, a redução sofrida pela Semântica nos trabalhos filiados ao movimento da gramática gerativa. Nesse debate, aquela determinação desfruta, certamente, da qualidade de uma reabertura, nomeando, de algum modo, a fonte possivelmente inesgotável dos desvios. Todavia, as perguntas do lingüista dar-se-ão agora no interior dessa determinação" - p.48.

¹¹Ibid, p.139.

¹²LEFORT, C, *L'idée d' "être brut" et d' "esprit sauvage"*, in *Les Temps Modernes*, n.184-185, Paris, 1961, p. 272.

¹³Em um ciclo de palestras sobre **Os alcances e limites da ontologia no pensamento de Merleau-Ponty**, realizados nos dias 3,4 e 5 de maio de 1995, na UFSCAR, Bento Prado dizia, se o entendemos bem, numa intervenção contrária à idéia de que o retorno ao Ser bruto, em Merleau-Ponty, representava a idéia de retorno à as origens ou à base sobre a qual se apoiariam a linguagem e o pensamento, que talvez pudéssemos pensar que "a base está sobre o edifício, no seu pensamento"; uma tentativa de dizer, parece-

Mas não nos parece esse o movimento de sua obra, e a citação de Lefort aparentemente contraria a letra do texto do próprio Merleau-Ponty n'O Visível e o Invisível. Justamente apontando para o mundo sensível como o fundamento último de nossas certezas e verdades, tão obscuras, portanto, ao mesmo tempo que tão convincentes, Merleau-Ponty diz: "Que uma criança perceba antes de pensar, que ela comece por colocar seus sonhos nas coisas, seus pensamentos nos outros, formando com eles como um bloco de vida comum onde as perspectivas de cada um não se distinguem ainda, esses fatos de gênese não podem ser simplesmente ignorados pela filosofia, em nome das exigências da análise intrínseca. A menos que se instale alguém de toda nossa experiência, em uma ordem pré-empírica onde ela não merece mais seu nome, o pensamento não pode ignorar sua história aparente, é preciso que ele se coloque o problema da gênese de seu próprio sentido. É segundo o sentido e a estrutura intrínsecas que o mundo sensível é 'mais velho' que o universo do pensamento, porque o primeiro é visível e relativamente contínuo, e o segundo, invisível e lacunar, não constitui à primeira vista um todo e só tem sua verdade com a condição de se apoiar sobre as estruturas canônicas do outro. Se se reconstitui a maneira na qual nossas experiências dependem umas das outras segundo seu sentido mais próprio, e se, para melhor colocar a nu as relações de dependência essenciais, tenta-se rompê-las em pensamento, apercebe-se que tudo isso que para nós se chama pensamento exige essa distância a si, essa abertura inicial que são para nós um campo de visão e um campo de futuro e de passado..."¹⁴. A despeito dessas idéias se reportarem às filosofias da reflexão (Descartes e Kant), creio que elas nos servem, com pequenas adaptações; é verdade, por um lado, que se trata de dizer também, aqui, que, contrariamente ao pressuposto das filosofias da reflexão, esse de clarividência dos pensamentos a si mesmos, há uma história do próprio pensamento ou um campo de

nos, o mesmo que Lefort e Orlandi: a ontologia em Merleau-Ponty é obra da própria linguagem, ela não remete a uma origem que a antecede no tempo.

¹⁴MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p.27-28. Todas as citações seguintes dessa obra serão na forma abreviada VI.

sedimentação de sentidos no qual ele se dá; mas há também a indicação de que a percepção é mais originária do que o pensamento, ou é sua condição. É curioso notar, aqui, como contraponto justamente à idéia que Orlandi seleciona n'A **Estrutura do Comportamento**, que enquanto aí se dizia que "tudo o que sabemos da percepção infantil nos mostra que ela é lacunar", para mostrar justamente o papel da linguagem como organizador de sentido do mundo percebido, aqui se diz que é o pensamento que é lacunar, e que o mundo visível é contínuo, uma continuidade que representa a presença bruta de um mundo cuja lógica o corpo esposa antes de falar, antes, pois, que a linguagem o assuma com seus significados.

Há outras indicações de Merleau-Ponty no mesmo sentido; assim, ainda contra as filosofias da reflexão, mais uma vez ele enfatiza a necessidade da reflexão se aperceber como sucedendo a um irrefletido, e de considerar, nesse sentido, as mudanças que ela introduz no espetáculo¹⁵; mas, sobretudo, a importância da reflexão não cortar as ligações orgânicas entre a percepção e a coisa percebida, e de não falar apenas segundo os significados estabelecidos da linguagem, mas por um esforço, procurar exprimir nosso contato mudo com as coisas, quando elas não são ainda coisas ditas; ou seja, empregar as palavras "para dizer essa ligação pré-lógica, e não conformemente à sua significação pré-estabelecida" (p.61). Ou ainda, quando Merleau-Ponty diz que a filosofia "interroga o mundo e a coisa, ela retoma, repete ou imita sua cristalização diante de nós. Porque essa cristalização que, de uma parte, nos é dada toda feita, ela não é, por outra, jamais terminada, e nós podemos ver, por este meio, como o mundo se faz. Ele se faz sob o domínio de certas leis estruturais: os acontecimentos deixam transparecer potências muito gerais, tais como o olhar e a fala, que operam segundo um estilo identificável, segundo relações de 'se...então', segundo uma lógica em ação" (p.136-137). A filosofia "aí discerne

¹⁵Uma advertência que Merleau-Ponty tomará para si também, que, na *Fenomenologia da Percepção* ignorava o papel da linguagem na redução fenomenológica, e achava, pois, que seria possível uma descrição dos fenômenos independente do viés linguístico, isto é, um retorno às coisas mesmas.

articulações, ela aí revela relações regradas de pré-posseção, de recapitulação, de acavalamento, que são como adormecidas em nossa paisagem ontológica, que aí apenas subsistem sob forma de traços, e que, todavia, continuam aí a funcionar, a instituir de novo" (p.137).

Esse mundo sensível, pois, é mais antigo do que o mundo do pensamento, não porque a Terra ou o mundo animal é anterior ao aparecimento do homem (questões factuais que não são mais originárias do que a abertura do campo de sentido que possibilita dizê-las, como já dizia Merleau-Ponty na **Fenomenologia da Percepção** a respeito do sentido da nebulosa de Laplace **para uma consciência**); mas porque para pensar e falar é preciso primeiro "ser", isto é, abrir-se a um campo de sentidos, a um mundo. Parece-nos que devemos fazer aqui, mais uma vez, e correndo o risco de sermos triviais, a distinção entre a linguagem enquanto dimensão e a linguagem enquanto fala.

Porque, se é claro que a dimensão do simbólico é condição necessária para a expressão da fala - e nesse sentido a linguagem é a possibilidade de nosso acesso ao Ser -, também é claro que a linguagem se encontra aí, para falar como Kant na **Crítica do Juízo** a respeito da presença do conceito na percepção, na forma **indeterminada**; ou seja, ainda com Kant, há uma experiência (de "Ser") anterior à sua determinação pelo conceito, que a expressão linguageira assume para levar além; a experiência do Ser bruto não é, nesse sentido, o "caos" deleuziano, e a filosofia não é um construtivismo, e assim deveríamos, de alguma maneira, encontrar mais uma vez, na superação de mais uma dicotomia, o ponto em comum entre **alethéia** e **poiésis** (termos que Bento usa em **O relativismo como contraponto** ao apontar para a passagem da concepção filosófica de verdade como **revelação** para a concepção de verdade como sua **construção**) para expressar nossa experiência do Ser.

Ora, a noção de **carne** procura justamente apontar que a deiscência do Ser é a do próprio sensível, cuja experiência é a do próprio Ser; de tal forma que é preciso recusar a dicotomia entre sensações e idéias, e reconhecer no sensível uma idealidade que representa

a sua dimensão de ser; ora, o corpo vai representar aí, sem dúvida, um papel muito importante na ligação dessas idealidades; ele também é um sensível, um sensível privilegiado porque é através dele que o sensível se dá a si; mas também ele emergirá desse sensível se constituindo na relação com ele, também ele se fará unidade na formação da unidade de um mundo para ele, como já mostrava a **Fenomenologia da Percepção**, ou **A Estrutura do Comportamento**, que procurava mostrar a fisiologia se "arrumando" ou se completando na relação do organismo com o meio; tanto em uma como noutra, assim como n'**O Visível e o Invisível**, o olhar é expressão de um corpo que se reúne para ver, e é aí, a partir dessa primeira abertura, que uma linguagem poderá se desenvolver, que a dimensão simbólica poderá ser. O corpo é, dizíamos já com a **Fenomenologia da Percepção**, um sistema de trocas que representa a formação de um mundo, essas mesmas a que Cézanne se referia na formação da unidade da coisa para nós: um conjunto de odores, de sons e imagens, de experiências táteis, que representam um estilo único de ser na reversibilidade desses sentidos.

Mas, assim como podemos falar de uma reversibilidade entre o vidente e o visível, o sensiente e o sensível, também podemos dizer que a fala que aí se instaura e que sobretudo daí brota como uma necessidade da própria experiência do Ser, para a experiência do Ser, também encerra a mesma reversibilidade encontrada na experiência sensível. De modo que não cabe fechar a linguagem em si mesma. A visão e ao tato, que expressam a "comunicação" do sensível consigo mesmo na reversibilidade entre o vidente e o visível, entre o tocante e o tocado - e não a relação pura entre o Ser e o Nada (Sartre), uma abstração, segundo Merleau-Ponty, da carne do mundo -, vem se juntar, a partir das próprias entranhas do sensível - ele também é um sensível - o ato de fala que prolongará a experiência sensível para o campo das idéias, que fixará em conceitos e objetos o que então se esboçava em "famílias" de sentidos no trabalho da experiência sobre a experiência, trabalho esse no qual o corpo desempenha um papel central, como dissemos, e que deve ser compreendido na deiscência de mundo que ele sustenta e representa. Como

diz Orlandi, o corpo "não é centro petrificado; é centro por ser 'o único meio que tenho de ir ao coração das coisas, fazendo-me mundo e fazendo-as carne'; é centro, mas de uma 'relação de imbricação' (*rapport d'empiétement*). Em outras palavras, o corpo é um enigmático centro cuja coesão consiste em não ser apenas ele próprio. É um centro de trocas, um 'estranho sistema de trocas', diz Merleau-Ponty, pois seu 'segredo natal' é 'este desvio' (*écart*) 'do dentro e do fora'; seu segredo é ser na 'relação corpo-mundo' (*rapport corps-monde*), de modo que 'há ramificação do meu corpo e ramificação do mundo, e correspondência do seu dentro e do meu fora, do meu dentro e do seu fora'" (p.112-113)¹⁶. Ou, como já dizia a **Fenomenologia da Percepção**, "o corpo está no mundo como o coração no organismo, ele mantém o espetáculo constantemente em vida".

Ora, o desenvolvimento da experiência sensível através do corpo próprio já representa o estabelecimento de formas nesse mundo imaginário que representa nossa experiência originária do Ser, a inauguração do "onde" e do "quando", como diz Merleau-Ponty n'**O Visível e o Invisível**. Como não lembrarmos, aqui, da filosofia de Bergson; de forma análoga a essa nossa apresentação do sentido do imaginário e da sua primeira organização através da experiência do corpo próprio, também encontramos em Bergson - o que Merleau-Ponty reconhece nos Cursos do Collège de France - o mesmo movimento do seu pensamento em direção ao Ser bruto. A partir das noções de "puras imagens", e de "afeto" (afeto que permite realizar a distinção entre o que se localiza no mundo e o que se localiza no corpo, o "dentro" e o "fora"), Bergson procuraria compreender a gênese da unidade do corpo e da unidade do mundo - nos termos da **Fenomenologia da Percepção**, "a unidade pré-objetiva da coisa e o correlativo da unidade pré-objetiva do corpo", nos termos d'**O Visível e o Invisível**, o imaginário como campo originário do Ser, do qual a observação e o corpo articulados são variantes especiais. É para esse mundo de relações de sentido mais originário que nos remete a linguagem dos sonhos, assim como o

¹⁶"O paradoxo do corpo é o da deiscência do sensível", Lefort, in **Temps Modernes**, *ibid*, p.279.

funcionamento do inconsciente, segundo Merleau-Ponty (**Resumos de Curso - Collège de France**), que não é, assim um conjunto de representações disfarçadas.

Se Merleau-Ponty mantém, assim, a mesma crítica politzeriana ao inconsciente freudiano, a importância da psicanálise em seu pensamento, porém, assume um significado maior. Se o inconsciente era, anteriormente, de alguma forma assumido pela noção alargada de consciência (**Fenomenologia da Percepção**), agora ele é, como diz Merleau-Ponty no Collège de France, "fechado em um 'mundo para nós', responsável pelo sonho e mais geralmente pela elaboração de nossa vida" (p.70).

O que assistimos aqui, na verdade, é o prolongamento de uma idéia já presente na **Fenomenologia da Percepção**. Aí, tratava-se justamente de mostrar que o pensamento da linguagem convencional não era capaz de dar conta de todo sentido vivido, que esses sentidos podiam passar uns pelos outros além das discriminações da linguagem convencional, de tal forma que já não seria possível apontar os seus limites precisos, onde um termina e onde outro começa, pois, por uma espécie de **empiétement**, eles vinham formar uma coesão de vida aquém das representações pelas quais o sujeito se apreende e escolhe sua vida. Agora, trata-se, na direção da "psicologia das profundezas", de dizer que a opacidade e a ambigüidade de todo sentido vivido deve-se também à presença desse simbolismo originário na percepção atual do mundo; lá, esse simbolismo encontrava-se confinado ao modo de funcionamento do sonho, e bastava a idéia de que na vigília o sentido do que vivemos é mais amplo do que esse que pensamos: há todo um campo de sentidos que esposamos em nossa vida cotidiana sem a necessidade de representá-los; eles estão presentes, como dizia Merleau-Ponty a respeito da sexualidade, como a imago freudiana, muito mais pelo seu valor afetivo e emocional do que como uma representação. Dessa forma seria assimilada a idéia de estruturas de sentidos organizadoras da vida e da subjetividade; Saussure, Lévi-Strauss, apenas descreviam, em linguagem científica, o que aprendemos de forma implícita ou não tematizada: as estruturas do parentesco, de nossa língua... de modo algum inconscientes, no sentido de produtoras de um campo de sentido

alheio à consciência. Mas agora, quando Merleau-Ponty diz n'**O Visível e o Invisível**, que precisamos de uma noção de intencionalidade que não seja essa vinculada à consciência, que seja, pois, ligação de sentido do Ser e não ato de uma consciência, ele aponta para um sentido do imaginário anterior a esse que pressupõe a unidade de uma consciência, que, sem deixar de ser "consciência perceptiva", não é essa da fenomenologia, egológica, representada pela noção de **cogito tácito**, em Merleau-Ponty - e que parece vinculada à idéia politzeriana de unidade do eu -, mas contato primitivo com o Ser bruto; a primeira, procurava dar conta do sentido da existência, a segunda, caminha em direção a uma ontologia mais fundamental. Essa consciência originária de que se trata, então, é a carne do mundo, é realização do próprio sensível.

Esse imaginário, diz Merleau-Ponty contra Sartre, tem a solidêz do mito, é operante, faz parte de nossa instituição e é indispensável à definição do Ser (V.I., 118). Ou, como diz Lefort comentando essa idéia, "a ficção não tira toda sua força da ausência do real e, ao contrário, o mundo percebido é feito de lacunas, sua plenitude é presuntiva e nós podemos facilmente encontrar aí (...) rivalizando om ele, e não excluído por ele, a potência do imaginário" (294-295).

De forma que podemos dizer, assim, que todo pensamento é um relevo em um mundo de latência cujas raízes se ramificam até esses primeiros "indivíduos" que nos introduzem ao Ser¹⁷, esses que representam as primeiras aberturas de dimensões de Ser, em relação às quais, sucessivamente, os outros acontecimentos vêm se situar nas suas diferenças e cruzamentos.¹⁸

¹⁷"Com a primeira visão, o primeiro contato, o primeiro prazer, há iniciação, quer dizer, não posição de um conteúdo, mas abertura de uma dimensão que não poderá mais ser fechada, estabelecimento de um nível em relação ao qual, desde então, toda outra experiência será descoberta" (p.198).

¹⁸As primeiras experiências da carne ou do sensível consigo mesmo nos apontam a experiência do Ser como um sistema de diferenças e cruzamentos progressivos, aos quais o pensamento e a linguagem se juntam, prolongando-os e levando-os além; também os significados da linguagem se estabelecem nas diferenças entre os signos (Saussure), também ela representa um mundo carnal de sentidos, talvez mais ágeis, como diz Merleau-Ponty, provavelmente pensando nas suas mudanças, em contraposição ao mundo "estável" dos sentidos, mas nem por isso pura idealidade: é no comércio com as coisas que ela constitui a sua vida.

Mundo de latência que remete, pois, às relações originárias com o Ser expressas em um simbolismo originário, e à história dessas relações, que representa o percorrimto do Ser, o estabelecimento de dimensões e níveis nos quais a linguagem representará um avanço considerável para a sua experiência, mas que ela não inaugura. "De modo que o Ser, pela exigência mesma de cada uma das perspectivas, e do ponto de vista exclusivo que o define, torna-se um sistema com várias entradas; que portanto ele não pode ser contemplado de fora e na simultaneidade, mas deve ser efetivamente percorrido" (VI,p.123). Percorrimento em que a singularidade de cada experiência se define na suas diferenças com as outras, em um **sistema**, portanto, e não em um "caos", onde a velocidade infinita das determinações faz com que uma não apareça sem que a outra tenha desaparecido. Ou seja, "nessa transição, as etapas passadas não são simplesmente passadas, como o trecho de estrada que eu atravesssei, elas têm chamado ou exigido as etapas presentes nisso mesmo que elas têm de novo e de desconcertante, elas continuam portanto, ser nelas, o que quer dizer também que elas são retroativamente modificadas por elas" (ibid). Nossas experiências compõem, assim, "progressivamente", um único sistema em que cada uma delas, ao mesmo tempo que se define na sua relação com as outras, contribui para redefini-las todas.

De tal forma que podemos dizer sobre nossa vida que, "longe que ela se abra sobre a luz cegante do Ser puro, ou do Objeto, nossa vida tem, no sentido astronômico da palavra, uma atmosfera: ela é constantemente envolvida dessas brumas que se chama mundo sensível ou história, o se da vida corporal e o se da vida humana, o presente e o passado, como unidade confusa de corpos e espíritos, promiscuidade dos rostos, das falas, das ações, com, entre todos eles, essa coesão que não se pode lhes recusar, já que eles são todos diferenças, afastamentos extremos de uma mesma coisa qualquer" (VI, p.116-117).

Ora, é nessa vida que repousa a fé perceptiva no mundo, a certeza última de nossas verdades. "Tanto é verdade que eu só posso, para sair dos embaraços onde me lança a fé perceptiva, me endereçar à minha experiência do mundo, a essa mistura com o mundo que

recomeça para mim a cada manhã desde que eu abro os olhos, a esse fluxo de vida perceptiva entre ele e mim que não cessa de bater da manhã à noite, e que faz com que meus pensamentos os mais secretos mudem para mim o aspecto dos rostos e das paisagens, como inversamente os rostos e as paisagens me trazem ora o socorro e ora a ameaça de uma maneira de ser homem que eles infundem em minha vida, - tanto é seguro que a relação de um pensamento a seu objeto, do **cogito** ao **cogitatum**, não contém nem o todo nem mesmo o essencial de nosso comércio com o mundo, e que nós temos de recolocá-lo em uma relação mais surda com o mundo, em uma iniciação ao mundo sobre a qual ela repousa e que está sempre já feita quando o retorno reflexivo intervém"⁵⁷.

E o pensamento, assim, implicado em seu movimento, não o sobrevôa; "ele não se formula em enunciados sucessivos que seriam a tomar tais quais", "e cada enunciado, para ser verdadeiro, deve ser ligado, no conjunto do movimento, à etapa da qual ele depende, e que só tem seu sentido pleno se se faz estado não apenas disso que ele diz expressamente, mas ainda de seu lugar no todo que nele faz o conteúdo latente; que assim, este que fala (e o que ele subentende) co-determina sempre o sentido do que ele diz, que o filósofo está sempre implicado nos problemas que ele põe, e que não há verdade se não se faz estado, para apreciar todo enunciado, da presença do filósofo que enuncia; que entre o conteúdo manifesto e o conteúdo latente, pode haver, não apenas diferenças, mas ainda contradição, e que entretanto, esse duplo sentido lhe pertence" (VI,p.123-124).

Mas há mais dois indicadores precisos que apontam para o aprofundamento da psicanálise no pensamento de Merleau-Ponty. O primeiro deles, marca justamente a passagem da carne do sensível (a primeira deiscência de Ser, o há prévio, como ele diz em nota¹⁹) para a carne da linguagem, ou da idealidade do sensível para a idealidade da

¹⁹ "Em qual sentido nós não temos ainda introduzido o pensar: certamente, nós não somos no em si. Desde o instante que nós dizemos ver, visível, e que nós descrevemos a deiscência do sensível, nós éramos, se se quer, na ordem do pensamento. Nós não o éramos no sentido que o pensar que nós tínhamos introduzido era o há, e não e não o me aparece que... (aparecer que fará todo ser, aparecer-se). Nossa tese é que é preciso o há de inerência, e nossa problema de mostrar que pensamento, no sentido restritivo (significação pura, pensamento de ver e de sentir) só se compreende como realização por outros meios do

linguagem ou do pensamento. Ora, essa é a passagem que opera a expressão da fala, e com ela, é possível levar adiante a experiência do Ser criando-o além dos sentidos implícitos e "estabilizados" no comércio sensível do corpo com o mundo.

Insistamos novamente: não é a fala que cria o mistério do Ser para nós, e que nos põe em sua presença. Gostaríamos de dizer, ao contrário, e mais ou menos como **A Estrutura do Comportamento**, que são esses sentidos estabilizados pelo corpo na sua relação com o mundo que possibilitam a contemplação do mistério do Ser, e que nos incitam a falar, ou à expressão, de modo geral. Sem um mundo de sentidos estabilizados, não haveria mundo para nós, ou seja, sem uma história ou gênese corporal não faria efeito a presença de uma estrutura lingüística na percepção da criança, como dissemos anteriormente.

Mas, surpreendentemente, e de modo muito mais restritivo do que então fizera na **Fenomenologia da Percepção** (onde a sexualidade fazia parte da noção mais alargada de existência), e n'**A Estrutura do Comportamento** (onde o termo "contato emocional", além de genérico, era concebido ao lado dos aspectos cognitivos e práticos da situação), Merleau-Ponty apóia sobre o **desejo**²⁰ a motivação da fala, e assim, parece apoiar o Ser (que desde então habita a linguagem), na emergência do desejo no encontro com o Outro. Não podemos, naturalmente, tomar **O Visível e o Invisível** como um texto acabado, mas não podemos deixar de notar a importância que uma idéia como essa representa para o conjunto da sua filosofia. A tomá-la como está, poderíamos dizer que a ontologia merleau-pontyana é uma "psicanálise" do Ser, bem entendido, uma "psicanálise" ontológica, e não antropológica. Não faltam, aliás, indicações de Merleau-Ponty nesse sentido, quando ele diz, por exemplo, que o caráter anal não explica o escultor, isto é, não

voto do **há**, por sublimação do **há** e realização de um invisível que é exatamente o avesso do visível, a potência do visível. De modo que entre som e sentido, fala e o que ela quer dizer, há ainda relação de reversibilidade e nenhuma discussão de prioridade, a troca das falas sendo exatamente diferenciação do qual o pensamento é a integral", VI, p.190.

²⁰Um aspecto que não passou despercebido a Lefort, que termina justamente ligando saber e visão ao movimento do desejo; a visão, já o dissemos, deve ser anterior.

explica nada, porque "as fezes só suscitam um caráter (**Abshe**) se o sujeito as vive de maneira a encontrar, aí, uma dimensão de ser - não se trata de renovar o empirismo (fezes imprimindo um certo caráter à criança). Trata-se de compreender que a relação com as fezes é com a criança uma ontologia concreta. Fazer não uma psicanálise existencial, mas um psicanálise **ontológica**" (VI, p.323 - nota de trabalho), e que, portanto, "isso que Freud quer indicar, isso não são cadeias de causalidade; é, a partir de um polimorfismo ou amorfismo, que é contato com o Ser de promiscuidade, de transitivismo, a fixação de um 'caráter' pelo investimento em um Sendo da abertura ao Ser, - que, desde então, se faz **através desse Sendo**" (ibid).

De modo que se fundamenta, então, a ênfase anterior de Merleau-Ponty sobre o caráter afetivo ou emocional presentes na nossa existência.

O outro ponto, complementar a esse, é que Merleau-Ponty assume a importância da presença do outro numa relação triádica. Como ele diz, criticando novamente Sartre, "talvez seria preciso, mesmo, inverter a ordem costumeira das filosofias do negativo e dizer que o problema do outro é um caso particular do problema **dos** outros, a relação com qualquer um sempre mediatizada pela relação com os terceiros, que estes têm entre si relações que comandam aquelas 'de l'un et celles de l'autre', e isso, tão longe que se remonte na direção dos princípios da vida, já que a situação edipiana é ainda triangular (...) o problema do outro, não como este do acesso a uma outra negatização, mas como este da iniciação a um simbólico e uma típica dos outros do qual o **ser para si** e o **ser para o outro** são variantes reflexivas, e não as formas essenciais" (VI, p.113-114).

Mas, retornemos ao texto d'**O Olho e o Espírito**, após essa excursão pelos meandros da ontologia merleau-pontyana. Talvez possamos ganhar algo com esse vai-e-vem entre os textos sobre estética e **O Visível e o Invisível**, a saber, a apreensão, ainda que de modo limitado, de um pensamento em **sursis**, e a sua passagem para uma obra de caráter eminentemente ontológico. Dizíamos, com Merleau-Ponty, que "o visível, no sentido profano, esquece as suas premissas, repousa numa visibilidade inteira que é

preciso recriar, e que liberte os fantasmas cativos nele", e daí a recorrência à pintura, cuja interrogação "visa a essa gênese secreta e febril das coisas em nosso corpo".

Ora, diz Merleau-Ponty, "como tudo seria mais límpido em nossa filosofia se se pudessem exorcisar esses espectros, fazer deles ilusões ou percepções sem objeto, à margem de um mundo sem equívoco! A **Dióptrica** de Descartes é essa tentativa. É o breviário de um pensamento que não mais quer assediar o visível e decide reconstruí-lo segundo o modelo que dele se proporciona" (ibid,p.94). Não vamos, aqui, acompanhar o texto de Merleau-Ponty e "relembrar o que foi esse ensaio e esse fracasso". Apenas lembrar que, se na **Dióptrica**, Descartes não afasta o enigma da visibilidade (como poderia, se a visão encerra a questão da união da alma e do corpo?), o mesmo não transtorna, entretanto, a sua filosofia. A visão, "sendo pensamento unido a um corpo, por definição ela não pode ser verdadeiramente pensamento. Pode-se praticá-la, exercê-la e, por assim dizer, existi-la, mas não se pode tirar dela nada que mereça ser dito verdadeiro (...) Estes pretensos pensamentos são os emblemas do 'uso da vida', as armas falantes da união, legítima sob a condição de não serem tomadas como pensamentos. São os indícios de uma ordem da existência - do homem existente, do mundo existente - que não somos incumbidos de pensar. Ela não marca no nosso mapa do Ser nenhuma **terra incógnita**, não restringe o alcance dos nossos pensamentos, porque, tanto quanto ela, este é sustentado por uma Verdade que fundamenta sua obscuridade como as nossas luzes". E esse é o segredo do equilíbrio da filosofia cartesiana: "uma metafísica que nos dá razões decisivas para não mais fazermos metafísica, que valida nossas evidências limitando-as, que abre nosso pensamento sem dilacerá-lo. Segredo perdido, e, ao que parece, para sempre: se reencontrarmos um equilíbrio entre a ciência e a filosofia, entre nossos modelos e a obscuridade do 'há', será mister ser um novo equilíbrio"²¹; perdido para sempre, ao que parece, porque "nossa ciência rejeitou tanto as justificações como as restrições de

²¹Tema explorado em **O Metafísico no Homem**.

campo que Descartes lhe impunha. Os modelos que inventa, ela não pretende mais deduzi-los dos atributos de Deus. A profundidade do mundo existente e a do Deus insondável já não vêm forrar a vulgaridade do pensamento 'tecnizado'. O desvio pela metafísica, que, apesar de tudo, Descartes fizera uma vez em sua vida, a ciência dispensa-se dele: ela parte daquilo que foi o seu ponto de chegada. O pensamento operacional reivindica, sob o nome de psicologia, o domínio do contato consigo mesmo e com o mundo existente, que Descartes reservava a uma experiência cega, mas irreduzível. Ele é fundamentalmente hostil à filosofia como pensamento de contato; e, se lhe reencontrar o sentido, será pelo próprio excesso da sua desenvoltura, quando, tendo introduzido toda sorte de noções que para Descartes dependeriam do pensamento confuso - qualidade, estrutura escalar, solidariedade entre o observador e o observado -, ele súbito atinar com que não se pode falar de todos esses seres como de **constructa**. Até lá, é contra ele que a filosofia se mantém, afundando-se nessa dimensão do composto de alma e de corpo, do mundo existente, do Ser abismal, a qual Descartes abriu e logo fechou. Nossa ciência e nossa filosofia são duas consequências fiéis e infiéis do cartesianismo, dois monstros nascidos do desmembramento dele" (ibid,p.99-100).

E se, ao contrário de Descartes, assumirmos a sua Sexta Meditação como a tarefa mesma da filosofia, o início e não o fim da reflexão filosófica, ou o mundo que a pintura interroga, estaríamos fadados a mergulhar na ausência de todo e qualquer fundamento da razão? Se a certeza do cogito é posterior e **se nutre da presença originária do Ser**, tão certa quanto obscura desde que queiramos dar as razões de sua certeza, como nos diz **O Visível e o Invisível**, a que resultado chegamos? "Será que o ponto mais alto da razão é verificar esse deslizamento do solo debaixo de nossos pés, é chamar pomposamente de interrogação um estado de estupefação continuado, de pesquisa um caminhar em círculo, de Ser aquilo que nunca é completamente?" (ibid,p.111).

Uma primeira resposta a essa questão podemos encontrar em **A Dúvida de Cézanne**, e talvez não haja texto mesmo mais apropriado para apresentar o movimento do

pensamento de Merleau-Ponty em direção à ontologia. Nesse sentido, assim como dissemos que a pintura em geral interessa a Merleau-Ponty como projeto de retomada do contato da visão com as coisas, podemos dizer que a pintura de Cézanne lhe interessa em particular: encontramos aí, nesse ensaio, como definição da intenção da sua pintura, o que poderia mesmo ser tomado como a intenção da filosofia do próprio Merleau-Ponty²², e assim como seu interesse pela pintura em geral era devotado a uma ontologia, podemos dizer que o interesse pela pintura de Cézanne estava devotado à sua ontologia. Retomemos também parte do seu movimento.

Inicialmente, trata-se de avaliar o suposto impressionismo da primeira fase da sua pintura. Aqui, um primeiro descompasso se revela, pois, se no impressionismo o que conta é a verdade geral da impressão, que submergia o objeto e fazia desaparecer sua densidade característica, em Cézanne notamos que ele quer representar o objeto, reencontrá-lo na atmosfera. E por isso Merleau-Ponty diz que "a supressão dos contornos precisos em certos casos, a prioridade da cor sobre o desenho não terão evidentemente o mesmo sentido em Cézanne e no impressionismo. O objeto não fica mais coberto de reflexos, perdido em seu intercâmbio com o ar e com os outros objetos, é como que iluminado surdamente do interior, emana a luz e disso resulta uma impressão de solidêz e materialidade"²³. Pode-se dizer, ao mesmo tempo, que Cézanne "quiz voltar ao objeto sem abandonar a estética impressionista", e que ele "toma o modelo na natureza". A Émile Bernard, que lembrava-lhe que um quadro, para os clássicos, exigia circunscrição pelos contornos, composição e distribuição das luzes, Cézanne respondia: "eles faziam quadros e nós tentamos um pedaço da natureza". E sobre seus mestres dizia, contrapondo-se a eles, que "substituíam a realidade pela imaginação e pela abstração que a acompanha" (ibid,p.115).

²²Também Orlandi: "é notório a afinidade existente entre o pensamento merleau-pontyano e a obra de Cézanne", ibid, p.110.

²³MERLEAU-PONTY, "A Dúvida de Cézanne", in Merleau-Ponty, *Coleção Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1984, p.118.

A circunscrição dos objetos por seu contorno preciso (o desenho na pintura), portanto, ao contrário de ceder lugar à impressão das sensações, seria assumida em outra perspectiva, conforme nos diz o próprio Cézanne: "o desenho e a cor não são mais distintos, pintando, desenha-se; mais a cor se harmoniza, mais o desenho se precisa... Realizada a cor em sua riqueza, atinge a forma sua plenitude". E por isso, segundo Merleau-Ponty, "Cézanne não procura **sugerir** pela cor as sensações táteis que dariam a forma e a profundidade. Na percepção primordial, estas distinções do tato e da visão são desconhecidas. Com a ciência do corpo humano aprendemos depois a distinguir os sentidos. A coisa vivida não é reencontrada ou construída a partir dos dados dos sentidos, mas de pronto se oferece como o ponto de onde se irradiam. **Vemos** a profundidade, o aveludado, a maciez, a dureza dos objetos - Cézanne dizia mesmo: o seu odor. Se o pintor quer exprimir o mundo, é preciso que a composição das cores traga em si este Todo indivisível, de outra maneira, sua pintura será uma alusão às coisas e não as mostrará numa unidade imperiosa (...) Por este motivo cada toque dado deve satisfazer a uma infinidade de condições (...)" (ibid,p.118). Sua pintura seria, então, "um paradoxo: procurar a realidade sem abandonar as sensações" (ibid,p.116), isto é, através do "caos" das sensações visar à própria realidade. Mas "Cézanne não acha que deve escolher entre a sensação e o pensamento, assim como entre o caos e a ordem. Não quer separar as coisas fixas que nos aparecem ao olhar de sua maneira fugaz de aparecer, quer pintar a matéria ao tomar forma, a ordem nascendo por uma organização espontânea. Para ele a linha divisória não está entre 'os sentidos' e a 'inteligência', mas entre a ordem espontânea das coisas percebidas e a ordem humana das idéias e das ciências. Percebemos coisas, entendemo-nos a seu respeito, nelas ancoramos e é sobre este pedestal de 'natureza' que construiremos ciência. É este mundo primordial que Cézanne quer pintar e eis por que seus quadros dão a impressão da natureza à sua origem, enquanto que as fotografias das mesmas paisagens sugerem os trabalhos dos homens, suas comodidades, sua presença iminente. Cézanne nunca quis 'pintar como um animal', mas recolocar a inteligência, as

idéias, as ciências, a perspectiva, a tradição em contato com o mundo natural que estão destinadas a compreender, confrontar com a natureza, como disse, as ciências 'que dela vieram'" (ibid,p.116-117).

Ou seja, "vivemos em meio aos objetos construídos pelos homens, entre utensílios, casas, ruas, cidades e na maior parte do tempo só os vemos através das ações humanas de que podem ser os pontos de aplicações (...) A pintura de Cézanne suspende estes hábitos e revela o fundo de natureza inumana sobre o qual se instala o homem (...) É um mundo sem familiaridade, onde não se está bem, que impede toda efusão humana. Se formos ver outros pintores partindo dos quadros de Cézanne, uma descontração se produz, como após o luto as conversas reatadas mascaram esta novidade absoluta e aos vivos restituí-lhes a solidêz" (ibid,p.118-119).

Como não perceber nessas palavras todas, a intenção da filosofia e o pensamento do próprio Merleau-Ponty. A tarefa de Cézanne, como pintor, seria a mesma de Merleau-Ponty, como filósofo, a do retorno ao Ser bruto.

Podemos destacar alguns pontos dessa apresentação de sua pintura: 1) há uma lógica do sensível que, como já dizia a **Fenomenologia da Percepção**, representa a linguagem mesma das coisas, isto é, que a percepção das coisas é como uma linguagem "natural" para o nosso corpo, a coisa é expressiva de si mesma; 2) não há, portanto, o "caos" da sensação, que representa, antes, um termo da inteligência; a linha divisória está, como diz Merleau-Ponty, "entre a ordem espontânea das coisas percebidas e a ordem humana das idéias e das ciências"; 3) há, de fato, uma espécie de "transubstanciação" do olhar nas práticas cotidianas, ou, como diz **A Estrutura do Comportamento**, os objetos são percebidos como utensílios e instrumentos humanos. Se falamos, anteriormente, num princípio de alienação inscrito na percepção - esse que me dá a coisa como independente da percepção -, podemos também apontar para o caráter de fechamento que toda produção cultural representa ao lado de sua manifestação de Ser (Heidegger). Nossa familiaridade com as coisas tende a incorporá-las ao **nosso** mundo, os seus sentidos, ao

para quê servem. A pintura de Cézanne, ao contrário, teria função análoga ao sentimento de angústia para Heidegger, essa de devolvermo-nos à estranheza originária do mundo, liberando-nos do peso ôntico das coisas; mas, ao invés de nos colocar na presença do Ser em geral, ou da pergunta "por que o ser e não o nada?", ela nos liga à estranheza da coisa para nós, e nos convida a ver de novo, ou à pergunta "que é ver?" Abre-se assim, aparentemente, um campo de pesquisas para a filosofia, ao lado da pintura e da literatura, encarregados de mostrar e de preservar o caráter **ontológico** de nossas experiências. Daí a inadequação da linguagem da Lógica (**Tractatus**) ou do discurso factual para a realização da tarefa da filosofia, e a afirmação de Merleau-Ponty - que nos parece ir de encontro com **La Pensé et le Mouvant**, de Bergson - de que é "uma questão saber se a filosofia como reconquista do Ser bruto ou selvagem pode se realizar pelos meios da linguagem eloquente, ou se não seria preciso dela fazer um uso que lhe retira sua potência de significação imediata ou direta para igualá-la a isso que ela quer apesar disso dizer" (VI,p.139). De qualquer forma, o Ser bruto não admite os procedimentos de aproximação objetivante ou reflexiva, "aqui a lacuna não será jamais preenchida, o desconhecido transformado em conhecido, o 'objeto' da filosofia não virá jamais preencher a questão filosófica, já que esta obturação lhe retiraria a profundidade e a distância que lhe são essenciais" (VI p.138). Como diz Merleau-Ponty, assumindo a distinção heideggeriana na perspectiva de suas pesquisas, é preciso uma espécie de diplopia do olhar para a visão simultânea do caráter ôntico e ontológico da coisa. O mais importante aqui, entretanto, é fazer a ontologia acompanhar o percorrimto das experiências ônticas, unindo filosofia e ciência, como propõe **O Metafísico no Homem**. Ou ainda, para usar os termos de Orlandi sobre essa questão, é preciso manter a dupla articulação do interrogativo, aberta à exterioridade do concêntrico e perguntando pelo meio da concentricidade" (p.140).

Nossa questão passa a ser, então, compreender em que consiste esse retorno, porque, afinal, trata-se de um **movimento de expressão**, da pintura ou da filosofia (linguagem), para a expressão do Ser bruto. E aqui, a idéia que devemos afastar é essa de

um retorno a uma verdade ou inteligibilidade já prontas que a expressão vem encontrar. Em resumo, encontramos sempre o significado da linguagem ou o sentido da pintura como resultado da operação expressiva, e não como algo anterior a ela. Ou, nos termos incisivos de *A Prosa do Mundo*²⁴, não se pode colocar antes o que vem depois: a verdade, que está à frente como resultado da história da expressão, não pode retrospectivamente ser posta atrás, pronta desde o primeiro ato de expressão, como se a expressão e o exprimido trocassem bizarramente seus papéis, e por uma espécie de falso reconhecimento, parecer que ela o habitava desde a eternidade (ibid,p.119). O retrospectivismo, aqui, nada mais representa do que o caráter persuasivo da nossa própria linguagem: uma vez que é através dela que temos acesso ao Ser, parece que ela representa as estruturas do próprio Ser, desde sempre dadas e encerradas nas coisas mesmas.

Mas retornemos à análise de Merleau-Ponty sobre Cézanne para precisar melhor o significado desse retorno ao Ser bruto através dos meios de expressão. "A paisagem, dizia Cézanne, se pensa em mim e sou sua consciência". Ora, diz Merleau-Ponty, "nada está mais distante do naturalismo que esta ciência intuitiva. A arte não é uma imitação, nem, por outro lado, uma fabricação segundo os votos do instinto e do bom gosto. É uma operação de expressão. Assim como a palavra nomeia, isto é, apreende em sua natureza e coloca ante nós a título de objeto reconhecível o que aparecia confusamente, o pintor, diz Gasquet, 'objetiva', 'projeta', 'fixa'. Assim como a palavra não se assemelha ao que designa, a pintura não é uma **cópia** (...) Esquecemos as aparências viscosas, equívocas e, através delas, vamos direto às coisas que apresentam. O pintor retoma e converte justamente em objeto visível o que sem ele permaneceria encerrado na vida separada de cada consciência: a vibração das aparências que é o berço das coisas" (ibid,p.119-120). No caso da pintura, "o sentido do que vai dizer o artista não **está** em nenhum lugar, nem nas coisas, que ainda não são sentido, nem nele mesmo, em sua vida informulada. **Invoca a passagem da razão**

²⁴MERLEAU-PONTY, *La Prose du Monde*, Paris, Gallimard, 1969. As citações posteriores desta obra serão na forma abreviada PM.

já feita, em que se fecham os 'homens cultivados', a uma razão que abrangeria suas próprias origens" (ibid,p.121).

Ou ainda, e em outros termos, "antes da expressão, existe apenas uma febre vaga e só a obra feita e compreendida poderá provar se deveria ter detectado ali antes **alguma coisa** do que **nada**" (ibid,p.121). Note-se bem os últimos grifos: "alguma coisa" e não "nada". Pois o projeto fenomenológico sempre foi o de trazer à expressão as coisas mesmas, fazê-las emergir do fundo vivido em que elas se encontram, com sua presença surda, a lógica sensível esposada pelo corpo. As coisas encerram, portanto, um sentido vivido e já realizado no comércio sensível com o corpo que a expressão pode explicitar. Mas as coisas também são transcendentais cujo sentido eu não possuo nunca totalmente, e esse representa o outro aspecto da questão. O enigma do mundo está surdamente presente no sentido das coisas para mim, e por mais que eu as possua, as utilize, que elas façam, então, parte de minha vida, e seus significados sejam esses do seu ser para mim (esses do para quê), elas mantêm um "nó duro" de estranheza, que é esse de serem coisas dadas na sua transcendência: elas estão aí, me afrontam, e o sentido das coisas se mostra sempre além dos seus sentidos possuídos por mim, ou, o objeto está sempre dos seus **noemas**, para falar como Husserl. Já a variação dos perfis das coisas na percepção, ao mesmo tempo que compõem o seu sentido para nós, a sua "unidade imperiosa", para falar como Cézanne, indicam que esse movimento, ou seja, a experiência da coisa, é indefinida, e a concreção de sentido é sempre uma parada provisória num mundo aberto de sentidos, é sempre um arranjo que, sem ele, a experiência não avança, em última instância ela não seria; mas sem esse vazio que me coloca sempre a coisa além do seu sentido para mim, um vazio que representa a possibilidade indefinida de exploração da coisa, a experiência do Ser também não seria, ela se petrificaria, se imobilizaria no mesmo. Ora, n'**O Visível e o Invisível**, Merleau-Ponty falará na invisibilidade como "forro" necessário da visibilidade, não no sentido do não visto atual, as costas das coisas que fazem com que elas tenham a dimensão da profundidade espacial para nós, nem no sentido de fundo não visto do qual se

destaca a figura, porque também esse invisível é meramente funcional, e figura e fundo podem inverter seus papéis. Mas no sentido ontológico, que representa a abertura do ser da coisa para nós, de uma dimensão de ser, como dizíamos, que representa a presença de uma idealidade já anunciada com a percepção da coisa, e a ser conquistada. Dizíamos em nota anterior que, "com a primeira visão, o primeiro contato, o primeiro prazer, há iniciação, quer dizer, não posição de um conteúdo, mas abertura de uma dimensão que não poderá mais ser fechada, estabelecimento de um nível em relação ao qual, desde então, toda outra experiência será referida"; ora, podemos completar a citação, "a idéia é esse nível, essa dimensão, não, pois, um invisível de fato, como um objeto oculto atrás de um outro, e não um invisível absoluto, que não teria nada a fazer com o visível, mas o invisível **desse** mundo, este que o habita, o sustém e o torna visível, sua possibilidade interior e própria, o Ser desse sendo"(VI,p.198).

Em outros termos, poderíamos dizer, com Husserl, que as coisas têm sempre um horizonte, que se alarga com as experiências; porque essa dimensão que elas abrem, participa ao lado de outras, constituindo, assim, a possibilidade de "famílias" de sentidos, raios de mundo, como diz Merleau-Ponty, que se comunicam na formação de um sentido de mundo que preserva, ao mesmo tempo, as suas diferenças. Assim, o vermelho não é um simples **quale** evidente e indecifrável ao mesmo tempo, mas uma dimensão que abre para o Ser em geral, quer dizer, para o que chamamos mundo, e nesse sentido ele faz parte de todos os outros na sua diferença; isto é, "esse vermelho só é o que é ligando-se de seu lugar a outros vermelhos em torno dele, com os quais ele faz constelação, ou a outras cores que ele domina ou que o dominam, que ele atrai ou que o atraem, que ele repele ou que o repelem."²⁵ Logo, é um certo nó na trama do simultâneo e do sucessivo. É uma concreção da visibilidade, não é um átomo" (VI,p.174); Melhor ainda, o vermelho passa a ser uma "pontuação no campo das coisas vermelhas, que compreende as telhas dos

²⁵Claudel dizia "que um certo azul do mar é tão azul que só há o sangue que é mais vermelho" (ibid).

telhados, a bandeira dos guarda-barreiras e da Revolução, certos terrenos próximos de Aix ou de Madagascar, ele o é também naquele dos vestidos vermelhos, que compreende, com os vestidos das mulheres, a beca de professores, de bispos e de advogados em geral, e também naquele dos enfeites e dos uniformes (...) E seu vermelho, ao pé da letra, não é o mesmo, segundo ele aparece em uma constelação ou em outra, segundo que precipite nele a pura essência da Revolução de 1917, ou aquela do eterno feminino, ou aquela do acusador público (...) Um certo vermelho, é também um fóssil trazido do fundo de mundos imaginários" (VI,p.174-175). Em resumo, "se se fizesse estado de todas essas participações, repararíamos que uma cor nua, e em geral um visível, não é um pedaço de ser duro, indivisível, oferecido todo nu a uma visão que só poderia ser total ou nenhuma, mas antes uma espécie de desfiladeiro entre horizontes exteriores e horizontes interiores sempre abertos, alguma coisa que vem tocar suavemente e faz ressoar à distância diversas regiões do mundo colorido ou visível, uma certa diferenciação, uma modulação efêmera desse mundo, menos cor ou coisa, portanto, do que diferença entre coisas e cores, cristalização momentânea do ser colorido ou da visibilidade. Entre as cores e os visíveis pretendidos, reencontraríamos o tecido que os dobra, os sustém, os alimenta, e que, ele, não é coisa, mas possibilidade, latência e **carne** das coisas"(VI,p.175).

Ora, diz Merleau-Ponty, se "o visível atual, empírico, ôntico, por uma espécie de dobra, de envaginação, ou de acolchoamento, exhibe uma visibilidade, uma possibilidade que não é a sombra do atual, que dele é o princípio, que não é a contribuição própria de um 'pensamento', que dele é a condição, um estilo alusivo, elíptico, como todo estilo, mas como todo estilo inimitável, inalienável, um horizonte interior e um horizonte exterior, entre os quais o visível atual é um fechamento provisório, e que, entretanto, apenas abrem indefinidamente sobre outros visíveis, então, - a distinção imediata e dualista do visível e do invisível, aquela da extensão e do pensamento sendo recusadas, não que a extensão seja pensamento ou o pensamento extensão, mas porque eles são um para o avesso e o direito, e para sempre um atrás do outro, - certamente, é uma questão saber como se

instauram sobre isso as 'idéias da inteligência', como da idealidade de horizonte passa-se à idealidade 'pura', e por qual milagre notadamente à generalidade natural de meu corpo e do mundo vêm se ajuntar uma generalidade criada, uma cultura, um conhecimento que retoma e retifica a primeira. Mas, de qualquer modo que finalmente venhamos compreendê-la, ela se funde já nas articulações do corpo estesiológico, nos contornos das coisas sensíveis, e, tão nova que ela seja, ela desliza pelas vias que ela não traçou, transfigura horizontes que ela não abriu"(VI,p.199-200). Essa seria, aliás, a melhor resposta à tentativa de se fazer da linguagem a inauguração do campo da experiência do Ser (Lefort). Mas permanece ainda, é verdade, a difícil questão, para Merleau-Ponty, da articulação entre a idealidade da carne e a idealidade da linguagem.²⁶

Mas retornemos ao texto sobre Cézanne; dizíamos, então, "que só a obra feita e compreendida poderá provar se deveria ter detectado ali antes **alguma coisa** do que **nada**". Ou seja, ao mesmo tempo que se afirma que o sentido pertence à expressão, é criação sua, afirma-se que ele é devotado a algo que de algum modo é decisivo para determinar o sucesso ou fracasso da expressão.

Nem naturalismo ou cópia, portanto - a expressão é a criação do próprio sentido -, nem fechamento da expressão em si mesma, porque, afinal, é do exprimido que ela retira o sentido, "uma verdade que não reflita as coisas, sem modelo exterior, sem instrumentos de expressão predestinados e não obstante verdade"²⁷.

"Uma febre vaga", portanto, uma intenção de significação (linguagem) ou de expressão estética de uma "idéia" ainda indeterminada, mas já encerrando em si a certeza daquilo que ela não quer significar ou exprimir. O fracasso da expressão do pensamento

²⁶"Tocamos, aqui, no ponto mais difícil, quer dizer, na ligação da carne e da idéia, do visível e da armadura interior que ele manifesta e que ele oculta. Ninguém foi mais longe do que Proust na fixação das relações do visível e do invisível, na descrição de uma idéia que não é o contrário do sensível, que dele é o forro e a profundidade", VI, p.195. Por que um escritor, e não um filósofo? Uma relação com a literatura que não é casual, na filosofia de Merleau-Ponty.

²⁷MERLEAU-PONTY, "A Linguagem Indireta e as Vozes do Silêncio", in Merleau-Ponty, *Coleção Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1984, p.155.

ou da obra de arte, ao mesmo tempo que revelam que o significado ou a idéia são frutos da expressão, já que eu não sei o pensamento antes de assumi-lo em linguagem, muito menos tenho antecipadamente o sentido da expressão artística antes da execução da obra, que, como diz **A Prosa do Mundo**, mais claramente aí, - mas não por isso mais verdadeiramente - encontra-se indissociada dos meios de expressão (tintas num quadro, sons de um instrumento), revelam que "há algo" para ser dito ou pintado: o fracasso nada mais é do que essa certeza. Ao mesmo tempo que a expressão repousa, pois, em si mesma, na sua própria eloquência para dizer a verdade, para afirmar um sentido que não se encontra antes dela e ao qual poderia se medir ou se comparar, não se pode fechá-la em si mesma e concebê-la como um movimento que tira apenas de si todas as forças necessárias ao próprio movimento. O que haveria para falar, pergunta Merleau-Ponty n'**A Prosa do Mundo**, se a linguagem só falasse de si mesma? É do silêncio que ela vive, e este é o erro das filosofias da linguagem, que querem fechá-la sobre si mesma.

Ora, embora Merleau-Ponty reconheça a linguagem como um movimento de expressão ao lado de outros possíveis - como vimos, a experiência do corpo próprio é expressão das suas intencionalidades e do sentido do mundo percebido -, o que permite mesmo compará-la à expressão muda da pintura que, assim como ela, procura explicitar o sentido vivido e se entrega à criação de novos (lembramos aqui o movimento de projeção existencial pelo qual um sentido se faz - **Fenomenologia da Percepção**), não devemos, entretanto, subestimar a ruptura que a fala representa no logos do mundo estético, porque, como diz Merleau-Ponty, afinal, "a linguagem fala, e as vozes da pintura são as vozes do silêncio" (**A Linguagem Indireta e as Vozes do Silêncio**).

Ora, uma primeira diferença que poderíamos apontar entre a expressão da pintura e a expressão da linguagem, seria a da (im)possibilidade de sedimentação dos sentidos. Porque a pintura, diz Merleau-Ponty, por muito que faça escola, representa sempre a mesma iniciativa de começar tudo desde o princípio. Mas a linguagem, como diz a **Fenomenologia da Percepção**, "reitera-se como vaga que se reúne para projetar-se

além"; cada escritor pertence ao mesmo mundo da língua que o outro, por mais diferentes que possam ser suas concepções literárias, e nenhum traz a si a tarefa de reinventar toda a sua língua. Todos pressupõem um acúmulo de sentidos sedimentados de que fazem uso comum, ainda que para deformar-lhes o sentido, trazendo novas significações. Nesse sentido, podemos falar em história da língua, e não em história da pintura.

Uma segunda diferença, seria que "o homem não pinta o pintar, mas diz o dizer" (ibid,p.172), o que faz da linguagem o órgão da razão por excelência, este que se coloca a si mesmo em questão. Ou, como diz Merleau-Ponty n'**O Visível e o Invisível**, desde o seu nascimento a fala estava predestinada a tornar-se objeto de si mesma, porque o mesmo movimento de inflexão da voz na criação da expressão a coloca para a percepção do próprio locutor, como expressão que se ouve, que se instala no mundo percebido entre as coisas e os comportamentos. Podemos adiantar, aqui, parte das questões que desenvolveremos adiante: "se minhas falas têm um sentido, diz Merleau-Ponty n'**O Visível e o Invisível**, não é porque elas oferecem a organização sistemática que desvelará o linguista, é porque essa organização, como o olhar, se relaciona consigo mesmo: a Fala operante é a região obscura de onde vem a luz instituída, como a surda reflexão do corpo sobre si mesmo é isso que chamamos luz natural. Como há uma reversibilidade do vidente e do visível, e como, no ponto onde se cruzam as duas metamorfoses, nasce o que chamamos percepção, da mesma forma, há uma reversibilidade da fala e disso que ela significa; a significação é o que vem celar, fechar, reunir a multiplicidade dos meios físicos, fisiológicos, linguísticos da elocução, contrai-los em um único ato, como a visão vem completar o corpo estesiológico; e como o visível toma o olhar que o desvelou e que dele faz parte, a significação jorra em retorno sobre seus meios, ela se anexa a fala que torna-se objeto de ciência, ela se antedata por um movimento retrógrado que não é totalmente frustrado, porque já, abrindo o horizonte do nomeável e do dizível, a fala confirmava que ela tem aí seu lugar, porque todo locutor só fala fazendo-se por antecipação alocutário, **nem que apenas de si mesmo**, que ele fecha em um só gesto o circuito de sua relação a si

e aquele de sua relação aos outros e, ao mesmo tempo, se institui também **delocutário**, fala da qual se fala: ele se oferece e oferece toda fala a uma Fala universal"(VI,p.202).

Resta-nos, entretanto, compreender que tipo de movimento e compreensão são esses, cujas reflexividade e sedimentação conferem à linguagem a propriedade de órgão da razão por excelência. Ora, em se tratando da concepção merleaupontyana da linguagem, a **Fenomenologia da Percepção**, no seu capítulo, "O corpo como expressão e a fala", apresenta, já, alguns pontos decisivos para a nossa questão. Daí termos reservado o comentário desse capítulo para a nossa discussão da questão da ontologia.

A Relação entre Linguagem e Ontologia.

Retomemos, pois, parte do movimento do capítulo da **Fenomenologia da Percepção**, "O corpo como expressão e a fala", na tentativa de esclarecer melhor que tipo de relação a linguagem inaugura com o Ser bruto.

Inicialmente, trata-se de analisar as concepções empirista e intelectualista da linguagem, presentes na história da psicologia na análise das afasias. Primeiro, diz Merleau-Ponty, a posse da linguagem é compreendida "como a simples existência efetiva de 'imagens verbais', quer dizer, de traços deixados em nós pelas palavras pronunciadas ou ouvidas. Quer esses traços sejam corporais, quer eles se depositem em um 'psiquismo inconsciente', isso não importa muito e, nos dois casos, a concepção da linguagem coincide em que não há 'sujeito falante'. Quer os estímulos desencadeiem, segundo as leis da mecânica nervosa, as excitações capazes de provocar a articulação da palavra, quer os estados de consciência acarretem, em virtude das associações adquiridas, a aparição da imagem verbal conveniente, nos dois casos a fala tem lugar em um circuito de fenômenos em terceira pessoa, não há ninguém que fale, há um fluxo de palavras que se produzem sem qualquer intenção de falar que as governe. O sentido das palavras é considerado como dado com os estímulos ou com os estados de consciência que se trata de nomear, a

configuração sonora ou articular da palavra é dada com os traços cerebrais ou psíquicos, a fala não é uma ação, não manifesta possibilidades interiores do sujeito: o homem pode falar do mesmo modo que a lâmpada elétrica pode tornar-se incandescente"²⁸. Depois, "a teoria da afasia e da linguagem pareceu transformar-se completamente quando se foi levado a distinguir, acima da anartria, que afeta a articulação da palavra, a verdadeira afasia, que nunca ocorre sem distúrbios da inteligência - acima da linguagem automática, que com efeito é um fenômeno motor em terceira pessoa, uma linguagem intencional, única afetada na maior parte das afasias. Com efeito, a individualidade da 'imagem verbal' achava-se dissociada. O que o doente perdeu, o que o normal possui, não é um certo estoque de palavras, é uma certa maneira de utilizá-lo. A mesma palavra que permanece à disposição do doente no plano da linguagem automática furta-se a ele no plano da linguagem gratuita (...) descobria-se atrás da palavra uma atitude, uma função da fala que condicionam a palavra. Distingua-se a palavra enquanto instrumento de ação e enquanto meio de denominação desinteressada. Se a linguagem 'concreta' continuava a ser um processo em terceira pessoa, a linguagem gratuita, a denominação autêntica tornava-se um fenômeno de pensamento, e é em um distúrbio do pensamento que seria preciso procurar a origem de certas afasias" (ibid,p.238-239). Em outros termos, "essas análises e outras conduzem-nos, ao que parece, aos antípodas da teoria da imagem verbal, já que a linguagem aparece agora condicionada pelo pensamento" (ibid,p.240). Ora, Merleau-Ponty nota um curioso parentesco na concepção de linguagem entre as psicologias empiristas e intelectualistas. "Há pouco, diz ele, a reprodução da palavra, a revivescência da imagem verbal era o essencial; agora ela é apenas o invólucro da verdadeira denominação e da fala autêntica, que é uma operação interior. E todavia as duas concepções coincidem em que tanto para uma como para a outra a palavra não **tem** significação. Isso é evidente na primeira, já que a evocação da palavra não é mediada por

²⁸MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia da Percepção*, São Paulo, Martins Fontes, 1994, p.237-238.

nenhum conceito, que os estímulos ou os 'estados de consciência' dados a convocam segundo as leis da mecânica nervosa ou segundo as leis da associação, e que assim a palavra não traz seu sentido, não tem nenhuma potência interior e é apenas um fenômeno psíquico, fisiológico ou mesmo físico justaposto aos outros e trazido à luz pelo jogo de uma causalidade objetiva. O mesmo acontece quando se duplica a denominação com uma operação categorial. A palavra ainda está desprovida de uma eficácia própria, desta vez porque é apenas o signo exterior de um reconhecimento interior que poderia fazer-se sem ela e para o qual ela não contribui. A palavra não é desprovida de sentido, já que atrás dela existe uma operação categorial, mas ela não **tem** esse sentido, não o possui; é o pensamento que tem um sentido, e a palavra continua a ser um invólucro vazio. Ela é apenas um fenômeno articular, sonoro, ou a consciência desse fenômeno, mas em qualquer caso a linguagem é apenas um acompanhamento exterior do pensamento. Na primeira concepção, estamos aquém da palavra enquanto significativa; na segunda, estamos além - na primeira, não há ninguém que fale; na segunda, há um sujeito, mas ele não é o sujeito falante, é o sujeito pensante. No que concerne à própria fala, o intelectualismo mal difere do empirismo e não pode, tanto quanto este, dispensar-se de uma explicação pelo automatismo. Uma vez feita a operação categorial, resta explicar a aparição da palavra que a conclui, e é mais uma vez por um mecanismo fisiológico ou psíquico que se fará isso, já que a palavra é um invólucro inerte. Portanto, ultrapassa-se tanto o intelectualismo quanto o empirismo pela simples observação de que **a palavra tem um sentido**" (ibid,p.240-241). E com eles, uma série de embaraços decorrentes do desencontro entre a experiência e essas teorias. O grande problema do empirismo é, em última instância, esse de cortar nosso contato com o Ser e a verdade. A pretensão de derivar nossos valores e idéias de um mecanismo objetivo da realidade é contraditório com sua pretensão de dizer a verdade. E nesse ponto o intelectualismo tem razão, quando afirma nosso contato com o Ser. Mas o intelectualismo é igualmente incapaz de

compreender o fenômeno da expressão, que revela o poder insuspeito das palavras na realização do pensamento.

Nesse sentido Merleau-Ponty apresenta uma série de exemplos que mostram que a palavra carrega o próprio sentido. Em resumo, eles nos mostram que a palavra é a realização do próprio pensamento, que, antes dela, existia apenas como uma falta determinada que a expressão vem para preencher. Procuramos com as palavras o próprio pensamento, como o escritor procura realizar um pensamento não possuído antes da execução da obra, e por isso ele escreve (assim como o pintor pinta). O orador, da mesma forma, não representa as palavras antes de falar, nem mesmo enquanto fala, sua fala é seu pensamento, apreendido pelo ouvinte sem que este tenha, por sua vez, que traduzir as palavras do orador em pensamentos. Um dos exemplos mais sugestivos, talvez seja esse da expressão teatral, citado por Merleau-Ponty, que mostra justamente como o sentido habita os gestos e a fala do ator, que deve secretar com o próprio corpo o sentido de seu personagem. Ora, todos esses exemplos mostram que não há exterioridade entre o signo e a significação, nesse sentido em que a significação é criada pelo gesto e pela palavra, e sustentada, pois, pelo próprio signo.

O que não nos deve, entretanto, fazer esquecer a operação que representa a própria expressão, que visa justamente a um sentido que, uma vez realizado, **cumpra a tarefa de nos atirar além**, deixando atrás de si os signos como rastros que são esquecidos, o que pode induzir, como dissemos, a expressão e o exprimido a trocarem bizarramente de lugar, e o que vem depois (a significação, a verdade) ser tomado como se existisse antes ou independente da sua expressão.

Se a filosofia, pois, tardiamente reconheceu a linguagem como a realização do pensamento, esse mundo linguístico que habitamos faz-nos, por sua vez, esquecer a contingência da comunicação e o movimento que ela representa. O "problemático" da linguagem, de que fala Orlandi, não seria, assim, esquecido apenas pelas ciências que a tomam como objeto, mas seu esquecimento seria como uma tendência inscrita no próprio

movimento de expressão, que justamente por nos levar "às coisas mesmas" esquece-se enquanto movimento - como a percepção. De qualquer forma, retomar o significado desse movimento é a intenção de Merleau-Ponty, que diz que "nossa visão sobre o homem continuará a ser superficial enquanto não remontarmos a essa origem, enquanto não reencontrarmos, sob o ruído das falas, o silêncio primordial, enquanto não descrevermos o gesto que rompe esse silêncio" (ibid,p.250).

Já dissemos que a linguagem não inaugura a comunicação entre os homens, cujo princípio "já estava dado antes dela pelo fato de que o homem percebe o outro homem no mundo, como parte do espetáculo, e que assim tudo isso que o outro faz já tem o mesmo sentido daquilo que eu faço, porque sua ação (enquanto dela eu sou o espectador) visa aos mesmos objetos com os quais eu tenho o que fazer. A primeira palavra não se estabeleceu em um nada de comunicação porque ela emergiu de condutas que já eram comuns e tomava raiz em um mundo sensível que já tinha cessado de ser mundo privado" (PM, p.60). Mundo sensível, pois, cuja lógica implícita é esposada por meu corpo e confirmada pelo comportamento do outro, e vice-versa, antes de qualquer tematização. Um **logos estético**, cujas origens são essas que investigamos aqui através da pintura e do retorno ao Ser bruto.

Ora, isso não impede que a linguagem transforme o "congênero" em homem, o que já fica claro quando Merleau-Ponty inicia a análise do gesto, esse movimento "natural" do corpo no qual ele procura as "origens" da linguagem, de uma fala que se junta à gesticulação do próprio corpo para exprimir, que se apóia nela e a complementa na intenção de significar, o que vai permitir a Merleau-Ponty descobrir ou dizer que a linguagem é um gesto. Ora, o gesto, segundo Merleau-Ponty, já é uma forma de acolher o acontecimento, de conferir um sentido que não está pré-determinado pelo aparelho

psicofisiológico, o que significa, em outros termos, que não há signos naturais, nem a compreensão dos gestos é natural.²⁹

"Só poderíamos falar de 'signos naturais', diz Merleau-Ponty, se, a 'estados de consciência' dados, a organização anatômica de nosso corpo fizesse corresponder gestos definidos. Ora, de fato a mímica da cólera ou a do amor não são as mesmas para um japonês e para um ocidental. Mais precisamente, a diferença das mímicas esconde uma diferença das próprias emoções. Não é apenas o gesto que é contingente em relação à organização corporal, é a própria maneira de acolher a situação e de vivê-la (...) O equipamento psicofisiológico deixa abertas múltiplas possibilidades e aqui não há mais, como no domínio dos instintos, uma natureza humana dada de uma vez por todas. O uso que um homem fará de seu corpo é transcendente em relação a esse corpo enquanto ser simplesmente biológico. Gritar na cólera ou abraçar no amor não é mais natural ou menos convencional do que chamar uma mesa de mesa. Os sentimentos e as condutas passionais são inventados, assim como as palavras" (FP,p.256-257). Ora, já vimos que esse movimento não deve ser confundido com espiritualismo, como se a transcendência do equipamento psicofisiológico representasse o abandono da biologia e a passagem para a realidade do espírito. Dizíamos, então, que "no homem, tudo é natural e tudo é fabricado, como se quisesse, no sentido em que não há uma só palavra, uma só conduta que não deva algo ao ser simplesmente biológico - e que ao mesmo tempo não se furte à simplicidade da vida animal, não desvie as condutas vitais de sua direção, por uma espécie de **regulagem** e

²⁹O que não deve ser confundido com a idéia de signo natural que representa o sentido da coisa que se mostra no comércio sensível do corpo com o mundo, aquém dos atos de significação da linguagem. Os dois sentidos do termo encontram-se na **Fenomenologia da Percepção**. Por um lado, quando se quer apontar para um sentido de mundo que se revela para mim no comércio sensível com o mundo, para a expressão de sentido dado originariamente na percepção, usa-se o termo signo natural. Por outro, quando se quer apontar para o papel ativo do corpo na expressão do mundo, o que importa é mostrar que não há programação inscrita em sua natureza que determine o sentido do gesto ou da palavra, e nesse sentido não há signo natural. Encontramos aqui, mais uma vez, o mesmo fenômeno híbrido de criação e revelação de sentido, a que já nos reportamos, agora expresso através da hibridéz de atividade e passividade na formação dos sentidos.

por um gênio do equívoco que poderiam servir para definir o homem" (FP,p.257), ou definir a noção de **existência** na filosofia de Merleau-Ponty.

Mas, se o gesto e a linguagem representam a tomada de posição diante de um mundo estabelecido no comércio sensível com o corpo, que projeta ou secreta um sentido que leva além esses estabelecidos na experiência sensível, resta entender como é possível a comunicação entre os homens. Ora, a citação seguinte resume em grande parte a teoria da significação e comunicação em Merleau-Ponty: "A psicologia moderna mostrou muito bem que o espectador não procura em si e em sua experiência interna o sentido dos gestos que testemunha. Para compreender o gesto de cólera ou de ameaça, eu não preciso lembrar-me dos sentimentos que experimentei ao executar por minha conta os mesmos gestos. Do interior, eu conheço muito mal a mímica da cólera; faltaria, portanto, à associação por semelhança ou ao raciocínio por analogia um elemento decisivo - e aliás eu não percebo a cólera ou a ameaça como um fato psíquico escondido atrás do gesto, leio a cólera no gesto, o gesto não me **faz pensar** na cólera, ele é a própria cólera. Todavia, o sentido do gesto não é percebido do mesmo modo que, por exemplo, a cor do tapete. Se ele me fosse dado como uma coisa, não se vê por que minha compreensão dos gestos se limitaria, na maior parte das vezes, aos gestos humanos. Eu não 'compreendo' a mímica sexual do cão, menos ainda a do besouro ou do louva-a-deus. Não compreendo nem mesmo a expressão das emoções nos primitivos ou em meios muito diferentes do meu. Se por acaso acontece que uma criança testemunhe uma cena sexual, ela pode compreendê-la sem ter a experiência do desejo e das atitudes corporais que o traduzem, mas a cena sexual será apenas um espetáculo insólito e inquietante, ela não terá sentido se a criança ainda não atingiu o grau de maturidade sexual em que esse comportamento se torna acessível a ela. É verdade que frequentemente o conhecimento do outro ilumina o conhecimento de si: o espetáculo exterior revela à criança o sentido de suas próprias pulsões propondo-lhes uma meta. Mas o exemplo passaria despercebido se ele não se encontrasse com as possibilidades internas da criança. O sentido dos gestos não é dado

mas compreendido, quer dizer, retomado por um ato do espectador. Toda a dificuldade é conceber bem esse ato e não confundi-lo com uma operação de conhecimento. Obtém-se a comunicação ou a compreensão dos gestos pela reciprocidade entre minhas intenções e os gestos do outro, entre meus gestos e intenções legíveis na conduta do outro. Tudo se passa como se a intenção do outro habitasse meu corpo ou como se minhas intenções habitassem o seu" (FP,p.250-251). É para esse fenômeno de transgressão intencional entre os corpos que Husserl aponta nos limites de uma fenomenologia da consciência, segundo Merleau-Ponty, ao tratar da questão da percepção do outro, e que estabelece, ao mesmo tempo, o campo da comunicação: "lembramos como Husserl termina fundando sobre aquilo que denomina 'fenômeno de acoplamento' e 'transgressão intencional' minha percepção de uma conduta (*Gebaren*) no espaço que me cerca. Há certos espetáculos - os outros corpos humanos e, por extensão, animais - diante dos quais meu olhar tropeça, fica envolvido. Sou investido por eles quando acreditava investi-los. Vejo desenhar-se no espaço uma figura que desperta e convoca as possibilidades de meu próprio corpo como se se tratasse de gestos ou comportamentos meus. Tudo se passa como se as funções da intencionalidade e do objeto intencional se encontrassem paradoxalmente permutadas. O espetáculo convida-me a tornar-me espectador adequado, como se um outro espírito que não o meu viesse repentinamente habitar meu corpo, ou melhor, como se meu espírito fosse atraído para lá e emigrasse no espetáculo que estava oferecendo para si mesmo. Sou abocanhado por um segundo eu-próprio fora de mim - percebo outrém..."³⁰

O curioso, e mais importante, aqui, é que "é preciso reconhecer como irredutível o movimento pelo qual me empresto ao espetáculo, me junto a ele em um tipo de reconhecimento cego que precede a definição e a elaboração intelectual do sentido" (FP,p.252), e que "há confirmação do outro por mim e de mim pelo outro" (ibíd) na comunicação.

³⁰MERLEAU-PONTY, "Sobre a Fenomenologia da Linguagem", in Coleção Os Pensadores, citada., p.138.

Ou seja, eu compreendo o sentido do gesto ou da palavra do outro na medida em que sou capaz de assumi-los como possibilidades intencionais minhas, cuja clareza de sentido está naquilo mesmo que faço, e não em um ato de compreensão ou de significação **puramente mentais**, que eu a seguir traduziria em palavras para a sua comunicação ao outro, uma vez que puros pensamentos estariam encerrados no solipsismo de cada um.

Ora, ao dizer, pois, que a palavra carrega o próprio sentido, assim como o gesto, Merleau-Ponty localiza no mundo percebido o sentido que supostamente habitava uma experiência privada inacessível ao outro, sem com isso desfazer o sentido numa reunião de átomos ou numa sequência de fatos objetivos do mundo. Um sentido, pois, que eu percebo no mundo, e que habita o meu comportamento, e não uma suposta representação.

Aliás, diz Merleau-Ponty, se as palavras não possuíssem em si as significações, se estas fossem puros pensamentos visados por uma pura consciência (espécie de "olho" mental sem carne no mundo), a comunicação não seria possível. Porque diante da fala ou de um texto do outro, suas palavras só poderiam suscitar em mim pensamentos meus, isto é, significações já realizadas pela minha consciência através destas palavras, ou potencialmente minhas, decorrentes da variação do arranjo das palavras e significações do meu repertório. Entre mim e o outro, não haveria troca possível de pensamentos, e o acordo entre nossas significações, dado aparentemente em nossas ações conjuntas, seria casual ou fruto de um esforço de interpretação constante: a cada momento da fala do outro, eu o interpretaria segundo minhas significações; havendo desacordo entre nossos comportamentos, ou eu ou o outro deveríamos dar novas significações às nossas palavras através da interpretação da razão do desacordo e do provável acordo que, se confirmado, deixariam de "perturbar" nossas consciências literalmente isoladas. É uma situação análoga a essa que encontramos na tese de Saul Kripke sobre o ceticismo de Wittgenstein, em que ele afirma a impossibilidade da certeza sobre o acordo de nossos estados mentais, único meio direto de comparar nossas significações, e que, dada a sua impossibilidade, acaba repousando indiretamente no acordo de nossos comportamentos, o que não é

suficiente para garantir o acordo futuro. A fenomenologia (merleau-pontyana), ao insistir sobre a presença do sentido no percebido, e não em uma suposta interioridade solipsista, procura desfazer os impasses do mentalismo sem incorrer, entretanto, numa simplificação do fenômeno da comunicação. E nesse sentido, o importante será frisar a ambigüidade e imprecisão inerentes a toda significação, como veremos a seguir.

Ora, esta "confirmação do outro por mim e de mim pelo outro" é a própria razão, cuja "carne" é esse enrolamento do visível e do vivido na expressão de linguagem, e vice-versa. Por isso *O Visível e o Invisível* diz que "o problema da linguagem só é um problema regional, se se quiser, - quer dizer: se se considera a linguagem toda feita, a operação secundária e empírica de tradução, de codificação e de decodificação, as linguagens artificiais, a relação técnica de um som e de um sentido que só são unidos por convenção expressa, e são, portanto, idealmente isoláveis -, mas, ao contrário, a considerar a fala falante, a assunção como natural das convenções da língua por este que vive nela, o enrolamento nele do visível e do vivido sobre a linguagem, da linguagem sobre o visível e o vivido, as trocas entre as articulações de sua paisagem muda e aquelas de sua palavra, enfim, essa linguagem operante que não tem necessidade de ser traduzida em significações e em pensamentos, essa linguagem-coisa que vale como arma, como ação, como ofensa e como sedução, porque ela faz aflorar todas as relações profundas do vivido onde ela se formou, e que é este da vida e da ação, mas também este da literatura e da poesia, então esse logos é um tema absolutamente universal, ele é o tema da filosofia" (VI,p.168). Uma razão **encarnada**, portanto, que tem em si mesma os meios de seu convencimento, a sua própria eloquência, e que repousa, em última instância, no **percebido** falado e manipulado pelo homem. - Uma razão **percebida**, que o mais forte ceticismo não pode abalar. Melhor ainda, mesmo que essas certezas sejam abaladas pela patologia, como vimos no início - com o que se muda a estrutura da própria experiência -, ainda assim restarão ou se estabelecerão outras que, a seu modo, também terão a sua própria coesão e eloquência, e representarão a coesão de um mundo onde as experiências

vindouras ocuparão um determinado lugar, e se não perdemos contato, de forma absoluta, com o mundo da patologia, é porque ainda nos restam laços comuns de envolvimento com o mesmo mundo sensível e a linguagem; ou ainda, mesmo que nossas experiências acabem por substituir certezas desse mundo por outras, elas nunca o substituirão por inteiro, é nele ainda que se apoiarão para ir além, e não tomamos por ilusão uma percepção, diz Merleau-Ponty citando Husserl, senão quando a substituímos por outra que lhe ocupa o lugar, que justamente vem revelar sua inconsistência.

Mas essa razão indubitável, não devemos, entretanto, concebê-la como a supressão de toda opacidade ou contingência da expressão, ou como uma razão translúcida, de posse absoluta de si mesma, de todos os pressupostos e limites dos seus significados. Já adiantamos que, tão certos como possam parecer nossos comportamentos e significações em nossas relações com o mundo e o outro, essa certeza não é proveniente de uma "pura visão" que nos daria a verdade ou o significado da coisa em si mesma. Não falamos aqui dos limites inerentes a todo ponto de vista, mesmo se assumimos a crença na possibilidade de um desenvolvimento racional do conhecimento. Mas à impossibilidade de se dar todas as razões para as nossas certezas, ou melhor, nossas certezas não repousam em última instância nas razões que lhes podemos dar, mas em um reconhecimento "cego" cuja certeza é da ordem do que eu faço, evidente quando vivemos nela, obscura se queremos dar-lhe todas as razões. Não poderíamos deixar de mencionar, nesse sentido, os encontros com as análises de Wittgenstein em **Sobre a Certeza**. Mas procuremos desenvolver um pouco mais essa idéia no interior da fenomenologia de Merleau-Ponty.

Em primeiro lugar, podemos nos reportar à indeterminação dos sentidos que faz parte de toda significação. Ao contrário de Husserl, não há, para Merleau-Ponty, uma essência **determinada** que representa o significado de uma expressão. A essência é sempre uma determinada direção de sentido, "um ponto de fuga indicado pelo arranjo das palavras" (VI,p.159), e não algo que possa ser fechado e totalmente apreendido. Portanto, se dissemos, atrás, que o significado não é exterior ao signo, devemos dizer, agora, que

essa junção não é nunca acabada; como diz Merleau-Ponty na **Fenomenologia da Percepção**, "a linguagem nos ultrapassa, não apenas porque o uso da fala sempre supõe um grande número de pensamentos que não são atuais e que cada palavra resume, mas ainda por uma outra razão, mais profunda: a saber, porque esses pensamentos, em sua atualidade, jamais foram 'puros pensamentos', porque neles já havia excesso do significado sobre o significante e o mesmo esforço do pensamento pensado para igualar o pensamento pensante, a mesma junção provisória entre um e outro que faz todo o mistério da expressão" (FP,p.521).

Aqui, o que importa, pois, é apontar para o excesso do significado sobre o significante já no uso limitado da palavra, esse mesmo que, para falar com Wittgenstein, define o seu significado comum, mas que, diríamos com Merleau-Ponty, traz consigo um tufo intencional de significações de que a expressão atual é um resultado provisório, que levou adiante o movimento intencional que a gerou - sobretudo o fixou em significações possuídas, mas que não podemos conceber de forma fechada, o que a levaria, curiosamente, ao desuso para o pensamento, segundo Merleau-Ponty. Ou seja, uma expressão é tanto melhor quanto mais nos incita a pensar através do que ela tem por "adquirido", e ela só sobrevive porque através dela ainda nos ligamos ao mistério do exprimido, que ela, ao mesmo tempo, mantém e traz à luz. E por isso Merleau-Ponty distingue entre fala originária, que representa o movimento originário de expressão que traz a lume novos significados, e fala secundária, que representa o uso dos significados já adquiridos pela língua, e que só sobrevive enquanto neles a língua se apoiar para ir além: é do silêncio que vive a linguagem, poderíamos mais uma vez repetir, é o **não-dito** que mantém a fala prosaica de todo dia. E assim usamos os significados adquiridos como instrumentos que fazem parte de nosso corpo e que nos servem para nos levar além, em direção ao mundo ou, mais genericamente, em direção ao outro com o qual nos lançamos e tramamos nossa existência no mundo.

Ora, a expressão literária, diz Merleau-Ponty, é um exemplo privilegiado para mostrar esse exercício arriscado de toda expressão conquistadora de novos sentidos, que alguma vez foi o de todo significado construído. Ela não tem a pretensão de possuir plenamente os seus significados, mas procura antes, com sua expressão, a formação ou apreensão de um campo de sentidos cuja clareza impulsiona mais o trabalho do pensamento, ao contrário de fechá-lo, representa antes um campo de sentidos inesgotáveis que a expressão apresenta enquanto estilo, sem possuir-lhe todos os significados: essa é a história da linguagem, que se apóia na sedimentação de significados conquistados, ou que se reúne como vaga, para se lançar além (**Fenomenologia da Percepção**).

Em resumo, podemos dizer que a literatura mostra que o que há de indeterminado em todo sentido representa, antes que uma falta, a força ou virtude de um campo de significações a explorar, um espaço vivo de pensamento que só se apóia nas significações adquiridas para ir além. Daí a importância do modelo da expressão literária, para Merleau-Ponty, que mais do que um caso específico de significação ou de jogo de linguagem, serve para mostrar o que há em comum a toda expressão de sentido.

É o que fica muito claro numa carta a M. Gueroult (citado por Lefort na sua introdução a **A Prosa do Mundo**, obra também inacabada - **O Visível e o Invisível** - e da mesma forma trazida a público por iniciativa de Lefort), onde Merleau-Ponty refere-se ao seu projeto de uma Teoria da Verdade, de que **A Prosa do Mundo**, dedicada à teoria da expressão, seria a primeira parte, que a seguir seria completada por uma obra de caráter mais ontológico - que viria a ser depois o manuscrito inacabado d'**O Visível e o Invisível**. Nessa carta, Merleau-Ponty diz que escolhe a literatura como objeto privilegiado de estudo, para mostrar que a significação não se dá na relação entre signos e significados claramente definidos - que representariam, por sua vez, "a simples vestimenta de um pensamento que se possuiria a si mesmo em toda claridade", p.III -, mas que ela se realiza em bloco, na modulação que cada signo imprime ao todo e é investido por ele, e que, como dissemos, dá-se no enrolamento da linguagem com o percebido. Na sugestiva

expressão de Orlandi, Merleau-Ponty teria, com Saussure, afirmado o entremeio (dos signos) como a dimensão falante da linguagem.³¹

Assim, por exemplo, "eu sei, antes de ler Stendhal, o que é um patife, e eu posso, portanto, compreender o que ele quer dizer quando escreve que o fiscal Rossi é um patife. Mas quando o fiscal Rossi começa a viver, não é mais ele que é um patife, é o patife que é um fiscal Rossi" (PM,p.19). Ou seja, eu entro com meu aparato da língua quando inicio a leitura de um livro, mas, através da criação de um mundo de sentidos elaborado pelo autor a partir da língua comum à sua comunidade, os significados das palavras sofrem um deformação coerente imposto pelo conjunto da obra e seu estilo, pela maneira como as palavras se recorrem no livro junto aos acontecimentos ou ao sentido percebido que a uma só vez elas constituem e dele recebem seu significado. Não é de outra forma, aliás, que os significados se dão no uso cotidiano; eu não aprendo os significados da língua através de um dicionário, mas através da forma como as palavras se recorrem na experiência cotidiana, em que contexto são usadas, com quais consequências, com que entonação são pronunciadas, enfim, eu aprendo os significados como uma linguagem do comportamento; por isso Merleau-Ponty diz que é impossível compreender duas línguas ao mesmo tempo, pois é impossível viver dois mundos ou duas formas de vida a uma só vez (*Fenomenologia da Percepção*), ou, com Wittgenstein, poderíamos dizer que eu não compreendo uma cultura diferente, não porque eu não conheço os significados das suas palavras, mas porque eu não me encontro nelas. Essa seria a dificuldade e, em última instância, a impossibilidade, da tradução perfeita de uma língua a outra.

Em resumo, o sentido que eu apreendo através da linguagem literária é ainda o sentido de um percebido que se mantém além, conquanto ele seja criado pela própria linguagem. Em termos mais ontológicos, a linguagem é uma experiência que a uma só vez é criativa do Ser e cativa de sua abertura inicial, cujo mistério ela desdobra na sua

³¹Ibid, p.29.

expressão. A essência (para falar em termos husserlianos), pois, que ao mesmo tempo remete ao percebido como o protótipo da expressão e leva adiante o sentido apenas esboçado na sua percepção, representa mais uma direção e um campo de sentidos do que uma significação totalmente possuída e determinada. O que permite, Merleau-Ponty, dizer que "o que há de insubstituível na obra de arte, - o que faz dela não apenas ocasião de prazer, mas um órgão do espírito do qual o análogo se encontra em todo pensamento filosófico ou político se ele é produtivo - é que ela contém, melhor do que idéias, **matrizes de idéias**; ela nos fornece emblemas dos quais nós não teremos jamais acabado de revelar o sentido, e, justamente porque ela se instala e nos instala em um mundo do qual nós não temos a chave, ela nos ensina a ver e nos dá a pensar como nenhuma obra analítica pode fazer, porque nenhuma análise pode encontrar em um objeto outra coisa senão isso que nós nele colocamos" (PM,p.126-127).

O pensamento crítico procura substituir o sentido do romance, vem para explicar a nós mesmos o que nós percebemos e porque o percebemos, "à linguagem do romancista que mostra ou faz transparecer o verdadeiro e não o toca, ele substitui outra linguagem que pretende possuir seu objeto. Mas ela é como essas descrições de um rosto sobre um passaporte que não permitem imaginá-lo. O sistema de idéias e os meio técnicos que ele encontra na obra de arte, ele os retira desta significação inesgotável da qual o romance se encontra revestido quando ele veio descentrar, distender, solicitar na direção de um novo sentido nossa **imago** do mundo e as dimensões de nossa experiência" (PM,p.128). "Responder-se-á, talvez, que, em todo caso, a linguagem do crítico, e sobretudo aquela do filósofo, tem justamente a ambição de converter em uma verdadeira possessão a tomada escorregadia que a literatura nos dá da experiência" (ibid,p.129). Mas, "restaria saber, - nós nos perguntamos sempre - se mesmo nisso, crítica e filosofia não se limitam a exercer, como que à segunda potência e em uma espécie de reiteração, o mesmo poder de expressão elíptica que realiza a obra de arte" (ibid).

Ora, não há como não fazer, aqui, mais uma vez, uma aproximação com as análises kantianas do belo e do sublime na **Crítica do Juízo**. Nela, Kant procura revelar as relações entre as faculdades da alma num momento anterior ao conceito, o que parece representar o movimento mesmo requerido pela fenomenologia, de recuo a uma camada mais originária de sentido. Isso porque a **Crítica do Juízo** trata da relação e integração entre as faculdades da alma num momento anterior a esse da **objetividade da Crítica da Razão Pura**, que encaminharia o projeto da **Crítica** até à instância pré-objetiva. No caso do sentimento do belo, Kant procura explicá-lo através do acordo irrefletido entre as faculdades da imaginação e do entendimento na percepção do objeto; ou seja, o sentimento do belo prenunciaria a presença indeterminada do conceito na percepção da coisa, destinada, desta forma, a ser objeto de nosso conhecimento, o que significa, em termos kantianos, à conceitualização. O conceito realizaria, desta forma, e de acordo com as categorias do entendimento, o reconhecimento cognitivo do objeto na determinação do conjunto de representações fornecidas pela imaginação, **fechando** o circuito da realização do conhecimento, iniciada com a percepção da coisa. Quando o entendimento, na sua faculdade de conceitualização é incapaz de abarcar e determinar um conjunto de representações fornecidas pela imaginação, ou, em outros termos, quando um conceito se aplica a um conjunto de representações fornecidas pela imaginação mais amplo do que sua possibilidade de determinação, isso significa, para Kant, a presença de idéias da Razão na percepção da coisa; essa é a noção kantiana de idéia estética: "uma representação da imaginação que dá muito o que pensar, sem que, entretanto, qualquer pensamento determinado, isto é, qualquer **conceito**, lhe seja adequado; nenhuma língua pode exprimi-la completamente, nem torná-la inteligível. - É fácil de ver que é o pendente de uma **idéia racional** que é, inversamente, um conceito ao qual nenhuma **intuição** (representação da imaginação) pode ser adequada"³². A **Crítica da Razão Pura** já indicava um uso positivo

³²KANT, E., *Critique du Jugement*, Paris, L.P. Vrin, 1951, p.133.

das idéias da razão como princípio norteador e vivificador do processo de conhecimento, retomado agora com a noção de idéia estética: "se se coloca sob um conceito uma representação da imaginação que faz parte da apresentação deste, mas que ela sozinha dá a pensar mais do que um conceito determinado pode compreender e, em consequência, alarga esteticamente o conceito mesmo de maneira ilimitada, a imaginação se mostra, então, criadora, e coloca em movimento a faculdade das idéias intelectuais (a razão)" (ibid,p.134). Ou seja, nesse caso, a idéia estética, enquanto representação da imaginação associada a um conceito, "encontra-se unida a uma tal variedade de representações parciais, livremente empregadas, que não se pode encontrar para ela a expressão designando um conceito determinado; ela sugere, a propósito de um conceito, muitas coisas inexprimíveis, do qual o sentimento anima as faculdades de conhecer, inspirando uma alma à letra da linguagem" (ibid,p.135). Ora, completa Kant, "a imaginação, instrumento do conhecimento, está submetida ao constrangimento do entendimento, que a limita, e ela deve se acomodar a seus conceitos; mas, para fins estéticos ela é livre, e ultrapassando esta concordância com o conceito, ela fornece sem esforço ao entendimento uma matéria abundante e não elaborada da qual este não levaria em conta em seus conceitos; ele a emprega menos de maneira objetiva para o conhecimento, do que subjetivamente para vivificar as faculdades de conhecer, indiretamente, também, em vista de conhecimentos" (ibid,p.136).

Não estariam, aqui, alguns dos germes da teoria da Expressão na filosofia de Merleau-Ponty, como mostra a analogia entre a sua concepção de expressão literária e a noção de idéia estética em Kant? O truque, se podemos chamar assim, para a passagem de uma teoria a outra, estaria em não se perguntar pela totalidade do mundo, mas assumi-lo enquanto horizonte presente e indefinido, em não se perguntar pela origem segundo o princípio da razão suficiente, mas assumir a imanência de nossa presença ao Ser, e sobretudo, assumir o perspectivismo de nossas teorias; nesse sentido, poderíamos dizer que Kant estava preso a duas tradições: à da metafísica, que ele de alguma forma

preservou com a moral, e à da ciência enquanto verdade absoluta no espaço relativo do fenômeno; com a segunda ele eliminou o mistério do percebido, com a primeira ele preservou o mistério para além da sensibilidade: Merleau-Ponty rompe com as duas, instalando-se no espaço da ontologia heideggeriana, ou talvez, mais propriamente, no espaço do **impensado** de Husserl, porque, afinal, ao contrário de Heidegger, encontramos aí uma reflexão crescente sobre o corpo e a sensibilidade.

Nesse sentido, não é de todo acertada a visão tradicional que se tem da história da fenomenologia, que faz de Merleau-Ponty o "filósofo do corpo", em contraposição a Husserl, o "filósofo da consciência" das **Investigações Lógicas** e de **Idéias**. As dívidas de Merleau-Ponty com sua fenomenologia são maiores do que essas que se dirigem apenas à noção de consciência, de sentido e de intencionalidade. Em **Crisis**, as noções de "corpo" e de "sensibilidade" encontram-se claramente presentes. Tome-se, como exemplo, isso que poderia resumir todo o projeto desenvolvido em **Fenomenologia da Percepção**: "O corpo, que aparece no campo da percepção, vale para mim como 'expressão'; ele é mesmo dado para mim como um sistema de expressão" (p.532).³³ Curiosamente, aliás, a noção de "carne" já estava presente em **Crisis**,³⁴ cuja leitura orientava parte das reflexões de Merleau-Ponty na **Fenomenologia da Percepção**, na qual, entretanto, essa noção se encontra ausente.

Falamos da crítica de Merleau-Ponty à noção de determinação dos significados das essências, em Husserl. Talvez possamos, levando adiante as suas diferenças, circunscrever

³³ Recuperar a importância da noção de "corpo" na fenomenologia de Husserl, é a tarefa, por exemplo, de Dan Zahavi em **Husserl's Phenomenology of the Body**, pequeno ensaio que pretende se contrapor, justamente, à tradição que vincula a importância da noção de corpo apenas à fenomenologia existencial. Entre outras passagens interessantes de seu texto, citaríamos uma que parece encerrar em grande parte o próprio projeto da filosofia merleau-pontyana: "Mais uma vez, como Landgrebe observou, considerações de Husserl sobre cinestesia como uma condição de possibilidade para a experiência de objetos, implica uma reconsideração da relação entre afetividade e espontaneidade, e por fim, entre sensação e razão" - in **Études Phénoménologiques**, n.19, Centre d'Études Phénoménologiques, Bélgica, 1994, p. 68.

³⁴ "A carne é de um modo inteiramente único sempre presente no campo da percepção", carne minha que não é o mesmo que corpo; depois minha carne tem um corpo ou é um corpo entre outros, e outros corpos valem como "carnes" de sujeitos egológicos (#28).

parte do que seria o **impensado** de Husserl que motivava as reflexões de Merleau-Ponty, do espaço de pensamento que Husserl abriu perseguindo um objetivo impossível, mas que trouxe em seu bojo suas conquistas, inclusive essa, segundo Merleau-Ponty, da impossibilidade da sua fenomenologia, ou de uma redução **eidética** total.

Ora, podemos avançar essa crítica, através da noção de **temporalidade**. Uma crítica que se acentua em **O Visível e o Invisível**, mas que pode ser detectada em toda sua obra.

"Toda ideação, diz Merleau-Ponty, é sustentada por esta árvore de minha duração e das durações; esta seiva ignorada alimenta a transparência da idéia; atrás da idéia, há a unidade, a simultaneidade de todas as durações reais e possíveis, a coesão de um fim ao outro de um só Ser. Sob a solidéz da essência e da idéia, há o tecido da experiência, esta carne do tempo, e é porque eu não sou seguro de ter perfurado até ao nó duro do ser: meu incontestável poder de apreender o campo, de liberar do real o possível, não vai até dominar todas as implicações do espetáculo e de fazer do real uma simples variante do possível" (VI,p.150). Uma crítica que, a bem da verdade, apóia-se no próprio Husserl, ou na sua noção da horizontalidade de todo sentido³⁵: toda coisa tem um horizonte interior e exterior que fazem do seu sentido um momento de concreção do sentido espaço-temporal; ou seja, o sentido de uma coisa só é na relação com as outras coisas que participam do ser sensível ao lado dela; com Merleau-Ponty, poderíamos dizer, nesse sentido, que a coisa é uma variação em um tecido único de Ser que se constitui nas diferenças entre as coisas, e em seus cruzamentos; daí a importância, também, da noção de temporalidade, que aponta,

³⁵O singular não é nada em si, a percepção de uma coisa é sua percepção em um campo perceptivo: "da mesma forma que a coisa singular apenas tem sentido na percepção graças a um horizonte aberto de 'percepções possíveis', na medida onde o autenticamente percebido 'reenvia' a uma diversidade sistemática de ostensões perceptivas possíveis que lhe pertencem de modo coerente, da mesma forma tem ela ainda um horizonte, que, oposto a este horizonte 'interior', é seu horizonte 'exterior', precisamente enquanto coisa de um campo de coisas; e isso reenvia finalmente à totalidade do 'mundo enquanto mundo da percepção'. A coisa é uma coisa no grupo ou no conjunto de coisas que são efetivamente percebidas simultaneamente, mas esse grupo não é para nós (...) o mundo: o mundo simplesmente tem sua ostensão nele", o mundo "é o universo das coisas que podem ser percebidas" - *Crisis*, p.184-185; um universo aberto, portanto.

justamente, para a presença de um horizonte interior ao sentido de toda coisa: o que toda coisa é depende, assim, das suas experiências, de um passado presente na percepção atual.

Mas, prossigamos com a crítica de Merleau-Ponty à redução das essências: "o que resta após essas eliminações pertence necessariamente ao Ser do qual se trata? Seria-me necessário, para afirmá-lo, sobrevoar meu campo, suspender ou ao menos reativar todos os pensamentos sedimentados do qual ele é cercado, e primeiro meu tempo, meu corpo, - isso que não me é apenas impossível de fato, mas me privaria precisamente dessa coesão na espessura do mundo e do Ser sem a qual a essência é loucura subjetiva e arrogância" (p.150-151). Crítica à possibilidade de uma variação total para a obtenção da essência que, se não nos leva ao relativismo, é porque afirma, como vimos, a possibilidade da razão na sua encarnação. E nesse caso, podemos, então, dizer que o tempo é o tecido do próprio Ser. Ou, como diz Merleau-Ponty, tempo e espaço são momentos de empilhamento, de imbricação e proliferação, que correspondem à geratividade da própria razão, à formação de generalidades ("famílias") e diferenças que são a composição do mundo para nós. Em outros termos, facticidade e idealidade são inseparáveis, ou a distinção entre fatos e essências, abstrações. Isto é, "fato e essência não podem mais ser distinguidos, não que, misturados em nossa experiência, eles sejam em sua pureza inacessíveis e subsistam como idéias limites além dela, mas porque o Ser, não estando **diante de mim**, mas me envolvendo, em um sentido, me atravessando, minha visão do Ser não se fazendo de outro lugar, mas do meio do Ser, os pretendidos fatos, os indivíduos espaço-temporais, são a uma só vez montados sobre os eixos, os pivôs, as dimensões, a generalidade do meu corpo, e as idéias portanto já incrustadas às suas juntas" (VI,p.153-154).

Mas teriam, por fim, suas críticas à fenomenologia de Husserl, implicado no abandono da própria fenomenologia? N'**O Visível e o Invisível**, encontramos, em uma nota de trabalho, o que seria o limite da "fenomenologia", a saber, a questão da intencionalidade (consciência) do passado, que pode visar o passado enquanto passado, mas não pode ao mesmo tempo visá-lo no presente atual que esse passado constitui. Na

nota, intitulada "Passado 'indestrutível', e analítica intencional, - e ontologia" (p.296-298), Merleau-Ponty refere-se à idéia freudiana do inconsciente e do passado como "indestrutíveis", "intemporais", o que significa, segundo Merleau-Ponty, a eliminação da idéia comum do tempo como "série de **Erlebnisse**", e representa a idéia de um passado arquitetônico. A tarefa, então, seria restituir essa vida sem **Erlebnisse**, sem interioridade. Diz Merleau-Ponty aí: "toda a análise husserliana é bloqueada pelo quadro dos **atos** que lhe impõe a filosofia da **consciência**".³⁶ É preciso retomar e desenvolver a intencionalidade **fungierende ou latente** que é a intencionalidade interior ao ser. Isso não é compatível com a 'fenomenologia', quer dizer, com uma ontologia que submete tudo o que não é nada a se **apresentar à consciência** através de **Abschattungen** e como derivando de uma doação originária que é um **ato (...)**" (p.297-298).

De alguma forma, essa crítica também se aplica aos primeiros trabalhos de Merleau-Ponty, que, como ele reconhece em **O Visível e o Invisível**, ainda estava preso às filosofias da consciência. Sua ênfase na encarnação da consciência, então, apontava para sentidos vividos na ambigüidade e imprecisão, o que possibilitava mesmo compreender a existência (da consciência) na sociedade e na história, uma vez que vivemos as nossas escolhas na opacidade dos sentidos que lhes fazem fundo. Era esta a sua resposta aos sociologismos e historicismos que pretendiam fazer do sujeito um objeto. Ou seja, na clareza ou na opacidade de sentido, era o **cogito** tácito que sustentava todos os valores. Não que os produzisse numa doação originária de sentidos, já que eles se faziam na relação sensível do corpo com o mundo ou no movimento de expressão da própria existência, mas o **cogito** tácito representava a noção limite de todo sentido, esse para quem todo sentido **deveria ser** para que pudesse ser sentido.

Ora, o que se enfatiza, agora, é que na formação de sentidos há ligações que não estão presentes ao **cogito** tácito. Representam, como chama Merleau-Ponty em **O Visível**

³⁶Idéia que parece justificar nossa aproximação da fenomenologia de Husserl de alguma forma de "mentalismo".

e o **Invisível**, os **existenciais** através dos quais vemos as coisas, "e que são o sentido sedimentado de todas as nossas experiências voluntárias e involuntárias". Um inconsciente, pois, "a procurar, não no fundo de nós, atrás das costas de nossa 'consciência', mas diante de nós, como articulação de nosso campo". Isto é, "ele é 'inconsciente' porque ele não é **objeto**, mas ele é isso pelo qual os objetos são possíveis" (p.233-234) - uma idéia que já estava de alguma forma presente na própria **Fenomenologia da Percepção**, quando se tratava do problema da memória, a saber, de como a estrutura perceptiva pode sofrer a ação do tempo. Mais ainda, em **O Visível e o Invisível**, Merleau-Ponty reconhece que a volta ao **cogito** tácito como fundamento de todas as significações era um mito, e que há apenas diferenças de significações. A nota de trabalho intitula-se "**Cogito** tácito" e vale a pena recorrer a ela: "O **Cogito** de Descartes (a reflexão) é operação sobre significações, enunciado de relações entre elas (e as significações elas mesmas sedimentadas nos atos de expressão). Ele pressupõe portanto um contato pré-reflexivo de si consigo (consciência não-tética (de) si - Sartre) ou um **cogito** tácito (ser junto de si) - eis como eu raciocinei na **Fenomenologia da Percepção**. Isso é correto? Isso que eu chamo o **cogito** tácito é impossível. Para ter a idéia de 'pensar' (no sentido do 'pensamento de ver e de sentir'), para fazer a 'redução', para voltar à imanência e à consciência de... é necessário ter as palavras. É pela combinação de palavras (com seu importe de significações sedimentadas, e capazes por princípio de entrar em outras relações que as relações que serviram para formá-las) que eu **realizo** a atitude transcendental, que eu **constituo** a consciência constituinte. As palavras não reenviam a significações positivas e finalmente ao fluxo das **Erlebnisse** como **Selbstgegeben**. Mitologia de uma consciência de si à qual reenviaria a palavra 'consciência' - Há apenas **diferenças** de significações" (p.224-225).

Rompimento definitivo com os limites da fenomenologia? Mas, afinal, também Husserl no final de sua obra termina tomando por objeto o problema das sedimentações

dos sentidos³⁷; e a diferença, mais uma vez, parece se reduzir às possibilidades de esclarecimento das estruturas do passado no presente; mais uma tarefa para a fenomenologia, segundo Husserl, essa de colocar sob a ótica da redução transcendental o mundo da vida do qual participam todas as significações³⁸; mas, reduziriam-se as diferenças entre os movimentos das filosofias de Husserl e Merleau-Ponty, a essa diferença quanto à crença na possibilidade da Razão de se compreender a si mesma? Merleau-Ponty não se cansa de apontar para a impossibilidade da redução total como resultado dos próprios trabalhos de Husserl, o que nos levaria à idéia de que a própria Fenomenologia se esgotaria e se ultrapassaria na direção de uma outra filosofia gestada em seu próprio seio.³⁹ E por isso, talvez o mais apropriado fosse falar em um deslocamento do primado da consciência para o **primado do sentido**, no interior da própria fenomenologia. Parece-nos esse o resultado a que chegou a ontologia do Ser bruto.

³⁷Cada ato do ego no mundo natural implica um horizonte de validações inatuais, que representam a aquisição de uma vida anterior. "Assim, isso do qual se tem a cada vez atualmente consciência, e correlativamente, o fato de ter atualmente consciência mesmo, o fato de ser orientado-sobre... e ocupado com... não cessam de ser envolvidos por uma atmosfera de validações mudas, ocultas mas co-funcionantes (...) e que constituem entre elas, como também com os atos propriamente ditos, um único e inseparável contexto de vida" - *Crisis*, p.170.

³⁸Mas pode-se colocar, de um só golpe, fora de ação, o cumprimento geral que atravessa o conjunto do feixe (oculto ou declarado) das validações, que constitui o simples viver dentro do mundo em sua imediatez. "Isso que se tem alcançado é uma atitude onde se se instala (...) **acima** da vida universal da consciência (subjéctiva individual e intersubjéctiva), na qual o mundo é 'ai' (existe)" - *Ibid*, p.171. Assim, é preciso compreender que, com a *epoché* transcendental "o olhar do filósofo recebe pela primeira vez efetivamente uma liberdade total - antes de tudo, que ele se encontra liberado do entrave mais forte e o mais universal, ainda que o mais escondido, seu entrave íntimo: aquele do pré-dado do mundo" - *ibid*, p.172. Ou ainda, toda opinião sobre o mundo tem seu terreno no mundo dado antecipadamente. "Ora, é precisamente desse terreno mesmo que eu me retirei pela *epoché*: eu me mantenho acima do mundo, que desde então é tornado para mim, em um sentido absolutamente único do termo, um fenômeno" - *ibid*, p.173.

³⁹É notável, nesse sentido, a descaracterização das noções naturais de ego e de subjetividade, operadas pela redução transcendental, que apontam para um campo de constituição de sentidos em que as noções de corpo próprio, da relação eu-outro, têm de encontrar, também, um modo de validação nessa "gramática" do Ser em geral, ou, em termos husserlianos, no campo de consciência transcendental.

CONCLUSÃO

Não nos resta, aqui, senão tentar concluir algumas idéias a respeito dos contrapontos que fizemos entre as filosofias de Merleau-Ponty e Wittgenstein, e que acompanharam o desenvolvimento de nosso trabalho; se a mesma necessidade não sentimos em relação aos contrapontos entre o pensamento de Merleau-Ponty e a teoria freudiana, é porque, creio, elas atingiram o seu clímax no nosso capítulo sobre ontologia, e assim, podem ser tomadas como o termo a que chegou nosso trabalho a esse respeito. Mas, quanto ao pensamento de Wittgenstein, o clímax da discussão acabou ficando mais restrito aos capítulos iniciais de nosso trabalho. Vamos tentar, então, pelo menos articular, minimamente, parte dos resultados a que chegamos na discussão do pensamento de Wittgenstein, com a filosofia da carne, de Merleau-Ponty; afinal, é nela que encontramos o termo da investigação merleau-pontyana, e não poderíamos, aqui, deixar de fazer algumas referências explícitas a esse respeito. Não vamos retomar a discussão que fizemos sobre Wittgenstein, nem a que fizemos sobre a questão da ontologia em Merleau-Ponty, além do caráter provisório dessas aproximações e distinções que fizemos entre os dois pensadores, que, como dissemos, mais animaram o nosso trabalho do que constituíram propriamente o objeto de nossa investigação - que se concentra na apresentação da filosofia de Merleau-Ponty -, nossa intenção, aqui, é apenas a de retomar alguns pontos que nos parecem mais importantes após esse percurso pela filosofia do Ser bruto.

1) Parece-nos clara a distinção da concepção de filosofia dos dois autores. Se na **Fenomenologia da Percepção** Merleau-Ponty se contrapunha à escola de Viena, afirmando a possibilidade de um retorno à experiência mesma de consciência, ao contrário de reduzir o seu significado à análise do seu conceito, logo no início d'**O Visível e O Invisível** ele **reafirma** a mesma tarefa expressivista da filosofia, embora, desta vez, de forma independente da noção de consciência, e aparentemente visando aos mesmos

opositores. Diz Merleau-Ponty aí: "é verdade, ao mesmo tempo, que o mundo é **isso que nós vemos** e que, todavia, nós precisamos aprender a vê-lo. Nesse sentido primeiro que nós devemos igualar pelo saber essa visão, dela tomar posse, **dizer** isso que é **nós** e isso que é **ver**, fazer, pois, como se nós disto não soubéssemos nada, como se nós tivéssemos, sobre isso, tudo a aprender" (VI,p.18). Um projeto que não se distingue daquele, portanto, presente já na **Fenomenologia da Percepção**. Mas sobretudo, a filosofia, diz Merleau-Ponty, "não é um léxico, ela não se interessa pelas 'significações das palavras', ela não procura um substituto verbal do mundo que nós vemos, ela não o transforma em coisa dita, ela não se instala na ordem do dito ou do escrito, como o lógico no enunciado, o poeta na fala ou o músico na música. São as coisas mesmas, do fundo de seu silêncio, que ela quer conduzir à expressão" (ibid). Não nos parece poder ser mais clara, aqui, a diferença entre os dois filósofos. E se chegamos afinal, com Wittgenstein, a uma compreensão dos "fundamentos" de nossa linguagem, aparentemente, a considerar as interpretações de Bento e Arley sobre o seu pensamento, o máximo a que chegamos é ao "caos" presente entre os "espaços" que separam nossos jogos, ou que rondam (mais ou menos como o sentimento de angústia em Heidegger) os limites de nossas regras (Bento; para Arley, nem isso, estamos na linguagem e não é possível nenhuma experiência de **sentido** fora dela - a referência a Heidegger é oportuna, nesse sentido: enquanto para Bento o "sentir-se bem no caos" teria estatuto semelhante a esse da angústia, em Heidegger, que impõe justamente o silêncio e corta a palavra, e ensina a existir no que não tem nome⁴⁰ - e também a ouvir, mas aí o paralelo se desfaz -, para Arley o sentimento de angústia não seria privilegiado para estabelecer os limites de nossa linguagem, seria apenas mais um conceito que aplicamos em determinadas situações, e conseqüentemente, também a ontologia heideggeriana de **Ser e Tempo** não pode ter a pretensão de fundação da experiência, que ela se dá.

⁴⁰HAAR, M, *La Pensée et le Moi chez Heidegger: les dons et les épreuves de l'Être*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.4, Outubro-Dezembro, Armand Colin, 1975, p.472.

Não é possível encontrar sob o convencionalismo lingüístico nenhum outro **sentido**, ou, tudo o que dissermos a esse respeito pertence à gramática de nossa linguagem - Devemos afastar aqui, entretanto, uma visão **escolástica** desses limites, que nos leve à concepção da "prisão" dos sentidos em nossa linguagem (isso é o **Tractatus** ou a **Crítica da Razão Pura**), porque nós **criamos** a linguagem assim como "inventamos" nossos jogos; pode-se dizer que nossos jogos de linguagem são úteis às nossas formas de vida, mas também essas são "inventadas", isto é, são variadas e mutáveis. De qualquer modo, fazer ontologia com pretensões de fundar a própria linguagem, seria, para Wittgenstein, um contra-senso, a ilusão de uma imagem, no sentido que Arley dá ao termo.

Vimos que não é essa a idéia de Merleau-Ponty, e todo o seu esforço para mostrar a linguagem como parte de uma abertura mais ampla de sentido: "Há mundo", essa primeira evidência da "**visão**", que já é, então, interrogação do Ser a partir de um campo de sentidos surdamente presentes ao corpo; sobretudo, o mesmo esforço de fazer emergir o sentido das coisas do "fundo" delas mesmas: a filosofia não é um construtivismo, e entre o olhar e o dizer (ou pintura e linguagem) há um vínculo que não é apenas gramatical, ou uma diferença que não é apenas gramatical. Há, para Merleau-Ponty, uma **fenomenologia do olhar e do dizer** (não no sentido em que Bento emprega o termo, mas no sentido gramatical) - o movimento dos dois filósofos é inverso, nesse sentido: Merleau-Ponty vai das coisas (fenômeno) às palavras, Wittgenstein vai dos significados das palavras ao que as coisas são para nós.

2) O título do principal capítulo d'**O Visível e o Invisível**, no sentido em que aí se encontra a filosofia da carne, ou a solução de Merleau-Ponty aos problemas levantados nos capítulos anteriores: "O Entrelaço - O Quiasma". Inicia-se assim: "Se é verdade que a filosofia, desde que ela se declara reflexão ou coincidência, pré-julga isso que ela encontrará, seria preciso a ela, ainda, tudo retornar, rejeitar os instrumentos que a reflexão e a intuição se têm dado, instalar-se em um lugar onde elas não se distinguem ainda, em

experiências que não foram ainda 'trabalhadas', que nos oferecem tudo ao mesmo tempo, misturados, o 'sujeito' e o 'objeto', a existência e a essência, e lhes dêem, pois, os meios de redefini-los. Ver, falar, mesmo pensar, - sob certas reservas, porque desde que se distinga absolutamente o pensar do falar já se está em regime de reflexão -, são experiências desse gênero, ao mesmo tempo irrecusáveis e enigmáticas. Elas têm um nome em todas as línguas, mas que em todas, também, traz significações em tufo, moitas de sentidos próprios e de sentidos figurados, de modo que isso não é um desses nomes, como aqueles da ciência, que iluminam, atribuindo a isso que é nomeado uma significação circunscrita, mas antes o índice repetido, a chamada insistente, de um mistério tão familiar quanto inexplicado, de uma luz que, aclarando o resto, permanece em sua origem na obscuridade. Se nós pudéssemos reencontrar no exercício do ver e do falar algumas das referências vivas que lhes assinalam na língua um tal destino, talvez elas nos ensinariam a formar nossos novos instrumentos, e primeiro a compreender nossa pesquisa, nossa interrogação mesma" (VI,p.172).

Mais uma vez, aqui, o ponto de partida pressupõe um campo mais amplo de sentidos do que esse estabelecido pela gramática de nossa linguagem. Se em Wittgenstein a linguagem é reflexiva no próprio juízo sobre as regras, mas sem sair da própria gramática, Merleau-Ponty instala-se "com ela", no fenômeno mais amplo do Ser. Se Bento chega a uma fenomenologia da possibilidade do pensamento, Merleau-Ponty assume diretamente os fenômenos do olhar, do falar e do pensar no espaço de uma ontologia. Não se trata, pois, de reduzir o significado dessas palavras à sua convenção lingüística, mas buscar o sentido que de alguma modo "fundamenta" esses significados - não encontramos, aqui, procedimento semelhante àquele dado à consciência na **Fenomenologia da Percepção**, e que depois Merleau-Ponty considerou equivocado? O projeto é o mesmo, mas mais radical, como o início da citação revela. O que estava errado não era o projeto, então, mas o ponto de partida (a consciência).

O final da citação se encontra com a questão dos princípios da pesquisa humana, de que falamos quando discutimos a filosofia de Wittgenstein. A questão é a mesma, mas a solução é diferente, pois a filosofia da carne é uma espécie de "fundamento" da razão e da verdade, enquanto Wittgenstein parece encerrá-las na linguagem, já que sua noção de "reino animal do espírito" não parece desempenhar um papel positivo no fundamento da verdade, mas apenas a possibilidade de comunicação.

A concepção merleau-pontyana de verdade, aparentemente, então, é mais ampla do que a de Wittgenstein: "nós temos com nosso corpo, nossos sentidos, nosso olhar, nosso poder de compreender a fala e de falar, **avaliadores** para o Ser, dimensões onde podemos lhe reportar, mas não uma relação de adequação ou de imanência. A percepção do mundo e da história é a prática dessa medida, a localização de sua distância ou de sua diferença em relação a nossas normas" (VI,p.140). Corpo, sentido, olhar, já seriam avaliadores para o Ser, e a eles se juntam, naquilo que chamamos de enrolamento do visível e do dizível, a fala.

O reino animal do espírito, de que falam nossos interlocutores (Bento, Arley, Giannotti) seria, assim, a ontologia do Ser bruto, para Merleau-Ponty: "a comunicação faz de nós os testemunhos de um único mundo, como a sinergia de nossos olhos os suspende a uma coisa única. Mas em um caso como no outro, a certeza, por mais irresistível que seja, permanece absolutamente obscura; nós podemos vivê-la, não podemos nem pensá-la, nem formulá-la, nem erigi-la em tese. Toda tentativa de elucidação nos conduz a dilemas. Ora, esta certeza injustificável de um mundo sensível que nos seja comum, ela é em nós o alicerce da verdade" (VI,p.27). Isto é, assim como os fantasmas monoculares não podiam rivalizar com a coisa, os mundo privados seriam apenas desvios em relação ao mundo mesmo. Eu represento o vivido do outro como uma duplicação do meu; confio no que vejo e que está em estreita correspondência com o que o outro vê: nós vemos a mesma coisa e a coisa mesma, ao mesmo tempo que não me reúno jamais ao vivido do outro, é no mundo que nos reunimos (ibid)

Em última instância, pois, o fundamento de nossa verdade é a presença inequívoca ao Ser: "nós acreditamos e acreditaremos sempre que isso que se passa aqui e agora faz um com o simultâneo; isso que se passa não seria para nós inteiramente real se nós não soubéssemos a qual hora (...) ele não seria inteiramente ele mesmo se nós não o colocássemos na imensidade da simultaneidade do mundo e em sua potência indivisa. Toda questão, mesmo aquela do simples conhecimento, faz parte da questão central que somos nós mesmos, desse apelo à totalidade à qual nenhum ser objetivo dá resposta (...)" (VI,p.141).

O que para Wittgenstein seria hipóstase de nossa gramática⁴¹, para Merleau-Ponty é abertura ao Ser. Não se trata, nesse sentido, como vimos, de hipostasiar nossa linguagem, de tomar o Ser por aquilo que dele falamos, mas de afirmar a presença inequívoca ao Ser, a um "mundo" que está sempre presente além de nossas representações, fé perceptiva no mundo que não depende de nossos "sins" e de nossos "nãos". Elucidar o que é essa fé, foi a tarefa que Merleau-Ponty assumiu no início d'*O Visível e o Invisível*.

⁴¹Cf Arley, *Wittgenstein Através da Imagens*, citado.

BIBLIOGRAFIA

- BAKER, G.P./ HACKER, P.M.S., **Scepticism, Rules and Language**, Oxford-New York, Basil Blackwell, 1984.
- BARBOSA FILHO, B., **Sobre o Positivismo de Wittgenstein**, in **Manuscrito** - vol. V, n.1, Campinas, Unicamp-Cle, 1981.
- BERGSON, H., **Essai sur les Donnés Immédiates de la Conscience**, Paris, PUF, 1958.
- _____ **La Pensée et le Mouvant**, Paris, PUF, 1969.
- BOUVERESSE, J., **Le Mithe de l'Intériorité**, Paris, Éditions de Minuit, 1974.
- CASSIRER, E., **La Philosophie des Formes Symboliques, 3. la phénoménologie de la connaissance**, Paris, Éditions de Minuit, 1972.
- CHAUÍ, M.S., **Merleau-Ponty - Obra de Arte e Filosofia**, in **Artepensamento**, São Paulo, Cia. das Letras.
- DESCARTES, R., **Meditações**, in **Descartes**, Coleção Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- FOUCAULT, M., **As Palavras e as Coisas - uma arqueologia das ciências humanas**, 2ª. edição, São Paulo, Martins Fontes, 1981.
- _____ **História da Sexualidade 1. A vontade de saber**, 11ª. edição, Rio de Janeiro, Graal, 1983.
- _____ **Microfísica do Poder**, 4ª. edição, Rio de Janeiro, Graal, 1984.
- FREUD, S., **Proyecto de una Psicología para Neurologos (1895)**, in S. FREUD, **Obras Completas**, Madri, Biblioteca Nueva, 1968.
- _____ **Prologo y notas al libro de Berheim**, Ibid.
- _____ **Estudio comparativo de las parálisis motrices organicas e histericas**, ibid.
- _____ **Un caso de curacion hipnotica**, ibid.

- _____ **Charcot, ibid.**
- _____ **Estudios sobre la histeria, ibid.**
- _____ **Las neuropsicosis de defensa, ibid.**
- _____ **Obsesiones y fobias, ibid.**
- _____ **Cinco conferencias sobre psicoanálisis, in Freud, Obras Completas,**
vol. 11, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1988.
- _____ **Introducción del narcisismo, ibid, vol. 14.**
- _____ **Pulsiones y destinos de pulsión, ibid. vol.14.**
- _____ **Lo inconciente, ibid, vol. 14.**
- _____ **Duelo y malancolía, ibid.**
- _____ **Conferencias de introducción al psicoanálisis, in Freud, Obras**
Completas, vol. 15 e 16, ibid., 1987-1989.
- _____ **Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis, in Freud, Obras**
Completas, vol. 22, ibid, 1989.
- _____ **Más allá del principio de placer, in Freud, Obras Completas, ibid,**
vol.18.
- _____ **El yo y el ello, in Freud, Obras Completas, ibid, vol.19.**
- _____ **Freud, Coleção Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1978.**
- GABBI JR., O.F., **Freud, Racionalidade, Sentido e Referência, Campinas, Unicamp-**
Cle, 1994.
- GRANIER, J., **Le statut de la philosophie selon Nietzsche et Freud, in Revue de**
Métaphysique et de Morale, Paris, Armand Colin, 1981.
- HAAR, M., **La Pensée et le Moi chez Heidegger: les dons et les épreuves d'Être, in**
Revue de Métaphysique et de Morale, n. 4, Paris, Armand Colin, 1975.
- HEIDEGGER, M., **L'Être et le Temps, Paris, Gallimard, 1964.**
- _____ **Ser e Tempo, 3ª. edição, Petrópolis, Vozes, 1989.**

- _____ **Heidegger**, Coleção Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- HUME, D., **Investigação Acerca do Entendimento Humano**, Cia. Editora Nacional-Edusp, São Paulo.
- HUSSERL, E., **Ideias relativas a una fenomenologia pura y una filosofia fenomenológica**, México, Fondo de Cultura Económica, 1949.
- _____ **Recherches Logiques, tome 3 - Eléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance - Recherche VI**, Paris, PUF, 1974.
- _____ **Investigaciones Lógicas - Introduccion e Investigacione I**, Madri, Revista de Occidente, 1929.
- _____ **La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendantale**, Paris, Gallimard, 1976.
- _____ **A Filosofia como Ciência de Rigor**, 2ª. edição, Coimbra, Atlântida, 1965.
- HYPPOLITE, J., **Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty**, in **Les Temps Modernes - Maurice Merleau-Ponty - numéro spécial**, 184-185, 1961.
- KANT, I., **Crítica da Razão Pura**, 2ª. edição, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- _____ **Critique du Jugement**, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1951.
- KRIPKE, S.A., **Wittgenstein on Rules and Private Language**, Oxford-New York, Basil Blackwell, 1982.
- LAPLANCHE, J./PONTALIS, J.B., **Vocabulário de Psicanálise**, 10ª. edição, São Paulo, Martins Fontes, 1988.
- LEBRUN, G., **Kant et la fin de la Métaphysique - Essai sur la "Critique de la faculté de Juger"**, Paris, Armand Colin, 1970.
- _____ **Passeios ao Léo**, São Paulo, Brasiliense, 1983.

- _____ **O Avesso da Dialética - Hegel à luz de Nietzsche**, São Paulo, Cia. das Letras, 1988.
- LEFORT, C., **L'idée d' "être brut" et d' "esprit sauvage"**, in **Les Temps Modernes** - citado.
- _____ **Maurice Merleau-Ponty**, in **Histoire de la Philosophie - Encyclopédie de la Pléiade**, Paris, Gallimard, 1974.
- MERLEAU-PONTY, M., **La Structure du Comportement**, Paris, Gallimard, 1964.
- _____ **Fenomenologia da Percepção**, São Paulo, Martins Fontes, 1994.
- _____ **Sens et Non-Sens**, 5ª. edição, Paris, ed. Nagel, 1966.
- _____ **Merleau-Ponty à la Sorbonne - Résumés de Cours - 1949-1952**, ed. Cynara, 1988.
- _____ **Résumés de Cours - Collège de France - 1952-1960**, Paris, Gallimard.
- _____ **La Prose de Monde**, Paris, Gallimard, 1969.
- _____ **Le Visible et l'Invisible**, Paris, Gallimard, 1964.
- _____ **Merleau-Ponty**, Coleção Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1984.
- MONZANI, L.R., **Freud, O movimento de um pensamento**, 2ª. edição, Campinas, ed. Unicamp, 1989.
- _____ **Discurso Filosófico e Discurso Psicanalítico**, in **Novos Estudos CEBRAP**, n.20, 1988.
- MORENO, A.R., **Wittgenstein Através das Imagens**, Campinas, ed. Unicamp, 1993.
- _____ **Wittgenstein: Fenomenologia e Problemas Fenomenológicos**, in **Manuscrito - Wittgenstein**, vol. XVIII, n.2, Campinas, Unicamp-Cle, 1995.
- MOURA, C.A.R., **Crítica da Razão na Fenomenologia**, São Paulo, Edusp, 1989.
- _____ **Husserl nos limites da Fenomenologia**, in **Manuscrito**, vol. VI, Campinas, Unicamp-Cle, 1982.
- NIETZSCHE, F., **Nietzsche**, Coleção Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1978.

- _____ *Além do Bem e do Mal*, São Paulo, Cia. das Letras, 1993.
- _____ *La généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1983.
- ORLANDI, L.B.L., *A voz do Intervalo*, São Paulo, ed. Ática, 1980.
- PEARS, D., *As Idéias de Wittgenstein*, São Paulo, Cultrix, 1971.
- PONTALIS, J.B., *Note sur le probleme d'inconscient chez Merleau-Ponty*, in *Les Temps Modernes*, citado.
- POPPER, K., ECCLES, J., *O Eu e seu Cérebro*, Brasília-Campinas, UNB-Papirus, 1991.
- PRADO JR., B.A.F., *Biologia e Narcisismo ou A Costura entre o Real e o Imaginário*, in PRADO JR. et alli, *Filosofia da Psicanálise*, citado.
- _____ *Georges Politzer: Sessenta Anos da Crítica dos Fundamentos da Psicanálise*, Ibid.
- _____ *Erro, Ilusão, Loucura (Ensaio)*, no prelo.
- _____ *Presença e Campo Transcendental - Consciência e Negatividade na Filosofia de Bergson*, São Paulo, Edusp, 1989.
- SANTOS, L.H.L., *Apresentação e Ensaio Introdutório à sua tradução do Tractatus Logico-Philosophicus*, São Paulo, Edusp, 1994.
- SARTRE, J.P., *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1976.
- _____ *Questão de Método*, in Sartre, *Coleção Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- THÉVENAZ, P., *De Husserl a Merleau-Ponty - Qu'este-ce que la phénomélogie?*, Baconnière-Neuchateau, Cahiers de Philosophie, 1966.
- WAELEHENS, A de, *A Psicose, ensaio de interpretação analítica e existencial*, Rio de Janeiro, Zahar, 1990.
- _____ *Situation de Merleau-Ponty*, in *Les Temps Modernes*, citado.
- WAHL, J., *Cette pensée...*, in *Les Temps Modernes*, citado.

WITTGENSTEIN, L., **Tratado Lógico-Filosófico - Investigações Filosóficas**, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

_____ **On Certainty**, New York-London, Harper Torchbooks, 1972.

ZAHAVI, D., **Husserl's Phenomenology of the body**, in **Études Phénoménologiques** n.19, Bélgica, 1994.