

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
F.F.C.L.R.P. – DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA E EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

Corpo e psicopatologia
na filosofia de Merleau-Ponty

Marcelo Georgétti Vieira

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

Ribeirão Preto / SP

2010

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
F.F.C.L.R.P. – DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA E EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

Corpo e psicopatologia
na filosofia de Merleau-Ponty

Marcelo Georgétti Vieira

Prof. Dr. Reinaldo Furlan (orientador)

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

Ribeirão Preto / SP

2010

AUTORIZO A REPRODUÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

FICHA CATALOGRÁFICA

Vieira, Marcelo Georgétti
Corpo e psicopatologia na filosofia de Merleau-Ponty. Ribeirão Preto, 2010.

199 p. ; 30cm

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

Orientador: Furlan, Reinaldo.

1. Merleau-Ponty. 2. Fenomenologia 3. Existencialismo francês. 4. Psicopatologia.

Nome: Marcelo Georgétti Vieira
Título: Corpo e psicopatologia na filosofia de Merleau-Ponty.

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

Aprovado em: _____

Banca Examinadora

Prof (a) Dr (a) _____
Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof (a) Dr (a) _____
Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof (a) Dr (a) _____
Instituição: _____ Assinatura: _____

À TRAÇA
QUE
PRIMEIRO ROER AS FRIAS PÁGINAS
DE MINHA DISSERTAÇÃO
DEDICO
COMO DELICIOSO BANQUETE
ESTAS
CONSIDERAÇÕES FILOSÓFICAS

Agradecimentos

Agradeço à FAPESP, ao programa de Pós-Graduação em Psicologia da FFCLRP-USP e a meu orientador, Prof. Reinaldo Furlan, a quem tomo por importante referência acadêmica e pessoal, por terem possibilitado a realização deste trabalho.

Agradeço aos professores Richard Theisen Simanke e Simeão Donizete Sass, pela leitura criteriosa de meu trabalho e indicações valiosas que me auxiliaram a alterar significativamente minha dissertação.

Agradeço a meu caro irmão Rodrigo, a meus pais, a meus amigos, a pessoas queridas que estão ou estiveram presentes em minha vida, e a Nietzsche, pelas importantes contribuições para minha formação como ser humano, pano de fundo indissociável não só para este meu trabalho, como para qualquer outra coisa que eu faça na vida.

RESUMO

VIEIRA, M.G. **Corpo e psicopatologia na filosofia de Merleau-Ponty**. 2010. 199 p. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2010.

No presente estudo, nos propomos a estudar a noção de psicopatologia presente nas primeiras obras de Merleau-Ponty, *A Estrutura do Comportamento*, publicada em 1942, *Fenomenologia da Percepção*, publicada em 1945, e em parte do resumo de cursos realizados na Sorbonne, realizados entre 1948 e 1952. Por não se tratar de um tema diretamente abordado pelo filósofo, e sendo a doença compreendida como um comprometimento da vida, em um primeiro momento nos ocupamos de esboçar a noção de vida para este, tida como um princípio auto-regulativo, normativo e polarizado para um conjunto de relações concretas entre o organismo e seu meio visando atender tanto às necessidades biológicas do primeiro quanto às demandas adaptativas impostas pelo segundo. Destacamos como fundamental a repercussão do pensamento de Goldstein dentro do pensamento merleau-pontyano, que contribuiu com uma concepção integracionista de organismo presente sobretudo na primeira obra de Merleau-Ponty (*A Estrutura do Comportamento*), e também com a noção de “*coming to terms*”, isto é, do modo como se dá o ajuste entre o organismo e seu meio. Também nos reportamos a Georges Canguilhem, por sua afinidade com o pensamento do filósofo e pela importante contextualização desta noção de vida de que tratamos dentro da história da medicina. Em um segundo momento, nos ocupamos então de uma análise mais pormenorizada da noção de psicopatologia presente nas discussões sobre corporeidade que se apoiaram sobre a análise de quadros doentios presentes na *Fenomenologia da Percepção* e nos cursos da Sorbonne, o caso Schneider de lesão cerebral, da jovem afônica, do membro fantasma, das alucinações esquizofrênicas e das alucinações verbais. Ressaltamos as interlocuções entre o filósofo e Sartre, Minkowski, Politzer e o pensamento freudiano. Por fim, discutimos sobre a proposta de compreender a loucura como potencialidade criativa, uma implicação indireta para nosso tema presente no ensaio que Merleau-Ponty redigiu sobre Cézanne, publicado em 1948 sob o nome de *A Dúvida de Cézanne*. (FAPESP)

Palavras-chave: Merleau-Ponty; fenomenologia; existencialismo francês; psicopatologia.

ABSTRACT

VIEIRA, M.G. **Body and psychopathology in Merleau-Ponty's philosophy**. 2010. 199 p. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2010.

In the present work, we aim to study the notion of psychopathology in Merleau-Ponty's first works, *The Structure of Behavior*, published in 1942, *Phenomenology of Perception*, published in 1945 and in part of the resumes in Sorbonne's courses, offered between 1948 and 1952. Once it's not a theme straightly approached by the philosopher, and once sickness is understood as an injury to life, firstly we look for a rough-draw of his notion of life, considered as a self regulative and normative principle, turned to an amount of concrete relations between the organism and its environment, attempting to solve both in first one's biological needs as in adaptive demands imposed by the second. We emphasize as fundamental the repercussion of Goldstein's thoughts in Merleau-Ponty's, which has contributed with an integrationist conception of organism present mainly in Merleau-Ponty's first work (*The Structure of Behavior*) and also with the notion of "coming to terms", that is, how an organism and its environment come to a mutual agreement. We also turn ourselves to Canguilhem, as much for his affinity with the philosopher's thoughts as for the meaningful position of this notion of life we argue inside medicine's history. In a second moment, we develop a more detailed analysis of psychopathology's notion that appears in *Phenomenology of Perception* and Sorbonne courses' discussions on embodiment developed from the examination of illness cases, such as Schneider's brain damage, the aphonic lady, the phantom member, schizophrenic hallucinations and verbal hallucinations. We emphasize the interlocutions between the philosopher and Sartre, Minkowski, Politzer and Freudian's thought. At last, we discuss the proposal of understanding madness as a creative potentiality, an indirect implication for our theme present in Merleau-Ponty's issue on Cézanne, published in 1948 as *Cézanne's Doubt*. (FAPESP)

Key words: Merleau-Ponty; phenomenology; French existentialism; psychopathology.

SUMÁRIO

Introdução	p. 10
Primeira parte: a noção de “Vida” enquanto normatividade	p. 14
A noção de Organismo vs. Reflexologia Clássica (Pavlov)	p. 14
Organismo considerado enquanto polaridade	p. 23
A importância da noção de Polaridade dentro da história da Medicina ..	p. 34
A visão integracionista de Goldstein	p. 49
“Coming to terms”	p. 58
Segunda parte: as concepções merleau-pontyanas de Psicopatologia	p. 66
Tomando partido da vida	p. 66
A noção de Psicopatologia presente em “A Estrutura do Comportamento” .	p. 67
O esquema corporal	p. 78
Experiência do corpo próprio e o membro fantasma	p. 83
O caso Schneider e o da jovem afônica	p. 88
Psicanálise e Psicopatologia em “A Estrutura do Comportamento”	p. 103
Do concreto viestes, ao concreto voltarás	p. 111
Psicanálise e psicopatologia em “Fenomenologia da Percepção”	p. 121
Estrutura e significação	p. 127
O freudismo nos cursos da Sorbonne	p. 135
O problema da Imaginação na história da psicologia e da filosofia moderna	
.....	p. 141
Consciência imaginativa como nadificação	p. 151
O Sonho, o Mito e a Realidade	p. 154
Sartre, Merleau-Ponty e o problema das alucinações	p. 161

Distúrbios da temporalidade	p. 169
Esquizofrenia e alucinações	p. 182
Terceira parte: loucura como potencialidade criativa	p. 193
 Identidade absoluta ou alteridade absoluta?	p. 193
 Considerações finais: o caso Cézanne	p. 195
Bibliografia	p. 199

Introdução:

Identificar, e buscar alternativas para contornar a contradição cartesiana existente nas elaborações de saberes no ocidente é certamente tema majoritário no pensamento merleau-pontyano. Poderíamos dizer até que toda sua obra redunde em denunciar a ontologia não tematizada que serve de pano de fundo para que a física, a lingüística, a psicologia, a fisiologia, etc, sistematizem suas explicações para uma compreensão do mundo e dos demais aspectos de nossa humanidade. Neste sentido, haveria dois pólos, dois extremos antinômicos, demarcados nesta contradição; a saber, uma noção de Natureza e uma de Espírito.

A primeira se sustenta na noção de objeto. Consiste em uma multiplicidade de elementos cuja existência se dá enquanto

partes extra partes e que, por conseguinte, só admite entre suas partes ou entre si mesmo e os outros objetos relações exteriores e mecânicas, seja no sentido estrito de um movimento recebido e transmitido, seja no sentido amplo de uma relação de função a variável (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 111),

Trata-se de uma realidade desprovida de sentido interno, puramente mensurável, conforme aquela descrita por René Descartes das *res extensa*. Evidentemente, para este viés o homem é um conjunto de relações causais, para o qual a consciência não é um tema, no máximo um epifenômeno; e um bom representante desta visão, conforme veremos, é a reflexologia pavloviana. Todas as explicações que ingenuamente se pautam neste modo de conceber o homem e o mundo receberão, na obra “Fenomenologia da Percepção” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999), a designação de *empirismo*.

A segunda perspectiva também se reporta indiretamente à noção cartesiana de *cogito*; trata-se de uma forma de idealismo, de uma análise reflexiva que

rompe com o mundo em si, já que ela o constitui pela operação da consciência, mas essa consciência constituinte, em lugar de ser apreendida diretamente, é construída de modo a tornar possível a idéias de um ser absolutamente determinado. Ela é o correlativo de um universo, o sujeito que possui absolutamente acabados todos os conhecimentos dos quais nosso conhecimento efetivo é o esboço. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 70)

Para esta visão, o homem é um conjunto de representações psíquicas à sua disposição. Este *intelectualismo* será, ao mesmo tempo, a contrapartida ao empirismo e também seu complementar cartesiano.

As limitações presentes nestas concepções evidenciam-se nas discussões merleau-pontyanas que concernem às tentativas de compreender o tema do corpo próprio, que, ao mesmo tempo em que não se permite reduzir à condição de pura consciência representacional, posto que está submetido às facticidades e à contingência, também não se compreende estritamente como objeto, já que implica em uma idiosincrasia. Trata-se, portanto, de um objeto ambíguo, cuja investigação revela que na verdade, antes da assunção de um mundo puramente objetivo, há um mundo em estado nascente, cuja gênese de sentido presenciamos permanentemente e de modo inacabado em nossa experiência vivida, que o cientista recalca em suas análises mecânicas e distanciadas.

É característico ao desenvolvimento da filosofia merleau-pontyana a iniciativa anti-husserliana de se valer dos dados científicos, ao invés de colocá-los “entre parênteses”. A finalidade do uso deste recurso é apontar não somente os “vícios”

cartesianos dos cientistas como também demonstrar que há nos próprios dados da experiência, quando fielmente avaliados pelo seu sentido imanente, uma ontologia que supera as limitações do pensamento vigente. Entre estes dados há um uso bastante rico de material de condições patológicas, inadequadamente interpretadas de modo geral em suas primeiras análises teóricas, que quando consideradas por Merleau-Ponty em suas implicações acrescentam inclusive uma contribuição para compreendermos a normalidade. Mas se por um lado há esta generosidade em se valer de dados científicos, por outro Merleau-Ponty recusa o dogmatismo presente na busca por um sentido totalizante capaz de dar conta de modo absoluto da compreensão do mundo. Isto seria meramente substituir um realismo científico por um filosófico, ao passo que para o filósofo o mundo é um conjunto de sentidos inacabados, um conjunto de *horizontes* sempre abertos e que continuamente substituem-se por algum inédito, exceto em alguma condição patológica. O que, ainda assim, trata-se antes de uma exceção que confirma a validade de uma regra, a saber a de que o mundo é um conjunto de perspectivas sempre cambiantes que se ultrapassam rumo ao novo e à facticidade.

O que nos interessa para este trabalho, nosso objetivo, é identificar qual o posicionamento merleau-pontyano em relação ao tema da psicopatologia, expresso no uso que o filósofo faz deste tipo específico de dados. As discussões merleau-pontyanas relacionadas a este tema não o tomam como objeto; têm por finalidade acumular argumentos para contornar os prejuízos do cartesianismo citados e rumar a uma ontologia imanentista, concreta e relacional desenvolvida pelo filósofo. Nossa pretensão não se restringe a refazer todo o caminho percorrido por Merleau-Ponty em suas argumentações sobre as especificidades de nossa corporeidade, nossa sociedade, enfim, nossa

humanidade, obtidas de discussões sobre condições patológicas; pretendemos destacar dentro do pensamento do filósofo o uso destes dados para, a partir de então, depreender qual lhe é o posicionamento implícito diante da questão: em que consiste a *psicopatologia*? Trata-se de uma questão de importância indiscutível, e não somente para os fundamentos epistemológicos do campo da saúde mental; pois, segundo foi muito bem colocado por Georges Canguilhem, outro autor presente neste trabalho, é

o anormal que desperta o interesse teórico pelo normal. As normas só são reconhecidas como tal nas infrações. As funções só são reveladas por suas falhas. A vida só se eleva à consciência e à ciência de si mesma pela inadaptação, pelo fracasso e pela dor (CANGUILHEM, 1942/2007, p. 158).

Conforme constataremos, o fisiólogo *Goldstein* é um autor de suma importância não somente para fornecer casos a serem discutidos, mas também para contribuir conceitualmente para a elaboração do pensamento merleau-pontyano, razão esta pela qual nos dedicaremos também à leitura deste autor, com o qual traçaremos paralelos em relação às duas primeiras obras merleau-pontyanas. Posteriormente também discutiremos outros autores e comentadores relacionados ao pensamento merleau-pontyano no que concerne a este tema, de modo a tornar nossa discussão mais rica.

Uma questão fundamental para o desenvolvimento de nossas discussões é abordar o tema do corpo próprio, da corporeidade. Isto se deve não somente à importância evidente que esta noção tem dentro da filosofia de Merleau-Ponty, mas também porque é impossível pensar o tema da psicopatologia para o filósofo francês sem situá-la em nossa corporeidade, uma vez que ela é a referência fundamental para compreender o sentido de nossa experiência. Assim sendo, começaremos discutindo a noção de corpo, que já se

encontra presente em sua primeira obra, “A Estrutura do Comportamento” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006), porém sob o nome de organismo. Ao mesmo tempo, destacaremos a concepção de psicopatologia que for se esboçando ao longo deste percurso.

Primeira parte: a noção de “Vida” enquanto normatividade

A noção de Organismo vs. Reflexologia Clássica (Pavlov)

O *realismo* científico será o principal alvo das críticas merleau-pontyanas em sua primeira obra (MERLEAU-PONTY, 1942/2006), de modo que o filósofo optará situar-se dentro do campo do saber científico, através da noção de comportamento, escolhida por seu caráter “neutro” e sua validade enquanto denominador comum entre os campos que Merleau-Ponty pretende criticar, sejam intelectualistas, sejam empiristas. E, dentro do campo do estudo científico do comportamento, aborda a reflexologia pavloviana, partindo de uma diferenciação desta com o senso comum e já renunciando o estilo de suas análises, contrapondo, através da descrição da situação de um indivíduo que observa um fecho de luz, os dados da consciência ingênua aos científicos. A primeira ordem é qualitativa, dotada de sentido, intenção e continuidade, ao passo que para a segunda a única fonte de explicação do comportamento em questão seria a teoria clássica do reflexo para a qual haveria o “movimento vibratório” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 5) e os dispositivos fisiológicos, como o “conjunto de receptores descontínuos” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 6-7) presentes na retina, que são acionados pelo estímulo – ou melhor dizendo, pelo conjunto de estímulos exteriores a si mesmos – e se adaptam ao

mesmo através de uma fixação desprovida de “propriedades de forma, tais como movimento, ritmo, distribuição espacial” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 7); em relação ao raio luminoso, a “retina registra apenas uma excitação sucessiva dos pontos pelos quais ele passa” (*Idem*), de modo que é “apenas por suas propriedades pontuais que os excitantes podem agir” (*Ibidem*).

Observa-se o cunho determinista deste tipo de análise, que confere ao estímulo o valor de uma causa à qual o organismo passivamente se subordina à sua influência, sem direito a visá-lo segundo um sentido; é próprio da teoria clássica do reflexo assumir que no “estudo científico do comportamento, devemos rejeitar como subjetivas todas as noções de intenção ou de utilidade ou de valor, porque não têm fundamento nas coisas e não são determinações intrínsecas delas” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 8), ou seja, são as especificidades do estímulo, e seu lugar de excitação no organismo que irão definir o tipo de resposta que visa ao mesmo tempo adaptar-se ao meio e atender às necessidades do organismo, sempre de ordem físico-química.

Contrapondo-se a esta concepção da determinação do comportamento pelas propriedades mais elementares de agentes externos, Merleau-Ponty fala sobre como uma resposta a um estímulo, mesmo uma resposta reflexa, não pode ser compreendida pelas propriedades físicas do estimulante. No exemplo do fisiólogo Weiszäcker (cf. MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 11), o gato descerebrado de Sherrington e Miller não vomita uma mistura de água e algumas gotas de álcool, ao contrário do que faz com água pura; não se pode compreender essa resposta pelos componentes de seu estimulante em estado puro (água e álcool), mas sim por uma disposição própria do organismo a receber certo tipo de estímulo, a mudar *a natureza* de sua resposta em função de certa

configuração de estímulos irreduzível a seus elementos mais fundamentais. A disposição do organismo exerce uma participação no desencadeamento do reflexo de tal modo que o confere um grau de importância de “causa” ao lado do estímulo externo. Não há, portanto exteroceptividade encontrada em estado puro; o “cálculo, que normalmente desacelera o pulso, acelera-o em casos de insuficiência aórtica” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 21), ou no caso do reflexo de Babinski (cf. MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 22), no qual há um reflexo de extensão nos dedos dos pés, ao invés de uma flexão, no caso de uma lesão nas vias piramidais no cérebro.

De modo que também se observa que o filósofo nega tanto uma total passividade por parte do organismo diante de uma estimulação, quanto a legitimidade de considerar relações de pura exterioridade como causa do comportamento, afirmando a necessidade de considerar a participação do organismo como um dos determinantes do comportamento: antes

de toda interpretação sistemática, a descrição dos *factos conhecidos* mostra que o destino de uma excitação é determinado por sua relação com o conjunto do estado orgânico e com as excitações simultâneas ou precedentes, e que entre o organismo e seu meio as relações não são de causalidade linear, mas de causalidade circular (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 17, destaque do autor).

Poderia-se falar de “centros inibidores” e “centros coordenadores” supostamente presentes no sistema nervoso, sugerindo implicitamente a existência de uma hierarquia orgânica no mesmo – como Sherrington, ao explicar o reflexo de Babinski (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 23-24). Os estudos da “composição dos reflexos” falam de uma concorrência dos estímulos, sendo que o “vitorioso” inibe os demais; porém

preserva-se em muitos autores (como em Sherrington) a teoria das relações longitudinais que tratam de sistemas inibidores e de controle em termos de relações transversais, considera-se que na ativação de um sistema o outro fica bloqueado; mas isso de modo que sua regulação e ativação finais ficam a cabo dos estímulos, sem a participação do organismo. Ainda no caso do reflexo de Babinski: com a inibição do reflexo de flexão, entra em cena seu antagonista de extensão. Mas as relações entre antagonistas não são tão claras, e nem encontradas em estado tão “puro”, em organismos em pleno funcionamento, somente reproduz-se estas condições em músculos fora do corpo. “Quando se trata de movimentos finos da mão, ou mesmo de movimentos de preensão, constata-se uma inervação simultânea dos antagonistas, cuja distribuição depende do objetivo a ser alcançado, do tipo de movimento a ser executado” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 28). Se considerarmos a participação de todo o organismo na elaboração de uma recepção e elaboração de resposta aos estímulos, poderemos abrir mão da necessidade de inventar uma nova hipótese *ad hoc* de inibição a cada resposta variável em função de um estado diferente de disposição da superfície de um organismo para a recepção mesmo dos estímulos mais discretos; pois um organismo “não pode fazer duas coisas ao mesmo tempo” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 29), e podemos entender que esta implicação do organismo na elaboração dos estímulos se realiza especificamente através da distribuição ordenada das excitações motoras segundo a disposição deste na recepção dos estímulos.

Assume-se, com o emprego destes conceitos de “centros inibidores” e “centros coordenadores”, que há uma gradação de circuitos reflexos nos quais no caso de uma lesão ou participação parcial do sistema nervoso, uma mudança qualitativa de resposta é

encarada como mera aparência, subjacente a uma substituição de circuito reflexo de ordem “inferior” que pôde ter sua expressão devido à inibição de um “superior”, o que promoveu uma liberação do automatismo. Por este prisma, o “comportamento patológico deve ser compreendido por subtração a partir do comportamento normal, trata-se a doença como uma simples deficiência ou, em todo caso, como um fenômeno negativo, querem que não haja de fato um *acontecimento* no organismo” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 24, destaque do autor).

Questiona-se então o realismo presente na aceção de uma correspondência de identidade entre fragmentos do comportamento e regiões do cérebro ou do sistema nervoso; por este ângulo o reflexo de Babinski seria compreendido como uma “inibição de inibição” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 27). Pelo contrário, tende-se a assumir que há participação do cérebro não a título de causalidade, mas sim de refinamento no tipo de resposta ou seu nível de sofisticação na adaptação do organismo ao meio (e aqui há alusão ao trabalho de Goldstein, particularmente ao caso da repercussão de uma lesão cerebral no comportamento sexual: não há deflagração de um automatismo sexual, tampouco o desaparecimento desta conduta, mas sim uma ordem qualitativamente alterada de resposta à estimulação erótica) – o que inviabiliza uma concepção hierárquica de funcionamento orgânico, rumo a uma visão mais “holística” de organismo, *em afinidade com a proposta de Goldstein*, além de implicar em uma alusão antecipada à necessidade de recorrer à teoria da *Gestalt* para a compreensão de como um todo orgânico “põe em forma” os dados sensoriais advindo da estimulação externa, ou da superfície do organismo.

Este raciocínio holístico pode ser utilizado para compreender outro fenômeno reflexo, o da “irradiação”, no qual todo o organismo é como que evocado a tomar partido de uma estimulação que “transborda” para outras vias nervosas, inclusive através de partes cada vez mais distantes daquela da origem do ponto de origem. Como no caso do gato de Sherrington, que tem a concha de sua orelha estimulada e apresenta uma seqüência crescente e gradual de reflexos simétricos e assimétricos envolvendo desde as patas dianteiras e o pescoço até as patas traseiras e a cauda (cf. MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 33), “a excitação é elaborada de tal maneira que a cada aumento notável ela se traduz, nos sistemas motores, por movimentos novos e se divide entre eles para acionar um gesto dotado de sentido biológico” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 34), no caso, do movimento de *caminhar* do gato – consideração esta que, apesar de ser evidente por si, não fora suficiente para fazer Sherrington abandonar a teoria clássica do reflexo (cf. MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 34-35).

Observamos que neste ponto Merleau-Ponty começa a introduzir, de forma sutil, a necessidade de utilizar a noção de um “sentido vital”, de manutenção das necessidades de “conservação do organismo” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 35), enviesando o tipo das respostas aos estímulos, de modo que não mais somente se trata de uma participação de todo o organismo para “enformar” os dados sensoriais recebidos em sua superfície, mas também de um sentido de organização intrínseco à *natureza* do organismo, que de certa forma dita um rumo diretor sobre o destaque, o *valor*, que estes estímulos vão ter para o mesmo – embora por enquanto o filósofo ainda não recorre a estes predicados, tanto para manter um diálogo com os teóricos da área discutida quanto para mostrar que os próprios dados por eles apresentados reivindicam este tipo de terminologia para ter

significado sem recorrer a suas hipóteses *ad hoc* ineficazes e também sem ter de recair na noção de consciência; rumamos para a elaboração da noção de *estrutura*, referente à totalidade orgânica que organiza sua experiência segundo um sentido imanente à sua individualidade concreta.

Neste sentido, há uma crítica merleau-pontyana dirigida a uma transposição inadequada de “modelos” (mal interpretados) da física para ao mesmo tempo interpretar e atestar a “cientificidade” de dados da fisiologia, como ocorre com o uso da noção de “patamares” para explicar como após certo nível de estimulação ocorre a mudança para outras vias nervosas e musculares de recepção e resposta. Mesmo na física, a mudança de um estado físico para outro não implica que haja a presença deste outro estado “em antecipação” à possibilidade de mudança das condições contingentes; portanto a fisiologia erra inclusive em sua tentativa de inspirar-se na física, por alimentar teses realistas que pressupõem a presença de propriedades fisiológicas invariáveis nas vias nervosas e musculares, quando até o estado do organismo altera os níveis destes limiares de excitação:

As pequenas quantidades de adrenalina abaixam tanto mais a pressão sanguínea quanto mais o tônus, nos músculos dos vasos é elevado (Cannon). Mas, se a ação da adrenalina intervém enquanto os músculos do estômago estão em repouso, ela terá, ao contrário, um efeito tônico (Kroetz). Fora de toda hipótese preconcebida, descreveríamos exatamente este fato dizendo que o sistema nervoso, no qual cada excitação eficaz provoca uma ruptura de equilíbrio, torna-se insensível, para além de certas intensidades, às intervenções exteriores; se elas continuam a se produzir, ele reage de tal maneira que de fato elas provocam, não um aumento, mas ao

contrário uma diminuição do estado geral de excitação (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 37).

Temos aqui o emprego de uma noção de “equilíbrio”, que nos lembra a noção de norma individual goldsteiniana, importante para a compreensão de uma noção de psicopatologia – embora seja mais interessante abordar este ponto posteriormente, quando discutirmos este autor. Por ora, destacaríamos que começa a ser desenvolvida uma noção de corpo que não se concebe por seus órgãos enquanto invariáveis atomísticas, mas sim como um conjunto de *limiões de afecção*, no sentido de um certo grau mínimo e máximo de poder de ser afetado (sensibilidade) apresentado pelo organismo em sua relação com o meio (portanto uma noção *dinâmica*), de modo que “a excitação nunca seria o registro passivo de uma ação exterior, mas uma elaboração dessas influências que as submete de fato às normas descritivas do organismo” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 38). Compreende mal Merleau-Ponty aquele que se propõe a ler suas discussões sobre dados científicos considerando somente a pertinência dos dados expostos e comentados pelo filósofo, em comparação ao que é aceito nos dias de hoje em meios científicos. Sua intenção, claramente anunciada (cf. MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 42, p.e.), e que garante a atualidade de sua obra, seria a de inicialmente tentar aderir às proposições assumidas pela fisiologia clássica, como “estímulo”, arco ou “circuito reflexo”, etc, para então demonstrar, em termos de fundamentos, como estas noções exigem uma transição da ordem físico-química para uma ordem vital, na qual o estímulo torna-se uma forma de excitação cuja qualidade já é ordenada segundo a forma como um organismo o recebe – sendo este sentido do estímulo já uma resposta do organismo inerente à sua forma particular de funcionamento, em uma relação de

“causalidade circular” na qual um pressupõe participação do outro. Isto, é claro, dentro da ressalva da mudança do ponto de vista sobre a *natureza* dos processos que se desenrolam (ou seja, o estímulo implicado nesta causalidade já não é mais uma entidade física “pura”, mas um ente, uma potencialidade de afecção de ordem biológica).

Mesmo quando um fisiólogo como Sherrington tenta manter-se fiel aos pressupostos fundamentais da reflexologia clássica, os dados eles mesmos acabam por reivindicar uma revisão teórica (o vimos com a conduta de “caminhar” apresentada pelo gato estimulado na orelha). Não se pode manter a crença na existência de vias nervosas e musculares correspondentes e pré-estabelecidas para cada circuito reflexo, pois isto torna inconcebível mesmo um ato mais simples como o de uma mão que coça determinada região do corpo. Além do cálculo de coordenadas que não sou capaz de planejar por conta própria antes de me perceber já efetuando a referida conduta, há também a necessidade de estabelecer uma conexão estímulo-resposta diferente para cada ponto inicial no qual se encontra a mão, adequadamente ajustada para os diferentes pontos de onde se origina a coceira. Isto sem falar no esforço em preservar as noções de um sistema central de inibição e controle, que libera ou não os circuitos reflexos concorrentes, como no caso da explicação apresentada para o reflexo de Babinski. Sempre haveria uma instância superior responsável para administrar esta coordenação, criando uma complexidade que tornaria a possibilidade de execução de uma tarefa um acúmulo sem fim de abstrações em busca encontrar no sistema nervoso o lugar de *submissão* a certos princípios de organização.

Merleau-Ponty observa (cf. MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 84-5) que mesmo em Pavlov encontra-se uma herança da tradicional psicologia atomística que falava de

uma análise da “interioridade”, das “imagens psíquicas” que se dão “na” consciência, quando, ao discutir sobre o processo subjacente à percepção de um mesmo objeto, porém a distâncias diferentes, o fisiólogo afirma que estas sucessivas impressões retinianas são estímulos condicionados para as sensações táteis do sujeito observador de quando este podia tocar o objeto visado pela percepção. Subentende-se nesta explicação que há um esforço por parte do sujeito em visar vários estímulos diferentes e reduzi-los a uma mesma unidade individual, como se fossem realidades diferentes, a ordem do objeto percebido e a dos processos que esta percepção suscita no sistema nervoso. A objeção merleau-pontyana dirige-se ao caráter desnecessário de desdobrar uma segunda realidade “intelectualista” para conferir sentido ao dado perceptual, quando este pode muito bem ser abarcado através da noção de estrutura, isto é, de seu valor como um todo dado em um contexto concreto. A proposta é tentar enxergar no organismo não somente o *locus* onde são executados estes princípios, mas seu ponto de *constituição*, sendo intrínseco ao seu funcionamento, *à sua natureza* apresentar certo tipo de organização, orientada por um certo sentido.

Organismo considerado enquanto Polaridade:

A noção merleau-pontyana de estrutura reporta-se à noção *gestáltica* de Forma, no sentido de uma totalidade que não se reduz a uma mera soma de suas partes, de modo que, em caso de mudança de alguma de suas partes, pode haver mudança da forma, ou ela se preservar se as relações entre as partes forem as mesmas (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 70). Antes temos uma unidade concreta orientada por vetores e

polarizações no mundo segundo um sentido que lhe é próprio, conforme pretendemos expor em nossas argumentações doravante. Esta descrição é própria à noção de organismo, que apresenta uma disposição distinta daquela que é norteadada exclusivamente pelas leis físico-químicas, mecânicas e causais. Há uma *ordem* não substancial de sentido que se sobrepõe sobre esta última mencionada, o “meio de comportamento” se sobrepõe ao “meio geográfico” (Koffka); de modo que o

comportamento não seria um efeito do mundo físico, nem no sentido grosseiro da causalidade produtora, nem mesmo no sentido da relação da função com a variável. Acima do campo físico – sistema de forças orientadas – no qual ele se instala, seria preciso reconhecer o caráter original de um campo fisiológico, de um segundo ‘sistema de tensões e de correntes’ que é o único a determinar, de uma maneira decisiva, o comportamento efetivo. Se, além disso, considerarmos o comportamento simbólico e seus caracteres próprios, poderemos introduzir um terceiro campo que chamaremos, por definição nominal, campo mental. (...) É aqui que a noção de forma permitiria uma solução realmente nova. Aplicável igualmente aos três campos que acabam de ser definidos, ela os integraria como três tipos de estruturas, superando as antinomias do materialismo e do espiritualismo, do materialismo e do vitalismo. A quantidade, a ordem, o valor ou o significado, que passam respectivamente por propriedades da matéria, da vida e do espírito, não seriam mais do que o caráter dominante na ordem considerada e se tornariam categorias universalmente aplicáveis (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 204);

ressaltando-se que para o filósofo, estes três campos, estas três ordens de significados (a física, a vital e a simbólica ou humana) implicam em uma reconfiguração do sentido de uma totalidade, de uma estrutura, segundo uma relação dialética na qual há respectivamente uma sobreposição de uma dialética “superior” que integra as dialéticas “inferiores”, na qual o simbolismo seria a expressão mais sofisticada e dependente de uma plena integração das demais ordens.

Neste ponto, Merleau-Ponty se distancia da *Gestalt*; pois discute na seqüência (cf. MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 211-13), sobre as limitações da mesma, que em seu desdobramento teórico próprio acaba encontrando no plano físico a “realidade” última sobre a qual se sustentam todas as outras formas, a vida e o espírito. Porém, assim sendo, não teríamos então diferenças de fato entre estas ordens; de modo que segundo o filósofo, a *Gestalt* não fora desenvolvida adequadamente em suas implicações a partir do momento em que deixa de considerar as diferenças estruturais entre os elementos que discute, sendo inclusive tão materialista quanto as teorias que pretendia criticar ao afirmar, p.e., que a consciência é nada mais que um arranjo físico mais complexo. Deste modo, Merleau-Ponty pretende se ater a discutir sobre um desenvolvimento adequado das implicações teóricas da psicologia da Forma, passando por cada um dos três níveis de organização do mundo, o físico, vital e espiritual, atestando, porém, a legitimidade e relativa autonomia de cada uma destas ordens.

O que podemos vislumbrar, por exemplo, quando o filósofo considera que há na ordem biológica um conjunto de dinâmicas que lhe são próprias, inerentes às questões da espécie e das necessidades de manutenção da vida do indivíduo; ou, dito em outras palavras, é próprio considerar que nas estruturas físicas a ação

exercida do exterior tem sempre como efeito reduzir um estado de tensão, de encaminhar o sistema para o repouso. Falamos, ao contrário, de estruturas orgânicas, quando o equilíbrio é obtido, não em relação a condições presentes e reais, mas a condições apenas virtuais que o próprio sistema faz surgir – quando a estrutura, em vez de relaxar, sob a pressão das forças exteriores, as forças que a atravessam, executa um trabalho fora de seus próprios limites e constitui para si um meio próprio (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 227).

Novamente nos deparamos com a noção de equilíbrio, que desta vez também nos revela um caráter de posicionamento orgânico diante de uma *situação*, que nos aponta a existência de certos parâmetros e condutas característicos de uma espécie ou mesmo organismo (como por exemplo a postura assumida por um dormente). Acontece que segundo o filósofo, o critério é definido pelo contexto de ação no qual o organismo se engaja, qual o melhor desempenho para um certo sentido de atividade dentro de uma situação na qual este se envolve não mais em resposta a tensões de forças exteriores, buscando algum equilíbrio, mas sim dentro de uma estrutura concreta de valor vital para as questões que o próprio indivíduo desdobra em seu meio. Há, portanto, um sentido que é *interno*, intrínseco à sua conduta, e que excede quaisquer tentativas de explicar o comportamento ponto por ponto. Duas pessoas que se propõe a escrever em uma lousa com um giz poderiam assumir de fato desempenhos diferentes (talvez uma apoiaria o cotovelo, ao contrário da outra), mas estariam agindo em função de um mesmo sentido de atividade (exemplo que Merleau-Ponty cita de Goldstein: cf. MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 228), que por sua vez partiria *do organismo*. Ou, dito em outros termos, aos

patamares da percepção num organismo correspondem constantes individuais que exprimem sua essência. Isso significa que ele próprio mede a ação das coisas sobre si mesmo e que ele próprio delimita seu meio por um processo circular que não tem análogo no mundo físico (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 232).

Assim, o sentido da ação também se compreende pela interação com o meio (ampliando-se a noção de “causalidade circular” de que falávamos outrora), que também passa a ser um critério para definir “o quão bem sucedido” foi o desempenho do sujeito em conseguir atingir a meta visada. Temos aqui um direcionamento merleau-pontyano para definir os critérios de uma *norma individual*, de relevância indiscutível para a elaboração de uma noção de psicopatologia; norma que poderia ser descrita no sentido de que cada

organismo tem, pois, na presença de um meio dado, suas condições ótimas de atividade, sua própria maneira de realizar o equilíbrio, e as determinantes interiores deste equilíbrio não são dadas por uma pluralidade de vetores, mas por uma atitude geral com relação ao mundo. Disso decorre que as estruturas inorgânicas se deixem exprimir por uma lei, ao passo que as estruturas orgânicas só podem ser compreendidas por uma norma, por um certo tipo de ação transitiva que caracteriza o indivíduo (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 232).

Porém com a ressalva de que não “entendemos aqui por norma um dever ser que *faria* o ser; é a simples constatação de uma atitude privilegiada, estatisticamente mais freqüente, que dá ao comportamento uma unidade de um novo gênero.” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 249). É importante pontuar que este novo gênero de unidade de comportamento emerge estabelecendo com a ordem anterior uma dialética integradora.

Temos então uma noção de organismo enquanto uma estrutura individual, um devir contínuo onde surgem estas formas temporariamente estáveis de organização, as estruturas, demarcadas por patamares, rupturas, descontinuidades, participando das idéias sem contê-las em si (cf. MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 238). Estas idéias não seriam necessariamente substância, mas sim um sentido, uma lógica intrínseca ao sistema considerado, impensável sem ele, mas ao mesmo tempo irreduzível às suas partes (*uma estrutura*). Trata-se de um indivíduo “molar” que não se compreende por uma análise “molecular”, ou, antes, de uma individuação.

Para entendermos melhor em que consiste esta “lógica intrínseca” ao organismo, reportemo-nos a uma discussão na qual Merleau-Ponty fala sobre estruturas, “níveis” de comportamento que, em certa medida, seriam encontrados em todas as espécies de animais, não havendo conduta de animal que não deva em parte seu comportamento a um dos três níveis de organização de comportamento. Ou, dito em outras palavras, “não há espécie animal cujo comportamento *jamaiz* ultrapasse o nível sincrético ou *jamaiz* desça abaixo das formas simbólicas” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 162, destaque do autor). O primeiro nível, das *formas sincréticas*, refere-se a esquemas de resposta “prontos”, automáticos, e “cegos” em certa medida, por reportarem-se a certos complexos de estímulos, sendo regido por leis biológicas, e não às particularidades físicas dos estímulos. Daí serem também chamadas respostas instintivas, como o movimento de preensão do sapo diante de um alvo móvel. (Porém, é importante frisar: esta “cegueira” do instinto, mesmo sendo automática, ainda é uma forma de adequação, de ajuste das necessidades do organismo ao meio, esboça ela mesma um sentido vital para o mesmo, o

que impede que sejam consideradas à luz de uma relação causal e mecânica estritamente “matematizável”).

Já o segundo nível, das *formas amovíveis*, diz respeito a uma resposta apresentada pelo organismo a um certo estilo, a uma estrutura de sinais que têm uma certa independência dos materiais nos quais se configuram, como no caso da galinha que fôra condicionada a escolher sempre o cinza “mais claro” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 166), ou as galinhas domésticas que, uma vez “acostumadas a escolher a menor figura entre duas, preferem, entre as figuras idênticas de Jastrow, aquela cuja posição a torna aparentemente menor para a percepção humana” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p.169). Também fala sobre um experimento com uma criança humana envolvendo oito caixas gradualmente mais distanciadas diante dela, de modo que esta encontraria um pedaço de chocolate na primeira vez na primeira caixa, na segunda vez, na segunda caixa, e assim por diante, operação a qual a criança consegue desempenhar com sucesso (isto é, a partir do segundo teste vai diretamente para a caixa na qual se encontraria o chocolate).

Merleau-Ponty observa a dificuldade de tentar explicar este aprendizado por uma “adição de reflexos particulares” ou por um “esquema que abstrai de cada estímulo o que o torna idêntico aos precedentes” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 171), e conclui: “a descrição objetiva do comportamento descobre-lhe uma estrutura mais ou menos articulada, uma significação interior mais ou menos rica, a referência a ‘situações’ ora individuais, ora abstratas, ora essenciais” (*idem*). Isto se aplica não somente a este primeiro tipo de aprendizagem onde os estímulos são apresentados por contigüidade, como também a situações nas quais há, como parâmetro para a escolha do animal entre os estímulos apresentados e o objetivo visado uma relação de lógica, ou de finalidade, como

no caso dos ratos que, colocados em um labirinto, escolhem a princípio um caminho que segue em direção ao objetivo visado, mas ao final de seis tentativas todos os seis animais optam por um caminho que, embora siga uma direção oposta, tem uma extensão menor para atingir a mesma meta (cf. MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 173-4).

Porém seria inadequado pensar que se trata de analisar o comportamento do animal em termos de estruturas temporais, pois as noções de espaço e tempo aqui não se reportam a uma visão antropomórfica, mas antes a uma forma do animal de situar no meio com o qual se relaciona, as “relações temporais que desempenham um papel no comportamento animal manifestam ‘aderências’ e como uma viscosidade que nos é difícil conceber a partir dos conceitos puros e manejáveis do espaço e do tempo” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 176).

Em seguida Merleau-Ponty fala sobre uma *estrutura mecânica* ou *estática* que organizaria o modo do animal se relacionar com o meio, estabelecer relações de finalidade (cf. MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 176), como no caso do chimpanzé que encaixa tubos de bambu manipulando sempre os de menor diâmetro com a mão hábil e mantendo o mais grosso passivamente na outra mão, de modo a obter um instrumento de longo alcance para atingir seu objetivo à distância (cf. MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 177). Porém depois o filósofo observa que há um certo abstracionismo nestas análises, que pressupõem como realidade última aquela das conexões físico-geométricas, um pré-conceito de um olhar humano, sendo que nem o mundo humano é regulado por estas formas o tempo todo.

Seria inconcebível assumir que a angulação da bola em relação ao solo, da rotação da mesma sobre si, da posição dos demais jogadores, etc, sejam calculados no

comportamento de um tenista rebater uma bola, e, mesmo que um bom jogador leve em consideração estes elementos, não estaríamos nos situando propriamente em uma realidade matemática, mas antes nos aproximaríamos muito mais de “um problema análogo que a descrição do comportamento dos chimpanzés coloca no que diz respeito às relações mecânicas que, entre eles, devem se distinguir mal do ‘contato visual’ e pertencer a uma categoria original comparável às da física infantil” (referindo-se a Piaget) “ou à ‘participação’ dos primitivos” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 181).

Haveria um campo de organização da experiência do animal que faz com que os objetos ao seu redor tenham para ele um valor intrínseco aos mesmos de tal modo que se torna possível que um mesmo objeto seja visado duas vezes como dois objetos diferentes, dependendo da situação vivida, “e não *dois aspectos* de uma coisa *idêntica*” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 183), como no caso do chimpanzé de Koehler que não utiliza uma caixa como instrumento para atingir um objeto que se encontra inacessível sem o uso da mesma, ainda que tenha tido experiências precedentes manipulando uma caixa com a mesma finalidade; e isto porque um outro chimpanzé encontra-se sentado na mesma, dando-lhe outra funcionalidade à qual o chimpanzé treinado não é indiferente, pois chega a encostar-se à mesma, visando-a porém com outro sentido que o anteriormente aprendido (cf. MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 178). Ou dito nas palavras de Merleau-Ponty, “o animal não pode adotar com relação aos objetos um ponto de vista escolhido com discrição, mas o objeto aparece revestido de um ‘vetor’, investido de um ‘valor funcional’ que dependem da composição efetiva do campo” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 183). É interessante ressaltar que esta noção de “valor funcional” contrapõe-se àquela de uma propriedade excitatória das coisas/objetos

em si que atuariam sobre os organismos, por reivindicar um emprego da noção de sentido sem recair em um abstracionismo.

A partir do momento em que se considera que o organismo é dotado de um sentido próprio, questões próprias, que se sobrepõe ao meio circundante, temos a noção de um organismo não mais como uma soma de partes obedecendo a algum princípio atomístico, mas sim enquanto uma forma de apropriação de um meio, que passa a ser considerado como uma extensão deste. Temos aqui a noção de “campo vivido” (*Umwelt*) de Uexküll, segundo a qual são as necessidades de um organismo, considerado como um campo composto de limiares máximos e mínimos de afecção, que polarizam seu meio, lhe desdobram um *milieu* sobre seu *environment* (Goldstein), de modo que este passa a ser norteado por “vetores”, orientações abertas *que polarizam* sua conduta, em coerência com sua “essência” individual (que não é imutável; apesar de apresentar consistência, constantemente se ajusta com o meio. Veremos melhor este ponto quando entrarmos na “Fenomenologia da Percepção”, 1945/1999). O exemplo merleau-pontyano sobre o jogador de futebol é bastante claro e elucidativo a este respeito:

O campo de futebol não é, para o jogador em ação, um ‘objeto’, ou seja, a palavra ideal que pode dar lugar a uma multiplicidade indefinida de vistas perspectivas e permanecer equivalente sob essas transformações aparentes. É percorrido por linhas de força (as ‘linhas laterais’, as que limitam a ‘meia lua’), articulado em setores (por exemplo, os ‘buracos’ entre os adversários) que impõem certo modo de ação, a desencadeiam e exigem como à revelia do jogador. O campo não lhe é dado mas está presente para ele como o termo imanente de suas intenções práticas; ele e o jogador são um só corpo e o jogador sente, por exemplo, a

direção do gol tão imediatamente quanto a vertical e a horizontal de seu próprio corpo. Não bastaria dizer que a consciência habita esse meio. Ela nada mais é, nesse momento, que a dialética do meio e da ação. Cada manobra realizada pelo jogador modifica o aspecto do campo e nele traça novas linhas de força nas quais a ação, por sua vez, se desenrola e se realiza alterando de novo o campo fenomênico (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 263).

Portanto, mais do que restringir-se a uma soma de órgãos ou à sua unidade individual (em uma espécie de solipsismo), um organismo se constitui também de *seus arredores*, isto é, está implicado em seu meio que se matiza segundo suas questões vitais, simbólicas próprias, que passa a situar-se de tal modo imbricado que doravante é subentendido como um complemento, uma extensão concreta sem a qual o próprio organismo seria impensável, posto que este é conhecido em sua especificidade pelo seu sentido biológico que existe somente através de um meio no qual ganha expressão. Tal noção é também conhecida na filosofia merleau-pontyana como *ser no mundo*, que pretendemos explicitar quando avançarmos para sua obra posterior. Por ora frisamos que estas noções de polaridade, campo vivido, de equilíbrio, nos ensinam mais que um sentido próprio do organismo: nos revelam que, para além do mundo fenomenal, este compõe para si verdadeiramente um *mundo*, que se sustenta e se alimenta do outro, mais amplo, mas que ainda assim implica em sua singularidade, sua individualidade, e, em nosso caso, naquilo que é mais próprio à nossa humanidade, isto é, voltar-se para o mundo não somente a partir de um sentido mais imediato, mas sim *transcender* estes sentidos rumo a uma nova forma de estruturação da experiência, nos criando cada vez

mais novos mundos; o que é expresso por Merleau-Ponty no seguinte trecho, talvez uma de suas passagens mais belas: o

que define o homem não é a capacidade humana de criar. O que define o homem não é a capacidade de criar uma segunda natureza – econômica, social, cultural – para além da natureza biológica, é sobretudo a capacidade de superar as estruturas criadas para criar outras. E esse movimento já é visível em cada um dos produtos particulares do trabalho humano (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 272).

Deste modo, para o filósofo, é intrínseco à condição humana poder dar-se novos mundos, e – poderíamos dizer – criar-se novas normas individuais, novos parâmetros de equilíbrio, voltando-se para o *possível*, para o *virtual*.

A importância da noção de Polaridade dentro da história da Medicina:

Portanto, é próprio ao fenômeno vida criar seus eixos de equilíbrio, sua dinâmica particular de funcionamento, sempre considerada *em situação*, orientada para o sentido de sua apropriação do meio, conciliando ao mesmo tempo as imposições deste com suas necessidades próprias, chegando inclusive a transcender estas necessidades iniciais rumo ao mundo humano. É a esta orientação no sentido do engajamento do organismo a seu meio que chamamos *polaridade*; trata-se desta forma de animar um contexto criando uma situação vivida, uma experiência propriamente dita. E encontraremos no pensamento de Canguilhem um desdobramento interessante desta noção, em se tratando da possibilidade de considerar legitimamente a existência de uma condição vivida dita *doentia*.

Georges Canguilhem nos é conveniente por quatro razões: primeiro, por este também considerar a vida enquanto polaridade, porém situando-se dentro do campo da história da medicina, o que ampliará nossas horizontes, possibilitando-nos acentuar o valor da posição merleau-pontyana relativa à noção de psicopatologia. Em segundo lugar, este autor também é notadamente influenciado por Goldstein, que, conforme prenciamos, tem forte influência no pensamento merleau-pontyano, o que nos possibilitará aumentar os parâmetros dos paralelos que pretendemos traçar entre estes autores. Em terceiro lugar, há uma afinidade indireta entre as considerações merleau-pontyanas, mais especificamente de sua obra “A Estrutura do Comportamento” (1942/2006) que viemos discutindo até então, com a obra que analisaremos agora de Georges Canguilhem, “O Normal e o Patológico” (1942/2007). Aliás, esta afinidade é atestada pelo próprio Canguilhem, logo no prefácio da segunda edição de sua obra, na qual indica o livro de Merleau-Ponty como um dos livros de relevante ajuda para a compreensão do tema central de sua obra, que seria identificar problemas relativos às noções de normalidade e patologia. (embora vale observar que, ao passo que o autor chega às suas considerações discutindo sobre teorias e/ou concepções teóricas presentes exclusivamente nas ciências médicas, mais especificamente fisiologia patológica, Merleau-Ponty tece suas discussões dentro de outros campos também, como a psicologia, conforme o vimos em suas posições assumidas relativas respectivamente à Reflexologia Pavloviana e à *Gestalt*). E finalmente em quarto lugar poderemos enfim tematizar diretamente a questão da psicopatologia, criando-nos parâmetros para abordar esta questão com mais propriedade quando voltarmos para Merleau-Ponty, assim como com relação aos demais autores.

Vale observar aqui que temos clareza de que o tema de Canguilhem tem uma área de abrangência distinta da nossa, posto que ele pretende discutir a noção de patologia dentro do campo da fisiologia patológica. Porém, acreditamos que suas discussões nos irão trazer preciosos esclarecimentos, o que, somado aos fatores enumerados acima, nos é suficiente para justificar nosso uso de seu trabalho.

A discussão de Canguilhem sobre este tema acerca do que é patológico começa com a seguinte proposição do problema:

ainda não há, em tese e *a priori*, diferença ontológica entre uma forma de vida perfeita e uma forma viva malograda. Aliás, será lícito falar de formas de vida malogradas? Que falha pode-se detectar em um ser vivo, enquanto não se tiver fixado a natureza de suas obrigações como ser vivo? (CANGUILHEM, 1942/2007, p. 4-5).

O que esta questão significa para Canguilhem é que assumir que há um estado doente implica em um posicionamento, quer seja por parte do médico, quer seja por parte do doente, a favor da vida, que identifica a doença como algo a ser combatido, algo estranho, sendo que o esclarecimento destas asserções, visando elaborar uma concepção de uma terapêutica adequada será a meta geral de seu trabalho. Pois, por um ponto de vista puramente científico – leia-se: estritamente objetivo – é impossível definir diferença entre os estados da normalidade e da patologia. Mas esclareçamos melhor esta questão.

A medicina contemporânea e anterior a Canguilhem dividem-se, na concepção do autor, entre duas visões mais gerais. Ou a doença é concebida enquanto “representação ontológica do mal” (CANGUILHEM, 1942/2007, p. 10), como se pode constatar na teoria microbiana, nos casos de doenças infecciosas, parasitárias, ou de carência, como

também na medicina mística ou nas concepções de possessão, onde há um “mal invasor” a ser expulso do organismo, por vezes com localizações específicas; ou então a doença é “reação generalizada com intenção de cura” (*Idem*), de modo que o “organismo desenvolve uma doença para se curar.” (*Ibidem*). Em ambas as concepções há em comum a aceção de que há uma “situação polêmica” (CANGUILHEM, 1942/2007, p. 11) se desenrolando no organismo; presenciamos uma luta, um confronto de forças no qual ambos estados qualitativos distintos, a normalidade e a doença, mesmo não tendo uma definição clara, disputam para conseguir sobrepor-se um ao outro dentro da estruturação do organismo.

Alguns autores do século XVII (cf. CANGUILHEM, 1942/2007, p. 11-12) transformaram a patologia em objeto de estudo, ao vinculá-la ao estudo da fisiologia, buscando conhecer os mecanismos normais de funcionamento do organismo para então poder forçar um retorno ao estado saudável que se encontra comprometido no estado mórbido. Deste modo, surge uma concepção quantitativa de patologia, na qual os prefixos *hiper* e *hipo* tornam-se privilegiados para nomear doenças, além da continuidade entre a concepção de doença e saúde para melhor combater este “mal a ser extirpado” – o que teve como consequência o surgimento da convicção de uma identidade real entre patologia e fisiologia, que predominou no século XIX e teve como primeiros idealizadores na França Claude Bernard e Auguste Comte.

Temos então no século XIX uma concepção de que doença é uma forma privilegiada de expressão do funcionamento de formas de vida, que não poderiam ser criadas experimentalmente, como no caso dos seres humanos. Estes teóricos foram eleitos segundo um critério adotado pelo autor, de que os médicos não se abstêm de sua

pertinência a um certo cenário cultural, sofrendo também influência de outras fontes, como literatura, religião e outras tradições socialmente herdadas. Embora seja possível encontrar as teses expostas na seqüência em outros teóricos que precederam os em questão, é nestes últimos que teremos a consagração e difusão de suas idéias de modo mais bem sucedido nos demais campos que influenciam o pensamento de uma época. Daí decorre estes dois autores serem considerados por Canguilhem os mais representativos dessa mentalidade, nos quais encontraremos plenamente elaborada uma visão quantitativa de patologia, sendo esta considerada em continuidade com a normalidade, de modo que nesta condição temos algumas características do estado saudável, porém melhor observadas por estarem “quantitativamente” acentuadas na doença. Coincidentemente (não para o nosso trabalho), neste sentido Canguilhem procede analogamente ao modo das argumentações merleau-pontyanas: identifica as limitações de um pensamento vigente buscando os mais representativos autores de seus fundamentos para então, a partir de sua crítica e da implicação dos dados considerados, ruma a uma nova concepção que contorna os problemas impostos pela anterior. Por esta razão, mesmo correndo o risco de nos determos um pouco mais nesta discussão, vamos refazer o percurso das críticas de Canguilhem, reportando-se ao lugar de onde este se situa, isto é, a medicina.

Auguste Comte sustentava a hipótese de que uma patologia necessariamente estaria vinculada à lesão de algum tecido, sendo a doença apenas um conjunto externo de sintomas. Ainda segundo este princípio, uma doença adviria de um excesso ou falta de estimulação de um tecido – daí também implicar numa concepção quantitativa de patologia, concepção esta que se apropriara de Broussais, após escrever um trabalho sobre o mesmo, à qual Comte atribui um alcance universal para os fenômenos de ordem

biológica, psicológica e sociológica. Assume como referência um modelo físico-químico de experimentação em ciência, segundo o qual o cientista promove variações nas condições que criam ou modificam um fenômeno, para então poder estudá-lo,

Comte acha que, se admitirmos que o essencial, na experimentação, não é a intervenção artificial do pesquisador no curso de um fenômeno que intencionalmente ele visa a perturbar, mas sim, e sobretudo, a comparação entre um fenômeno padrão e um fenômeno alterado quanto a qualquer uma de suas condições de existência, daí decorre que as doenças devem poder representar, aos olhos do cientista, o papel de experimentações espontâneas, permitindo uma comparação entre os diversos estados anormais do organismo e seu estado normal (CANGUILHEM, 1942/2007, p. 20).

Canguilhem nota, no entanto, a ausência de exemplos que possam sustentar o privilégio do estado doentio para estudar as propriedades de um organismo vivo em suas variações limite, sendo considerado enquanto uma modalidade do estado normal que difere deste em intensidade. E considera em seguida que o aumento de glóbulos brancos pode ter tanto um significado patológico, no caso de uma infecção, quanto fisiológico, como na digestão (cf. CANGUILHEM, 1942/2007, p. 22). Apesar de seu esforço em permanecer fiel a uma teoria quantitativa, Comte acaba apresentando várias lacunas, como assumir que existe um estado “normal” que sirva de referência para comparação com os demais estados, mas não define critérios para identificar este estado, embora chegue a falar de uma “harmonia” entre influências internas e externas, o que soa um tanto quanto qualitativo.

Para Broussais, a chave para a interpretação dos fenômenos patológicos, e mesmo para os demais fenômenos vitais para um organismo, seria a *excitação*, de modo que para ele há dois excitantes para os tecidos do corpo, que seriam os corpos externos e a ação do cérebro. Deste modo, o que caracterizaria para ele um estado doente seria uma variação acima ou abaixo de um nível “normal” de estimulação, como no caso de uma falta de oxigênio que causa asfixia, ou inflamação nos pulmões no caso de excesso. Porém, tal lei não se aplica nos casos em que a estimulação provoca dois estados qualitativamente distintos em uma mesma seqüência de aumento gradativo, como prazer e dor. O cientista que procede segundo tal ponto de vista consegue explicar fisiologicamente a doença, mas não consegue especificá-la. Daí “ocorre com os estados do organismo o mesmo que com a música: as leis da acústica não são violadas em uma cacofonia, mas não se pode concluir daí que qualquer combinação de sons seja agradável” (CANGUILHEM, 1942/2007, p. 24). Portanto, afirmar que há uma continuidade nos processos presentes na fisiologia do doente e do sadio não significa que há uma homogeneidade entre ambos. Mesmo considerando um referencial básico em relação ao qual há um aumento ou diminuição de excitação, Broussais está assumindo implicitamente um valor qualitativo de *norma*, o ideal de que há um *estado perfeito* de funcionalidade orgânica. Portanto, não é possível considerar a patologia enquanto um sub-grupo da fisiologia por duas razões: não há uma distinção puramente objetiva do estado normal, assim como não é possível definir o estado patológico como uma variação puramente quantitativa deste.

Canguilhem considera que esta contradição presente no pensamento de Broussais (e de Comte), isto é, de que “Aumento e diminuição são conceitos de valor quantitativo, porém alteração é um conceito qualitativo” (CANGUILHEM, 1942/2007, p. 30), deve-se

à tentativa de Broussais de apropriar-se das teorias de John Brown (cf. CANGUILHEM, 1942/2007, p. 27-29) e Bichat (cf. CANGUILHEM, 1942/2007, p. 29). De modo que o primeiro considera um ponto de vista puramente quantitativo de doença partindo da noção de grau de incitabilidade dos órgãos, chegando a desenvolver uma matematização da doença. Ao passo que o segundo opõe-se à aplicação rigorosa de princípios matemáticos para compreender fenômenos que são de uma ordem diferente da física, isto é, fenômenos de ordem biológica; porém, este também considera que há uma alteração quantitativa nas propriedades funcionais de um organismo no caso de uma doença. Canguilhem termina considerando que embora tenha se reportado a uma análise histórica, a ordem de abordagem para a questão da patologia foi a mais adequada devido ao fato de ter sido Comte quem popularizou e ampliou a extensão da teoria de Broussais, que originalmente restringia-se ao campo da patologia, mas graças ao filósofo teve alcance psicológico e sociológico.

Claude Bernard também segue uma mesma linha de raciocínio que fora adotada por Comte, defendendo que entre a patologia e a saúde há uma diferença quantitativa, não qualitativa. Ou, dizendo em suas palavras, “a exageração, a desproporção, a desarmonia dos fenômenos normais constituem o estado doentio. Não há um único caso em que a doença tenha feito surgir condições novas, uma mudança completa de cena, produtos novos e especiais” (CANGUILHEM, 1942/2007, p. 38, citado por Canguilhem). E foi para combater esta concepção de que a doença é uma entidade extrafisiológica invadindo o organismo que Claude Bernard demonstrou que a produção de açúcar é um processo natural no estado normal, comprovando assim que todos os sintomas por ele citados referentes a diabetes – a saber: “poliúria, polidipsia, polifagia, autofagia e glicosúria”

(CANGUILHEM, 1942/2007, p. 36) – são uma forma acentuada de alguma função orgânica. Nisto, também fica marcada uma diferença entre este autor e Comte, pois ao passo que este último desenvolve uma teoria de doença puramente conceitual, Claude Bernard sustenta-se em rigorosa base experimental e observacional de casos clínicos.

Para Claude Bernard, que considera uma continuidade entre a doença e a normalidade assim como entre a matéria inerte e a matéria orgânica, a originalidade das formas vivas consiste no modo singular como as funções estão organizadas, dispostas, sendo que para ele uma fonte de calor é equivalente, em termos físico-químico, tanto em uma fogueira quanto em um tecido vivo. Canguilhem fala que há, assim como ocorrera com Comte, confusão em Claude Bernard entre os conceitos de continuidade, que este assume explicitamente, e de homogeneidade, tacitamente presente em seu pensamento.

Contra-pondo-se a esta concepção de Claude Bernard, Canguilhem fala (cf. CANGUILHEM, 1942/2007, p. 45-47), discutindo sobre diabetes, sobre uma mobilidade nos limiares renais em função da relação deste órgão com outros elementos orgânicos, como p.e. a presença ou não da hipófise e do pâncreas, conforme experimentalmente observado por pesquisadores como Houssai e Biasotti (cf. CANGUILHEM, 1942/2007, p. 47), e acrescenta que uma alteração quantitativa é sempre decorrente de uma observação mais estrita, sendo que em “matéria de secreções internas, assim como em matéria de sistema nervoso, as localizações são mais ‘privilegiadas’ do que absolutas, e o que parece aumento ou diminuição em algum local é, na realidade, uma alteração no todo” (CANGUILHEM, 1942/2007, p. 48), isto é, uma modificação qualitativa na qual entra em jogo o modo como os órgãos se articulam entre si, como o organismo se configura. Um sintoma é apenas uma expressão localizada de um *desarranjo funcional*

mais amplo na comparação com o estado normal, e só poderia ser encarado como uma mudança quantitativa se fosse desconsiderado o “contexto orgânico” multifatorial no qual foi observado, através de uma “extrapolação ilegítima de um caso particular” (CANGUILHEM, 1942/2007, p. 48) em uma análise parcial do caso observado. No caso da úlcera,

o essencial da doença não consiste na hipercloridria, mas sim no fato de que, nesse caso, o estômago digere-se a si mesmo, estado que, devemos admitir, difere profundamente do estado normal. Diga-se de passagem que esse exemplo talvez sirva para fazer entender o que é uma função normal. Uma função poderia ser chamada de normal enquanto fosse independente dos efeitos que produz. O estômago é normal enquanto digere sem se digerir (CANGUILHEM, 1942/2007, p. 49).

Canguilhem questiona em Claude Bernard tanto a homogeneidade entre o estado normal e o patológico quanto a noção de que haveria uma continuidade plena. Pois no caso das doenças infecciosas, não “é normal, para um indivíduo são, abrigar na sua faringe o bacilo diftérico” (CANGUILHEM, 1942/2007, p. 51), havendo uma evidente alteração identitária entre os dois estados. Uma doença não excede o nível de funcionamento químico ou fisiológico, porém mesmo uma gradação da variação de comportamentos não significa a inexistência de uma alteração qualitativa, e tentar postular um referencial através do qual atesta-se uma equivalência entre ambos estados (o normal e o patológico) levaria à perda de uma almejada objetividade científica, por implicar em uma nulidade do próprio objeto de pesquisa, isto é, a patologia mesma.

Em seguida desenvolve mais a discussão sobre a dívida, ou no mínimo cumplicidade indireta que um pensador tem com o pano de fundo cultural de sua época. Aponta casos nos quais a concepção de doença reflete uma ontologia cristã maniqueísta que confunde direta ou indiretamente os estados de saúde e doença com os de bem e mal, onde o adoecer é encarado às vezes como um pecado, e normalidade e patologia disputam um organismo do mesmo modo que “o Bem e o Mal disputavam o Mundo” (CANGUILHEM, 1942/2007, p. 67). Uma teoria que se vale de uma concepção quantitativa de doença – e de uma continuidade, e mesmo identidade deste estado com o da normalidade – se isenta desta lógica binária ao mesmo tempo em que também expressa o “otimismo racionalista de que não há realidade no mal” (*idem*), embora tenha por consequência perder de vista seu objeto. A negação de uma valoração moralista ao estado patológico e normal não significa ausência de valor.

Daí a importância ressaltada por Canguilhem da técnica e dos dados clínicos, patológicos, enfim, das condições concretas da doença, que levantam novos questionamentos e ângulos de análise sobre a condição normal. Enfatizamos aqui na postura de Canguilhem a assunção de que os parâmetros de desenvolvimento teórico são ditados primaziadamente por condições apresentadas pela experiência, de modo que mesmo a ciência avançaria prioritariamente por esta via, que complementa citando Leriche: “Há em nós, a cada instante, muito mais possibilidades fisiológicas do que a fisiologia nos faz crer. Mas é preciso a doença para que elas nos sejam reveladas” (CANGUILHEM, 1942/2007, p. 70).

O que se argumenta é que conceber o estado patológico enquanto uma variação puramente quantitativa da normalidade é altamente questionável, para não dizer

insustentável, pois, embora as análises químicas e físicas podem nos fornecer dados e parâmetros quantitativos de comparação entre um e outro estado, ainda assim isto permanece vazio de significação biológica se assumirmos uma identidade fisiológica entre ambos, no caso dos autores que consideravam uma homogeneidade e uma continuidade da saúde para a doença. Neste sentido, contrapõe-se às insuficiências de uma visão determinista que seguisse fielmente os pressupostos positivistas de uma realidade puramente numérica espelhada na física newtoniana. Há, segundo Canguilhem, uma ordem biológica dentro da qual há um valor, não necessariamente subordinado a uma ontologia cristã do Bem contraposto ao Mal, mas uma ótica segundo a qual normalidade e patologia assumem uma distinção qualitativa a despeito de poderem ser estados contínuos. Outro ponto que coloca é que a patologia não deve, por conseqüência, se subordinar à fisiologia, e muito menos que este deve ser o campo de saber fundante para a medicina. Pelo contrário, conjuntamente com Leriche ele afirma que são os dados patológicos que nos ensinam o sentido de certas funções fisiológicas, quando não revelam sua própria existência.

O sentido de considerar-se um estado como doentio adviria de um critério assumido pelo próprio vivente, de modo que o critério para normalidade, visada por uma terapêutica, origina-se de um julgamento inicial de que *há* uma patologia, algo errado com o modo do organismo funcionar, buscando-se restabelecer o estado anterior, tido como ideal. Certamente poderíamos encontrar também uma disfunção em uma máquina, uma estrutura física, cuja funcionalidade defeituosa não rompe com os princípios de funcionamento físico-químico da Natureza, assim como também o funcionamento patológico, o que justificaria afirmarmos que “uma máquina está doente”, que atribuir o

valor de patológico a um sistema não é exclusividade dos viventes. Porém, com relação a esta afirmação Canguilhem diria que teria apenas um valor metafórico, no máximo de uma analogia distante, pois há uma especificidade diferencial quando a estrutura considerada é um organismo vivo, cujo significado compreenderemos melhor considerando a afirmação que o autor faz, inspirado em Bichat, de que

para um ser vivo, o fato de reagir por uma doença a uma lesão, a uma infestação, uma anarquia funcional, traduz um fato fundamental: é que a vida não é indiferente às condições nas quais ela é possível, que a vida é polaridade e, por isso mesmo, posição inconsciente de valor, em resumo, que a vida é, de fato, uma atividade normativa (CANGUILHEM, 1942/2007, p. 86).

Culminamos aqui com a noção de *polaridade*, além de encontrarmos também outra noção que já nos é familiar; a noção de norma. Mas o que seria uma “atividade normativa”? Canguilhem esclarece:

O mais simples dos aparelhos biológicos de nutrição, de assimilação e de excreção traduz uma polaridade. Quando os dejetos da assimilação deixam de ser excretados por um organismo e obstruem ou envenenam o meio interno, tudo isso, com efeito, está de acordo com a lei (física, química, etc.), mas nada disso está de acordo com a norma, que é a atividade do próprio organismo. Esse é o fato simples que queremos designar quando falamos em normatividade biológica (CANGUILHEM, 1942/2007, p. 88).

O que está se propondo é conceber *a vida enquanto uma polaridade*, um conjunto de funções cujo exercício tem um sentido, um direcionamento, que não é indiferente à forma como se desenrola, de modo que é na interrupção, obstrução ou qualquer outro

obstáculo nocivo à plena realização destas funções, destas atividades normativas, que encontraremos critério suficiente para classificar uma condição como sendo patológica.

Discutindo sobre darwinismo, mais especificamente buscando pontuar a não ignorância sobre as implicações do conceito de patológico para um olhar evolucionista ou sobre a adaptabilidade das espécies, Canguilhem levanta a questão de que até que ponto o aparecimento de uma variação realmente poderia ser considerada patológica ou então uma evolução. De modo que, embora não tenha a pretensão de aprofundar na discussão, observa que este critério depende do meio no qual se encontra o ser vivo, como no caso de insetos ápteros que são mais favorecidos que insetos dotados de asas em meios ventilados, pois os primeiros não são arrastados pelo vento; portanto, o

meio é normal pelo fato de o ser vivo nele desenvolver melhor sua vida, e nele manter melhor sua própria norma. É em relação à espécie de ser vivo que o utiliza em seu proveito que um meio pode ser normal. Ele é normal apenas porque tem como ponto de referência uma norma morfológica e funcional (CANGUILHEM, 1942/2007, p. 101).

Deste modo (e ampliando mais as considerações precedentes), um estado ou condição de um organismo seria definido como patológico diante do modo como estão relacionados os fatores ambientais e a norma vital do organismo, na medida em que este consegue ser bem sucedido em atender a suas necessidades no meio no qual se encontra. “O ser vivo e o meio, considerados separadamente, não são normais, porém é sua relação que os torna normais um para o outro” (CANGUILHEM, 1942/2007, p. 102). No que diz respeito esta noção de uma atividade normativa por parte do organismo, Canguilhem observa (cf. CANGUILHEM, 1942/2007, p. 134) a importância da noção de uma média

individual para considerar o que poderia ser julgado como normal para um indivíduo, uma vez que um sujeito poderia viver adequadamente adaptado a seu meio e às suas necessidades sobre condições que seriam consideradas patológicas para outros indivíduos; e diferencia as noções de “norma” e “ser normativo”:

Há dois tipos de comportamentos inéditos na vida. Há os que se estabilizam em novas constantes, mas cuja estabilidade não constituirá obstáculo a uma nova superação eventual. Trata-se de constantes normais de valor propulsivo. São realmente normais por normatividade. E há os que se estabilizam sob forma de constantes que o ser vivo se esforçará, ansiosamente, por preservar de qualquer perturbação eventual. Trata-se ainda de constantes normais, mas de valor repulsivo, exprimindo, nelas, a morte da normatividade. Nisso, essas constantes são patológicas, apesar de normais enquanto nelas puder viver o ser vivo (CANGUILHEM, 1942/2007, p. 156)

Pontuamos a semelhança entre esta distinção de ser normativo e de se adequar a uma norma com a discussão merleau-pontyana com a qual encerramos o tópico anterior, na qual há uma consideração sobre a característica mais própria à nossa humanidade consistir em nosso poder de nos dar “novos mundos”, podermos nos encerrar em estruturas de conduta (o que ainda veremos mais detidamente como uma característica de condições patológicas para o próprio filósofo) e de podermos superar estas estruturas.

A visão integracionista de Goldstein:

Na obra “The Organism” (GOLDSTEIN, 1934/1995), de Kurt Goldstein, encontraremos um estudo realizado a partir de pacientes que sofreram lesão cerebral durante a primeira guerra mundial, sendo que foram observados e tratados por ele. Ela é amplamente utilizada por Merleau-Ponty na obra que anteriormente analisávamos, “A Estrutura do Comportamento” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006), e que pretendemos retomar para discriminar a influência do fisiólogo em questão, assim como abordarmos diretamente a questão da psicopatologia para o filósofo. Também procuraremos expor qual era a concepção de uma condição patológica para Goldstein.

Seu principal intuito é desenvolver uma nova metodologia para o estudo de casos patológicos, pois considera que o erro clássico em psicopatologia consiste em não saber diferenciar o essencial do acidental nos sintomas, assumindo estes como expressões de uma lesão específica no sistema nervoso, *ao invés de uma resposta global do organismo a uma solicitação imposta pelo meio em uma situação específica*, de modo que os cientistas acabam com esta atitude deixando que as suas teorias pré-concebidas (que correlacionam funções determinadas a regiões pré-estabelecidas do córtex, tratando diferentes sintomas como fenômenos isolados) falem mais alto do que os dados da experiência (os “sintomas” dos pacientes que sofreram lesões cerebrais na primeira guerra mundial). O que se reflete na postura dos examinadores de apresentarem questões aos doentes em conformidade com suas idéias sobre a condição investigada. Deste modo, o próprio método visa antes reforçar uma teoria predominante do que a compreensão do quadro patológico. Segundo Goldstein, esta pré-concepção de uma correspondência entre

determinadas funções e áreas específicas do cérebro são decorrentes de uma importação dos pré-juízos do associacionismo da psicologia e da reflexologia, para os quais se as condutas *normais* são formadas por elementos básicos, a psicopatologia caracteriza-se por uma deficiência em processos elementares correlatos à região lesada no sistema nervoso. Como no caso da alexia, para a qual tradicionalmente considera-se que há uma perda de imagens verbais (GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 36) ocasionada por algum dano real à região cortical responsável pela fala. Pois uma vez que “the basic concept of the importance of specific areas for certain functions was formulated and seemingly confirmed, it now determined all subsequent investigations, especially because of its applicability to practice” (GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 37), a despeito de não ter sido feito qualquer esforço no sentido de confirmar a validade desta concepção do estado patológico.

Donde advém a novidade e a necessidade da proposta de Goldstein, que postula três princípios metodológicos para diferenciar seus estudos biológicos, fisiológicos e médicos das condições patológicas em contraposição à tendência da “older school” (GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 37) de contaminar os dados clínicos em função de uma teoria vigente: primeiro, tratar todos os sintomas observados em pé de igualdade, sem buscar organizá-los hierarquicamente identificando-se os prejuízos de uma função específica (como a linguagem, p.e.) enquanto “sintomas primários”, centrais para a condição patológica, e os demais como “sintomas secundários”, subordinados à causa principal do distúrbio e que muitas vezes eram interpretados como elementos que comprometem a “pureza” de uma patologia, por suas divergências com o esperado pelo cientista – como no caso da afasia, cuja concepção tradicional de “difficulty in finding

words” (GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 38) não dava conta de explicar como o doente conseguia empregar as mesmas palavras tidas como inexistentes em seu repertório em situações específicas. Surge então a necessidade de se criar hipóteses *ad hoc* que chegavam a contrariar aquilo que caracterizava a doença em sua concepção original.

O segundo postulado consiste levar em consideração os sintomas por eles mesmos, evitando-se o procedimento clássico que observava se o paciente era ou não capaz de solucionar determinadas atividades propostas pelo médico. O erro relativo a este modo de investigação é que se leva em consideração somente os efeitos, desconsiderando se for o caso do paciente ter tomado uma via que se distancie do modo “normal” de resolver um problema. Como no exemplo citado do paciente diagnosticado como tendo perdido uma “atitude categorial” (GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 39), que, quando solicitado a agrupar pedaços de fita segundo um critério de cores, se apega à claridade dos vermelhos (alinhando-os do mais claro ao mais escuro). Poder-se-ia dizer, a partir exclusivamente pelo resultado obtido, que ele ainda possui uma capacidade de categorização, visto ter se pautado em um critério conceptual. Porém, este mesmo paciente falha quando solicitado para alinhar os vermelhos tendo como critério sua claridade, o que denuncia o caráter fortuito do resultado anteriormente obtido. Um exame mais cuidadoso demonstra que o paciente na realidade selecionou os pedaços de fita aproximando-os um do outro e escolhendo-os segundo um critério de coesão sensorial concreta, pela semelhança mais imediata entre ambos quando comparados. Portanto, mais importante do que observar *quais* resultados foram obtidos, é atentar-se também para *como* eles são obtidos.

Já o terceiro postulado afirma que se deve considerar que todos fenômenos referentes a uma condição patológica, presentes nas investigações devem ser encarados como respostas específicas apresentadas para propostas (que implicam um contexto e situações) igualmente específicas. “One single extensive analysis of this sort is much more valuable than many examinations involving many patients but yielding only imperfect conclusions” (GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 41), uma vez que este tipo de análise de uma condição patológica viabiliza que a força da experiência guie os investigadores para uma teorização que não necessariamente implique em uma confirmação de uma teoria vigente, mas sim uma elaboração tão completa do quadro de um paciente de modo que seja possível mesmo predizer como este se comportará em situações que ainda não foram observadas. Neste sentido, a análise proposta se diferencia da “clássica” por não insistir em visar uma “doença”, com uma caracterização dos distúrbios presentes nas performances de funções separadas, como a linguagem ou a visão, mas sim tem por objeto *o individuo como uma totalidade*.

Analisando-se o comportamento global de um indivíduo doente, é possível apreender a perda de certos “conteúdos” (a perda de nomes característica da afasia amnésica) como um sintoma secundário subordinado à perda mais geral e fundamental de um *nível de comportamento*, enquanto que o outro permanece inalterado. Houve uma perda da “atitude categorial” (GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 44), embora o comportamento mais voltado para o imediato permanece inalterado. Por isto ele não obtém bons resultados em testes de inteligência mas é bem sucedido em problemas que lhe são colocados dentro de situações que ele vivencia concretamente. Mais do que perder nomes, o paciente de Gelb e Goldstein perdeu uma capacidade de significar as

coisas, lidar com as situações diante de si por uma via que demande o uso da imaginação, de uma conceitualização. Há neste tipo de descrição uma hierarquização que coloca esta capacidade de lidar com o possível, com o abstrato, *em um nível mais elevado* do que o do comportamento concreto. Porém, é importante frisar que esta classificação se dá em termos de níveis mais gerais de comportamento, atitudes, performances, e não em funções específicas sem comunicação entre si mesmas (cf. GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 46). Pois observa Goldstein que “cortical injuries does not result in the loss of isolated performances but in systematic disintegration following the principle that certain forms of behavior will be impaired while others remain intact” (GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 45).

Em linhas gerais, poderíamos dizer que para Goldstein um comportamento normal ou ordenado consiste em respostas do organismo que são “constant, correct, adequate to the organism to which they belong, and as to the respective circumstances” (GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 48); contrapostas às reações catastróficas, que seriam aquelas que se apresentam “disordered, inconstant, inconsistent, and embedded in physical and mental shock” (GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 49), de modo que este choque afeta “not only his own person, but the surrounding world as well” (GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 49). Uma reação catastrófica tem por característica gerar muita ansiedade, de modo que após sua incidência, o paciente se mostra apático e não apresenta respostas mesmo a situações nas quais ele se sairia bem em outras ocasiões, por um breve ou mesmo longo período. Com o tempo, ele passa a aprender a perceber, através de certos “critérios” dentro de sua capacidade limitada de compreensão, sinais em seu meio que indicam a iminência de uma situação que o leve a uma resposta catastrófica, de modo que

passa a evitá-las ativamente sempre que possível. “In other words, the ‘sense of order’ in the patient is an expression of his defect, an expression of his impoverishment regarding an essentially human trait: the capacity for adequate shifting of attitude” (GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 54), conforme veremos mais detidamente na discussão a seguir seguinte sobre o sentido da noção de ambivalência para o fisiólogo.

Quando se refere à angústia (anxiety) como um estado sem objeto definido, no qual o sujeito expressa sua impressão subjetiva de sentir-se ameaçado, na iminência de uma reação catastrófica, porém sem conseguir tematizá-lo, Goldstein nega-lhe o valor do emprego da noção de conteúdos inconscientes (reportando-se à neurose psicanalítica), afirmando que estados internos na realidade são referentes ao comportamento concreto, descrito como “the feeling of being in a certain state” (GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 244), ao passo que a noção de consciência antes tem o valor de “having something consciously” (GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 244) do que um conjunto de conteúdos ideacionais. Desta perspectiva, a ambivalência constatada na neurose, manifesta na atividade total do organismo como uma conduta conduzida por impulsos não tematizados que geram angústia no indivíduo, é devida a uma “immaturity or his lack of centering” (GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 255), uma integração inadequada ou incompleta que remontam à sua infância, na qual a “child entered this situation of danger, because, thanks do its imperfect centering, its tendencies, corresponding to its drive for self-actualization, were in conflict with the demands of the outer world – with the ‘forbidden’ ” (GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 254). A criança desenvolve então hábitos que a possibilitem evitar a situação e manter a estabilidade de seu *milieu*.

Em um momento posterior, na idade adulta, estas condutas, que então foram relegadas ao “pano de fundo” (*background*) da estruturação da experiência do indivíduo, vêm à tona na presença de estímulos que o remetem a estas instâncias “proibidas”, como um hábito não integrado à totalidade da vida do sujeito que se tornou um automatismo, e agora se manifesta isoladamente; e, portanto, de modo patológico. Destas considerações depreende-se também o sentido do fenômeno que fora chamado psicanaliticamente de “regressão”, que para Goldstein só tem validade na medida em que a conduta neurótica e ambivalente do doente apresenta a mesma forma de sua reação durante a infância, embora agora seja causada por razões diferentes e com outro sentido. Como podemos conferir na discussão do caso do paciente que apresenta fortemente impelido a uma conduta de exibicionismo sexual quando na presença de alguma parte desnuda de mulher. Para Goldstein, a despeito de haver raízes infantis nesta conduta, estas não são consideradas como tendo significado sexual (pela ótica adulta) em um primeiro momento, sendo apenas uma experiência prazerosa de impressão fortemente emocional que, na fase adulta, fora retomada agora sim revestida de caráter erótico e subsidiou a estereotipia da neurose (cf. GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 252-4). Portanto, é feita a ressalva de que, apesar das condutas atuais apresentarem uma mesma estrutura infantil, um “adult can never really regress to an infantile level” (GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 255).

Goldstein fala, deste modo, de uma tendência do organismo doente a privilegiar os comportamentos ordenados e a evitar os comportamentos catastróficos. Este princípio tem para o fisiólogo um caráter universal da condição patológica, podendo ser vislumbrado no esforço obsessivo em manter uma certa organização com a qual o doente

seja capaz de se situar, como no caso do paciente que continuamente re-alinhava a folha de papel e a caneta à borda da mesa por indefinidas vezes, a despeito do médico intencionalmente “bagunçar” esta organização a título de experiência (GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 53). Também fala de um ajuste efetuado visando compensar algum prejuízo sofrido, como no paciente no qual ocorreu um desenvolvimento da pseudofóvea (situada em uma região periférica da retina) para corrigir a deficiência visual gerada por um dano na região central (cf. GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 61) – visando, deste modo, providenciar que o organismo chegue a um acordo (*come to terms*) com as solicitações impostas por seu meio (*surrounding milieu*). Mas, é importante ressaltar, estas acomodações são efetuadas sem que o indivíduo doente saiba que elas ocorrem. Embora afirme a possibilidade de analogia destas condições com o estado normal (a serem posteriormente melhor argumentadas), Goldstein afirma que é característico da condição doentia um “estreitamento” (*shrinkage*) de seu meio vivido, de modo que as compensações efetuadas viabilizam um repertório reduzido de performances diante de situações que um indivíduo sadio poderia conciliar com facilidade. Isto pode ser observado no caso do sujeito afásico que não consegue compreender o texto que lê se requisitado a fazê-lo em voz alta, ao passo que o interpreta adequadamente se lhe for permitido uma leitura silenciosa (cf. GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 64). Para compreender este fenômeno de um modo mais geral, fala-se de níveis de energia, relativos à qualidade de nutrição, oxigenação do sangue, grau de fadiga etc (cf. GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 65-6); e, embora não fale propriamente em uma quantificação deste montante, afirma que no estado doentio o indivíduo dispõe de uma quantidade reduzida de energia quando comparado à normalidade.

O fisiólogo questiona-se então (cf. GOLDSTEIN, 1934/1995, p 84) a respeito de sobre qual instância repousa a responsabilidade pelo direcionamento da atividade do organismo (sua “polaridade”): sobre o meio (*milieu*) ou sobre o organismo ele mesmo? Para Goldstein, esta é uma questão crucial, pois ele considera que “Indeed, direction is the essencial characteristic of every vital phenomenon” (GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 84). A primeira alternativa não pode ser aceita de modo pleno, pois se a ordem de um modo de vida fosse estritamente produto de um meio específico, os organismos viveriam “ilhados”, confinados em determinadas regiões, de modo que para eles o resto do mundo não existiria. O que é impraticável por princípio, pois um organismo “lives not merely in its ‘own environment’ (*milieu*) but in a world which all possible sorts of stimuli are present and act on it” (GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 85). O que se coloca é que todo *milieu* desdobrado em um mundo pressupõe um organismo, que o elabora selecionando os elementos do mundo que lhe são pertinentes. O fisiólogo propõe que consideremos o “meio” de um organismo enquanto uma noção dinâmica, que se altera à medida que o organismo se atualiza em seu modo de relacionar-se com o mundo, modelando um meio de modo a torná-lo adequado à ordem própria do organismo (cf. GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 85). Em relação à noção específica de *milieu*, Goldstein considera que

For each organism, not everything that occurs in the outer world belongs to its milieu. The only events that normally prove themselves as stimuli are those with which the organism can come to terms in a manner such that its existence (i.e., the actualization of the performances that constitutes its nature) is not essentially disturbed (GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 105).

“Coming to terms”:

A noção de que se estabelece um *acordo* entre o organismo e seu meio (*coming to terms*), ou antes, uma atenção mais específica para o modo como se dá este acordo, isto é, para a estruturação da experiência, é fundamental para compreender o parâmetro goldsteiniano que distingue o normal do patológico. Há uma diferença entre *milieu* e o mundo à sua volta; cada organismo possui um *milieu* (é o que Uexküll denominava *Umwelt*), ao passo que o mundo é composto apenas de uma multiplicidade não ordenada de estímulos concorrentes que “bombardeiam” constantemente o organismo, apesar de isto não implicar em que estes exerçam necessariamente algum efeito sobre o mesmo. A composição de um *milieu* adequado que promova um acordo entre as demandas do meio e as necessidades mais próprias do organismo seria, para Goldstein, aquilo que poderia se chamar de “normalidade”, de modo que os outros estímulos externos que ameaçam a natureza de um determinado organismo, provocando uma alteração drástica em seu modo de ser que põe em risco sua própria existência enquanto um sistema ordenado, conduzem à já mencionada reação catastrófica.

Neste sentido, Goldstein refere-se a “processos em primeiro plano” (*foreground process*) e “processos em plano de fundo” (*background process*), atuantes na coordenação das performances de um organismo, que considera como sendo “the basic form of the functioning of the nervous system” (GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 100). Trata-se de um esquema do tipo figura-fundo (o raciocínio tem inspiração na teoria da *gestalt*), no qual a “parte” do organismo que vai atuar como figura é definida em função da atividade na qual o organismo se envolve. Goldstein fala então (cf. GOLDSTEIN,

1934/1995, p. 101-2) pela primeira vez da existência de uma certa consistência no modo de um organismo ordenar o curso de suas performances a despeito do mundo à sua volta estar constantemente mudando. Esta consistência é inclusive imprescindível para que possamos identificar um organismo como tal, pois, se este mudasse em resposta a quaisquer alterações nos estímulos do meio que o circunda, seria a cada momento “outro” organismo, quando no muito não teria sua própria existência permanentemente ameaçada pela inconstância do mundo.

Esta consistência é relacionada às características mais próprias do organismo, de modo que implica em um “acordo” (*coming to terms*) entre este e as solicitações de seu meio. É interessante observar que para o fisiólogo um organismo nunca se encontra de modo absoluto em um *milieu* completamente estável; este sempre está sujeito a estímulos inadequados que ameaçam a ordem estabelecida e sua própria existência, o que acaba exigindo certas adequações por parte do mesmo. Em relação a condutas voluntárias, estes ajustamentos são mais facilmente coordenados e diretamente voltados para as solicitações de seu meio. Porém, estas correções se mostram mais imprecisas e difíceis no que diz respeito aos automatismos e adaptações involuntárias do organismo, o que o expõe a situações catastróficas. E é deste tipo de relação inadequada com o meio que surge a angústia e o choque, elementos extremamente importantes para a conservação do modo de existência do organismo (cf. GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 226-8).

Exemplos de constâncias no organismo são os comportamentos privilegiados (*preferred behavior*), que estão relacionados com o grau de “conforto” encontrado por um sujeito para desempenhar alguma atividade (cf. GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 269); estes comportamentos diferem dos reflexos na medida em que apresentam ordem e uma

performance “adequada” ao meio, ao invés da uniformidade e rigidez dos reflexos (cf. GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 282). É importante salientar que há uma distinção entre dois tipos de constâncias: aquelas referentes às características mais gerais da espécie à qual determinado sujeito pertence; e *as constantes individuais, imprescindíveis para a compreensão e identificação de uma condição patológica* (diagnóstico), realizada através de uma observação e discriminação de quais padrões de comportamentos são mais estáveis e quais são aleatórios, originários de uma reação ocorrida em função de mudanças acidentais no meio (cf. GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 283).

O modo como este ajuste organismo-meio se realiza demanda níveis de estruturação de uma performance, que para Goldstein se evidenciam na condição patológica e que segundo sua argumentação apresentam um sentido mais geral comum a todos. Vários sintomas apresentados por pacientes em casos envolvendo lesões no cerebelo (cf. GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 128) são enumerados neste sentido, tais como falta de equilíbrio, extensão e retração anormais dos membros. Assim como também o são os casos de pacientes que sofreram lesões corticais, que perdem movimentos discretos na motricidade, expressos no exemplo do paciente incapaz de, quando solicitado, esticar somente o dedo indicador sem mover os demais (cf. GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 129) e também observados nos exemplos referentes a uma alteração na capacidade perceptual de formação de imagens, como nos casos do paciente que não consegue ter acesso a uma imagem como um todo, somente a fragmentos da mesma, e precisa de um desenho para conseguir uma integração (cf. GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 130), etc. A partir da consideração do organismo como um todo, todos estes sinais são tidos como respostas singulares a situações específicas, mas que expressam uma alteração

mais geral em um nível de performance: segundo o fisiólogo, o essencial nestes casos de lesão no sistema nervoso é um dano sofrido na capacidade de estruturar uma experiência em termos de *figura e fundo distintos*, de modo que agora o doente experiencia seu próprio corpo de um modo mais homogêneo, assim como o meio exterior, que também passa a ser apreendido de maneira mais indistinta, oferecendo dificuldades para o doente caso solicitem alguma atividade que requeira um grau maior de precisão ou acuidade em seu desempenho.

Diferenciando os reflexos interoceptivos (que implicam em um processo auto-regulativo dentro do organismo, têm uma função estritamente compensatória) dos exteroceptivos (que visam um ajuste direto do organismo com o meio) (cf. GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 141), Goldstein afirma sobre estes últimos que “Through them the organism does something that is important for it as a whole, which aids its coming to terms with the environment. The exteroceptive reflexes are not embedded in performances, they are performances themselves” (GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 142), o que não necessariamente demanda a participação do cérebro em sua atividade de ajustar relações periféricas entre o organismo e seu meio circundante, segundo Goldstein. (*Idem*).

Segundo a discussão desenvolvida por Goldstein, o reflexo não é uma conduta inflexível em reação a um evento absoluto, mas possui um sentido, visa promover algum ajuste para manter o nível normal das performances do organismo, ou, melhor dizendo, um esforço do organismo no sentido de retornar à sua situação preferida, quando diante de algum desequilíbrio eventualmente ocasionado por alguma estimulação externa que represente alguma ameaça ao mesmo e seu *milieu* já estavelmente estabelecido.

True, on the basis of normal functioning, the reflex can be explained as a modification of that functioning, conditioned by circumstances – as the most primitive, meaningful response supplying protection against destruction; but normal function can never be explained on the basis of reflexes (GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 143).

De modo que quanto mais desenvolvido for um organismo, mais complexo será o meio com o qual este lidará, e conseqüentemente maior será sua exposição a uma estimulação externa incômoda, o que demandará o desenvolvimento de um maior número de reflexos que efetuem sua adequação a seu meio do que, por exemplo, seria necessário para um organismo mais primitivo inserido em um meio mais restrito. Porém, ainda assim não se trata de um automatismo cego. Mesmo no exemplo da contração da íris, há notadamente uma diferença entre o modo como o olho responde a uma intensidade de luz em uma situação corriqueira de seu dia-a-dia e à mesma intensidade de luz em um exame médico. Isto sem falar que o grau de interesse do observador no espetáculo que presencia também promove alterações (cf. GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 144).

Goldstein argumenta que o organismo sempre se encontra engajado como um todo em determinada performance a ser desempenhada; e inclina-se a acreditar na falta familiaridade do investigador com o modo do mesmo se estruturar quando certas condutas apresentadas por um doente são supostamente tidas como desconexas – o que ilustra com o caminhar humano, no qual os movimentos dos braços, pés e cabeça estão inter-relacionados, embora aparentariam ser movimentos independentes ocorrendo simultaneamente para um observador que não tivesse conhecimento deste modo de conduta (cf. GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 180-1). Isto porque todo o organismo não se

compõe de uma soma de partes ou funções autônomas; mesmo os ajustes mais “periféricos” possuem uma independência relativa, na medida em que todo comportamento é sempre global e orientado para um sentido específico, para uma determinada meta, cuja efetividade do desempenho se sobressai e promove automaticamente as medidas necessárias para ajustar sua precisão e adequá-lo à situação envolvida – como nos casos de amputação, nos quais o animal assume um novo equilíbrio “instantaneamente”, ou então das pessoas que conseguem transpor sua capacidade de escrita para a outra mão quando a “mão predominante” se encontra inutilizada, fatos estes que não poderiam ser compreendidos através da concepção de núcleos motores atuando separadamente conforme apregoa o atomismo em fisiologia e a teoria do reflexo (cf. GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 188-9).

A principal força motriz do organismo é aquilo que ele vai chamar de uma tendência de auto-atualização, uma propensão a sempre buscar se criar condições de expressar todas suas potencialidades através da elaboração de um milieu adequado para si, em adequação recíproca com seu meio circundante. O fisiólogo caracteriza como doentia a necessidade imperiosa de satisfazer outras potencialidades, outros drives, tais como fome ou apetite sexual. Segundo ele, esta condição é patológica e decorre de alguma privação anormal a longo prazo, que impediu uma adequada saciação às exigências próprias do organismo, de modo que estes não deveriam ser considerados enquanto drives, centros motivadores legítimos, posto que Goldstein considera a existência de um único drive, a saber, o da auto-atualização, sendo que os demais são derivados de conclusões extraídas de observações realizadas sobre crianças e animais em condições experimentais (GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 163), além de condições

patológicas. E, no que diz respeito à tão consagrada e naturalizada (literalmente) “tendência à autopreservação”, ele se restringe a afirmar que

Frequently, the law of maintaining the existent state – the self-preservation – is considered as the basic law of life. I believe such a concept could arise only because one had assumed, as a starting point, the experiences in abnormal conditions or experimental situations. The tendency to maintain the existent state is characteristic for sick people and is a sign of anomalous life, of decay of life. The tendency of normal life is toward activity and progress. For the sick, the only form of self-actualization that remains is the maintenance of the existent state. That, however, is not the tendency of the normal (GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 162)

O que nos coloca em condições de finalmente sintetizar acerca de que consistiria uma condição patológica. Uma doença, segundo Goldstein, envolve uma mudança no comportamento do indivíduo, que acarreta uma desorganização em seu modo habitual de se relacionar no mundo, ameaçando sua “existência” rumo a uma condição catastrófica, sendo acompanhada pela experiência subjetiva de angústia e incerteza.

Pathological phenomena are the expression of the fact that the normal relationships between organism and environment have been changed through a change of the organism and that thereby many things that had been adequate for the normal organism are no longer adequate for the modified organism (GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 328).

O risco sofrido pelo organismo (que nos possibilita identificar uma doença) não necessariamente deve implicar em sua desintegração total (morte), mas sim em um

prejuízo à sua capacidade de atualizar suas potencialidades mais próprias, uma alteração em sua estabilidade anteriormente ordenada de acordo com suas necessidades e as solicitações de seu meio (ou seja, a configuração de seu *milieu*). Deste modo, doença deve ser sempre considerada tomando como referência uma *norma individual*, de modo que os sintomas indicam não somente uma alteração na função correspondente à área prejudicada; são, acima de tudo, sinais que nos reportam a uma alteração mais fundamental no modo de ser geral do organismo. O que já é razoável senso comum para o saber médico, que não enxerga a doença em uma alteração no pulso temperatura, etc, mas compreende um quadro de sintomas como alusão a uma alteração mais essencial no organismo (cf. GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 328). Portanto,

The criterion as to whether a single phenomenon is such a characteristic of the organism is, we believe, given in the fact that it is an intrinsic factor in the maintenance of the relative constancy of the organism. In contrast to the diversified and even contradictory character of the partitive data, the organism proper presents itself as a structural formation that, in spite of all the fluctuations of its behavioral pattern in the varying situations and in spite of the unfolding and decline in the course of the individual's life, retains a relative constancy.

(GOLDSTEIN, 1934/1995, p. 265),

de modo que uma alteração drástica nesta constância, que implique em uma inadequação à própria capacidade individual de adaptação e de promover um ajuste com seu meio, consistiriam em uma condição patológica; o que Canguilhem resume de modo bastante claro e coerente com a visão que aqui discutimos:

A fronteira entre o normal e o patológico é imprecisa para diversos indivíduos considerados simultaneamente, mas é perfeitamente precisa para um único e mesmo indivíduo considerado sucessivamente. Aquilo que é normal, apesar de ser normativo em determinadas condições, pode se tornar patológico em outra situação, se permanecer inalterado. O indivíduo é que avalia essa transformação porque é ele que sofre suas conseqüências, no próprio momento em que se sente incapaz de realizar as tarefas que a nova situação lhe impõe (CANGUILHEM, 1942/2007, p. 135).

Segunda parte: as concepções merleau-pontyanas de Psicopatologia

Tomando partido da vida:

Até o momento esboçamos uma noção de vida para Merleau-Ponty de maneira que faz sentido falar-se de psicopatologia “tomando partido da vida”, conforme o indicou Canguilhem. Expusemos que para nosso autor principal, é intrínseco à vida ser um fenômeno auto-regulador, normativo por princípio. Com o surgimento da vida, do organismo, há o aparecimento de um dentro e um fora, de uma interioridade que não se reduz à exterioridade. Ainda que haja um ajuste entre ambos os termos, não se pode falar de uma causalidade linear, pois a vida apresenta uma ordem de sentidos que lhe é própria, que não se determina por relações mecânicas de ordem física ou química.

Entretanto, enfatizamos que para Merleau-Ponty embora a compreensão da vida não se trate de uma relação mecânica de função a variável, não há espírito fora de uma

contextualização concreta, isto é, todas as relações vividas, inclusive as mais “espiritualizadas”, enraízam-se em uma corporeidade. E encontraremos estas discussões em Merleau-Ponty quando se trata de psicopatologia; aspiramos abranger, nesta segunda parte, desde os casos tradicionalmente tidos como “mais corporais”, nos quais há lesão de tecido cerebral, os de psicossomática, nos quais é imprescindível considerar o peso das contribuições do freudismo para o pensamento de Merleau-Ponty, até os casos mais “abstratos”, no sentido de serem comumente mais associados a uma alteração “no psiquismo”, como o são as alucinações. Desta forma, compreenderemos mais profundamente o fenômeno da encarnação e sobretudo discutiremos melhor uma noção merleau-pontyana de psicopatologia em suas especificidades.

A noção de Psicopatologia presente em “A Estrutura do Comportamento”:

Ressaltaríamos na repercussão do pensamento goldsteiniano na obra de Merleau-Ponty, a negação de uma concepção parcial de homem como se este fosse decomponível em funcionalidades autônomas independentes entre si em uma correspondência realista do sistema nervoso com as condutas efetuadas pelo organismo. Ambos inclinam-se, portanto, a abordar a questão humana enquanto uma totalidade global, inclusive se valendo de contribuições da *Gestalt*. E, no que diz respeito do modo de conceber psicopatologia, já pudemos constatar algumas claras (e intencionais) aproximações entre ambos, expressas no uso que Merleau-Ponty faz das noções de norma individual, equilíbrio, causalidade circular, níveis de comportamento (que conferem ao reflexo a função de um ajuste periférico orgânico às demandas mais imediatas do meio), considerar

que um organismo volta-se para o meio não em uma relação mecânica e causal, mas sim através de um sentido de sua conduta e da situação na qual este se engaja; enfim, os paralelos são inúmeros, e veremos agora de que modo podemos pensar o tema da psicopatologia dentro deste panorama conceitual goldsteiniano evidenciado, inicialmente situando-nos em “A Estrutura do Comportamento” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006) para posteriormente avançarmos para a “Fenomenologia da Percepção” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999).

O filósofo comenta (MERLEAU-PONTY, 1942/2006) sobre certas situações-limite do reflexo, nas quais há uma relação imediata entre receptor e efector, como em uma auto-regulação dos órgãos (discutida por Goldstein), em que ocorre uma pseudoconstância dos reflexos que se aproximam de “estados puros”, isto é, desempenham estereotipias comportamentais. Há uma aproximação que Merleau-Ponty faz entre estas condutas e uma “monotonia” da patologia humana, na qual há esta *estereotipia*, assim como uma *alternância brusca de comportamento, a despeito de a estimulação manter-se constante* (cf. MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 64-65). Mas trata-se de uma reação “artificial”, antes de um organismo voltado para uma auto-regulação de suas funções próprias do que para o dinamismo do contexto no qual encontra-se implicado (a situação). Merleau-Ponty faz neste sentido uma crítica aos processos de experimentação laboratorial nos quais o cientista busca apreender invariáveis fundamentais no comportamento dos animais através da imposição de condições patológicas (crítica que também encontraremos em Goldstein). Para o filósofo, há sempre de ser considerado como fator para compreensão da conduta dos mesmos uma contextualização em seu meio, sem os quais estar-se-ia buscando comportamentos

análogos aos patológicos (Idem), havendo uma decomposição da conduta humana ou animal em função de uma reação de cada um de seus membros avaliados “isoladamente”, quando na natureza o organismo é encontrado agindo como um todo. Mas no homem temos a condição especial de seu poder de engajar em parte ao meio, sem ter de preocupar-se com os ajustes necessários, deixando ao seu organismo efetuá-los em relação ao meio. Ou, conforme diz Merleau-Ponty, “talvez seja mesmo no homem que encontremos mais facilmente reflexos puros, porque talvez ele seja o único a poder entregar isoladamente tal parte de seu corpo isoladamente às influências do meio” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 66).

Portanto, Merleau-Ponty condena as experiências laboratoriais de estudo científico do comportamento (cf. MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 67), afirmando que elas buscam, através de questionamentos impostos a animais doentes ou condições artificiais determinadas pelo antropomorfismo do cientista, acessar o “reflexo puro” e considerá-lo como o elemento mais fundamental da conduta de um organismo. Para o filósofo, esta concepção de fisiologia clássica erra ao reificar um tipo de conduta (o reflexo), absolutizá-lo enquanto uma realidade autônoma e considerá-lo a camada mais fundamental da composição do comportamento (tal postulado realista subjaz tanto ao mecanicismo quanto ao vitalismo – cf. MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 67). Um organismo para o filósofo, já o vimos, é antes de tudo uma estrutura de necessidades vitais que se conhece *em situação*, isto é, contextualizada e interagindo com seu meio através de ajustes efetuados visando atender às necessidades biológicas que lhe são próprias. Neste sentido também não podemos falar de uma “responsividade”, como se o comportamento fosse norteado por um princípio reativo; o filósofo refere-se à apreensão

de um meio por parte de um organismo através de certos significados vitais quando fala da noção de causalidade circular.

Temos então a totalidade global da conduta do animal, uma unidade indecomponível, para a qual pelas “reações ordenadas que podemos entender, a título de degradações, as reações automáticas” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 67). Presenciamos aqui um esboço de uma primeira concepção “latente” de psicopatologia, a partir da analogia entre os automatismos e estereotípias artificialmente criados em laboratório do comportamento animal, de uma auto-regulação dos órgãos, de uma forma parcial de conduta que busca suprir uma funcionalidade perdida em sua plenitude no organismo, com a patologia humana.

Para a fisiologia clássica, o comportamento é como que conduzido por ações que partem de um sistema nervoso central, como se houvesse uma localização específica para cada conduta específica, um substrato nervoso para cada conexão de comportamento, não havendo espaço para um ajuste mais fino às especificidades do meio, e, portanto, para certas respostas melódicas e rítmicas, no qual as partes se adequam umas às outras, como no comportamento verbal – portanto há somente relações estabelecidas em termos quantitativos, e não qualitativos (conforme o vimos com Canguilhem – cf. *supra*), e o comportamento total do organismo não passa de uma soma de respostas pontuais a estímulos considerados sempre isoladamente uns em relação aos outros, regidas por um sistema nervoso central:

em patologia geral, os sintomas observáveis são algumas vezes dados inequivocamente: trata-se de deficiências maciças, muitas vezes o organismo deixa em todas as circunstâncias de responder a certas excitações físico-químicas,

o distúrbio afeta certos fragmentos reais do comportamento. Ou, para ser mais exato, como são as adaptações fundamentais relativas ao meio vital que estão comprometidas, as solicitações desse meio normalmente bastam para detectar e caracterizar a doença. Assim o comportamento patológico poderá muitas vezes ser definido por uma análise real que identifica as reações conservadas e as reações abolidas (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 95).

Porém, este tipo de raciocínio “sintomatológico” não consegue dar conta de analisar os diversos quadros clínicos, conforme apontam as pesquisas de Gelb e Goldstein. Conforme demonstraram, em alguns casos de afasia amnésica, o paciente não consegue empregar certas palavras em situações onde não há um envolvimento concreto, emocional, ao passo que quando se encontram engajados vitalmente em uma situação conseguem empregar as palavras que supostamente haviam perdido. Para não transformar a “análise real” proposta no trecho anterior em um conjunto de teorias enxertadas de hipóteses *ad hoc*, Gelb e Goldstein consideram que na condição patológica o que ocorre é uma mudança de ordem qualitativa, que não se avalia pela mera constatação das perdas de certas ações, “representações” e respostas a estímulos do meio na comparação entre o normal e o patológico, mas sim por um sentido que é *entendido*, um significado da doença que se dá em outro nível de ação, no nível do “possível”, do “concebido” – e nesse sentido pode-se falar de “fracasso” no esforço do doente de adaptar-se ao seu meio.

Merleau-Ponty fala (cf. MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 95-6) de um espírito anatômico presente em patologia geral que se traduz na busca de um centro do distúrbio, manifesto superficialmente nos sintomas e no qual reside toda a origem destes, em uma verdadeira relação de causalidade. Esta mesma análise realista fora transposta para a

psicopatologia, como em casos de afasia nos quais considerava-se que o sujeito havia perdido “imagens verbais”. Aqui é refeita uma crítica merleau-pontyana à tendência ao abstracionismo, de modo que estas “conclusões” de diagnóstico foram efetuadas sem levar em consideração o contexto no qual o sujeito doente se insere. Conforme as pesquisas de Gelb e Goldstein apontam, o que o sujeito perdeu foi a capacidade de um certo modo de emprego de suas palavras, de forma que não conseguem evocá-las quando solicitados a fazê-lo “gratuitamente”, embora em uma situação concreta eles o fazem prontamente – como no caso do paciente que não conseguia dizer a palavra “não” pela solicitação do médico, mas quando este último insistia, ele respondia que “não” conseguia falar esta palavra requerida. Não se trata, portanto, da perda de um certo repertório de comportamentos definidos, mas sim de um “certo tipo de ato, um certo nível de ação” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 97). A fala “automática”, que responde a uma situação concreta e de valor vital, mais imediato, encontra-se preservada, ao passo que uma fala abstrata, que implica em um uso de uma “atitude categorial” (*idem*), está prejudicada. O cientista-psicólogo clássico portanto errava ao descontextualizar o doente em sua “análise real” porque os sintomas são uma resposta que um organismo apresenta ao meio, podendo, portanto, mudar conforme se altera a configuração das solicitações impostas pelo meio.

Reportando-se a Goldstein, Merleau-Ponty afirma que um distúrbio específico deverá pois sempre ser reinserido no comportamento de conjunto, e, deste ponto de vista, uma comparação torna-se possível entre o quadro da afasia e o das outras doenças. (...) Como o comportamento do doente adere, muito mais estreitamente que o do sujeito normal, às relações concretas e

imediatas do meio, o distúrbio fundamental poderá ainda ser definido como “a incapacidade de captar o essencial de um processo” (...) A transformação patológica acontece no sentido de um comportamento menos diferenciado, menos organizado, mais global, mais amorfo (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 98).

Portanto, em uma contraposição às análises realistas em psicopatologia, Merleau-Ponty sugere uma análise estrutural, na qual a doença não é mais uma comparação fragmentada entre o doente e o normal averiguando-se quantitativamente quais foram os comportamentos perdidos e os preservados, mas sim se trata de um *sentido* mais geral que é compreendido, e não observável, que está presente na forma como um sujeito doente consegue posicionar-se de modo mais geral às solicitações de seu meio.

A doença não é mais, como na representação comum, uma coisa ou uma potência que provocaria certos efeitos; o funcionamento patológico não é mais, como numa idéia excessivamente difundida, homogêneo ao funcionamento normal. É um novo *significado* do comportamento, e a relação do distúrbio essencial com os sintomas não é mais de causa/efeito, mas a relação lógica de princípio/conseqüência ou de significado/signo (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 99).

Em seguida Merleau-Ponty discute sobre Schneider, caso de um paciente que sofrera em um ferimento de guerra uma lesão no lobo occipital (tradicionalmente associado à visão), e que foi estudado por Gelb e Goldstein. Seu diagnóstico inicial era de “cegueira para formas” (cf. MERLEAU-PONTY, 1942/2006, nota de rodapé da p. 101), mas teve de ser ampliado após observações a longo prazo, nas quais o doente demonstrou prejuízos em outras funções diárias, como na motricidade, linguagem, sexualidade, de

modo que mesmo aquelas funções que em comparação com outros doentes (cf. MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 101 a 104) ainda aparentavam estar “mais preservadas”, como o ato de contar, p.e., ainda assim contavam com o emprego de alguns subterfúgios dos quais o doente se valia para mascarar seu estado, como no exemplo dado, o uso dos dedos das mãos para executar uma operação de adição, sem ter capacidade de utilizar uma função de abstração (já chamada aqui de “atitude categorial”) (veremos mais sistematicamente este caso quando entrarmos na “Fenomenologia da Percepção”).

Comparando o paciente de Boumann Grunbaum com o de Gelb e Goldstein, Merleau-Ponty observa que, em comum entre o fato de o primeiro não conseguir perceber detalhes e o segundo não conseguir ultrapassá-los, existe uma função de abstração que foi prejudicada em ambos, presente na dificuldade de apreender um caráter mais geral dos objetos para discriminá-los – embora a localização da região lesionada em ambos é diferente: em Schneider tratava-se do lobo occipital, enquanto que no outro paciente era o lobo frontal esquerdo (cf. MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 108). O que esta discussão traz implícita é a concepção de que na psicopatologia há um comprometimento *geral* das funções mais fundamentais através das quais um sujeito estabelece suas relações vitais com seu meio, permanecendo em um estágio mais primitivo, no caso, de não conseguir estruturar uma abstração de modo mais individualizado, ou, dito em outras palavras, destacar uma *forma* de um *fundo*. Temos então, caracterizando a condição patológica de um organismo, um emprego das outras funções ainda presentes para responder às solicitações do meio, sempre no sentido de tentar compensar o déficit decorrente de algumas possibilidades biológicas superiores estarem comprometidas. É o organismo

voltando-se para o meio com todas suas potencialidades tentando cumprir alguma tarefa determinada, assim como uma aranha que ainda caminha apesar de ter perdido uma de suas pernas.

Neste sentido, Merleau-Ponty também segue uma inspiração goldsteiniana, na medida em que considera que o caráter doentio de uma condição patológica não necessariamente refere-se ao sucesso do indivíduo doente em realizar tarefas específicas, mas *no modo como* este as realiza. O que é discutido também a respeito de um experimento com ratos que tiveram cauterizações no córtex (cf. MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 104-6), onde se observa que também nestes apresenta-se uma mesma dificuldade em adequar-se ao meio, de modo que, apesar de ainda manterem seus comportamentos usuais, desempenham uma conduta um pouco mais rígida, “desengonçada”. Isto é também o fato de que não conseguem “abstrair” soluções mais “convenientes” em seu meio para atingirem uma meta, como por exemplo, ainda preservam o caminho mais longo para chegar ao alimento, ao passo que ratos não operados aprendem rapidamente o caminho mais curto (sendo que o caminho mais curto fora disponibilizado para ambos os casos logo após os ratos terem aprendido o caminho mais longo).

Pode parecer um tanto quanto inadequado falar de uma “abstração” por parte dos animais, porém Merleau-Ponty destaca sobre como o próprio behaviorismo já apontou para esta “abstração” presente nas respostas dos organismos ao ambiente (ou seja, ao fato do organismo não se ater em suas respostas às propriedades singulares da imediatez de seu meio); como no fato de que uma aranha não trata a presença da mosca como a de uma presa, mas reage a uma vibração em sua teia.

Aliás, em quase todas as espécies a própria estrutura dos receptores determina da mesma maneira uma “abstração” automática. Longe de exprimir uma atividade orientada para o essencial, essas reações gerais seriam antes comparáveis às estereotípias do demente, que não considera os detalhes de uma situação por não mais percebê-los (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 153),

o que também vimos em Goldstein, quando este se referia à perda de um paciente da capacidade de resolver solicitações do meio que exijam uma discriminação mais heterogênea da situação. Discute-se aqui sobre alterações fundamentais em *níveis de conduta*, concepção que evidentemente Merleau-Ponty compartilha com o fisiólogo.

Estendendo a já discutida noção merleau-pontyana de campo vital para a compreensão de condições patológicas, Merleau-Ponty observa (cf. MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 184) sobre como é muito mais fácil percorrer um caminho complexo do que explicá-lo para alguém, em função deste sentido, dos valores vitais que se aderem ao meio físico, de modo que chegamos inclusive a nos valer de certa mímica motora para comunicar o trajeto para alguém; e traça analogia com os pacientes de Gelb e Goldstein, que se valiam de “dados cinestésicos” para suplementar sua carência visual, afirmando que

as atitudes motoras não *substituem* os dados visuais. (...) Esse pretenso recurso aos dados táteis é na realidade um recurso ao espaço vivido, por oposição ao espaço virtual no qual nossas indicações inicialmente se situavam. Pelos gestos que esboçamos fazemos coincidir momentaneamente as direções principais do campo virtual em que se desenrolava nossa descrição com as estruturas fortes – direita e esquerda, alto e baixo – de nosso corpo. A dificuldade de uma descrição

pura do itinerário é da mesma ordem que a de ler um mapa ou de orientar-se nele e, justamente, sabemos que é quase impossível utilizar um mapa em certos casos de agnosia (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 184).

Ressaltamos que aqui Merleau-Ponty começa a anunciar o referencial fundamental para a composição de um campo vital, *que é o do corpo próprio*, que dá as coordenadas básicas para orientações estabelecidas, assim como outros valores atribuídos ao meio, como o de atribuir a um objeto o valor de alimento. Em suma, já o vimos, é o corpo próprio que polariza os já mencionados “vetores” que orientam o comportamento. Porém, no caso do comportamento animal, falta ao chimpanzé uma apropriação de seu corpo próprio para além de uma aderência à situação vivida de modo mais imediato, o que fica evidente na sua dificuldade em, para atingir uma fruta afastada dele por uma caixa, ter de inicialmente afastá-la de si para então poder aproximá-la. Uma vez que um macaco é capaz de efetuar desvios para atingir seus objetivos, como por exemplo atravessar uma janela para perseguir uma fruta, o que está em jogo é um uso mais *simbólico* das referências fundamentais propiciadas por seu corpo próprio, sendo que para a realização da tarefa inicial ele deveria ser capaz de inverter seu modo de se posicionar nesta situação, se colocando no lugar da fruta – o objeto visado – e consecutivamente a si mesmo como objetivo da ação a ser efetuada, o que exigiria uma capacidade de abstração para além da imediaticidade da situação vivida (cf. MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 185). E Merleau-Ponty fala sobre este privilégio dado ao corpo próprio a partir desta limitação do chimpanzé:

O que falta ao animal é exatamente o comportamento simbólico que lhe seria necessário para encontrar no objeto exterior, sob a diversidade de seus aspectos,

uma invariante comparável à invariante imediatamente dada de seu corpo, e para tratar reciprocamente seu próprio corpo como um objeto entre objetos (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 185).

E complementa:

com efeito, nas provas de desvios com os objetos, cada vez eu um movimento fortuito do objetivo aponta a solução, o chimpanzé aproveita esta indicação: isso porque o movimento fortuito transferiu o problema do espaço virtual, no qual devia ser resolvido por operações possíveis, para o espaço atual em que começa a ser efetivamente resolvido (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 187).

Encaramos no emprego destas noções de campo vivido, da esfera do imediato contraposta dialeticamente à do possível, um prenúncio daquilo que consideramos ser a maior especificidade das análises merleau-pontyanas acerca do problema da patologia, que destaca suas argumentações significativamente em relação às de Goldstein; referimo-nos ao tema do *corpo próprio*.

O esquema corporal:

Dentro da filosofia de Merleau-Ponty, a noção de corpo vivido surge como a culminação de uma crítica direcionada tanto ao intelectualismo quanto ao empirismo. Já lhe observamos o caráter anti-mecanicista das análises presentes em “A Estrutura do Comportamento” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006), que convergem para uma concepção holística (no sentido estrutural, não espiritualista) de organismo, em coerência com a visão goldsteiniana. Em “Fenomenologia da Percepção” (MERLEAU-PONTY,

1945/1999) esta crítica assume proporções mais amplas, de modo a pôr em xeque o próprio modo de conceber a ciência, que agora passa a ser considerada uma experiência segunda de mundo, um momento abstrato que tem como fundamento e sustentação a experiência original que temos das relações corporais estabelecidas com o mundo (e que por isso mesmo é também tida como originária, pois dela advém novos sentidos e significados). Estas considerações não implicam em uma depreciação dos dados oferecidos pela ciência, mas antes em uma avaliação de suas contribuições efetuada com maior *profundidade*. Merleau-Ponty é categórico neste sentido, ao afirmar que

o universo da ciência é construído sobre o mundo vivido, se queremos pensar a própria ciência com rigor, apreciar exatamente seu sentido e seu alcance, precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda. A ciência não tem e não terá jamais o mesmo sentido de ser que o mundo percebido, pela simples razão de que ela é uma determinação ou uma explicação dele (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 3).

Daí a relevância do corpo, por reposicionar no mundo já constituído pelas aspirações do realismo objetivista da ciência um sujeito da percepção, o sujeito observador do qual falávamos na introdução deste trabalho, para o qual os significados não estão dados de modo pleno a priori ou então disponíveis como uma idéia platônica, porém este presencia experiencialmente seu nascimento ininterrupto do qual inclusive a ciência se alimenta para a elaboração de seus modelos e hipóteses teóricas. Portanto, como uma forma de prevenção quanto aos prejuízos do intelectualismo e do empirismo, Merleau-Ponty busca “no avesso” dos dados oferecidos pela ciência a

respeito do corpo objetivo um significado que revele aquilo que é mais próprio e pertinente à experiência que dele temos, de modo que

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 (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 110)

Aquilo que se assume como uma limitação de nossa inerência a um corpo, a saber, nosso perspectivismo (o acesso ao mundo restrito a sempre um dos ângulos do espetáculo por vez), é então contrariamente considerado como nossa via de acesso e tomada de posse de nosso mundo, através de uma potencialidade corporal, pois quando visto

um fragmento da paisagem, ele se anima e se desdobra, os outros objetos recuam para a margem e adormecem, mas não deixam de estar ali. Ora, com eles, tenho à minha disposição os seus horizontes, nos quais está implicado, visto em visão marginal, o objeto que fixo atualmente. Portanto, o horizonte é aquilo que assegura a identidade do objeto no decorrer da exploração, é o correlativo da potência próxima que meu olhar conserva sobre os objetos que acaba de percorrer e que já tem sobre os novos detalhes que vai descobrir (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 105).

Para Merleau-Ponty, esta estruturação da experiência perceptiva em termos das noções gestálticas de figura e fundo *são* o próprio movimento da consciência, encarnado em uma existência, que destaca os elementos visados e lida com seus significados ainda contextualizada em uma situação concreta, não solipsista. Trata-se, portanto, de uma

negação de uma concepção de Consciência Constituinte, que disponha para si claramente todas as representações e conteúdos psíquicos pertinentes ao sentido de um dado, pois mesmo a impressão que temos de “preservar” reminiscências, ter nossas lembranças à nossa disposição do mesmo modo que temos este trabalho ao alcance de nossos olhos, é ilusório;

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 (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 107), que se constitui somente de perspectivas; sempre tenho acesso a somente *um dos lados do objeto percebido por vez*. Ressaltamos aqui a noção de *horizonte*, considerada enquanto esta pseudopresença remanescente e obscura de uma experiência pela qual passamos. Estas proposições serão de importância significativa quando formos discutir os casos do membro fantasma e da jovem afônica.

No sentido de abordar diretamente as discussões sobre o corpo propriamente dito, conduziremos nossa discussão às considerações merleau-pontyanas sobre um paciente que sofreu uma paralisia em seus músculos óculos-motores, e conseqüentemente não consegue mais perceber objetos “à esquerda” ou “à direita”; passa agora a ver os objetos deslizarem como se todo o seu campo visual estivesse se deslocando. Para compreender este distúrbio, Merleau-Ponty introduz uma noção de extrema importância para nossos

estudos, a de “esquema corporal”, um significado intrínseco à experiência de nossa corporeidade:

Quando tenho a intenção de olhar para a esquerda, este movimento do olhar traz nele, como sua tradução natural, uma oscilação do campo visual: os objetos permanecem no seu lugar, mas depois de terem vibrado por um instante. Essa consequência não é aprendida, ela faz parte das montagens naturais do sujeito psicofísico, ela é, nós o veremos, um anexo de nosso “esquema corporal” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 79)

O esquema corporal consiste em um saber acerca de si mesmo, do modo como o sujeito está situado no mundo. Não se trata de um saber estático, de uma posição no mundo das coordenadas matematizáveis, mas sim de um dinamismo que se adequa a uma ação, *norteadas por polarizações*, pelo sentido dos projetos nos quais nos engajamos, assim como reciprocamente nos garante de modo instantâneo e não reflexivo um saber acerca das potencialidades das quais dispomos para sua execução. Coerentemente às discussões merleau-pontyanas que expomos anteriormente, o filósofo se vale desta noção para considerar o *corpo enquanto um esquema corporal dinâmico*, indecomponível em partes reais e objetivas, tais como em uma justaposição de órgãos (cf. MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 143-4). Trata-se acima de tudo de um saber situacional.

Em última análise, se meu corpo pode ser uma “forma” e se pode haver diante dele figuras privilegiadas sobre fundos indiferentes, é enquanto ele 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 (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 146-7).

Experiência do corpo próprio e o membro fantasma:

A partir das considerações levantadas acerca da corporeidade, acreditamos ser possível compreender o caso do membro fantasma. Trata-se de um caso controverso se analisado pelos prismas do intelectualismo ou do empirismo. Em linhas gerais, refere-se a um sujeito que perdeu algum membro, mas ainda o sente, quer seja através de uma coceira ou uma dor “no” membro perdido; ou ainda pode constatá-lo enquanto uma presença subentendida. A ineficácia do empirismo em elaborar hipóteses conclusivas acerca da natureza deste fenômeno reside no fato de que este não se permite reduzir a relações puramente mecânicas;

Uma emoção, uma circunstância que relembre as do ferimento fazem aparecer um membro fantasma em pacientes que não o tinham. Ocorre que o membro fantasma, enorme depois da operação, se encolha em seguida para enfim se absorver no coto “com o consentimento do doente em aceitar sua mutilação” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 115)

Porém, este caso não nos autoriza a optar por uma explicação intelectualista, posto que “nenhuma explicação psicológica pode ignorar que a secção dos condutos sensitivos que vão para o encéfalo suprime o membro fantasma.” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 116). Através da noção de ser no mundo, isto é, a concepção de que aquilo que é mais característico a um indivíduo, um organismo, é seu modo de relacionar-se

com o mundo, dispor-se para um meio (o que vimos anteriormente em nossas discussões sobre a noção de campo vivido), Merleau-Ponty discute o exemplo do inseto que substitui sua pata cortada pela sã, de modo que agora este é compreendido como um modo de existência que vivencia a situação atual e o mundo como um conjunto de questões de ordem prática que lhe são impostas, sem necessariamente a mediação de uma consciência para tal apreensão. E segue-se que o organismo se volta então para este mesmo mundo com todas as potencialidades das quais dispõe, como no caso dos ajustes automáticos efetuados periféricamente pelos reflexos, porém ainda de modo conveniente com as necessidades próprias do organismo como um todo, que não se reduz de modo algum a uma vontade consciente; consiste, antes, em uma “certa energia da pulsação de existência” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 119).

Se no caso do membro fantasma, “o paciente parece ignorar a mutilação e contar com seu fantasma como com um membro real, já que ele tenta caminhar com sua perna fantasma e não se deixa desencorajar nem mesmo por uma queda.” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 120), isto se deve ao fato de que para o doente, o membro mutilado ainda “conta” dentro de seu campo de ação, ainda está tacitamente implicado no “mundo” que este desdobra e ainda mantém atual para si, do mesmo modo como há pacientes que, a despeito de estarem na iminência de uma cegueira total, comportam-se indiferentemente a este fato, ignorando-o (cf. MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 119). Isto porque os envolvidos em ambos os casos representam um exemplo de uma situação na qual o *mundo habitual* fala mais alto do que a facticidade.

É a título de *horizonte* que no caso do membro fantasma há uma persistência do modo de vida precedente à mutilação. Conforme já observamos, o corpo não se reduz a

uma série de partes justapostas, mas é antes um campo dinâmico de ação. Deste modo, é imbricado no mundo que poderemos situar o esquema corporal, no qual, assim como no exemplo do jogador de futebol, *nosso desejo* tem um sentido imanente às possibilidades que me estão disponíveis na maneira como visio o meio; isto é, as polarizações de minha conduta são intrínsecas ao valor que o campo vivido assume para um sujeito engajado em uma situação, ocupado de seus projetos. Portanto, não se trata de uma ignorância cognitiva, pois o doente pode identificar sua perda do mesmo modo que um neurótico pode discorrer academicamente sobre o funcionamento psicodinâmico de uma neurose. É por um ponto de vista vivido, *existencial*, que o sujeito ignora sua perda e ainda experiencia o membro mutilado; ele

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

E, na medida em que o mundo lhe sugere uma significação prática inerente à do membro perdido, o doente ao mesmo tempo se vale desta referência tanto para reatualizar o membro enquanto uma potencialidade disponível, quanto para evitar situações nas quais explicitamente seja exposto à sua condição de fato; “no conjunto de meu corpo” (do doente) “se delimitam regiões de silêncio. Portanto, o doente sabe de sua perda justamente enquanto a ignora, e ele a ignora justamente enquanto a conhece.” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 122).

E esta *situação ambivalente* se dá porque a vivência do corpo, o esquema corporal, não ocorre em um nível tético, cognitivo; o corpo é vivenciado enquanto uma existência, o que inclui entre suas potencialidades ser assumido também *enquanto uma instância afetiva*. Observa-se neste ponto que há familiaridade entre estas descrições e as argumentações goldsteinianas sobre a tendência do organismo em preservar-se um *milieu* ordenado de modo a buscar situações que garantam sua sustentabilidade, assim como evitar situações que ameacem sua estabilidade, o que é tido como agente gerador de angústia; o trauma

não subsiste a título de representação, no modo da consciência objetiva e como um momento que tem sua data; é-lhe essencial sobreviver como um estilo de ser e em um certo grau de generalidade. Eu alieno meu poder perpétuo de me dar ‘mundos’ em benefício de um deles, e por isso mesmo este mundo privilegiado perde sua substância e termina por ser apenas *uma certa angústia* (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 124).

É a este movimento existencial de evitação que Merleau-Ponty dará o nome de recalque orgânico, que se refere à percepção “à distância” (não tematizada) de elementos que aludam ao doente a situação que este deseja evitar, acompanhada de todos seus esforços empenhados em uma fuga da mesma. Esta acomodação, este ajuste pré-reflexivo é possível porque nosso corpo *também é apreendido enquanto generalidade*.

Por “generalidade” referimo-nos à dimensão do hábito, de nossas condutas privilegiadas automatizadas. A existência deste modo de estruturação da experiência é essencial e presente inclusive na normalidade, pois ele consiste no fato de que

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

É, portanto, a existência de uma generalidade que sustenta dialeticamente a possibilidade de uma abertura ao novo, ao inédito. Neste ponto, as discussões merleau-pontyanas referentes às dimensões do possível, do virtual, contrapostas às da imediaticidade fatural, são retomadas de modo ampliado a partir do referencial do corpo, surgindo então a distinção entre o *corpo habitual* e o *corpo atual*. Se o corpo atual pode ser compreendido como esta nossa abertura imediata ao inédito, ao novo, nossa inserção em um aqui e agora, por outro lado é o corpo habitual que dialeticamente nos dispõe o poder de promover uma atualização da história pessoal; isto se dá através de sua potência de converter uma situação imediata em uma generalidade, de modo que possamos nos distanciar dela para retomá-la em outro sentido. É nisto que consiste a ambigüidade de nosso corpo habitual: ao mesmo tempo em que este apresenta a possibilidade de nos encerrar em um mundo de significações já sedimentadas, de modo que a estrutura de nossa experiência pessoal permaneça inalterada a despeito do escoamento ininterrupto de nosso tempo impessoal, também nos abre para um mundo novo e atual.

Assim, em torno de nossa existência pessoal aparece uma margem de existência *quase* impessoal, que é por assim dizer evidente, e à qual eu reporto o zelo de me manter em vida, em torno do mundo humano que cada um de nós se faz, aparece um mundo em geral ao qual é preciso pertencer em primeiro lugar para poder

encerrar-se no ambiente particular de um amor ou de uma ambição (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 125, destaque do autor).

O caso Schneider e o da jovem afônica:

Schneider é o paciente de Goldstein que mencionamos anteriormente, inicialmente tendo sido diagnosticado como um caso de cegueira psíquica, mas cujo sentido de sua condição patológica reivindicou uma reavaliação pormenorizada de seu caso, devido à apresentação de distúrbios de outras ordens e funções apresentados pelo doente. Sabe-se que suas disfunções tiveram início e se relacionam a um ferimento na zona occipital (cf. MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 162). Para discuti-lo, Merleau-Ponty se vale das contribuições dos estudos de Goldstein realizados conjuntamente com Gelb comentando sobre este caso.

O doente mostra-se confuso ao tentar precisar pontos em seu corpo, e, ao mesmo tempo, incapaz de realizar alguma atividade que envolva o uso de abstrações em algum nível, como é necessário, por exemplo, no movimento de apontar algo. Porém, se por um lado não consegue apontar para o nariz, por outro consegue pegá-lo. Pela compreensão de Goldstein, trata-se de uma alteração na função categorial do doente, que agora não consegue mais desempenhar atividades que excedam às necessidades estritamente vitais para a manutenção de sua vida cotidiana. Mesmo uma mímica assume um caráter automático, e não pode ser efetuada parcialmente: a saudação militar só é realizada se o doente assumir uma postura específica e traçar uma série de condutas que para ele são rigidamente inseparáveis (cf. MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 151).

O homem normal e o ator não tomam por reais as situações imaginárias, mas, inversamente, destacam seu corpo real de sua situação vital para fazê-lo respirar, falar e, se necessário, chorar no imaginário. É isso que nosso doente não pode mais fazer (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 152).

Há aqui uma distinção entre níveis de performance, diferenciando-se aquelas que se voltam para o concreto, imediato e automático, daquelas que se sustentam em uma apropriação virtual de seu meio para desempenhar uma ação. Merleau-Ponty enriquece esta descrição com a noção de corpo, enquanto campo de ação, uma potência de apropriação do meio circundante, quer seja por sua capacidade de atualização, quer seja por sua familiaridade com o meio estabelecida pela generalidade do hábito. De modo que os automatismos e adaptações que configuram o “fundo” da ação de um indivíduo ficam relegadas a esta última esfera, à qual o doente encontra-se limitado, incapaz de transcender o imediato rumo a uma apreensão imaginária da situação vivida. Temos então os comportamentos concretos contrapostos aos comportamentos abstratos, distinção provavelmente inspirada na categorização de Hughlings Jackson no campo da linguagem e da vida em geral diferenciando nos mesmos termos uma fala automática de uma intencional (cf. CANGUILHEM, 1942/2007, p. 139). De modo que

O movimento abstrato cava, no interior do mundo pleno no qual se desenrolava o movimento concreto, uma zona de reflexão e de subjetividade, ele sobrepõe ao espaço físico um espaço virtual ou humano. O movimento concreto é portanto centrípeto, enquanto o movimento abstrato é centrífugo; o primeiro ocorre no ser ou no atual, o segundo no possível ou no não-ser; o primeiro adere a um fundo dado, o segundo desdobra ele mesmo seu fundo. A função normal que torna

possível o movimento abstrato é uma função de ‘projeção’ pela qual o sujeito do movimento prepara diante de si um espaço livre onde aquilo que não existe naturalmente possa adquirir um semblante de existência (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 160).

A respeito da condição doentia de Schn., assim como de quaisquer condições patológicas em geral, Merleau-Ponty considera que

A doença, assim como a infância e o estado de “primitivo”, é uma forma de existência completa, e os procedimentos que ela emprega para substituir as funções normais destruídas são também fenômenos patológicos. Não se pode deduzir o normal do patológico, as carências das suplências, por uma simples mudança de sinal. É preciso compreender as suplências como suplências, como alusões a uma função fundamental que elas tentam substituir e da qual não nos dão a imagem direta (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 155).

Se o doente apresenta condutas compensatórias ou preparatórias, quase que ritualísticas, como no caso de Schneider, que necessita movimentar todo o corpo para perceber aonde fora tocado (cf. MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 154), enfim, se na condição patológica um indivíduo realiza atividades aparentemente “excêntricas” sempre no sentido de auxiliá-lo a cumprir alguma tarefa – seja ela imposta por algum investigador, seja uma solicitação de seu meio, de alguma situação vivida –, nada “seria mais enganador do que supor no normal as mesmas operações, apenas abreviadas pelo hábito. O doente só procura essas percepções explícitas para suprir uma certa presença do corpo e do objeto, que está dada no normal” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 156).

É por estar encerrado no atual que o tocar patológico precisa de movimentos próprios para localizar os estímulos, e é ainda pela mesma razão que o doente substitui o reconhecimento e a percepção táteis pela decifração laboriosa dos estímulos e pela dedução dos objetos (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 157); em outras palavras, o doente perdeu sua capacidade de *instalar-se na virtualidade*, seu corpo habitual não apresenta mais a potência de converter o meio imediato em uma *generalidade* para que o sujeito possa distanciar-se deste e lidar com o *possível*; agora a força do hábito subsiste apenas a título de promover os automatismos e estereotípias necessárias à manutenção concreta de seu dia-a-dia, nas tarefas que lhe têm um significado vital, e ainda assim, de modo rígido e inflexível, que quando solicitadas por um médico praticamente são deflagradas involuntariamente pelo doente, como conseqüência de várias tentativas cegas que precederam a efetiva.

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, (...) uma *intencionalidade motora* (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 159, destaque do autor).

Ou seja, há, literalmente, um pensamento corporal, uma capacidade de pensar “com os dedos”, “com os pés”, enfim, há modos de consciência que se situam mesmo nos níveis de conduta mais concretos. Schn. também apresenta disfunções referentes ao uso da linguagem, o que nos possibilita uma mesma distinção entre níveis de performance lingüística:

Schn. nunca sente a necessidade de falar, sua experiência nunca tende para a fala, nunca suscita nele uma questão, ela não deixa de ter este tipo de evidência e de suficiência do real que abafa toda interrogação, toda referência ao possível, toda surpresa, toda improvisação. Percebe-se por contraste a essência da linguagem normal: a intenção aparece, assim como a ebulição em um líquido, quando, na espessura do ser, zonas de vazio se constituem e se deslocam para o exterior (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 266).

Assim como fora descrito a respeito da motricidade, também no ato da fala encontraremos uma distinção análoga entre corpo atual, voltado para o novo e para a espontaneidade, e corpo habitual, composto por camadas de significações sedimentadas; nos referimos, respectivamente, à *fala falante* e à *fala falada*.

A primeira é aquela em que a intenção significativa se encontra em estado nascente. Aqui, a existência polariza-se em um certo “sentido” que não pode ser definido por nenhum objeto natural; é para além do ser que ela procura alcançar-se e é por isso que ela cria a fala como apoio empírico de seu próprio não-ser. A fala é o excesso de nossa existência por sobre o ser natural. Mas o ato de expressão constitui um mundo lingüístico e um mundo cultural, ele faz voltar a cair no ser aquilo que tendia para além. Daí a fala falada, que desfruta as significações disponíveis como a uma fortuna obtida (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 266-7).

Também haveria, portanto, uma fala “automática”, na qual não há espontaneidade ou inventividade, apenas uma fala que se sustenta no poder do hábito e das situações mais imediatas, concretas. Porém é necessário pontuar uma ressalva buscando evitar promover

uma reificação do doente, quando afirmamos que ele executa movimentos involuntários e cegos, entregue a “automatismos”;

Na medida em que o corpo é definido como existência em si, ele funciona uniformemente como um mecanismo; na medida em que a alma é definida pela pura existência para si, ela só conhece objetos desdobrados diante de si. A distinção entre o movimento abstrato e o movimento concreto não se confunde portanto com a distinção entre o corpo e a consciência, ela não pertence à mesma dimensão reflexiva, ela só tem lugar na dimensão do comportamento (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 175)

do organismo que visa o mundo, seu meio, através de um sentido que mesmo o reflexo mais cego ainda esboça, buscando adequar uma situação a uma demanda adaptativa do mesmo. Portanto, falamos de uma estereotipia da doença, de automatismos presentes no doente, mas não o dizemos no sentido de uma relação mecânica estritamente subordinada às leis do funcionamento físico. Tampouco que a consciência mórbida não se diferencie da consciência normal, do contrário não faria o menor sentido falar da loucura, perderia-se o essencial desta condição.

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 e em cada doença, e que através disso nos dão pelo menos a ilusão de um saber efetivo (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 176-7).

Mas não se trata de considerar a patologia exclusivamente a título da explicação genérica de uma alteração na “atitude categorial” (Goldstein) ou da “função simbólica”

(Head), o que deixaria de lado as particularidades da manifestação patológica (como o distúrbio de linguagem na afasia); os distúrbios de Schn. enraízam-se em sua lesão cerebral, têm uma origem concreta, de modo que

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 sobre a visão como em um solo, não que a visão seja sua causa, mas porque é este dom da natureza que o Espírito precisava utilizar para além de toda esperança, ao qual ele devia dar um sentido radicalmente novo e do qual todavia ele tinha necessidade não apenas para se encarnar, mas ainda para ser (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 178, destaque do autor).

Mesmo no caso da afasia, percebemos que o “que o doente perdeu, o que o normal possui, não é um certo estoque de palavras, é uma certa maneira de utilizá-lo” (p. 238). Merleau-Ponty diferencia na fala um uso automático e um uso espontâneo, conforme o que falávamos a pouco a respeito dos movimentos concretos: estes têm um uso automático e se adequam a situações nas quais o sujeito se engaja de modo mais imediato, visceral, sem a necessidade do uso da imaginação. Ao passo que podemos dizer que a fala espontânea também se insere no conjunto dos movimentos abstratos, de modo que “o doente que encontra sem esforço a palavra ‘não’ para rejeitar as questões do médico, quer dizer, quando ela significa uma negação atual e vivida, não consegue pronunciá-la quando se trata de um exercício sem interesse afetivo e vital” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 238).

No que concerne às teorias psicológicas da linguagem, novamente nos encontramos aqui prevenidos quanto aos prejuízos do intelectualismo e do empirismo graças às contribuições fornecidas por esta condição patológica, pois nela constatamos que o que lhe é mais essencial não se trata nem da perda de algum conteúdo psíquico como uma representação ou imagem verbal, tampouco de um conjunto de relações mecânicas comprometidas. Há uma legitimidade que é negada pelas concepções cartesianas, que ou a sacrificam por considerá-la como um acompanhamento exterior do pensamento ou como uma resposta causal cega orientada por uma estimulação exterior. Ambas descaracterizam tanto a fala, tratando a mesma como um processo em terceira pessoa, que acabam por anular a especificidade que lhe é própria, de modo que se a fala for desprovida de sentido, a “experiência da comunicação assim seria uma ilusão” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 243). O que a doença indica é um sentido intrínseco ao uso da fala, que faz com que ela se destaque e ganhe um valor autônomo, isto é, que reivindica para si um campo próprio de significações, assim como o vimos com a motricidade e o veremos com a sexualidade. Contorna-se, portanto, os prejuízos de uma ontologia cartesiana, e é-se mais fiel ao fenômeno da fala quando se considera um *sentido imanente* à palavra. Desconsidera-se, portanto, as avaliações de cunho transcendental e generalista que se propõem a explicar as condições patológicas sem levar em conta sua contextualização concreta.

Abordando outra dimensão da condição de Schn., suas condutas “excêntricas” só são tidas como compensatórias na comparação com o sujeito normal, ou do sujeito antes de encontrar-se em uma condição doentia. Pois, assim como Goldstein, Merleau-Ponty considera que há uma legitimidade no modo de ser patológico que não consiste em uma

alteração em alguma função, arco reflexo, ou conteúdo psíquico específicos, mas sim uma modificação mais fundamental no modo de ser geral do doente, deste estruturar sua experiência. Schneider apresenta inclusive distúrbios referentes à sua sexualidade, que sofreu avarias em sua condição patológica, o que podemos constatar pelos sintomas que ele apresenta, como falta de iniciativa sexual e/ou continuidade de uma situação que teria uma significação sexual, como corresponder a um beijo ou então demonstrar interesse em continuar um ato sexual caso a parceira o interrompa (cf. MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 214). Mais que isso, outrem perdeu para Schneider sua significação erótica, ele não percebe mais a diferença entre os corpos nestes termos – o que não podemos compreender pela teoria do associacionismo, posto que não houve propriamente uma perda das representações sexuais, o paciente ainda corresponde, ainda que passivamente, às iniciativas sexuais de sua parceira; e tampouco pela teoria da reflexologia, pois se

no homem a sexualidade fosse um aparelho reflexo autônomo, se o objeto sexual viesse afetar algum órgão do prazer anatomicamente definido, o ferimento cerebral deveria ter como efeito liberar esses automatismos e traduzir-se em um comportamento sexual acentuado. A patologia põe em evidência, entre o automatismo e a representação, uma zona vital em que se elaboram as possibilidades sexuais do doente, assim como acima suas possibilidades motoras, perceptivas e até mesmo suas possibilidades intelectuais (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 215).

Assim como a discussão sobre o quadro alterado de motricidade de Schneider nos conduziu à função primordial que esta implica, enquanto uma zona original e originária

de significados (literalmente, nós *pensamos* com nosso corpo, e não por uma regulação periférica mecânica, mas sim enquanto instância corporal *que somos*), também encontramos na sexualidade esta mesma primazia, de uma intencionalidade significativa original e legítima, cujos sentidos por ela veiculados não necessitam passar pelo crivo de uma consciência representativa, conceitual, por implicarem um tipo de saber, de reconhecimento que temos dos outros e do mundo experiencialmente, expressa na nossa inclinação a nos aderirmos a alguma situação, pessoa, acontecimento, enfim, à nossa adesão afetiva mais geral ao mundo. E, assim como as discussões precedentes negavam um caráter “puro” às funções visuais e motoras, demonstrando a partir do caso de Schneider o modo como uma implicava na outra, também se considera aqui a sexualidade enquanto uma função impessoal corpórea ambigualmente entrelaçada com os demais sentidos de nossa existência, como podemos constatar nas demonstrações de que

a frigidez quase nunca está ligada a condições anatômicas ou fisiológicas, que mais freqüentemente ela traduz a recusa do orgasmo, da condição feminina ou da condição de ser sexuado, e esta por sua vez traduz a recusa do parceiro sexual e do destino que ele representa (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 218);

e isto do mesmo modo que existem “sintomas sexuais na origem de todas as neuroses, mas esses sintomas, se os lemos bem, simbolizam toda uma atitude, seja por exemplo uma atitude de conquista, seja uma atitude de fuga” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 219). Evidentemente a sexualidade, a despeito de estar enraizada em nosso modo de ser mais fundamental, não pode ter o valor de signo ou referência absoluta para a compreensão da condição humana, do contrário perderia seu efeito argumentativo por sua disposição generalizada. Porém, por ela encontrar-se imanente à nossa disposição afetiva

para com outrem em geral, é razoável considerá-la como um “signo privilegiado” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 220) para o vislumbrar o modo como nós constituímos nossa história pessoal.

O caso da moça histérica, tratada por Binswanger, e relatado por Merleau-Ponty (cf. MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 221-6) é neste sentido bastante relevante para compreender de que modo não só os acasos de uma vida podem assumir relevos significativos para a sedimentação de um modo de ser de um indivíduo, como também tem a particularidade de envolver uma patologia que não teve sua origem em alguma lesão cerebral, ao contrário do caso de Schneider que viemos discutindo até aqui. Trata-se de uma moça que, diante da proibição parental de continuar a ver seu amado, começa a apresentar como sintoma inicial uma incapacidade de deglutir alimentos, que acaba culminando em uma afonia. A diferenciação que fizemos em relação ao caso de Schneider é apenas superficial, pois, embora concretamente não haja dano ao sistema nervoso da jovem afônica, houve, de fato, uma situação traumática: na infância, a moça experienciou um tremor de terra, e então apresentou pela primeira vez sua afonia. Condição esta que não deve ser compreendida como um silêncio intencional; a afonia envolve impossibilidade de falar, e não uma escolha por calar-se (que pressupõe por si mesmo a capacidade de falar).

Assim como em Schneider a origem da condição patológica estava relacionada à lesão da zona occipital, e em certo sentido todas as alterações gerais também se “enraizavam existencialmente” neste prejuízo, também a afonia da jovem expressa uma certa potência de existir, que especificamente relaciona-se ao significado que o trauma adquiriu para ela. O tremor da terra, “a iminência da morte interrompia violentamente a

coexistência e reconduzia a paciente à sua sorte pessoal” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 222), sentido este que *se dissimula na generalidade* (assumindo com isso o caráter de ser um sentido não tematizado) para então se expressar através da perda da fala, que (para a moça) simboliza o canal de comunicação com outrem. Assim, a “afonia representa então uma recusa da coexistência, assim como, em outras pessoas, a crise nervosa é o meio de fugir da situação” (*Idem*). E, assim como o vimos no caso do membro fantasma, a emoção que a moça vivencia com a proibição parental lhe cumpre a função de reabrir-lhe a este passado traumático, fazendo-a não re-vivenciar os *conteúdos específicos* da situação primordial, mas sim retomar experiencialmente esta estrutura de vivência anterior. Também como no caso do membro fantasma, percebemos aqui que a jovem afônica se esquivava de sua possibilidade mais própria de se conferir “novos mundos”, por encontrar-se presa a uma mesma forma de conduta, a um mundo mais estreito, assim como também há uma “evitação” em relação a situações que a exponha a suas limitações de fato; por não ter forças para superar sua ambivalência, a jovem empenha seus esforços em manter a consistência de seu “mundo”, desta situação conveniente com a contradição com a qual ela se confronta vivencialmente. O que se evita neste caso seria a dimensão da coexistência, que se tornou ambivalente devido à sua impossibilidade de contrariar as orientações parentais, mas ao mesmo tempo, ao seu desejo de estar com seu amado. Mas, é importante salientar, não se trata de hipocrisia ou simulação: se “o histérico é um simulador, em primeiro lugar é em relação a si mesmo, de forma que é impossível colocar em paralelo aquilo que ele *verdadeiramente* sente ou pensa e aquilo que ele exprime no exterior” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 223,

destaque do autor); é *no horizonte* de sua vida que estes sentidos, esta *região de silêncio* (literalmente, neste caso), se sedimenta.

No que diz respeito ao valor da emoção propriamente dita, à qual Merleau-Ponty refere-se alhures colocando-a ao lado da patologia enquanto “reações de desorganizações” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 74), podemos compreender sua importância subentendida nos caso precedente na seguinte passagem, na qual o filósofo considera que

se se recoloca a emoção no ser no mundo, compreende-se que ela possa estar na origem do membro fantasma. Estar emocionado é achar-se engajado em uma situação que não se consegue enfrentar e que todavia não se quer abandonar. Antes de aceitar o fracasso ou voltar atrás, o sujeito, nesse impasse existencial, faz voar em pedaços o mundo objetivo que lhe barra o caminho e procura, em atos mágicos, uma satisfação simbólica. A ruína do mundo objetivo, a renúncia à verdadeira ação, a fuga no autismo são condições favoráveis à ilusão dos amputados enquanto esta supõe, ela também, a obliteração do real. Se a recordação e a emoção podem fazer aparecer o membro fantasma, não é como uma *cogitatio* exige uma outra *cogitatio*, ou como uma condição determina sua consequência – não é porque uma causalidade da idéia se superponha aqui a uma causalidade fisiológica, é porque uma atitude existencial motiva uma outra e porque recordação, emoção, membro fantasma são equivalentes em relação ao ser no mundo (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 127-8, destaque do autor).

Apesar de referir-se ao caso do membro fantasma, após nossa exposição das discussões acerca da situação da jovem histórica, podemos compreender as implicações

mais gerais para esta argumentação para a neurose, assim como também para a normalidade, enfim, para o homem em geral. Merleau-Ponty confere à emoção um valor estruturante para nossa experiência, de modo que esta implica em uma parada no escoamento de nossa história pessoal, um fechamento para novos fatos e situações. Evidente que isto não nos autoriza a considerar que há para Merleau-Ponty uma correspondência de identidade entre o fenômeno da psicopatologia e o da normalidade assumindo-se a emoção como parâmetro; há uma experiência traumática, não corretamente assimilada pela história pessoal, que persiste a título de generalidade para então alternar de fundo para figura no momento em que encontra condições propícias para tal. A partir de então, observa-se uma mesma dinâmica que fora descrita por Goldstein quando este também se detinha sobre a questão da neurose (cf. *supra*): o empenho de todas as forças do sujeito em tentar manter uma ordem mais estreita no modo como este organiza sua experiência, evitando as situações que o exponha à sua situação de fato, fonte de angústia. Ou seja, há uma “abertura” para a doença, que se viabiliza através de sentidos sedimentados em nossa experiência.

Esta “sedimentação” de significados decorrente da experiência da qual Merleau-Ponty fala refere-se à familiaridade que desenvolvo na relação com os fenômenos de meu meio, de modo que acabo, concomitantemente ao mundo primordial, me constituindo um “mundo” de inteligibilidades, que me abrevia a necessidade de refazer uma síntese conceitual ou uma elaboração passo a passo de meus juízos quando imerso na experiência cotidiana. Porém deve-se evitar com esta noção um desdobramento de uma *outra realidade transcendental*; trata-se antes de uma organização da experiência intrínseca à nossa corporeidade, de modo que ainda assim

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, dedico-me a todos os meus pensamentos, e cada frase que dizem diante de mim faz então germinar questões, idéias, reagrupa e reorganiza o panorama mental e se apresenta com uma fisionomia precisa (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 182-3).

O que destacamos aqui é o desdobramento do corpo habitual e corpo atual em duas dimensões de nosso ser, a saber, uma virtual e composta de inúmeras referências tacitamente traçadas entre o que vivencio com experiências precedentes, que dá consistência à nossa existência pessoal e é basicamente uma multiplicidade de sentidos já sedimentados; ao passo que a outra é nossa abertura ao novo, ao inédito, a novas experiências que se nos ensinam seu sentido de modo a promover um ajuste espontâneo a uma situação atual e imediata, isto é, a dimensão da espontaneidade. E, justamente por ambas se situarem evidentemente na experiência concreta, é através dela, e da constatação do comprometimento no modo como ambas as dimensões se entrelaçam na experiência normal, que compreendemos o sentido de uma condição patológica contextualizada no mundo fenomênico em modos de existência envolvidos em primeiro e último lugar em relações concretas. Pois, no caso de Schneider, toda sua incapacidade de apreender um significado virtualmente, seu “distanciamento” rígido do mundo, suas estereotípias comportamentais que se voltam para antes para a execução cega de uma

performance do que para seu sentido, indicam que “o mundo não lhe sugere mais nenhuma significação e, reciprocamente, as significações que ele se propõe não se encarnam mais no mundo dado. Em poucas palavras, diremos que o mundo não tem mais *fisionomia*” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 185, destaque do autor).

O que podemos perceber também no emprego de “funções puramente intelectuais”, como no manuseio das relações numéricas, para as quais Schneider não consegue perceber, por exemplo, que o dobro da metade de um número é este mesmo número, embora ainda consiga utilizar números com o auxílio de uma contagem com seus dedos (cf. MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 187). Isto porque o número não é um valor puramente conceitual, mas também se encontra contextualizado na experiência concreta; a

consciência conserva atrás de si as sínteses efetuadas, elas ainda estão disponíveis, poderiam ser reativadas, e é a este título que são retomadas e ultrapassadas no ato total de numeração. Aquilo que chamam de número puro ou de número autêntico é apenas uma promoção ou uma extensão por recorrência do movimento constitutivo de toda percepção. Em Schn. a concepção do número só está afetada enquanto ela supõe eminentemente o poder de desdobrar um passado para caminhar para um futuro (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 188).

Psicanálise e Psicopatologia em “A Estrutura do Comportamento”:

Falar sobre a discussão merleau-pontyana da jovem histérica tem como pano de fundo a apropriação que o filósofo faz da psicanálise, que por si é um tema que

consideramos importante o suficiente para que nos detenhamos em uma análise mais longitudinal da presença de Freud na obra de Merleau-Ponty. É notável constatar na passagem de suas duas primeiras obras, de “A Estrutura do Comportamento” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006) para a “Fenomenologia da Percepção” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999), o surpreendente ganho de crédito que o pensamento freudiano adquiriu para Merleau-Ponty, de modo que, se num primeiro momento a psicanálise era colocada principalmente como um saber parcial e restrito àquilo que era patológico no homem, avaliada por sua cota de “cumplicidade” com outros campos de saber que inserem o homem dentro de uma visão de cunho determinista, neste outro é então colocada como tendo contribuído para uma das principais referências para a compreensão de nossa humanidade, a saber, a participação da sexualidade no modo como uma subjetividade, uma história pessoal, é produzida.

Na “Estrutura do Comportamento” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006) a preocupação de Merleau-Ponty é colocar o problema do homem a partir de uma noção neutra para os demais campos da psicologia (experimental, da forma), neurologia, fisiologia, etc – a de comportamento –, e a partir de um ponto de vista exterior. Deste modo, nas análises ali desenvolvidas, a princípio não é pressuposta a participação de uma consciência nos atos orgânicos, ela é antes uma noção que gradualmente vai se tornando requisitada para a compreensão de uma conduta, e ainda assim, Merleau-Ponty desenvolve uma noção que se esquia da de uma consciência enquanto o lugar do pensamento; conforme o vimos com o exemplo do jogador de futebol, a consciência tem antes um valor funcional, é uma instância “instrumental” que serve para organizar, por um ângulo estritamente prático, o campo de ação do organismo, promovendo uma

adequação entre seu meio mais imediato e suas intenções e necessidades. A *ordem do sentido* foi reivindicada à medida que se sobrepunham ao plano estritamente físico, marcadamente caracterizado por relações físico-químicas, causais e de exterioridade, outras ordens, que por sua vez o retomavam através de polarizações adequadas às suas estruturas específicas.

Como é o caso da ordem vital, agora regida por um princípio de sobrevivência, de manutenção da vida, e de busca por uma adequação deste novo conjunto de necessidades orgânicas às questões impostas pelo meio para que o indivíduo possa se adaptar. Com efeito, há a composição de um *milieu*, de um campo vivido que polariza o mundo e seleciona aquilo que vai “contar” dentro do campo perceptivo do organismo, assim como o valor que estes elementos terão para o mesmo. Conforme vimos, com o empréstimo via Goldstein da noção de campo vivido de Uexküll, o *Umwelt*, Merleau-Ponty dispensa a necessidade de supor uma interioridade no animal, uma consciência de si mesmo, para que este apresente um comportamento orientado por um sentido. Trata-se antes de um mundo polarizado por necessidades de ordem biológica, como a fome, a reprodução ou a auto-conservação, do que o mundo descrito pela reflexologia pavloviana pautado por relações de estímulo-resposta.

Há sobretudo uma hierarquização entre estas ordens de sentido, de maneira que a próxima ordem sempre se sobrepõe à anterior retomando-a dialeticamente. Isto é, a ordem vital pressupõe a física, mas não se reduz a esta, do mesmo modo que a ordem humana, das relações intersubjetivas, é uma *sublimação* das necessidades biológicas do organismo, sem entretanto que suas produções culturais possam por sua vez ser compreendidas a partir de uma redução a princípios vitais mais fundamentais.

Na medida em que a sublimação não passa de uma derivação de forças biológicas não empregadas, a atividade nova deve conservar o aspecto intermitente e a labilidade característicos das condutas não integradas; nos casos em que, ao contrário, a sublimação e a transferência tiveram êxito, isso significa que as energias vitais não são mais as forças motrizes do comportamento, que foram realmente integradas a um conjunto novo e suprimidas como forças biológicas. (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 279)

Em parte podemos creditar esta concepção *integracionista* à nítida influência de Goldstein, que, conforme vimos, coloca o problema do organismo do mesmo modo, como uma gradual assimilação de outras ordens de sentido “mais primitivas” por outras “superiores”, seguindo inclusive a mesma inspiração gestáltica, concebendo-o em termos de uma estrutura, isto é, um campo global regido por um sentido cuja totalidade não se reduz à soma de suas partes.

E é dentro desta perspectiva integracionista que, veremos, a psicanálise é posicionada como um “quadro de anomalias”, um conjunto de saberes sobre o homem que têm como subtexto uma compreensão que parte de uma generalização inadequada das fragmentações decorrentes de uma vida mal estruturada – portanto doentia –, de modo que segundo o filósofo estas interpretações nada dizem a respeito da normalidade. Há, entretanto, uma apropriação merleau-pontyana positiva de Freud quando o filósofo considera que o sentido destes “segmentos” não assimilados por um indivíduo na estruturação de sua vida remontam à infância, na qual a perspectiva é de caráter marcadamente emocional, sendo que a razão que dá a entender que haja como que uma orientação cega das condutas adultas enraíza-se em uma experiência infantil na qual

houve grande angústia, de modo que o indivíduo adulto agora não consegue mais encarar “de frente” a iminência de qualquer situação que o remeta ao sentido da situação original, assumindo uma atitude de evitamento. Aquilo que poderíamos entender pela “complexidade” do fenômeno humano, isto é, sua maturidade, sua ótica adulta *normal*, refere-se ao indivíduo plenamente integrado.

Ora, a partir destas asserções, a noção de *complexo* assume o sentido de um déficit, da aquisição de um tipo de conduta estereotipada que não leva em consideração o sentido mais próprio da situação, mas que tende à repetição quando um indivíduo se encontra diante de um conflito que não conseguiu solucionar anteriormente, e que agora o leva a esta série de estereotípias que por sua vez são fonte de angústia – o que está em total coerência com a perspectiva goldsteiniana, conforme a expusemos. Dito nas palavras de Merleau-Ponty,

Seria preciso considerar o desenvolvimento, não como a fixação de uma força dada em objetos dados também fora dela, mas como uma estruturação (*Gestaltung, Neugestaltung*) progressiva e descontínua do comportamento. A estruturação normal é aquela que reorganiza a conduta em profundidade, de modo que as atitudes infantis não tenham mais lugar nem sentido na atitude nova; ela alcançaria um comportamento perfeitamente integrado, cada momento da qual será interiormente ligado ao conjunto. Diremos que há recalque quando a integração foi realizada apenas de modo aparente, deixando subsistir no comportamento certos sistemas relativamente isolados que o sujeito recusa ao mesmo tempo transformar e assumir. Um complexo é um segmento de conduta desse gênero, uma atitude estereotipada, uma estrutura de consciência adquirida e

durável com relação a uma categoria de estímulos. Uma situação que, no momento de uma experiência inicial, não pôde ser controlada e deu lugar à angústia e à desorganização que acompanham o fracasso, não é mais experimentada diretamente; o sujeito só a percebe através da fisionomia que ela tomou no momento da experiência traumática. (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 276-7), de modo que, ainda dentro da concepção de campo, a persistência deste complexo não deve ser compreendida do lado de “dentro”, como uma interioridade, um arranjo inconsciente de representações recalcadas, mas sim como um conjunto de condutas privilegiadas que encontram ocasião para se atualizar de acordo com a percepção de um certo perfil, um certo estilo de situação; sendo que um indivíduo as possui do mesmo modo que possui a linguagem enquanto um certo campo de ação.

Nesta obra, Merleau-Ponty dá margem a uma apropriação da noção freudiana de inconsciente dentro deste campo de saberes que pré-configuram o sentido de uma situação sem que porém sejam tematizados, como no caso do jogador de futebol, cuja organização de seu campo leva em conta uma apreensão situacional de suas possibilidades de ação polarizadas por suas intenções práticas, sem que este tenha que as representar para si. Assim seria possível compreender, a partir desta noção de um campo de possíveis que se arma de modo alheio à nossa apreensão consciente, o modo como um sujeito se permite ser tomado por um conjunto de repetições, de condutas norteadas por um sentido típico, estereotipado; pois, podemos não ter noção de todos os sentidos que estão envolvidos no desenrolar de nossa experiência atual; contudo, “mesmo ignorado por nós, o verdadeiro significado de nossa vida não deixa de ser sua lei eficaz. Tudo se

passa como se ela orientasse o fluxo dos acontecimentos psíquicos” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 340).

Começa, inclusive, a se esboçar aqui uma noção de inconsciente que irá ter uma relevância mais marcante na obra posterior, “Fenomenologia da Percepção”, a partir da noção – que pretendemos discutir no momento mais adequado – de que há estruturas que nos possuem mais do que nós a possuímos, isto é, que os sentidos de nossa vida, nossa apropriação de nossa experiência, e mesmo nossa atuação são circunscritos por uma ordem de sentido que, ao mesmo tempo em que nos engloba, também requisita nossa participação, reportam-se a um sujeito para o qual estes sentidos tenham valor, segundo o princípio fenomenológico da intencionalidade da consciência.

A consciência pode *viver nas* coisas existentes, sem reflexão, abandonar-se à sua estrutura concreta que ainda não foi convertida em significado exprimível; certos episódios de sua vida, antes de terem sido reduzidos à condição de lembranças disponíveis e de objetos inofensivos podem por sua inércia própria aprisionar sua liberdade, restringir sua percepção do mundo, impor ao comportamento estereotípias; do mesmo modo, antes de ter pensado nossa classe ou nosso meio, *somos* essa classe e esse meio. (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 342-3)

Nesse sentido, o inconsciente freudiano propriamente dito é aqui colocado como uma ambivalência patológica na estruturação da experiência vivida, como se em certas circunstâncias específicas se operasse uma regressão no sujeito em direção a um comportamento infantil, de maneira que a

regressão do sonho, a eficácia de um complexo adquirido no passado, enfim a inconsciência do recalque manifestam apenas o retorno a uma maneira primitiva

de organizar a conduta, um enfraquecimento das estruturas mais complexas e um recuo na direção das mais fáceis. (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 278)

E chegamos, portanto, à clássica sentença merleau-pontyana nada favorável ao pensamento psicanalítico, pelo menos neste primeiro momento expresso em “A Estrutura do Comportamento”:

A obra de Freud não é um quadro da existência humana, mas um quadro de anomalias, por mais freqüentes que sejam. Ao lado dos mecanismos de compensação, de sublimação e de transferência que pressupõem as mesmas metáforas energéticas e que são pois soluções de um doente, um verdadeiro desenvolvimento, uma transformação da existência humana seria possível. (MERLEAU-PONTY, 1942/2006, p. 278-9)

A referência às “metáforas energéticas” implica em uma crítica a um tipo de análise psicológica de cunho impessoal e determinista que ao nosso ver trazem uma ressonância do pensamento de outro autor que teve uma influência fundamental para a leitura merleau-pontyana da obra freudiana, inclusive em momentos posteriores nos quais o filósofo assumirá uma postura mais generosa ao freudismo. Referimo-nos a Georges Politzer, cuja obra “Crítica aos Fundamentos da Psicologia: a psicologia e a psicanálise” (Politzer, 1928/1998), conforme veremos melhor agora, inaugurou uma tendência no pensamento francês a partir do final da década de 20 de valorizar a inovação da proposta de aspirações concretistas da psicanálise, que promoveu uma ruptura com os preceitos da psicologia clássica “funcionalista”, com a ressalva entretanto de que o pensamento freudiano não deu seqüência a esta aspiração na medida em que apresentou fidelidade a um pensamento mecanicista e fisicalista (Birman, 2003, p. 64).

Do concreto viestes, ao concreto voltarás:

Em sua obra principal, Politzer aponta para a existência de duas tendências, na elaboração de uma pretensa psicologia científica, a saber, de um objetivismo e de um introspeccionismo. Apesar de aparentemente antagônicos em seus objetos de estudos, ambos alimentam igualmente um *abstracionismo* na medida em que importam da física e de outras ciências como a fisiologia e a biologia leis que não dão a devida voz à experiência, isto é, não consideram a participação de um “eu” na experiência, sendo somente identificável na literatura exemplos de descrição concreta que o autor classifica como genuinamente psicológica. Politzer aponta para a psicanálise como uma grande divisora de águas, por se ater às condições concretas nas quais se desenrola um evento humano, sem ter de resignar o homem a uma mitologia de uma vida interna, sem encerrá-lo em um solipsismo radical.

Responsabilizando Freud por uma reviravolta que teria como conseqüências mais profundas o término da assim chamada psicologia clássica, caso fosse seguida em suas inspirações mais originais, o autor assume como tarefa ressaltar dentro da psicanálise as razões para esta sua primazia, valendo-se para tal de uma obra considerada por Freud como a principal obra da psicanálise, na qual estariam devidamente constituídos seus princípios mais fundamentais, a saber, a “Interpretação dos Sonhos”. Entretanto, é importante observarmos que, conforme veremos, Politzer condena a hipótese freudiana realista do inconsciente, na medida em que esta implica a seu ver em um retorno a um determinismo em terceira pessoa através de uma reificação e transposição da narrativa de um sujeito a um momento anterior à sua expressão, cuja enunciação de sentidos estaria

pretensiosamente “contida” no inconsciente, por sua vez caracterizado enquanto um modo de existência análogo ao da realidade física. Ele tem a psicanálise em vista, portanto, somente na medida em que esta resgata aquilo que Politzer nomeará de sentido dramático da experiência, que não marginaliza a participação do eu no desempenho de seus atos. É sobretudo ao realismo presente na psicologia clássica que Politzer opõe as considerações freudianas.

Freud só advoga a dignidade de fato psicológico para o sonho porque consegue mostrar, na base deste, processos originais, porém regulares. Ora, ele só depara esses processos porque parte da hipótese de que o sonho tem um *sentido* (...) essa hipótese constitui uma ruptura com o ponto de vista da psicologia clássica, que se situa num ponto de vista formal e desinteressa-se do sentido. (Politzer, 1928/1998, p. 58)

À psicologia clássica interessaria ter por objeto *funções impessoais*, compreendidas exteriormente a uma idiosincrasia, como a imaginação, a memória, a percepção, etc, que têm por consequência a composição de uma noção fragmentada de homem, perdem de vista tanto o contexto no qual emergiram quanto sua relação a um mesmo núcleo, isto é, o sujeito posto em situação. Mesmo uma mudança do introspeccionismo para a perspectiva experimental do laboratório, que Politzer enxergava com maus olhos, manteve um mito de uma vida interior do homem, pois ainda desdobra uma segunda realidade à qual atribui a responsabilidade pelo modo como se organizariam as condutas de um sujeito, desta vez de ordem “psicofísica”, porém ainda num tom mecanicista e de exterioridade com a situação vivida, tratando estas funções como se

fossem coisas, entidades que obedecem a uma lógica própria e indiferente àquela da experiência propriamente dita. Dito nas palavras de Politzer: a

psicologia clássica esforça-se para poder considerar a mesma coisa duas vezes em terceira pessoa: projeta o exterior no interior, de onde procura depois, mas em vão, fazê-la sair. Desdobra o mundo para fazer dele, uma ilusão e, em seguida, procura fazer dessa ilusão uma realidade. Finalmente, cansada dessa “alquimia”, declara que só há falsos problemas, cala-se castamente ou volta a lançar-se sobre as matizes qualitativas e os “atos de vida”. Ao professar, nos últimos cinquenta anos, profundo desgosto pela metafísica, só conseguiu correr de uma metafísica a outra, pois do jeito que é, não pode abordar uma única questão sem que dali jorre imediatamente um problema metafísico. (Politzer, 1928/1998, p. 64)

Quer seja tratando os problemas psicológicos como uma correlação neurofisiológica, quer como uma associação de idéias, recai-se no abstracionismo por se perder de vista o eu, cuja unidade é garantida nestas explicações apenas “funcionalmente”, como o centro no qual se desenrolam estes processos autônomos e em terceira pessoa que somente em um estágio posterior de discussão seriam artificialmente vinculados a um estado qualitativo. Com o postulado de que o sonho tem sentido, Freud demarca sua distância de todos os outros vieses até então desenvolvidos. Para a perspectiva biológica, p.e., o sonho seria somente uma conseqüência, quase um efeito colateral do processo de eliminação dos acúmulos nas células cerebrais gerados pela fadiga (Politzer, 1928/1998, p. 56), de modo a torná-lo um fenômeno *negativo*.

Segundo Politzer, é próprio do Formalismo desconsiderar/anular a individualidade de um fenômeno, como um sonho, para pensá-lo então não a partir de seu

sentido, mas de modo mais geral pelas noções de classificação pré-estabelecidas com as quais os psicólogos clássicos trabalham (cf. Politzer, 1928/1998, p. 59). Já o abstracionismo dos psicólogos consiste em considerar os elementos componentes de um fato psicológico – como as imagens em um sonho, ou as idéias – como “entidades em si” (Politzer, 1928/1998, p. 61), isto é, implica em uma reificação realista do fenômeno psicológico a ser estudado. “É o conjunto deste procedimento que chamamos *abstração*.” (Politzer, 1928/1998, p. 59), que nitidamente se marca por abordar um acontecimento psicológico como regido por princípios *impessoais*.

Para que uma análise psicológica não recaia em uma concepção solipsista do indivíduo, deve-se considerar este “eu” inserido no plano empírico; deste modo, o

indivíduo é singular porque sua vida é singular e essa vida, por sua vez, só é singular pelo seu conteúdo: sua singularidade não é, pois, *qualitativa*, é *dramática*. A exigência da homogeneidade e da primeira pessoa será respeitada se as noções da psicologia permanecerem no plano desse “drama”: os fatos psicológicos deverão ser os *segmentos da vida do indivíduo particular* (Politzer, 1928/1998, p. 67),

assim como o são os sonhos em relação ao sonhador para a psicanálise. A contextualização deste sentido à sua vida, à sua história pessoal, consiste para Politzer em uma verdadeira revolução científica. Empolgado, este chega até a considerar que

estamos assistindo a um fenômeno bem conhecido na história das ciências: um esquema de interpretação clássica choca-se com uma “anomalia” que, ao final, revela-se como um “fermento dialético” poderosíssimo e acaba por quebrar o esquema clássico, tornando-se ponto de partida de uma visão nova: o sonho opôs

à psicologia clássica a mesma resistência que a eletricidade opôs ao mecanismo dos físicos do século XIX e vai constituir, como o fez a experiência de Michelson para as teorias da relatividade, o ponto de partida de uma nova visão do universo da psicologia (Politzer, 1928/1998, p. 58-9), referindo-se à reivindicação de um sentido para o sonho pela psicanálise. Mais: que este seja uma realização de um desejo, o que implica necessariamente em levar em consideração o sujeito sonhador, para o qual estes sentidos tenham valor. Não é, portanto, somente o fato de o sonho ter um sentido o que realmente testemunha a revolução em psicologia proposta pela psicanálise; mesmo Freud reconhece que não foi o primeiro a fazê-lo, e cita Scherner (cf. Politzer, 1928/1998, p. 71). Porém, este último somente oferecia um sentido mais geral para o significado dos sonhos, sem falar que os vinculava a um uso que a função da imaginação fazia dos estímulos provenientes dos estados corporais internos, isto é, “excitações orgânicas impessoais” (Politzer, 1928/1998, p. 72), ao passo que dentro da psicanálise é a uma “personalidade concreta que a interpretação freudiana vincula o sonho” (Politzer, 1928/1998, p. 72), e isto através da hipótese de que um sonho é a realização de um desejo, pois não “se trata de afirmar que o sonho é a realização do Desejo em geral, mas a realização de um desejo particular, determinado em sua forma pela experiência particular de um indivíduo particular” (Politzer, 1928/1998, p. 73). Pois, para Politzer, o

fato psicológico deve ser pessoal e atualmente pessoal – essas são suas condições de existência. Decorre disso que a noção fundamental dessa psicologia só pode ser a noção de ato. O ato é única noção inseparável do *eu* em sua totalidade, único entre todas as noções, só se concebe como a *intervenção atual* do *eu*. Por isso, a

psicologia concreta só pode reconhecer como fato psicológico *real*, o ato.
(Poltzer, 1928/1998, p. 77-8)

Porém, Poltzer condena o desenvolvimento seguinte da psicanálise, na qual Freud teria proposto, a partir de sua aspiração por conferir ares de cientificidade ao campo de saber por ele inaugurado, transpor princípios da física, como o uso de concepções energéticas e de noções de causalidade, notadamente constatáveis principalmente na elaboração de uma hipótese realista do inconsciente a partir do postulado do pensamento narrativo. Segundo este postulado, há uma enunciação em forma de narrativa para toda ação. Para validá-lo Freud assume que a narrativa obtida a partir de uma experiência clínica do relato de um sonho nada mais é senão a expressão de processos que se desenrolam “no” inconsciente, anteriormente ao ato, ao invés de serem consideradas como um ato expressivo atual. E, graças a este postulado, aliado às exigências do realismo e do formalismo funcional, que se institui a existência de um inconsciente, povoado e regido por elementos, entidades psíquicas autônomas e independentes cuja dinâmica obedece a um mecanicismo de terceira pessoa. Poltzer aponta como ponto a partir do qual a psicanálise começa a tender para uma psicologia abstracionista para a tentativa freudiana de explicar a necessidade de uma deformação onírica

Freud percebe muito bem a dialética de sua atitude: sendo o conteúdo latente psicologicamente real sem ser consciente, não só será impossível definir os fatos psicológicos pela consciência, mas, dado do fato da *censura*, a consciência só captará o fato psicológico de maneira deformada e a assimilação da consciência a

um órgão de sentido tornar-se-á *possível* com todas as conseqüências de semelhante assimilação. (Politzer, 1928/1998, p. 109-10)

Assim, marginaliza-se a consciência da participação de sua própria vida, dos sentidos nela envolvidos, e conduz-se a psicanálise de volta ao território do abstracionismo da psicologia clássica a partir de uma concessão freudiana ao realismo por uma auto-imposição de coerência à hipótese realista do inconsciente. Percebe-se o sentido daquilo que Politzer chama de uma negação aos próprios princípios concretos da psicanálise no desenvolvimento da hipótese do inconsciente na crítica feita ao método da livre associação, ou melhor, aos pressupostos implicitamente assumidos neste método para a compreensão de fenômenos inconscientes. Basicamente, Politzer afirma que dentro da psicanálise não há necessidade de recorrer a este princípio explicativo, pois não haveria liberdade alguma no modo como se apresentam os pensamentos quando não mais estariam sendo guiados por uma intenção significativa objetiva, ainda haveria uma intenção significativa, uma estrutura que os organizaria, da ordem do inconsciente. Não se poderia falar de um encadeamento aleatório segundo as regras do associacionismo, pois estes acabam referindo-se às idéias elas mesmas, como coisas em si regidas por leis mecânicas, ao passo que inicialmente as significações íntimas diriam respeito, para Freud, às experiências secretas que um indivíduo experimentou e que não foram compartilhadas por uma coletividade. Porém, em relação ao uso da livre associação, no que diz respeito aos psicólogos, conhece-se, atualmente, o procedimento que produz sua ilusão. Tomam-se os termos do relato e projeta-se seu conteúdo na “vida interior” para ali realizá-lo e fazer uma idéia dele. Inverte-se, a seguir, a ordem dos acontecimentos e imagina-se que os fatos seguiram um caminho

inverso ao da análise: a palavra expressa a idéia, e se as palavras encadearam-se, é porque as idéias de que são os veículos se tinham “associado” primeiro. Quando Freud fala de associação é em virtude desse procedimento e porque, conforme às exigências da psicologia clássica, gostaria de traduzir, conforme o texto que acabamos de citar o mostra claramente, em linguagem associacionista, a suposição, ou melhor, o fato fundamental no qual seu método se apóia. (Politzer, 1928/1998, p. 100)

Entretanto, deve-se evitar cair em conclusões que nos parecem precipitadas como a de que Politzer “nega” o inconsciente, conforme afirma Pontalis (“On ne réfute pas l’inconscient, et c’est ce qui d’emblée différencie Merleau-Ponty de Husserl, de Sartre et même de la critique de Politzer” - PONTALIS, J.B. Note sur le problème de l’inconscient chez Merleau-Ponty, apud SAINT AUBERT, 2004 p. 256).

Conforme enfatizamos, Politzer condena a elaboração de uma hipótese *realista* do inconsciente, que transforma a consciência meramente em um “órgão perceptivo”, observador passivo diante de sua própria conduta, de seus atos – o que, por sua vez, não é excludente ao reconhecimento da pertinência da hipótese do inconsciente, na medida em que esta implica em um descentramento do modo de ser nossa subjetividade em relação a um eixo logocêntrico que assume como crivo fundamental para nossas ações a avaliação de uma consciência racionalista, da ordem das entidades psíquicas e do *eu penso* cartesiano. Para compreender o fenômeno do recalque, p.e., Politzer observa que encontramos mesmo nas inspirações freudianas iniciais a concepção de que a consciência assume sobretudo uma conotação *sociológica e moral*, isto é, uma valoração que um sujeito faz de seus próprios atos e a medida na qual ele aceita ou recusa vinculá-los a si

mesmo, ou melhor dizendo, a um “ideal do eu” (*moi*), havendo recalque quando certo sentido de seus atos for considerado moralmente penoso para ser incorporado ao modo de ser do sujeito – definindo, desta forma, o recalque como uma recusa vivida quanto a um certo tipo de saber de si mesmo, na medida em que ele é contrastante com uma auto-imagem já estabelecida.

Expressando-nos assim, nossas afirmações, apesar da sua imprecisão, são relativas aos atos de um sujeito particular e estamos em presença, não de simples representações, mas das próprias formas nas quais o sujeito quer inserir-se; na presença de um conflito, não entre representações, mas entre as maneiras de ser, das quais umas são reais, mas condenadas, outras desejadas, mas irrealizáveis. Da maneira como a consideramos agora, a “consciência” não é uma forma da experiência, é essencialmente um ato de reconhecimento, de responsabilidade, mesmo de identificação – em suma, aspecto das ações individuais pelo qual sua pertinência ao “eu” se torna manifesta e seu reconhecimento, efetivo. (Poltzer, 1928/1998, p. 111)

E complementa:

Se Freud tivesse orientado seus desenvolvimentos nessa direção, teria percebido que *toda essa “dinâmica” das representações que supõem censura, recalque e resistência refere-se ao próprio conhecimento que o sujeito pode ter dos seus próprios comportamentos* e, assim, a limitação da consciência só teria significado a negação da onisciência do sujeito diante de si mesmo, negação que o método psicanalítico já comporta. Nessas condições, Freud não teria tido necessidade de

conceber, por um lado, um mundo de entidades psíquicas inconscientes e, por outro, de fazer da consciência um órgão de percepção. (*idem*, destaque do autor)

Portanto, acima de tudo, a “boa” inspiração que Politzer celebra com o surgimento da psicanálise seria sua mudança de foco, de uma mitologia que redundava em entidades abstratas empregada pela psicologia clássica, para uma proposta concreta, que se volta para o “eu” que vive a experiência, cujos sentidos estão presentes na atualidade de sua vida, em suas narrativas, em seus atos, em seu drama. E aqui temos expostos os pilares mais fundamentais que irão nortear várias importantes leituras posteriores da obra freudiana, como a de Sartre, Lacan e, conforme nos convém, Merleau-Ponty. Compreendemos que quando este último “alarga” os limites da consciência, ancorando-a em um sentido corporal, o faz mantendo-se sempre fiel a esta aspiração concretista, o que já pudemos constatar nas análises do caso do membro fantasma, de Schneider e da jovem afônica. E encontraremos em sua filosofia outro desdobramento da leitura politzeriana, que seria o desenvolvimento de uma teoria da expressão. Ora, se em Politzer não é pertinente desdobrar uma segunda realidade para dar conta dos sentidos envolvidos no ato, no drama vivido, então decorre uma conjunção inseparável entre o sentido e sua atualidade expressiva, o que também averiguaremos agora nas discussões envolvendo sexualidade e a linguagem presentes na “Fenomenologia da Percepção” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999).

Psicanálise e psicopatologia em “Fenomenologia da Percepção”:

No capítulo referente à sexualidade presente na “Fenomenologia da Percepção” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999), Merleau-Ponty aborda um campo da afetividade, cujas análises anteriores em psicologia apresentaram por tendência tradicionalmente isolar o sujeito em uma perspectiva solipsista por destacar uma distância entre suas experiências mais íntimas do resto das pessoas, e o situa no mundo, na percepção, na existência enquanto um modo de ser concreto, corporal e fundamentalmente intersubjetivo.

À maneira que o vimos com a análise do membro fantasma, há um modo mais fundamental de se situar em um mundo, para alguém da assunção de um sujeito do entendimento. Sendo que, se se pode falar de uma intencionalidade motora enquanto um *outro modo* de ser consciência, há também na sexualidade uma potencialidade de ancoragem existencial que a situa em um campo pré-pessoal – o que será a marca diferencial desta obra em relação à anterior; pois, se na “Estrutura do Comportamento” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006) tínhamos como método refazer o percurso das ciências objetivistas para descobrir a necessidade do uso de noções como “sentido”, “comportamento orientado para um fim”, “fracassos” e “sucessos” de uma conduta, enfim, partia-se do ponto de vista da exterioridade para descobrir uma “interioridade”, uma forma de subjetividade, por outro lado o ponto de partida da “Fenomenologia da Percepção” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999) é o do *sujeito perceptivo*. Toda a discussão na introdução da obra sobre o método e a definição da fenomenologia traz como núcleo o argumento da necessidade de assumir como início das reflexões uma

experiência vivida que já é subentendida na produção de saberes científicos, dimensão esta que, numa radicalização merleau-pontyana da sexta meditação cartesiana, aponta para um campo de sentidos ambíguos, para uma ordem na qual a distinção e mesmo a contradição entre mente e corpo perdem sua razão de ser, posto que esta união se realiza, efetivamente, no cotidiano, na vida prática.

Porém, a abordagem merleau-pontyana não consiste em uma evitação, mas sim numa tematização e numa discussão explicitamente direcionada para a contradição cartesiana identificada em sua versão contemporânea na dicotomia entre mente (o sujeito do conhecimento, o viés intelectualista) e corpo (o sujeito puramente biológico, mecânico, “naturalmente” determinado, pelo viés empirista). E, conforme observa Pontalis, toda a “ingenuidade” e sofisticação do desenvolvimento de uma concepção de consciência própria ao olhar existencialista merleau-pontyano – e acrescentaríamos que talvez de uma maneira mais ampla, toda sua forma de conceber a subjetividade – encontram-se complexamente articulados no embate com estes pólos extremos e opostos no pensamento contemporâneo.

Através de uma ampliação da noção de esquema corporal, sistema de relações, transposições e equivalências tácita e dinamicamente traçados entre o sujeito e seu meio a partir de suas potencialidades corporais atuais e em função de suas intenções ao voltar-se para o mundo, anteriormente utilizada para a compreensão do caso do membro fantasma, Merleau-Ponty identifica nesta estrutura de organização pré-pessoal da experiência o *locus* onde se enraíza “um Eros ou uma Libido que animem um mundo original, dêem valor ou significação sexuais aos estímulos exteriores e esbocem, para cada sujeito, o uso que ele fará de seu corpo objetivo” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 215), conforme

reivindicado pela análise dos dados do caso Schneider (cf. *supra*). Deste modo, exclui-se uma concepção simplificadamente biologista da sexualidade que a posicione como um “instinto”, uma atividade cegamente orientada para a consumação do ato sexual, para considerá-la como um modo de intencionalidade pré-tético e pré-objetivo cuja legitimidade é análoga à de uma intencionalidade motora. Há também aqui uma revalorização merleau-pontyana acerca do próprio sentido do biológico, já presente em “A Estrutura do Comportamento” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006), que assume esta ordem como uma dimensão dinâmica, polarizada e voltada para o sentido de uma situação vivida. Haveria no homem uma plasticidade de adaptação maior de suas potencialidades corporais em função de este situar-se na dimensão humana, da sublimação de necessidades vitais mais fundamentais devido à sua disposição ao plano da alteridade, da intersubjetividade.

E a psicanálise assume papel de principal relevância nesta discussão sobre a sexualidade, na medida em que sua proposta de um descentramento da participação da razão no sentido dos atos de um sujeito e sua indicação do campo erótico como fundantes para a compreensão do significado do desenrolar da vida particular de um indivíduo terá ressonância com a proposta merleau-pontyana de considerar uma ordem de sentidos excedente àquela de uma veiculação tética e constituinte de mundo – a saber, *a corporal*, na qual, ao mesmo tempo, estes sentidos que estão em jogo têm uma importância crucial para a composição de uma história pessoal, a partir do modo como, através da sexualidade, encontraremos para o filósofo francês o viés de compreensão de nossas disposições mais fundamentais com outrem. “Há uma ‘compreensão’ erótica que não é da ordem do entendimento, já que o entendimento compreende percebendo uma experiência

sob uma idéia, enquanto o desejo compreende cegamente, ligando um corpo a um corpo” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 217).

Sobretudo haveria segundo Merleau-Ponty uma implicação ontológica psicanalítica que oferece uma alternativa ao cartesianismo no mencionado embate entre mente e corpo, atos “puros” de consciência contrapostos a uma corporeidade mecanicamente biológica, na medida em que

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. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 218)

A correlação da sexualidade com o esquema corporal se dá no sentido de uma forma de existência anônima que está presente, articula nossas disposições em relação ao mundo, sem, entretanto, implicar em uma apreensão clara e objetiva para que suas orientações tenham valor e sua própria eficácia. O vimos no caso da jovem afônica: sua perda de voz não se tratava de uma hipocrisia com outrem, mas sobretudo uma hipocrisia consigo mesma, um uso não tematizado de sua capacidade de auto-persuasão, de alterar sua disposição existencial em relação a outrem e ao mundo a partir de uma apropriação e generalização pré-tética do sentido da proibição parental de ver o seu amado. Pelo ponto de vista da consciência perceptiva, adotado por Merleau-Ponty, a sexualidade seriam os fios intencionais que nos proporcionam vias de acesso e de interdição em relação a

outrem, nosso modo de posicionamento intersubjetivo, que, fiel a uma orientação politzeriana, reportam-se necessariamente a um eu, por sua vez corporal:

a recordação perdida não é perdida por acaso, ela só o é enquanto pertence a uma certa região de minha vida que eu recuso, enquanto ela tem uma certa significação e, como todas as significações, esta só existe para alguém. Portanto, o esquecimento é um ato; eu conservo à distância essa recordação, assim desvio o olhar de uma pessoa que não quero ver. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 223)

O que, entretanto, não significa que o sujeito esteja se colocando explicitamente o objeto de sua recusa, conforme aprendemos com as discussões em torno da noção de “recalque orgânico” no caso do membro fantasma:

como a psicanálise também o mostra muito bem, se a resistência supõe uma relação intencional com a recordação à qual se resiste, ela não a põe diante de nós como um objeto, ela não a rejeita expressamente. Ela visa uma região de nossa experiência, uma certa categoria, um certo tipo de recordações (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 223-4),

um *horizonte* de nossa vida, acrescentaríamos. Portanto, não se trata mais, na “Fenomenologia da Percepção” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999), de conceber a neurose como uma “não integração de segmentos de uma história pessoal”, pois depreendemos da análise merleau-pontyana do caso da jovem afônica que há um desenrolar de nossa vida que se dá de modo ambíguo, por um lado temos o tempo impessoal que se desenrola à revelia de nossa vontade, que nos abre para o futuro e para os sentidos de um mundo dos quais nossa consciência não é soberana absoluta; eu posso

“muito bem ausentar-me do mundo humano e abandonar a existência pessoal, mas é apenas para reencontrar em meu corpo a mesma potência, dessa vez sem nome, pela qual estou condenado ao ser” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 229). É devido à impessoalidade corporal, que nos ancora ao mundo, que devemos esta “obsessão” pelo ser. Entretanto, por outro lado,

mesmo cortado do circuito da existência, o corpo nunca se curva inteiramente sobre si mesmo. Mesmo se me absorvo na experiência de meu corpo e na solidão das sensações, não chego a suprimir toda referência de minha vida a um mundo, a cada instante alguma intenção brota novamente de mim, mesmo que seja em direção aos objetos que me circundam e caem sob meus olhos, ou em direção aos instantes que sobrevêm e impelem para o passado aquilo que acabo de viver. Nunca me torno inteiramente uma coisa no mundo, falta-me sempre a plenitude da existência como coisa, minha própria substância foge de mim pelo interior e alguma intenção sempre se esboça. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 228)

Encontro-me ligado ao mundo também através de minha pessoalidade, desta vez da “naturalização” de minha história, meu passado, através da generalidade de minha corporeidade, da consistência de meu corpo habitual, que, igualmente, opera segundo sentidos que excedem minha vontade pessoal, a tomada voluntária de uma decisão.

Uma neurose seria assim uma parada no desenrolar deste outro tempo pessoal, mas que ainda assim não se dá de um modo absoluto, estou aberto ao mundo e a outrem através de meus sentidos, de maneira que uma superação do conflito neurótico se daria agora de modo análogo ao do reconhecimento da perda de fato do membro fantasma. Haveria agora no pensamento merleau-pontyano uma assimilação da concepção de

neurose, assim como a de complexo, à de normalidade, na medida em que são estruturas de ordem pessoal que compreendem nosso desenvolvimento pessoal, e não obstruções patológicas propriamente ditas. Isto nos remete à apropriação que Merleau-Ponty faz da noção de “amplitude da vida” de Minkowski, segundo a qual temos uma abertura ou um fechamento de apropriação do mundo segundo nossa disposição vital, nossa fadiga ou nossa prontidão (cf. MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 182-3, citado *supra*). Mesmo “estreita”, nossa vida pessoal ainda se desenrola, ainda estamos abertos ao mundo da intersubjetividade devido ao fato de ser a sexualidade uma das funções corporais impessoais que assimila anonimamente nossa história pessoal, expressando-a em nosso modo de ser, ao mesmo tempo em que enquanto instância perceptiva nos abre, nos “arrasta”, para novos horizontes vividos. E é justamente nesta *passividade* que encontraremos a solução apontada por Pontalis para pensar a questão do inconsciente merleau-pontyano.

Estrutura e significação:

Até então viemos empregando a noção de sentido de modo demasiado generalista, confundindo as noções de estrutura – a ordem mais ampla que implica no modo não tematizado como nossa experiência se organiza, que com efeito implica em um descentramento do sujeito quanto aos rumos do sentido de sua experiência – e de significação – que, por sua vez, alude ao sentido de uma situação *para* o sujeito. Falamos de uma “recusa” de certos objetos, ou categorias mais gerais de sentido que se colocam *para* um sujeito de modo vivido, mas também não podemos nos esquecer que a noção de

campo vivido implica em uma ordem de sentidos que de certo modo excede o sujeito, o que não só envolve o que consideramos a respeito do desenrolar de sua história pessoal, mas assim como envolve sua pertença a uma sociedade, ou a uma comunidade lingüística, o que torna sua participação nela, através do ato da fala, p.e., apenas um momento, um signo da mesma. E, veremos, a referência à linguagem não é fortuita.

Há uma teoria da expressão na “Fenomenologia da Percepção” presente nas discussões sobre o caso da jovem afônica e sobre a linguagem, que aponta para o momento expressivo como a consumação do sentido, e que remonta a Politzer. A partir da crítica politzeriana do postulado do pensamento discursivo, de que ocorreria na psicanálise uma transposição inadequada do sentido de uma narrativa para o momento anterior à sua enunciação, na elaboração de uma hipótese realista de inconsciente, podemos considerar que esta implica em uma teoria da expressão que abole a distinção entre signo e significado, situando a ordem do sentido em seu momento expressivo, dispensando o recurso ontológico a quaisquer entidades espiritualistas ou físicas para a compreensão do significado em jogo. Teoria da expressão esta que está presente em Merleau-Ponty tanto em suas discussões sobre sexualidade, como ao analisar que a perda da voz da jovem afônica *expressa* o sentido de seu impasse existencial, sem haver a necessidade de recorrer a uma retórica psicanalítica de um conteúdo representacional “latente” para sua compreensão, como nas discussões sobre a linguagem, ao enunciar que a palavra é um gesto, e como tal, traz um sentido em si mesma, o que supera as contradições colocadas pelo intelectualismo – que tratava a fala como vestimenta exterior do pensamento – e pelo empirismo – que também tratava a fala como um fenômeno

compreendido por um princípio de exterioridade, no caso, como um reflexo desprovido de sentido em resposta a uma estimulação externa.

O problema levantado por Pontalis para a questão do inconsciente na filosofia de Merleau-Ponty gira em torno da articulação entre as noções de estrutura e significação, que são, segundo ele, desconsideradas na “Fenomenologia da Percepção” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999), o que seria constatável na apresentação e desenvolvimento das discussões sobre linguagem, nas quais sua manifestação, a fala, é colocada como um *gesto*, e em decorrência disto portadora de um sentido imanente a seu ato expressivo, analogamente a qualquer outro gesto, como a mímica emocional: “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” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 251). Entretanto, Pontalis observa que nesta discussão Merleau-Ponty desconsidera a contextualização da fala em uma historicidade, da participação do sujeito a uma comunidade falante, composta de signos que este retoma por sua intenção/necessidade comunicativa para pôr-se em relação a outrem, ainda assim, submetido a uma estrutura mais ampla, a língua, que possui o sujeito mais que este a possui. Pontalis considera que somente em um momento posterior Merleau-Ponty se voltará para esta questão e apresentará uma solução satisfatória para conciliar as duas noções problematizadas, e afirma que serão as discussões no campo da linguagem que assumirão « la fonction décisive dans l'évolution de la pensée de Merleau-Ponty » (PONTALIS, J.B. Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty, apud SAINT AUBERT, 2004, p. 262).

Sobretudo, a partir de estudos da contribuição do lingüista Saussure ao problema sobre como se daria a articulação de um sujeito falante e o todo expressivo de uma língua considerada enquanto um sistema de signos e equivalências. O problema também pode ser colocado na distinção da língua considerada por um lado pela perspectiva diacrônica, no corte longitudinal de sua história, no qual os deslocamentos semânticos, quedas e surgimentos de palavras e expressões são aparentemente fortuitos, e pela perspectiva sincrônica, que avalia a língua no seu fazer-se, em seu devir atual, no qual considera-se o sujeito falante naquilo que lhe é mais próprio, isto é, sua necessidade de comunicação (cf. MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006, p. 78-81). Sendo seu pensamento considerado um “nada”, um “sopro”, a única coisa que garante a adesão de um sujeito a uma comunidade lingüística seria esta potencialidade comunicativa, aliada a uma intenção de coexistência, que faz com que um sujeito assuma pessoalmente as significações veiculadas por um todo maior e a princípio externo a ele, que seria a linguagem antes de sua aquisição. Assim, por generalização seria possível pensar o movimento da história de um modo mais amplo, como a adesão de um sujeito a uma sociedade, a uma série de acasos, que passam a serem retomados e a fazer sentido, a desenvolver uma correlação para um este que assume o princípio de coerência de uma lógica vacilante, que retoma os acidentes e facticidades como um acontecimento significativo na composição de uma historicidade em sociedade *pelo lado de dentro*, isto é,

assim como o motor da língua é a vontade de comunicar-se (“somos lançados na língua”, situados na linguagem e por ela engajados num processo de explicação racional com outrem), também o que move todo o desenvolvimento histórico é a

situação comum dos homens, sua vontade de coexistir e reconhecer-se.
(MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006, p. 80)

Entra em cena a proposta saussuriana de conceber as palavras como *signos diacríticos*, visão segundo a qual estas não conteriam, em si, uma significação própria, positiva, mas sim antes se caracterizariam por uma diferenciação entre si, de modo que fundamentalmente a propriedade mais particular de uma palavra é o fato dela não ser as demais palavras. Generalizada para a noção de estrutura da história, das sociedades, das religiões, etc, esta proposta aponta agora para um conjunto de acontecimentos e contingências do mundo como um acontecimento que em si não traz uma significação própria, mas ao mesmo tempo evoca, solicita precisamente através de sua incompletude, a participação de um sujeito que tome partido destes acasos, retomando-os dentro de sua própria experiência, de sua própria perspectiva, validando assim um sistema de equivalências e trocas religiosas, míticas, artísticas, econômicas, etc. E isto se dá através de nossa *passividade*, de nossa abertura ao mundo à revelia de nossa vontade, de nossa obsessão pelo ser, cujas significações a própria presença dos objetos em seu inacabamento nos reivindica a desdobrar, a reinvesti-los de um sentido dentro de nossa perspectiva pessoal.

Pelo ponto de vista das relações entre Merleau-Ponty e a psicanálise, seria a partir desta adesão passiva e idiossincrática a estas ordens de sentidos, a estas estruturas cuja função seria a de solicitar a participação de um sujeito a partir de seus “vazios” e suas “diferenciações” instauradas, funcionando como verdadeiras *matrizes simbólicas* (*matrices symboliques*, PONTALIS, J.B. Note sur le problème de l'inconscient chez

Merleau-Ponty, apud SAINT AUBERT, 2004, p. 270), que poderíamos pensar uma noção merleau-pontyana de inconsciente, de modo que

Dans cette perspective-là, l'inconscient pouvait être défini comme ensemble d'armatures organisatrices. On échapperait ainsi au freudisme vulgaire, qui, en lui donnant pour contenu des pensées secrètes ou des souvenirs enfouis, cantonne l'inconscient dans l'ordre du *je pense*. On montrerait aussi qu'il est plus qu'une thématique imaginaire puisqu'il traduit, dans la répétition du conflit, la structure d'un champ intersubjectif. Il fonctionne en réalité comme un ensemble d'institutions plus ou moins coordonnées ; en dernière analyse, il est notre institution primordiale. (PONTALIS, J.B. Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty apud SAINT AUBERT, 2004, p. 270, destaque do autor)

Acrescentaríamos a esta questão que em parte discordamos de Pontalis. E isto na medida em que acreditamos ser possível constatar, na “Fenomenologia da Percepção” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999), vários apontamentos que indicam a possibilidade de pensar esta concepção de inconsciente já neste momento do pensamento merleau-pontyano. De fato, não encontramos a contribuição saussuriana dos “signos diacríticos”, e reconhecemos que esta representa um avanço significativo dentro da filosofia de Merleau-Ponty quanto ao tema do inconsciente. Entretanto, já em vários momentos da obra discutida há uma referência clara e direta à existência de uma ordem de sentido mais ampla, em certa medida exterior a nós, que nos engloba e que solicita nossa adesão a partir de nossa personalidade.

Para evitar que nossas considerações sejam taxadas de anacrônicas, reportamo-nos sobretudo à nota referente ao materialismo histórico (cf. MERLEAU-PONTY,

1945/1999, p. 633-636), na qual encontraremos o desenvolvimento mais amplo em torno desta questão. Nesta discussão, o filósofo levanta a questão sobre a relevância de uma perspectiva econômica para compreender o desenvolvimento de uma sociedade, e em analogia ao raciocínio já desenvolvido sobre a cota de participação da sexualidade na composição de uma história pessoal, Merleau-Ponty considera que se por um lado poderia-se dizer que Marx “incha” o valor da economia, dando margem a um determinismo economicista que acaba fazendo com que a noção de “economia” perca seu valor de emprego como princípio compreensivo das dinâmicas da sociedade, por outro lado isto não significa que esta referência perca sua relevância explicativa, que o marxismo deva ser descartado em função de uma primeira avaliação que o condene por seu cunho causal.

Curiosamente, aqui Merleau-Ponty declaradamente “faz as pazes” com a psicanálise (referimo-nos à sua desaprovação dirigida à mesma na obra anterior por seu determinismo e explicações em terceira pessoa), afirmando que esta, assim como o marxismo, apesar de apresentarem inicialmente um olhar objetivista, oferecem contribuições valiosas sobre o homem que podem muito bem serem aproveitadas se colocadas em outros termos, através de outras linguagens.

Segundo Merleau-Ponty, uma sociedade deve ser considerada enquanto uma totalidade concreta, aquilo de verdadeiro que há nas análises marxistas é colocar as relações sociais enquanto uma tensão entre as forças produtoras e as formas de produção, de maneira que não é por sua exterioridade que o sentido de seu desenvolvimento deve ser considerado, mas sim pelos sujeitos que dela participam, que, ao mesmo tempo em que se engajam nestas relações de trabalho, também têm outras experiências, amam,

odeiam, coexistem. Deste modo, por participar da vida cotidiana, a economia assume o valor de um motivo psicológico, uma razão suficiente à disposição de uma retomada idiossincrática que dê sentido para uma revolução social a partir de um descontentamento com as formas de exploração do trabalho. Embora uma produção cultural particular, como a poesia de Paul Valéry, possa ser considerada pelo seu valor isolado, ainda assim o contexto histórico no qual esta se desenvolveu pode ser considerado como uma atmosfera que levantou certas questões, certas solicitações que serviram por sua vez de ocasião para que o poeta tivesse por sua vez seus questionamentos e posicionamentos pessoais. Nunca somos indiferentes à época a que pertencemos, às suas próprias questões, ao mesmo tempo em que não nos reduzimos às mesmas, que no final das contas apenas compõem as condições *de fato* a partir das quais se desenvolverá nossa liberdade, ainda que não tenhamos clareza dos sentidos que estão envolvidos neste panorama mais amplo, e isto graças à nossa capacidade de *transcendência*.

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

O freudismo nos cursos da Sorbonne:

Já neste outro momento, dos cursos realizados na Sorbonne entre 1949 e 1952, Merleau-Ponty se volta diretamente para uma análise mais detida das contribuições psicanalíticas, que basicamente assumem como seu contexto o plano da intersubjetividade.

De partida, o filósofo diferencia a prática psicanalítica de sua teorização, uma psicologia psicanalítica, sendo que suas respectivas pertinências seriam interdependentes; a análise pode servir como uma arte, uma prática que faça com que a cura não consista em que a relação do sujeito com seu conflito seja de conhecimento, mas sim uma revivência, através de sua relação concreta de *transferência* com o analista, de seus conflitos, seu modo de dispor-se afetivamente e relacionar-se com aqueles que foram fundamentais para a composição de sua subjetividade. Entretanto, a efetividade da cura não ratifica todas as asserções da teoria. Por outro lado, o saber psicanalítico pode ter sua pertinência na identificação de mecanismos típicos da conduta humana, sem que entretanto sua prática seja diretamente decorrente do mesmo.

Em continuidade com os apontamentos que ressaltamos presentes na obra anterior, neste momento Merleau-Ponty ainda desenvolve a noção de inconsciente enquanto uma experiência não tematizada que tem por função estruturar nossa vida pessoal, acrescentando desta vez duas noções-eixo para pensar esta noção, a de conflito e de alteridade. O inconsciente desenvolve-se a partir da dualidade pulsão-sociedade, que é interiorizada na medida em que parte do eu assume cumplicidade, toma partido das censuras impostas por outrem. Aqui encontramos também presente o já mencionado

fundo de passividade envolvido na concepção merleau-pontyana de inconsciente, que reporta-se ao fundo de identificação entre eu e outrem, de ordem pré-pessoal, cegamente corporal. O sujeito é fundamentalmente *tensão*; a princípio, entre o desejo e a exterioridade social, seus conflitos com seus pais, e as demandas da realidade. Posteriormente, tensão de si consigo mesmo, pela incorporação da instância da censura e tripartição do eu, agora cindido entre *id* (aquilo que há de espontâneo em mim), *ego* (o modo de ser que aceito em mim mesmo), e *superego* (o representante dos outros em mim).

E estas tensões têm um valor fundante para o desenvolvimento de uma subjetividade na medida em que as “soluções” encontradas para administrá-las (sempre em um nível vivido, e não da consciência pensante) irão definir o modo como este se relaciona com outrem. Sobretudo, para Merleau-Ponty o dualismo fundamental situa-se não em uma interioridade, nas profundezas do inconsciente, mas sim no campo das relações com a alteridade, de onde surgiu a censura e que também continua a alimentá-la, na medida em que surgem as defesas agora como um esforço do sujeito em conter suas tendências situadas no contexto da intersubjetividade, de maneira que

para Freud, o problema não é derrubar as barreiras do social. O verdadeiro “desrecalque” não consiste em remover um obstáculo exterior; consiste numa modificação de nossa própria atitude para conosco, atitude que nos torne capazes de nos relacionar com outrem: é fazer aparecer no sujeito uma situação de liberdade que lhe possibilite a coexistência com outrem. (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006, p. 328)

Mais adiante, na análise de *Além do Princípio de Prazer* e *O ego e o id*, Merleau-Ponty considera que esta tripartição do eu não consiste na assunção de várias consciências participando de um mesmo sujeito, mas sim *da dialética própria da história pessoal*; é da tensão igualitária entre estas três instâncias que esta se alimenta, sendo patológicas as ocasiões nas quais há ruptura e predomínio de alguma destas sobre as demais. Neste caso, o objetivo de uma intervenção terapêutica seria buscar ajudar o doente a estabelecer seu equilíbrio próprio, de modo que haja somente uma vida a manifestar-se no nível destas instâncias.

Merleau-Ponty mostra-se receptivo à concepção freudiana de *fases* de desenvolvimento da libido, sobretudo no que concerne ao seu caráter de socialização, que implica em marcos fundantes para um direcionamento de como irá se estruturar a futura vida adulta, como a maneira na qual os pais participam da educação da criança no controle de seu esfíncter durante a fase anal, e como isto pode desembocar posteriormente na confiança que esta terá com outrem, o quanto de si que ela “retém” ou não. Entretanto, Merleau-Ponty critica o realismo de Freud quando este aponta para a libido como uma atividade pré-destinada a pôr em funcionamento a atividade genital; trata-se para o filósofo de uma antecipação de uma ótica adulta sobre as potencialidades infantis que contradizem a própria premissa freudiana de que tudo o que envolva a sexualidade de um indivíduo é intrínseco às particularidade do modo como se desenrolou sua história pessoal, o que por sua vez reporta-se à famosa concepção psicanalítica da criança enquanto um “perverso polimorfo”. De maneira que para o filósofo faz sentido falar de uma “sexualidade” infantil na medida em que é identificável na criança uma postura que implica em um discernimento em relação às diferenças de gênero; há

“sexualidade no sentido de antecipação, de discriminação dos sexos, anterior ao funcionamento total do aparelho genital, de uma sexualidade *prematura*” (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006, p. 329), o que por sua vez repousa sobre o poder de socialização e maturação psicológica intrínsecos ao complexo de Édipo; através do complexo de Édipo, a “criança tem o espantoso poder de *transportar-se para as relações da vida adulta*, ainda que não consiga realmente imaginá-las nem participar delas” (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006, p. 329-30). Desta forma, a sexualidade infantil “é menos busca do outro sexo do que reconhecimento pela criança de seu próprio sexo”, na medida que o fator fundamental do Édipo é a identificação com “*o genitor do mesmo sexo*, e não o amor pelo outro genitor” (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006, p. 330).

Merleau-Ponty ressalta ainda dentro do freudismo a importância de outra tensão constitutiva do sujeito, desta vez entre o narcisismo e as relações objetais, isto é, o grau de abertura que um sujeito tem para o outro, o quanto o difere ou o confunde consigo mesmo, que passam a serem considerados como “dois pólos permanentes da vida do indivíduo” (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006, p. 332), de maneira que a capacidade de uma pessoa de abarcar a alteridade, de compreendê-la naquilo que ela traz de inédito, com todas suas decepções e surpresas, seria a referência para distinguir aquilo que poderíamos chamar de maturidade. Que, entretanto, não implica em uma superação total do narcisismo, isto é impossível. Mas é somente a partir do momento que um sujeito abre-se para uma legítima objetividade que torna-se possível aquilo que para o filósofo seria uma verdadeira relação humana.

O conflito da jovem afônica, assim como o dos doentes que possuem um membro fantasma, que assumem uma conduta de evitação em relação a situações que os exponham a sua condição de fato, enfim, a tensão presente nestes casos contextualiza-se no fora, no modo como estes se criam um mundo, seja histórico, seja um mundo no qual a posse do membro ainda é intimamente assumida como válida. Falávamos de uma “organização da experiência intrínseca à nossa corporeidade”, de um “desdobramento” deste mundo doentio, mas que pressupõe um mundo concreto, aquém de qualquer objetividade e de qualquer subjetividade, sobre o qual este possa se desdobrar. Mesmo quando afirmávamos que o distúrbio de Schn. consistia em uma incapacidade de situar-se no plano do virtual, esta virtualidade deve ser considerada enquanto o campo do *possível*, que implica em nada mais do que uma retomada de dados da experiência sobre novos ângulos, porém sem necessidade para concluir daí uma retirada para alguma “interioridade”; mesmo uma transcendência, é sempre transcendência sobre um conjunto de dados concreto, um novo modo de situar-se na existência. A constituição de um mundo não se dá no nível das representações, pois se

a realidade de minha percepção só estivesse fundada na coerência intrínseca das “representações”, ela deveria ser sempre hesitante e, abandonado à minhas conjecturas prováveis, eu deveria a cada momento desfazer sínteses ilusórias e reintegrar ao real fenômenos aberrantes que primeiramente eu teria excluído dele.

(MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 6)

Igualmente, rejeitamos em mais de uma ocasião a primazia de uma visão objetivista para conceber o mundo. Ambos, empirismo e intelectualismo, são tratados por Merleau-Ponty como abstrações, momentos secundários de uma experiência primordial de mundo. Estas questões nos remetem a uma questão mais fundamental: qual seria a experiência *primeira* de mundo, então? *Como* se dá fundamentalmente a relação de um indivíduo com seu meio, de que modo este *se cria* um meio, uma realidade, e em que consiste este mundo que serve de pano de fundo comum à todos, em que medida esta realidade é compartilhável – assim como, nos casos limite da condição patológica, de que modo ainda poderíamos falar de uma pertença a um mesmo plano de existência?

Logo no início da “Fenomenologia da Percepção” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999), Merleau-Ponty nos dá as indicações do rumo que podemos tomar em nossa busca por respostas para estes questionamentos levantados no final do parágrafo anterior:

se posso falar de “sonhos” e de “realidade”, se posso interrogar-me sobre a distinção entre o imaginário e o real, e pôr em dúvida o “real”, é porque essa distinção já está feita por mim antes da análise, é porque tenho uma experiência do real assim como do imaginário, e o problema é agora não o de investigar como o pensamento crítico pode se dar equivalentes secundários dessa distinção, mas o de explicitar nosso saber primordial do “real”, o de descrever a percepção do mundo como aquilo que funda para sempre a nossa idéia da verdade. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 13)

Portanto, Merleau-Ponty fala de um saber intuitivo e anterior a quaisquer teorizações no que diz respeito ao tema da distinção do real e do imaginário, assim como

um discernimento sobre seus princípios constitutivos, assentados sobre o campo da percepção.

O problema da Imaginação na história da psicologia e da filosofia moderna:

Para este tema, a relevância da obra “A Imaginação” (SARTRE, 1936/2008) é de nos fornecer um precioso material levantado sobre a questão da imaginação dentro da história da psicologia desde meados da segunda metade do século XIX até o momento em que fora escrita, assim como uma contextualização das raízes das diferentes concepções tematizadas dentro da história da filosofia. Também discutiremos sua outra obra consagrada exclusivamente a este tema, “L’imaginaire” (SARTRE, 1940/1986). Julgamos interessante levar em consideração as posições sartreanas em nossas discussões não somente pelas afinidades que este pensador tinha com o pensamento merleau-pontyano, mas também por Sartre ser um importante interlocutor presente na obra de Merleau-Ponty, sendo inclusive utilizado como uma das referências da obra que discutimos, a “Fenomenologia da Percepção” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999). Porém, não discutiremos as posições sartreanas presentes em suas outras obras posteriores por estas apresentarem uma posição que ao nosso ver se distancia da merleau-pontyana de modo que consideramos traçar os paralelos e divergências entre ambos uma tarefa um tanto quanto pretensiosa para nosso trabalho, sem considerar que perderíamos o foco de nossas atuais discussões, que se situam dentro da obra de Merleau-Ponty. Inicialmente, portanto, abordaremos a questão da imaginação tal como fora problematizada por Sartre,

para que em um segundo momento, por contraste, possamos melhor compreender as contribuições e qual a solução oferecida por Merleau-Ponty para contornar esta questão.

Assim como para Merleau-Ponty, a posição inicial da qual parte Sartre é a mesma à qual nos referíamos no final do tópico anterior; para ele, o “reconhecimento da imagem como tal é um dado imediato do senso íntimo” (SARTRE, 1936/2008, p. 8). Começa ilustrando esta posição descrevendo uma folha em branco que têm diante de si, e distingue então três modos de existência: a existência *em si*, a *para outrem* e a *para si*. A primeira diz respeito à presença inercial de qualidades que não poderiam ser síntese de quaisquer outras consciências, de fato independem delas, tendo uma consistência e autonomias próprias, referentes *às coisas*. A segunda e a terceira seriam de uma mesma ordem, a da espontaneidade, quer seja a minha ou a de outrem, no plano das relações de consciência cuja existência é cartesianamente definida a partir do saber que ela tem de si mesma. De modo que, falando sobre esta, Sartre afirma que “Existir, para ela, é ter consciência de sua existência. Ela aparece como uma pura espontaneidade diante do mundo das coisas que é pura inércia” (SARTRE, 1936/2008, p. 7).

Observa então que quando um objeto foge ao alcance da apreensão perceptiva, este ainda preserva na ordem do para si uma mesma identidade de essência com o objeto existente, em termos não só de estrutura, mas também de individualidade, dissociada de sua essência de existência, o que Sartre qualifica como *a perseverança do objeto em imagem*, que, quando comparada com sua fonte, é intuitivamente apreendida por um senso íntimo como sendo diferente da presença real do objeto. Porém,

tão logo o espírito se desvia da pura contemplação da imagem enquanto tal, tão logo se pensa sobre a imagem sem formar imagens, produz-se um deslizamento e

se passa, da afirmação da identidade de essência entre a imagem e o objeto, à de uma identidade de existência. (...) E, dessa maneira, constitui-se o que chamamos e metafísica ingênua da imagem. Essa metafísica consiste em fazer da imagem uma cópia da coisa, existindo ela própria como uma coisa (SARTRE, 1936/2008, p. 9),

num grau “menor” de existência, por ser imagem de..., entretanto, ainda assim mantendo com o objeto de que originara relações de exterioridade. Portanto, Sartre identifica no próprio senso comum, na “atitude natural”, falando em termos fenomenológicos, algo como uma “tese realista primitiva”, cujas limitações e prejuízos já foram extensivamente criticados por nós em outros momentos deste mesmo trabalho. Mas Sartre assinala as posições de filósofos que ele considera os mais representativos para o cenário das “psicologias da imaginação” às quais ele dedica sua análise crítica.

Primeiro teríamos a posição de Descartes, para o qual a imagem é um efeito dos objetos sobre o corpo, instância de ordem mecânica, de modo que o conhecimento da imagem se dá através da imaginação, função do entendimento; porém, permanece obscuro o modo como se dá esta passagem de uma contigüidade corporal para uma idéia, tampouco o discernimento entre uma imagem e as demais “afecções ideogênicas” oriundas quer seja da ação dos outros corpos sobre o corpo próprio, do corpo ele mesmo ou ainda da alma. Espinosa, por sua vez, a considera como um conhecimento parcial do mundo, porém obedecendo a uma mesma lógica das idéias; ainda que de modo confuso, a imagem apresenta uma essência que pode ser desenvolvida pelo entendimento para então se mostrar como uma idéia clara e plena dentro do modo infinito de conhecimento.

Ainda dentro do campo do idealismo, Leibniz considera que a imagem encontra-se no extremo oposto ao das idéias claras e distintas estabelecidas pela razão, de modo que reproduz ao mesmo tempo e de modo indiscernível toda a infinidade de relações inteligíveis presentes no objeto do qual é imagem, sendo, por isto mesmo, confusa. Com isso, uma qualidade específica qualquer se torna um dado quantitativo. A possibilidade da existência desta região fronteira entre uma idéia clara e o objeto material seria garantida por uma co-presença recíproca entre alma e corpo. Por sua vez, para Hume as idéias são como que ecos, ressonâncias íntimas das impressões que os objetos externos nos causam, mantidas e organizadas antes pelo hábito e pelas leis do associacionismo do que por quaisquer outras formas superiores de coordenação, como o entendimento para o cartesianismo. Fica, assim, obscuro discernir percepção de imagem, tampouco de sustentar a noção de imagem a partir do momento em que se considera que esta pode surgir na reconstrução do pensamento sem o apoio de uma impressão sensível. “O associacionismo é, antes de tudo, uma doutrina ontológica que afirma a identidade radical do modo de ser dos fatos psíquicos e do modo de ser das coisas” (SARTRE, 1936/2008, p. 21).

O cartesianismo coloca a imagem como coisas, que “são empregadas como esquemas, signos, símbolos, mas nunca entram como elementos reais no ato propriamente dito de ideação. Entregues a si mesmas, elas se sucedem conforme um tipo de ligação puramente mecânica” (SARTRE, 1936/2008, p. 21) distinta do entendimento que por sua vez fundaria o campo do pensamento da ordem das significações puras. No mesmo movimento, o empirismo também reifica a imagem como uma entidade mecânica autônoma, com a diferença de que abole totalmente a existência do pensamento ideativo.

Ambas as tendências explicativas partem do pressuposto dogmático cientificista de “tratar o homem como um ser do mundo, negligenciando o fato essencial de que o homem é também um ser que *se representa* o mundo e a si mesmo no mundo” (*idem*, destaque do autor).

Para Descartes, há um mundo das imagens distinto do mundo do pensamento. Para Hume, um mundo de puras imagens. Para Leibniz e Spinoza, um mundo de fatos-imagens sub-regidos por uma lógica advinda de uma espécie de física-teológica. São as três soluções clássicas enumeradas por Sartre para o problema da imaginação, e que, segundo ele, recaem ainda no mesmo erro, a saber, de *considerar a imagem como uma coisa*.

Sartre ilustra o espírito cientificista da década de 1850 no realismo de Taine, que, em sua obra dedicada para o tema da inteligência, já postula na introdução e em seus objetivos uma concepção fisicalista dos processos mentais, considerados como variações de grupos moleculares de elementos mais fundamentais, donde considera-se a imagem como uma replicação de uma sensação desdobrada em uma realidade análoga à física e, a partir de uma correspondência assumida entre o psicológico e o orgânico, vale-se de uma fisiologia mecanicista para descrever o modo como o pensamento se estrutura, empenhando-se em encontrar na análise dos dados que considera menos um ensinamento ao qual sua metodologia deveria se adequar do que uma confirmação de suas suposições teóricas ingênuas sobre a natureza do psicológico estabelecidas a princípio. A imagem, que com outros autores – Charcot dentre eles – chega a encontrar inclusive um “lugar” diferenciado no psiquismo, passa a ter sua natureza definida como “uma sensação

renascente, um fragmento sólido destacado do mundo exterior” (SARTRE, 1936/2008, p. 29).

Surge então Bergson, cujo pensamento exerce profunda repercussão nas discussões sobre a natureza da imagem. Sobre o impacto de Bergson no cenário intelectual da época, Sartre considera que

ele criou uma certa atmosfera, uma maneira de ver, uma tendência a buscar em toda parte a mobilidade, o vivo, e, sob um aspecto de certo modo metodológico, o bergsonismo representa uma grande corrente do pensamento anterior à guerra. A característica principal desse estado de espírito nos parece ser um otimismo superficial e sem boa-fé que crê ter resolvido um problema quando diluiu seus termos em uma continuidade amorfa. (SARTRE, 1936/2008, p. 59)

Sartre considera que o espiritualismo bergsoniano se contradiz em sua busca por combater as teses empiristas que discernem imagem e percepção através de um diferencial quantitativo. Ao partir do pressuposto de que *tudo* é imagem enquanto modo de consciência (a título de uma “representação”), Bergson se perde ao tentar explicar qual o sentido de algo tornar-se “consciente”, isto é, ser um dado perceptivo, ou pelo menos atual, no caso de uma lembrança. Tudo se passa como se a imagem adquirisse uma luz própria de sobrevida perpétua em algum tipo de realidade inconsciente no sujeito, mantendo-se dentro ou fora de sua consciência quase que por alguma vontade própria de “vir à tona” *por parte das representações*. Para Sartre, a ambigüidade desta doutrina consiste em assumir que “percepção é a imagem relacionada a uma certa atitude do meu corpo; essa atitude é primeiramente muito geral e só responde a determinações muito exteriores do objeto; é pela lembrança que ela se aprofunda, que ela adquire uma

significação” (SARTRE, 1936/2008, p. 52); deste modo, fica obscuro definir qual a origem do sentido primeiro das coisas, e inclusive o modo como um sujeito consciente insere-se em uma experiência sem ficar absorto em lembranças em seu esforço de discernir o significado da atualidade das coisas. Sartre observa que o erro de Bergson consiste em considerar, assim como os demais, a imagem *como um objeto*, posição que sempre o levará a fazer concessões à tese empirista mencionada, pois apesar de vermos que em seus esforços “ele flexibilizou a noção de consciência, tentou restituir-lhe a fluidez, a espontaneidade da vida, (...) ele deixou subsistir no seio da duração pura essas imagens inertes, como paralelepípedos no fundo da água. E tudo tem de ser recomeçado” (SARTRE, 1936/2008, p. 53).

As contradições agravam-se a partir do momento em que Bergson considera, em sua discussão sobre a noção de *associação* do empirismo, que no ato corporal da percepção há um primeiro momento de apreensão sintética, cuja dissociação em imagens nos leva à assunção da concatenação de uma multiplicidade de imagens-lembrança, cujo modo de existência continua fiel ao realismo bergsoniano anteriormente ressaltado. Sartre observa:

é verdade que, no lugar da antiga *justaposição*, há fusão de elementos, mas a idéia de elementos é conservada. Bergson tentou substituir por um espiritualismo o pensamento geométrico e espacial do cartesianismo e dos associacionistas, mas produziu apenas uma ficção fisico-química cujas ligações são geralmente pré-lógicas. (SARTRE, 1936/2008, p. 56, destaque do autor)

Assumir que há fundamentalmente relações de exterioridade entre as imagens, estas consideradas enquanto “coisas”, implica em considerar que em última instância o

tipo de relação que estas podem assumir entre si é a de um “mosaico” (*Hume*), pois não há como considerar a fusão destes elementos como uma operação que altere sua estrutura internamente, como propriedade de uma síntese psíquica, “a partir do momento que se construiu uma metafísica realista da memória” (SARTRE, 1936/2008, p. 56). Ao lado da síntese efetuada na ordem da percepção, a que Bergson chama “esquema dinâmico” (*idem*), há a co-existência destes elementos-imagem mais primitivos, que estabelecem entre si relações segundo os princípios mecânicos do associacionismo. O que levanta o problema da contradição intrínseca em considerar a passagem destes modos mais fundamentais e rígidos de organização das imagens para o surgimento de novos arranjos de esquemas dinâmicos, estes mais ajustáveis a uma espontaneidade da vida, que culminaria em uma compreensão nada clara da passagem de uma imaginação reprodutora para uma imaginação criadora. Pois, para a ocorrência desta última,

é preciso admitir que o esquema modificou a estrutura interna das imagens. Porém isso supõe uma teoria completamente diferente as imagens, na qual estas apareceriam como *atos* e não como conteúdos e na qual, precisamente, o esquema não mais desempenharia papel algum. (SARTRE, 1936/2008, p. 58, destaque do autor)

Observemos neste ponto que Sartre reivindica no processo de formação de imagens a necessidade de considerar a participação de um sujeito para a constituição de um sentido. Um sujeito que se encontra fundamentalmente engajado em um mundo, em uma experiência concreta dentro da qual ele participe ativamente do processo de estabelecer relações entre os fenômenos que visa. Porém, para a psicologia, que ainda alimenta uma concepção de imagens enquanto coisas, agora se trata não de questionar

sobre o modo como um sujeito engajado participa da constituição do mundo, mas sim de discutir, tratando as imagens como um *em si* cuja relação com o sujeito se caracteriza pela pura exterioridade, sobre como “depurar” qual imagem é “mais verdadeira”.

Diante deste problema de distinguir a imagem “verdadeira” da “falsa”, que desconsidera totalmente qualquer diferenciação de natureza entre imagem e percepção, surgem três soluções. Sobre a primeira, que parte da afirmação humeana de que a percepção é uma impressão forte e a imagem uma impressão fraca, Sartre reporta-se às ilusões que se apóiam em percepções reais (pois, como o filósofo observa posteriormente a este respeito: “Perceber um homem no lugar de uma árvore não é formar uma imagem de homem, é simplesmente *perceber mal* uma árvore.” – SARTRE, 1936/2008, p. 91); além disso, há o fato de que uma lembrança não implica necessariamente numa lembrança em intensidade menor (como no caso de um tiro de canhão, que não é recordado como um estalido real), sem falar que esta concepção de imagem implica em considerar impossível distinguir as impressões da vida onírica da de vigília meramente pela variação da magnitude da estimulação sensorial.

A segunda alternativa parte de Taine, que considera que há um processo mecânico de “depuração” (cujo princípio de organização não é esclarecido, quanto à sua pertença a uma ordem psicológica ou fisiológica) de dados sensoriais externos que são então destituídos de suas especificidades situacionais para enfim converterem-se em imagens ordinárias, em função do resultado de um conflito desta fonte sensorial com outra antagonica, onde “o mais forte vence”. Sartre recorre ao argumento de que assim sendo, uma surdez absoluta (que implica em uma inibição total dos dados sensoriais sonoros)

deveria nos conduzir a uma quantidade incessante e permanente de alucinações, tornando-nos “doidos varridos” (SARTRE, 1936/2008, p. 86).

A terceira alternativa, para a qual Sartre considera Spaier como representante, enraíza-se na conhecida posição da tradição cartesiana, para a qual ficaria a cabo de uma função do juízo determinar o crivo da realidade ou do caráter ficcional de uma imagem, esta agora considerada dentro do âmbito estritamente representacional. Partindo do já mencionado princípio de identidade de natureza entre a imagem e a percepção, o “que não fosse compatível com a coerência e a ordem do mundo real, que uma longa aprendizagem nos permitiu reconhecer e construir, nós colocaríamos do lado da subjetividade pura” (SARTRE, 1936/2008, p. 88). Porém, “disso resultará uma consequência bastante grave: o juízo discriminativo nunca será senão *provável*” (SARTRE, 1936/2008, p. 89, destaque do autor), de modo que “se um positivista ateu se converter, se aceitar os dogmas e crer nos milagres, não terá mais o mesmo sistema de referência que antes” (*idem*). Por outro lado, a imaginação não inverossímil com os fatos cotidianos, como a lembrança do rosto de um amigo que está chegando de viagem e que estou prestes a encontrar, põe em xeque esta concepção cartesiana em seu outro extremo, no que diz respeito à necessidade de pertença do imaginário à ordem do fantástico, do incondizente, daquilo que se mostra inadequado de ser conciliado à atualidade que vivo.

Consciência imaginativa como nadificação:

É na *percepção*, na consistência própria dos dados perceptivos que encontraremos uma referência para fundamentar nossa convicção no mundo, nos objetos que apreendemos; a

percepção é uma fonte primária de conhecimento, ela nos apresenta os próprios objetos; é uma das espécies cardinais de intuição, o que os alemães chamam uma “intuição doadora original” (*originär gebende Anschauung*), e sentimos isso tão bem que nossa disposição de espírito a respeito dela é o inverso da que Spaier descreve: em vez de criticá-la, buscamos apenas, assim que ela aparece, justificá-la por todos os meios. (SARTRE, 1936/2008, p. 93, destaque do autor)

A partir das contribuições da fenomenologia husserliana, Sartre considera que, como um desdobramento da noção de consciência intencional, segundo a qual consciência é sempre consciência de algo, apreendemos a noção de que “imagem também é imagem de alguma coisa” (SARTRE, 1936/2008, p. 124), de modo que “ela não está *na* consciência a título de elemento constituinte” (*idem*). Sartre reporta-se ao exemplo husserliano de imaginar um centauro tocando flauta, sendo que para o filósofo alemão

trata-se de uma representação na medida em que chamamos representação o que é representado e não no sentido em que representação seria um nome para um estado psíquico. O centauro mesmo não é, naturalmente, nada de psíquico, não existe nem na alma, nem na consciência, nem em parte alguma; simplesmente não

existe, é uma invenção completa. (SARTRE, 1936/2008, citação de Husserl, p. 125)

E Sartre acrescenta:

Ao tornar-se uma estrutura intencional, a consciência passa do estado de conteúdo inerte de consciência ao de consciência uma e sintética em relação a um objeto transcendente. A imagem de meu amigo Pedro não é uma vaga fosforescência, um rastro deixado em minha consciência pela percepção de Pedro: é uma forma de consciência organizada que se relaciona, à sua maneira, com meu amigo Pedro, é uma das maneiras possíveis de visar o ser real de Pedro. (SARTRE, 1936/2008, p. 126).

Com isso, “imagem é apenas um nome para uma certa maneira que a consciência tem de visar seu objeto.” (*idem*).

Tendo feito a ressalva de que, apesar da ambigüidade nos textos husserlianos em relação à questão da definição da natureza da imagem, haveria a possibilidade de uma interpretação aceitável, porém não necessária em última instância neste sentido, Sartre observa que para Husserl a

ficção “Centauro tocando flauta” é aproximada, nas *Ideen*, da operação de *adição*. Em ambos os casos, trata-se de uma consciência de intuição sensível, para a consciência empírica, a espontaneidade está fora de questão. Mais tarde, nas *Meditações cartesianas*, ele distingue as sínteses passivas que se fazem por associação, e cuja forma é o escoamento temporal, e as sínteses ativas (juízo, ficção, etc.). assim, toda ficção seria uma síntese ativa, um produto de nossa espontaneidade; ao contrário, toda percepção é uma síntese puramente passiva. A

diferença entre imagem e percepção viria, portanto, da estrutura profunda das sínteses intencionais. (SARTRE, 1936/2008, p. 133. destaques do autor)

Sartre apropria-se desta noção da fenomenologia husserliana de que a imaginação refere-se ao modo da relação consciência intencional –objeto, de modo que sua tese fundamental é a de que *a imagem é um nada*, uma ausência definida. Não faz sentido buscar uma localização para a imagem na consciência, seria o mesmo que tentar encontrar os objetos percebidos “na” percepção. Agora, se por um lado podemos situar as coisas no mundo, no caso específico da imaginação a principal característica é a ausência, e até mesmo uma certa *anulação* do meio percebido. Mesmo quando me valho de objetos para me aludir à imagem de um amigo, minha intenção os destitui de seu valor imediato, e estes não passam para a consciência de

moyens d'évoquer son objet, comme on se sert des tables tournantes pour évoquer les esprits. Ils servent de *représentants* pour l'objet absent, sans parvenir toutefois à suspendre cette caractéristique des objets d'une conscience imageante : l'absence. (SARTRE, 1940/1986, p. 45)

O uso da imaginação implica necessariamente em uma retirada da consciência de suas relações mais imediatas com o mundo, em uma espécie de negação, ou desconsideração dos dados perceptivos em função daquilo que ela visa segundo outro modo de relação intencional. Em outras palavras, para Sartre, percepção e imaginação são contrapostas, encontram-se em uma relação de exclusão mútua. Se é próprio do dado perceptivo apresentar-se gradualmente, como evidência parcial, que nos ensina aos poucos algo novo sobre a natureza do objeto que visamos, sempre vinculados à perspectiva que assumimos como observadores, a imagem é sempre dada como um

absoluto, um dado do qual já conheço tudo de antemão, e mesmo no desenrolar de uma cena imaginária, como um assassinato, a faca que vejo entrar, o sangue que eu vejo escorrer, são todos seqüência de diferentes formas de consciência imaginativa, não se apresentam de modo “novo” do mesmo sentido que um objeto espontaneamente se impõe na percepção, mas sempre segundo a vontade do sujeito que imagina, segundo *seu desejo*, que é a base de todo processo imaginativo.

En un mot le *désir* est un effort aveugle pour posséder sur le plan représentatif ce qui m'est déjà donné sur le plan affectif ; à travers la synthèse affective, il vise un *au-delà* qu'il pressent sans pouvoir le connaître ; il se dirige sur le « quelque chose » affective qui lui est donné présentement et l'appréhende comme *représentant* de la chose désirée. Ainsi la structure d'une conscience affective de désir est déjà celle d'une conscience imageante, puisque, comme dans l'image, une synthèse présente fonctionne comme substitut d'une synthèse représentative absente. (SARTRE, 1940/1986, p. 142)

Por isso dissemos acima que a imagem não é somente um vazio qualquer, mas sim *uma ausência definida*; trata-se sempre do esforço do sujeito para representar-se um amigo, um objeto, uma seqüência de acontecimentos, que seja, entretanto sempre regidos por sua vontade, pelas especificações de seu desejo.

O Sonho, o Mito e a Realidade:

Merleau-Ponty assume várias posições bastante próximas à sartreana, como a de descrever a imagem como um *absoluto* e de caráter fundamentalmente afetivo; conforme

observamos antes de nos voltarmos para as análises críticas sobre o problema da imaginação, para Merleau-Ponty trata-se de fundamentar *no campo da percepção* nosso modo mais original e originário de nos situarmos no mundo, através de uma corporeidade, para a qual a maioria das sínteses se efetuará em um nível *pré-tético*:

É percebido tudo aquilo que faz parte de meu ambiente, e meu ambiente compreende “tudo aquilo cuja existência ou inexistência, cuja natureza ou alteração contam para mim praticamente”: a tempestade que ainda não caiu, da qual eu não saberia nem mesmo enumerar os signos e que nem mesmo prevejo, mas para a qual estou “provido” e preparado; a periferia do campo visual que o histórico não apreende expressamente, mas que todavia co-determina seus movimentos e sua orientação; o respeito dos outros homens ou essa amizade fiel que eu nem mesmo percebia mais, mas que estavam ali para mim, já que me deixam em dificuldades quando se retiram. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 430)

Já vimos esta noção de “ambiente”, quando afirmávamos outrora sobre o modo como há uma acomodação mais fundamental de um indivíduo ao meio mediada pelo nível da *generalidade* – isto é, de um organismo que se volta para seu meio circundante com suas potencialidades e relega à sua periferia os ajustes necessários para que este possa distanciar-se do meio mais imediato e conferir para si mesmo *um mundo*. Portanto, aquém de um mundo objetivo ou subjetivo, do mundo da atitude natural, que sempre implica em um realismo ingênuo, estamos todos “ancorados” originalmente no mundo da percepção; de modo que mesmo em uma vivência marcada por um predomínio de referências simbólicas, como a dos povos “primitivos”, 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. 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 sentidos com os outros. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 392)

Analogamente, o mundo da histórica também se encontra orientado por vetores que, a despeito de implicarem em um estreitamento de seu campo vivido, assentam-se sobre um campo perceptivo comum a todos. A “realidade” do primitivo, do doente, implicam em uma polarização de ordem afetiva. Esta polarização está presente de modo idiossincrático, não tematizado, dissimulado em nosso meio e nos indicando direcionamentos possíveis para nossas condutas.

Quando movo os olhos, levo em conta seu movimento sem tomar consciência expressa dele, e compreendo através dele que a desordem do campo visual é apenas aparente. Da mesma maneira a sexualidade, sem ser o objeto de um ato de consciência expresso, pode motivar as formas privilegiadas de minha experiência. Assim considerada, quer dizer, como atmosfera ambígua, a sexualidade é coextensiva à vida. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 233)

Explica-se as equivalências simbólicas “estranhas” de figuras oníricas com elementos presentes em nossa vida quando estamos acordados pela nossa sexualidade encontrar-se despregada da linguagem de vigília, por agora ter uma autonomia para expressar-se segundo a fisionomia que retêm das coisas, não havendo, portanto, algo como um conteúdo latente subjacente ao manifesto do sonho; dentro da linguagem do

sonho, o manifesto expressa o sentido que algum evento ocorrido durante a vida acordada têm para o sujeito, numa equivalência direta e explícita: “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” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 233). As transposições efetuadas dizem respeito, então, a esta zona de significação pré-pessoal que regula o modo como um indivíduo insere-se em seu meio. O que não significa que devemos recriar alguma ordem de interioridade para “comportar” estes sentidos que excedem minha apreensão consciente; estes têm seu valor e exercem sua influência sobre nós dentro da dramaticidade do desenrolar dos eventos de nossa vida. Mesmo no recalque, o

vivido é vivido por mim, eu não ignoro os sentimentos que recalco e, neste sentido, não existe inconsciente. Mas posso viver mais coisas do que as que me represento, meu ser não se reduz àquilo que, de mim mesmo, expressamente me aparece (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 398).

Temos aqui uma referência a uma noção já discutida de campo vital. As “coisas” seriam este *algo* sobre o qual nosso ser se desdobra, a apropriação de um meio, a formação de um *milieu* que sempre toma por pressuposto este elemento anônimo que é a Natureza, em seus infinitos horizontes inacabados que, justamente por este inacabamento nos possibilita criar uma quantidade inesgotável de novos mundos em face de uma infinitude de possibilidades constantemente emergentes, à espera de serem confiscadas por nossa história pessoal como ocasião para que revejamos nossa “realidade”, dependendo, evidentemente, de nosso grau de abertura ou fechamento para o novo, para o inédito, de nossa disposição existencial mais fundamental. Ou dito em outras palavras, o

comportamento animal visa um ambiente (*Umwelt*) animal e centros de resistência (*Widerstand*). Quando se quer submetê-lo a estímulos naturais desprovidos de significação concreta, provocam-se neuroses. O comportamento humano abre-se a um mundo (*Welt*) e a um objeto (*Gegestand*) para além dos utensílios que ele se constrói; ele pode até mesmo tratar o corpo próprio como um objeto. A vida humana se define por este poder que ela tem de se negar no pensamento objetivo, e este poder, ela o tem de seu apego primordial ao próprio mundo. 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. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 438, destaques do autor)

Temos aqui um aspecto ambíguo da Natureza, que encontraremos em Minkowski, o veremos, quando este se referir aos fenômenos de sintonia e esquizoidia; por um lado, esta se apresenta para nós enquanto um *em si* sartreano, algo com um fundo inumano, que escapa a uma apreensão plena, que não está lá para nós, que mantém sua inércia independente de nosso capricho assim como de participação nelas: “a coisa se apresenta àquele mesmo que a percebe como coisa em si, e ela põe o problema de um verdadeiro em-si-para-nós” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 432), como um *pólo de distanciamento*, pois

a coisa nos ignora, ela repousa em si. Nos a veremos se colocarmos em suspenso nossas ocupações e dirigirmos a ela uma atenção metafísica e desinteressada. Agora ela é hostil e estranha, para nós ela não é mais um interlocutor, mas um

Outro resolutamente silencioso, um Si que nos escapa tanto quanto a intimidade de uma consciência alheia. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 432)

Por outro lado, a coisa também está em diálogo permanente conosco, fruto em parte da ambigüidade de nosso corpo próprio, também “coisa” entre as “coisas”, o que lhe atesta uma inerência primordial ao mundo, uma espécie de cumplicidade com o real.

Nessa medida, toda percepção é uma comunicação ou uma comunhão, a retomada ou o acabamento, por nós, de uma intenção alheia ou, inversamente, a realização, no exterior, de nossas potências perceptivas e como um acasalamento de nosso corpo com as coisas. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 429)

Todas estas possibilidades estão implícitas no fato de termos um corpo, ou melhor, de *sermos* este corpo, que ambigüamente se permite simultaneamente ser tratado ora como objeto, ora como sujeito, ora elemento ativo, ora passivo; pois um corpo é como

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. Portanto, 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 próprio mundo. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 438)

Um dado da imaginação escapa à mesma convicção de “realidade” que temos quando diante de uma coisa por este não se apresentar a todos os sentidos, não ser dotado de toda a consistência própria de um objeto, por ser a princípio esgotado em si, totalmente dado, sem perspectivas; ou melhor dizendo: justamente por apresentar-se acabado e totalmente entregue à inspeção de nosso conhecimento é que este perde sua “realidade”:

a maravilha do mundo real é que nele o sentido é um e o mesmo que a existência, e que deveras o vemos instalar-se nela. No imaginário, eu mal concebi a intenção de ver e já creio ter visto. O imaginário é sem profundidade, não corresponde aos nossos esforços para variar nossos pontos de vista, não se presta à nossa observação (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 434),

ao passo que a coisa real apresenta um sentido que “se constrói sob nossos olhos, um sentido que nenhuma análise verbal pode esgotar e que se confunde com a exibição da coisa em sua evidência” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 433).

Retomando o que dizíamos há pouco, é no campo da percepção plena que se funda nossa segurança de estarmos diante de um dado da realidade, de nos sabermos inseridos na existência. E esta inserção não se dá no nível das relações explícitas de consciência; o mundo não é o espetáculo que está “diante” de mim, mas sim que se apresenta aos meus sentidos “em meus arredores”, como um horizonte, já o dissemos em outra parte, de modo que é o conjunto de elementos com os quais eu *contô* dentro de meu campo prático, com o qual me confundo num fundo de familiaridade antes de ter possibilidade de me formar qualquer opinião (*doxa*). Daí a impossibilidade para Merleau-Ponty de colocá-lo “entre parênteses”, pois meu ato de pensar se faz *a partir dele*, e, em

última instância, de modo inseparável dele. Ocupar-se de uma fenomenologia seria então tomar por tema nosso cotidiano, a atitude natural ela mesma, pois a

percepção natural não é uma ciência, não põe as coisas às quais se dirige, não as distancia para observá-las, ela vive com elas, ela é a “opinião” ou a “fé originária” que nos liga a um mundo como à nossa pátria, o ser do percebido é o ser antepredicativo em direção ao qual nossa existência total está polarizada. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 431)

Sartre, Merleau-Ponty e o problema das alucinações:

Aparentemente, ao situar a imaginação no mundo percebido, como o vimos no uso que Merleau-Ponty faz da noção de campo vivido para pensar esta questão, este acaba distanciando-se, e mesmo divergindo da posição sartreana, para a qual não há justaposição entre o imaginário e o real. Trata-se para o primeiro de considerar a existência de uma percepção imaginativa, ao passo que para o segundo imaginar é necessariamente negar a percepção, desconsiderá-la a favor do desejo. Entretanto, conforme pretendemos expor, esta contradição entre ambos não é assim tão nitidamente demarcada.

Nesse ponto, é importante a questão sobre como Sartre lida com os casos de alucinação, nas quais uma imagem se impõe à consciência, inclusive não raro utilizando-se de elementos do mundo percebido.

O que está comprometido na alucinação, segundo Sartre, não é a consciência, ainda nos encontramos no campo das relações intencionais com o mundo; trata-se de uma

degradação da capacidade de *síntese pessoal* efetuada pela consciência. Dito nas palavras de Sartre,

La condition première de l'hallucination nous paraît être une sorte de vacillation de la conscience personnelle. Le malade est seul, ses pensées s'embarrassent soudain, s'éparpillent ; à la liaison synthétique par concentration, se substitue une liaison diffuse et dégradée par participation ; cette chute de potentiel amène dans la conscience une sorte de nivellation ; en même temps et corrélativement la perception s'obscurcit et se brouille : l'objet et le sujet disparaissent ensemble. (SARTRE, 1940/1986, p. 302-3)

Há enfraquecimento da capacidade de representação, isto é, colocar-se diante de um objeto, a atenção começa a desfalecer e a consciência entra em um modo de relação com o mundo similar ao da consciência fascinada: torna-se cativa não dos objetos, mas sim de si mesma, restringe-se o campo de ação, mantendo-se aprisionada a algum sentido obsedante. Evitemos considerar que a consciência é determinada pelos objetos; como já vimos, aquilo que é mais próprio do para-si é uma diferenciação dos objetos, ele percebe-se enquanto não sendo os demais componentes do mundo, enquanto *nada*, o que nos remete para centralidade da noção de liberdade como uma inevitabilidade, uma condição de princípio. Portanto, não se pode falar em determinismo, no sentido de que um fenômeno X nos conduziria a um fenômeno Y ao qual o primeiro estivesse necessariamente relacionado. Mas podemos, sim, falar de *fatalismo*, isto é, da assunção de um sentido para algum acontecimento futuro que é tido pela própria consciência como inevitável, de modo que todos os outros eventos que ocorram são sempre interpretados como relacionados entre si e tendendo para a realização daquilo que foi previsto. Há, na

consciência fascinada, *uma deterioração da dimensão do possível*, ou, nas palavras de Sartre, « Dans la conscience captive, em effet, ce qui manque c'est la représentation du possible, c'est-à-dire la faculté de suspendre son jugement. » (SARTRE, 1940/1986, p. 99), o que implica em uma degradação do saber em favorecimento à intuição. É o que acontece no caso da consciência alucinada; ela entra em uma espécie de “vida crepuscular” (*vie crepusculaire* – cf. SARTRE, 1940/1986, p. 303) na qual há como que um embaralhamento dos objetos percebidos, a distinção das coisas torna-se mais confusa, a consciência torna-se ambivalente, sua espontaneidade, sua porção impessoal torna-se mais manifesta, e ocorre finalmente uma queda da barreira das distinções entre objetividade e subjetividade, de modo que agora o sujeito é remetido para uma terceira dimensão, anterior à unidade do seu eu, assim como anterior à distinção dos objetos viabilizada pela sua capacidade de atenção que agora se encontra degradada. « Ces deux mondes [o da objetividade e da subjetividade] se sont écroulés : nous avons affaire ici à un troisième type d'existence que les mots manquent pour caractériser » (SARTRE, 1940/1986, p. 305).

Em suas proposições mais gerais, Sartre coloca a questão da imaginação como excludente da percepção. Entretanto, vemos aqui que no desenrolar de sua filosofia acaba inclinando-se rumo a uma concepção de ser antepredicativo presente nas relações mais originais entre a consciência e o mundo que funda tanto a imaginação quanto inclusive a percepção. É *no mundo* que Sartre fará repousar a negatividade, a ausência que legitimará a consistência do sensível percebido, isto é, é a estrutura própria de um objeto, como um cinzeiro, p.e., que reivindicará como fundo não tematizado seus demais ângulos que não se apresentam à atualidade do olhar parcial do observador, “sua parte de baixo”

Mais ce qu'il faut bien noter, c'est que ce savoir, quelle que soit son origine, reste informulé, ante-prédicatif : ce n'est pas qu'il soit inconscient mais il colle à l'objet, il se fond à l'acte de la perception. Ce qui est visé, ce n'est jamais explicitement l'aspect invisible de la chose, c'est tel aspect visible de la chose en tant qu'un aspect invisible lui correspond, c'est la face supérieure du cendrier en tant que sa structure même de face supérieure implique l'existence d'un « dessous ». Evidemment ce sont ces intentions qui donnent à la perception sa plénitude et sa richesse. Sans elles, Husserl dit fort justement que les contenus psychiques demeureraient « anonymes ». (SARTRE, 1940/1986, p. 233)

Mais adiante no mesmo trecho Sartre irá considerar que no ato da imaginação propriamente dito há um modo de consciência *sui generis* no qual o ato perceptivo e estas intencionalidades que lhe servem de fundo cessarão de se fundir, imaginar tornar-se-á uma ação desvinculada da percepção. Evidentemente isto ainda está em coerência com a proposição sartreana de início de que a imagem é uma nadificação, e exclui a percepção. Mas o que gostaríamos de chamar a atenção nesta passagem curiosa é que, se em outro momento no qual Sartre descreve a vida crepuscular na qual a consciência alucinada se engaja este afirma a existência de uma região do ser anterior à objetividade e subjetividade, que se destaca na patologia, nesta passagem Sartre une percepção e o ato da imaginação, ao identificar-lhes uma mesma origem, afirmando que o próprio ato perceptivo comporta este fundo de nadificação que dará margem ao desenvolvimento da vida imaginária.

Ora, falar de um modo de existência da consciência mais original situado em uma dimensão pré-pessoal e pré-objetiva é falar exatamente dos termos nos quais Merleau-

Ponty apresenta a noção de corporeidade, assim como situar o imaginário no “oco” dos objetos percebidos, no fundo de negatividade que a presença destes “cava” de modo não tematizado como seu fundo perceptivo também é a direção explorada por este para desenvolver suas discussões sobre a relação entre imaginário e mundo percebido. E esta “contradição” presente na filosofia sartreana entre a assunção de um pressuposto inicial do caráter excludente entre percepção e imaginação por um lado e esta imbricação entre ambos por outro certamente não passou despercebida por Merleau-Ponty, que a destaca em seus cursos na Sorbonne. Referindo-se ao livro “L’imaginaire”, especificamente sobre esta passagem que discute a terceira dimensão ontológica aquém da objetividade e da subjetividade, Merleau-Ponty observa:

No início de seu livro, Sartre fez uma distinção absoluta entre os domínios do imaginário e do real. Mas vemos agora que ela não pode ser mantida até o fim; ao longo da obra, ele revisa suas concepções e esboça uma nova. (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006, p.225)

que se trata desta dimensão que nos possibilita não somente pensar na realidade do sonho e da percepção , mas também inserir a realidade do mito na experiência concreta que o sujeito tem de mundo. Pois para

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

Discutindo sobre as “Relações da criança com o imaginário”, Merleau-Ponty faz uma pequena análise das discussões e propostas sartreanas para o problema da imaginação, e endossa sua posição de que imaginar é antes de tudo uma conduta emocional, que visa ao mesmo objeto concreto.

Imaginar não é contemplar um quadro interior, mas referi-se ao objeto único. Não há Pedro em imagem e Pedro na realidade; só existe um Pedro, aquele que está ali, que tento fazer aparecer aqui. Imaginar é tender para o objeto real a fim de fazê-lo aparecer aqui. Há uma *pseudo-realização* do objeto imaginário há produção de um “*analogon*” do objeto ausente. (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006, p. 220, destaques do autor)

Considerando haver um caráter fundamentalmente emocional na base do processo da imaginação, Merleau-Ponty identifica um princípio mágico da imaginação como solução de um problema que não pode ser efetivamente resolvido. Assim como “quando não conseguimos convencer o adversário nós o destruimos ficticiamente num acesso de raiva” (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006, p.223), a conduta do alucinado “propõe um mundo imaginário; com sua conduta, confere às coisas um sentido ilusório” (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006, p.224), a realidade percebida perde seu valor, sua referência, e este passa a viver em um mundo imaginariamente fundamentado. E isto é viabilizado porque como o vimos em nossas discussões sobre a sexualidade e sobre o mito e o sonho no tópico anterior, vivemos em um mundo ambíguo, aberto para que o imaginário venha a substituir o real, já que este encontra-se de antemão alojado em seu interior, compondo uma consciência onírica que predomina não somente na consciência

alucinada, mas no pensamento mítico, em nossa infância, e mesmo no sujeito adulto em certa medida.

Sabemos que estas convergências entre as filosofias de Sartre e Merleau-Ponty fogem àquilo que é consensualmente aceito. O existencialismo sartreano se expressa em um indivíduo que se transcende diante do imperativo de escolher a si mesmo incessantemente, vendo-se “condenado” a inventar-se diante de um futuro que não é dado ou sequer anunciado pelo mundo ao seu redor. Ao invés de questionar-se sobre “o que a vida fez de mim?”, um questionamento tipicamente sartreano seria algo do tipo “o que eu fiz do que a vida fez de mim?”. Trata-se sempre da consciência engajada tomando partido do mundo, sempre se diferenciando do mesmo, e por isso encontrando neste no máximo uma *ocasião* para se definir. Merleau-Ponty fala de um existencialismo mais passivo, um âmbito de experiência que emerge dos sentidos propostos pelo mundo, uma consciência que é arrastada pelos sentidos que este lhe propõe, que originariamente encontra-se numa relação de comunhão, entrelaçamento com o mundo, não de contraposição; somos tomados por “valores situacionais” (cf. MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 507) , como quando choramos em um enterro mais pela atmosfera triste do que pelo morto propriamente dito. Sobretudo notamos esta contraposição de ambos nas descrições sobre a alteridade, que para o primeiro é colocada como uma dialética onde se alterna entre as posições de objetivador ou objetivado, mas nunca há identificação plena, ao passo que para o outro há um germen indiscernibilidade entre eu-outrem que nunca é totalmente superado.

Entretanto, por uma questão de honestidade com nossas intuições, preferimos deixar esta questão sobre os paralelos entre ambos em aberto. Pois, se há explicitamente

rumos divergentes assumidos pelas filosofias de cada um ao longo de seus desenvolvimentos particulares, por outro lado é possível ver que há aproximações inusitadas nas quais se não fosse colocada a referência ao autor facilmente atribuiríamos a citação de um a outro, e vice-versa. Como no caso da alusão à uma terceira ordem de sentido ante-predicativa que funda a objetividade, a subjetividade, a percepção e a imaginação conjuntamente, que é uma consideração tipicamente merleau-pontyana encontrada no pensamento sartreano, ao mesmo passo em que poderíamos atribuir à Sartre a descrição merleau-pontyana da relação entre o eu e a coisa, na maneira como esta se apresenta hostil, um si que nos ignora (cf. *supra*). Não é nosso intuito dar crédito a um pela interferência na filosofia de outro, mas sim apontar para uma possibilidade de traçar paralelos entre ambas as filosofias de modo que não necessariamente implique em uma contraposição, mas sim a uma comunicação entre os pensamentos feita a partir de seu interior quando analisadas em seus pormenores, de modo que as divergências talvez se tratem antes de uma questão de *ênfase* de aspectos descritos na experiência vivida escolhidas por cada um dos filósofos do que de fato de uma contradição de princípio, o que tornaria ambas filosofias complementares. Mas deixaremos esta questão para ser trabalhada em um trabalho futuro. Por ora, nos restringimos a levantar nossas suspeitas como justificativa para não tomar partido de uma interpretação mais consensual de ambos, a despeito de termos conhecimentos de suas divergências, que não são poucas.

Distúrbios da temporalidade:

Se na “Estrutura do Comportamento” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006), Merleau-Ponty se vale predominantemente de uma visão integracionista próxima à goldsteiniana para caracterizar um quadro como doentio, já na “Fenomenologia da Percepção” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999) um dos grandes diferenciais e especificidade para se pensar nos quadros de psicopatologia é a experiência da temporalidade, sendo próprio de uma condição doentia um comprometimento de alguma ordem no modo como se dá a passagem do tempo para o indivíduo. Já o vimos nos casos da jovem afônica e do membro fantasma; há em ambos uma parada no tempo pessoal, um provisório estreitamento no campo vivido em função de uma incapacidade de atualização pessoal, uma sedimentação a um modo habitual de ser no mundo já ultrapassado e ineficaz, sem que, entretanto, o indivíduo tivesse capacidade e força pessoal suficiente para superar seus dilemas. Acreditamos que sobretudo nas discussões sobre esquizofrenia presentes nesta obra Merleau-Ponty é nitidamente influenciado pelas discussões de Minkowski sobre as relações temporais que um sujeito estabelece com o mundo, que pretendemos expor agora.

Minkowski considera o fenômeno do tempo como fundamental para discutir sobre a condição humana, quer seja na doença, quer seja na normalidade. Porém, este se contrapõe a uma noção objetivista de tempo; para ele, o tempo é de uma ordem irracional, misteriosa, como um fluxo que se desenrola em um nível *abaixo* de nossa vontade e de nossa história pessoal. Aliás, esta última se desenvolve em função do desenrolar deste *ritmo vivido* que se desenrola com a passagem do tempo. Como ilustra

com o caso de seu próprio filho de seis anos, que não tinha por referência a hora de ir para a escola em termos absolutos, um horário definido, mas sim um momento que viria depois de uma sucessão de acontecimentos que para ele estariam ordenados numa seqüência vivida tal que estranha o fato do pai lhe dizer para tomar o café com mais pressa, pois estavam atrasados, e chega a negá-lo, pois ele ainda não havia fumado o seu cigarro de costume que para ele demarcaria o momento de partida (cf. MINKOWSKI, 1933/2005, p. 12).

Há portanto uma crítica a uma noção quantitativa, mensurável de tempo, ao modo das ciências exatas, que para Minkowski não dão conta do fenômeno da vida. Assim como uma concepção representacional do tempo, que implicaria em uma transposição indevida de um modo de pensar o espaço físico para o tempo, uma racionalização inadequada. Aponta para a insuficiência do raciocínio do pensamento discursivo (*pensée discursive*) para a compreensão do tempo, que não pode ser transformado em objeto por se encontrar *tout donné* (cf. MINKOWSKI, 1933/2005, p. 18), o que impossibilita o distanciamento necessário para uma racionalização. Entretanto, sua inapreensibilidade enquanto objeto não nos autoriza a considerá-lo um “nada”, mas sim atesta sua irracionalidade por pertencer à ordem do vivido, à qual não é possível estender a lógica do “espaço material”:

Si, par un acte supplémentaire, j’essaie de fixer, de me représenter soit une durée vécue, soit une succession, celles-ci, en raison même de leur mobilité, en raison de leur caractère temporel, se dérobent à cette tentative. Le devenir ne se plie point aux exigences de l’être. Pourtant l’échec de notre tentative n’est pas ressenti par nous uniquement comme un « échec », comme une impossibilité, comme une

insuffisance de nos moyens. Vu du côté du devenir, cet échec a une teinte particulière, ou pour mieux dire, un contenu positif ; il se traduit, devant nos yeux, par le phénomène de la *continuité dans le devenir*. (MINKOWSKI, 1933/2005, p. 26, destaque do autor)

A dimensão do tempo é portanto contraposta à do ser para Minkowski, que a considera demasiado estática para conseguir apreender a fugacidade temporal. Esta se encontra expressa em um certo movimento, tendência a..., uma *potência impessoal* que se traduz no surgimento de um campo do porvir, da prospectividade, do *élan vital*, esta força que nos impulsiona para o futuro. Mais especificamente, o *élan vital* « est *général et indéfini* (c'est dans ce sens que j'avais pensé pouvoir parler d'élan vers...) ; il crée la forme, le cadre indispensable à toute activité particulière, l'atmosphère sans laquelle une activité ne pourrait jamais se produire. » (MINKOWSKI, 1933/2005, p. 35, destaque do autor).

Assim como Merleau-Ponty, Minkowski também fala de uma relação de cumplicidade do sujeito com o mundo à sua volta, numa espécie de contato cujo comprometimento seria, como veremos mais adiante, característico das manifestações patológicas. Por agora, pontuemos que se trata do *contacto vital com a realidade* (*contact vital avec la réalité* – cf. MINKOWSKI, 1933/2005, p. 59), que garante, dentro do devir contínuo em direção ao futuro, uma comunhão com o ambiente na qual ambos, sujeito e meio, são harmoniosamente unidos como se fossem somente um. Para garantir esta união, há um princípio que rege essas relações de um indivíduo com as coisas, de modo a se deixá-lo ser como que possuído pelo espetáculo que visa, em uma ruptura da contradição clássica entre sujeito-objeto. Este princípio é uma propriedade do contato

vital com a realidade, e se chama *princípio de penetração* (*principe de pénétration*), que é um fenômeno

qui fait qu'il n'y a pas, dans la contemplation, de place pour la opposition d'un sujet et d'un objet ; il y a plutôt comme une équivalence entre les deux, car si je m'absorbe dans ce que je contemple, la chose contemplée *s'anime*, devient aussi vivante que moi, pénètre jusqu'au fond de mon être, devient la source de mon inspiration. (MINKOWSKI, 1933/2005, p. 60, destaque do autor)

Porém, quando se trata da relação com outrem, falamos de *simpatia* (*sympathie*) ao invés de penetração, mas o princípio é basicamente o mesmo; somos tomados pelo espetáculo do outro, nos ligamos a este a ponto de o sentirmos em nós, como na compaixão. Aliás, é importante pontuar que para Minkowski este fenômeno é mais comum nos casos de tristeza e de pesar, que nos comovem mais por nos abrir uma profundidade maior em nosso ser (cf. MINKOWSKI, 1933/2005, p. 61). Ambos fenômenos, da simpatia e do contato vital com a realidade, nos remetem ao fenômeno que Merleau-Ponty se referia quando falava de um “acasalamento” entre nós e as coisas, um sentimento de cumplicidade com o mundo devido à inerência de nosso corpo-coisa entre outras coisas. Acreditamos que tal afinidade não é fortuita, e remonta-se a uma mesma fonte, a saber, a filosofia husserliana, da qual Minkowski também era declaradamente leitor.

Outra afinidade que encontraremos com a filosofia merleau-pontyana é que para Minkowski há também um duplo movimento, tanto de atração assim como de repulsão entre o indivíduo e as coisas. O estado de indiferenciação primitiva com o mundo não é permanente, há também momentos nos quais o sujeito se distancia, se destaca deste para

poder voltar-se para si mesmo, para desenvolver sua história pessoal, sem mais se confundir com as coisas. Ao primeiro fenômeno, de entrar em ressonância íntima com o ambiente, denominamos *sintonia (syntonie)*, ao passo que ao rompimento vital dos laços com o mundo chamamos *esquizoidia (schizoïdie)*, ambas terminologias que Minkowski apropria-se dos trabalhos de Bleuler, que por sua vez os derivara das pesquisas de Kretschmer com esquizofrênicos. Bleuler considerava a esquizoidia um princípio mais primitivo, mais fundamental dentro da condição humana, superior (*weiterentwickelt* – cf. MINKOWSKI, 1933/2005, p. 68) à sintonia, imprescindível, segundo Minkowski, para a constituição de um élan pessoal, nossa história individual e particular. Aliás, esta generalização de fenômenos originalmente identificados em doentes à condição normal aponta dentro do pensamento minkowskiano para uma concepção de *continuidade* entre ambas as condições, em uma espécie de progressão na qual gradualmente ocorre uma perda do contato vital com a realidade, de modo irreversível, começando pela normalidade, passando pela esquizofrenia e culminando no autismo. Ou, dito nas próprias palavras de Minkowski,

Nous voyons maintenant aussi où se trouve la porte d'entrée par laquelle pénétreront, dans le cas anormaux, les facteurs pathologiques dans la personnalité humaine en transformant la fente naturelle de la schizoïdie normale en plaie béante, en abîme qui ne pourra plus être franchi ; et l'homme atteint dans son élan personnel, c'est-à-dire dans ce qui avant tout conditionne sa progression dans la vie, sombrera de plus en plus dans le vide de sa vie autistique. Le caractère *évolutif* des troubles schizophréniques s'expliquerait ainsi. (MINKOWSKI, 1933/2005, p. 68, destaque do autor)

E são estas estruturas fundamentais do tempo, do fluxo do élan pessoal e do contato vital com a realidade que Minkowski tomará como referência para a compreensão de uma condição mórbida, sendo que podemos definir de antemão que para ele, de modo geral, um estado patológico se define por um comprometimento nas mesmas, no qual agora elas se encontram mais estreitas, imobilizadas ou mesmo ausentes (numa perda total do contato vital com a realidade, no caso extremo do autismo). Pois o normal seria um movimento de *expansão*, próprio de nosso élan vital, que sempre nos orienta para um porvir e para o mundo, em uma grandiosidade que não nos pertence, mas sim ao próprio movimento da vida (cf. MINKOWSKI, 1933/2005, p. 167); o élan *pessoal* é a tendência interna de um eu (*moi*) se destacar dentro deste fluxo, de modo a constituir-se como uma *pessoa* a partir da impessoalidade do devir impessoal do contínuo da vida. Seu pólo oposto seria a dor sensorial (*doleur sensorielle*), que atua como um agente externo que se impõe sobre nós enquanto algo que temos de suportar. « Passagère, instantanée même, par sa nature, elle s’installe et devient durable là où elle n’est plus contrevallancée par l’élément antagoniste, par l’élan personnel » (MINKOWSKI, 1933/2005, page 177). Neste caso, teremos então uma condição doentia.

Percebemos este processo se desenrolar no caso do operário traumatizado pela guerra russo-japonesa e que agora apresenta delírios de grandeza, assim como idéias paranóicas de perseguição, chegando a acreditar ser um gênio desconhecido que “a França” ataca através de sua solidão, sua fome, suas privações (cf. MINKOWSKI, 1933/2005, p. 163-4), enfim, seus delírios assumem a função de justificar sua condição atual de miséria econômica e social. Minkowski os considera como uma forma de racionalização, como se este tivesse deslocado o eixo de sua vida do plano do élan

pessoal para o do pensamento discursivo, de uma objetivação de si mesmo que teve por consequência uma imobilização do fluxo natural do porvir para ele.

Tout ce qu'il y a de grand dans le fait de tracer dans le monde sa propre ligne vitale sur le fond mouvant que constitue la vie en général, semble s'être concrétisé et immobilisé ici sous forme d'idées de grandeur, précises, communicables et devenues délirantes. Les données profondes de notre être que nous désignons tantôt du nom de facteur superindividuel, tantôt du nom de dimension en profondeur, et qui par leur puissance semblaient se perdre dans l'infini, ont été détruites, dirait-on, par des facteurs rationnels sous forme d'idées immobiles et fixées à tout jamais. (MINKOWSKI, 1933/2005, p. 167)

Também encontraremos um distúrbio na ordem do desenrolar do fluxo do tempo vivido pessoal em outro doente, o célebre caso de melancolia esquizofrênica da « politique des restes »; o doente acredita que fora instituída uma política da qual todos participam secretamente na qual todos os restos, as pontas de cigarro, as cinzas, os cabelos cortados, os dejetos, etc, são guardados para serem reintroduzidos em seu ventre. O doente que sofre de melancolia e delírios de perseguição sempre alega que sofrerá terríveis suplícios na noite seguinte, a despeito das tentativas do médico de tranquilizá-lo; quando chega a noite seguinte – e nada acontece –, o doente mostra-se incapaz de chegar a uma nova conclusão, de apreender uma *regra* mais *geral*, retornando a suas considerações anteriores, desta vez projetando-as para a noite seguinte. Quando confrontado com o médico diante dos fatos, e convidado a concordar com este de que nada poderá acontecer, já que nada acontecera até então, lhe responde: « Je l'admets, jusqu'à présent vous avez toujours eu raison, mais il ne s'ensuit pas que vous ayez raison

demain » (MINKOWSKI, 1933/2005, p. 174). Minkowski observa: « Le temps se fractionne ici em éléments isolés, que tout naturellement, dans la vie normale, nous intégrons les uns aux autres » (MINKOWSKI, 1933/2005, p. 174). Segundo Minkowski, trata-se de uma desagregação de elementos que todos virtualmente possuímos, que se encontra reduzida a um nível inferior na condição mórbida, comprometendo a própria capacidade de síntese de idéias (cf. MINKOWSKI, 1933/2005, p. 176); deste modo,

Il est évident que, dans ces circonstances, toute valeur qui est liée essentiellement à un objet comme à un tout individuel, comme par exemple la valeur esthétique, ne peut être appréciée de lui ; il ne peut pas adopter l'attitude appropriée. « Voyez ces roses, me dit-il, ma femme les aurait trouvées belles, pour moi, c'est un amas de feuilles, de pétales, d'épines et de tiges » (MINKOWSKI, 1933/2005, p. 179).

O doente perde a compreensão mais ampla da vida; todo o ambiente reveste-se de um caráter hostil matizado pela lógica da dor sensorial (*doleur sensorielle*) que expusemos anteriormente ; não há mais sucessão de dias, todos parecem iguais em sua monotonia; cada pequeno detalhe lhe chama mais a atenção do que a totalidade das coisas, e isto na medida em que o reenvia a seu delírio;

Les idées délirantes ne seraient plus ainsi uniquement des produits d'une imagination morbide ou des troubles de jugement ; elles représenteraient, au contraire, un *essai de traduire dans le langage du psychisme d'antan la situation inaccoutumée en présence de laquelle se trouve la personnalité qui se désagrège.* (MINKOWSKI, 1933/2005, p. 180, destaque do autor)

De maneira que para Minkowski, as idéias delirantes que fogem a uma racionalidade acessível à primeira vista pelo prisma da normalidade visam *exprimir*

através da via ideo-afetiva sintomas variáveis que nos aludem a uma alteração, um comprometimento no modo mais fundamental como a vida do indivíduo se organiza em geral, na medida em que este se volta para o mundo, em que visa este último. Assim sendo, Minkowski é contra uma concepção de cunho causal que explique o fenômeno mórbido considerando os aspectos ideo-afetivos como causa primeira da condição doentia; ele é adversário « de la pretendue psychogenèse qui fait du contenu idéo-affectif, du « roman » le *primum movens* de la vie, en le matérialisant d'ailleurs à volonté » (MINKOWSKI, 1933/2005, p. 204). Este último tipo de visão consistiria em uma reificação do drama vivido por um sujeito, utilizada agora como princípio explicativo para seu modo de ser, porém marginalizando-o da responsabilidade de seus atos, relegando-a ao desenrolar dos acontecimentos e da seqüência de fatos de sua vida.

Minkowski também se contrapõe, portanto, ao objetivismo presente na psiquiatria que aborda o indivíduo doente como um conjunto de elementos psíquicos artificialmente isolados, como se estes se tratassem de uma realidade própria. Ao lado oposto desta sistematização superficial feita sobre uma condição doentia, estaria um saber intuitivo que temos deste no encontro, na relação, do modo como o sentimos e nos sentimos em presença deste; algo como um “diagnóstico por sentimento”.

Certes, nos connaissances sur le passé d'un individu interviennent pour une grande part dans le jugement que nous portons sur lui (...) Avoir confiance en quelqu'un en raison de toute sa conduite à notre égard dans le passé est tout autre chose que de chercher à pénétrer, malgré toute la méfiance qu'un individu a pu nous inspirer, si, à un moment grave de la vie, il est sincère dans ses dires.

Connaissance inductive dans le premier cas, connaissance intuitive, par pénétration, dans le second, dirons-nous. (MINKOWSKI, 1933/2005, p. 209)

Assim como o vimos com Goldstein, Minkowski também se opõe a uma concepção sintomatológica da doença, encarando o indivíduo como uma unidade, uma totalidade organizada cujos distúrbios encontram-se enraizados em uma alteração profunda em toda a personalidade do doente, este sendo encarado como situando-se aquém de quaisquer categorias psiquiátricas generalizantes.

Derrière la confusion il y a toujours le confus, derrière la mélancolie, le déprimé, derrière le syndrome d'influence, l'influencé. Les symptômes s'entrepénètrent ainsi intimement et le syndrome ne repose plus sur une coexistence purement empirique et plus ou moins contingente de symptômes isolés, mais tend à se transformer en unité organisée et vivante, au sens psychologique du mot. Le syndrome clinique tend à devenir un véritable syndrome psychologique. (MINKOWSKI, 1933/2005, p. 210)

Há, portanto, uma ênfase maior às particularidades do modo de ser do indivíduo e à singularidade do que se sobressai nas ocasiões do encontro deste com o médico, cuja presença deve ser considerada também como participação significativa na compreensão do quadro da doença (diagnóstico). Um doente não é, conseqüentemente, uma soma de sintomas. Pois mesmo estes podem coincidir como manifestações idênticas em diferentes casos clínicos, tanto um esquizofrênico quanto um ansioso patológico podem apresentar preocupações hipocondríacas; todavia, estes sintomas expressam um distúrbio fundamental diferente em cada um deles. Se há semelhanças nestas manifestações, isto se dá porque

Le nombre de concepts dont disposent les malades pour exprimer leurs états d'âme est forcément limité ; et ils ont d'autant plus facilement recours aux mêmes idées, pour combler le vide qui se creuse en eux, qu'ils doivent les puiser dans la quantité restreinte des concepts formés pour les besoins de la vie normale et appropriés, par conséquent, uniquement à celle-ci. (MINKOWSKI, 1933/2005, p. 211)

Há uma estrutura particular da vida mental diferente em cada condição mórbida, e as coincidências entre suas formas de expressão, seus sintomas, deve-se portanto ao fato de todas coincidirem com o mesmo contexto, isto é, o mundo, com suas mesmas questões gerais de ordem vivida que solicitam um posicionamento tanto do indivíduo doente como do normal para que estes atendam às exigências mínimas necessárias para a manutenção de suas vidas cotidianas. Minkowski rejeita veementemente quaisquer espécies de “simplificações” da condição humana presentes nas diversas tentativas de compreender os estados mórbidos, e neste sentido dirige uma crítica mais geral a este aspecto que ele identifica presente na psicanálise:

La psychopathologie affective, fascinée par l'idée de genèse, si ce n'est par le principe causal, méconnaît cet aspect du problème ou plus exactement le délaisse d'emblée. Obligée de faire rentrer de force les phénomènes dans le cadre qu'elle fixe d'avance, elle subordonne l'être humain entièrement à un quelconque côté de sa vie. Elle en fait un *homo libidinosus* qui comme le *homo economicus*, comme le *homo sapiens* ou comme en général tout *homo* avec un qualificatif quel qu'il soit, barre, à partir d'un certain moment, la route menant vers la compréhension

de l'homme en entier ou de l'homme tout court. (MINKOWSKI, 1933/2005, p. 228, destaques do autor)

Quando falamos de um prejuízo em um patamar mais fundamental da estrutura da personalidade humana, nos referimos ao modo como este vivencia o mundo, de que modo escorre seu tempo pessoal, como se dão suas relações com os objetos e com outrem. Já o vimos no caso do doente esquizofrênico melancólico da « *politique des restes* »: sua experiência temporal se tornou “mais estreita”, agora os dias se dissimulam em uma generalidade monótona que se desenrola sobre o pano de fundo de seu estado mórbido, objetos não mais se apresentam para ele segundo sua singularidade, não há mais lugar para o acaso, para a coincidência, mas apenas para a confirmação de seus delírios. O mesmo se passa no caso da mulher operária que sofria de ciúmes patológicos, cujos delírios paranóicos a levavam a formar uma verdadeira “teoria da conspiração”, onde são os detalhes que adquirem relevo, na medida em que lhe oferecem, ainda que ambígua e minimamente, algum fundamento para que esta ainda possa sustentar suas racionalizações.

Ces éléments (...) ne restent pas isolés (...) ils font, pour notre malade, partie d'un tout, et ce tout, il y aboutit, en établissant un *lien intime* entre des phénomènes se produisant *simultanément*. (...) Nous concevons bien fort des faits et des objets *isolées*, dont la coexistence simultanée peut être purement contingente. Tout autres sont les rapports dans le monde morbide de notre malade. Ici, le « en même temps » sert à rapprocher et à unir des phénomènes hétérogènes paraissant pouvoir revendiquer chacun pour soi une existence indépendant. (MINKOWSKI, 1933/2005, p. 389-90)

Já as alucinações (observando que os delírios são distúrbios que se dão no que diz respeito às crenças de um indivíduo sobre os acontecimentos do mundo, enquanto que as alucinações são da ordem da percepção imediata) são sempre impressões sensoriais incompletas, que se dão no campo das *efemérides*, que aparecem e se dissolvem sem preservar a mesma consistência que apresentam os objetos que estão de fato diante de nós. Isto porque o doente experimenta como que uma indivisão com o mundo, aquela comunhão de que falávamos anteriormente agora atinge níveis patológicos na medida em que o indivíduo não consegue mais discernir o si mesmo do resto do ambiente que o circunda, o « monde morbide pénètre dans l'individu, enlève à celui-ci tout ce qu'il a d'intime et de personnel, de sorte qu'il se dissout dans l'ambiance mystérieuse qui l'enveloppe, ne fait plus qu'un avec elle » (MINKOWSKI, 1933/2005, p. 391). A respeito desta sobreposição do mundo das efemérides alucinatórias sobre o da percepção concreta, Minkowski se vale, das metáforas da noite e do dia para, por analogia, discutir sobre o modo como o doente se situa no mundo e vivencia a percepção do espaço, sendo o dia considerado pela sua clareza, possibilitando uma orientação precisa e adequada de um indivíduo em relação ao ambiente, ao passo que a noite restringe o campo de ação de um indivíduo a si mesmo, absorvendo-o em sua escuridão, na imprecisão e insegurança daquilo que informam os sentidos, sendo tudo agora revestido por uma certa aura de mistério que chega inclusive a turvar os limites entre o si mesmo e do mundo. O psiquiatra faz a ressalva, porém, de que este modo de percepção não é exclusividade do caráter mórbido, encontrando-se também na normalidade. Porém, sua predominância, ou antes a impossibilidade de escapar deste modo de situar-se no mundo, é característica marcante da condição doentia.

Esquizofrenia e alucinações:

Merleau-Ponty também assume que é próprio de uma alucinação este mesmo caráter de “incompletude sensorial” do qual fala Minkowski; para o filósofo,

Se um fenômeno – seja por exemplo um reflexo ou um sopro leve do vento – só se oferece a um de meus sentidos, ele é um fantasma, e só se aproximará da existência real se, por acaso, ele se tornar capaz de falar aos meus outros sentidos, como por exemplo o vento que é violento e se faz visível na agitação da paisagem. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 427)

Merleau-Ponty confronta as explicações intelectualistas e as empiristas acerca das alucinações. Para isto, se vale de relatos de experiências alucinatórias extraídos dos pacientes de autores que lidam com esquizofrênicos (Minkowski dentre eles). Por um lado, temos as explicações intelectualistas, segundo as quais uma vez que não se trata de uma impressão sensorial, então a alucinação se trata de uma crença, um juízo ou uma interpretação. Mas esta concepção cai por terra, pois, além dos embaraços já analisados anteriormente intrínsecos a este raciocínio, quando se interroga os doentes, estes conseguem distinguir perfeitamente uma alucinação de uma presença “real”, isto é, um dado da percepção. Eles não assumem a alucinação como algo “verdadeiro”, e retificam-se assim quando interpelados sobre a natureza de suas experiências alucinatórias. Já a concepção empirista tenderia a entender a alucinação como o fruto de uma excitação nervosa, irritação dos centros nervosos. O que existe em comum entre ambas as explicações é que elas pressupõem a presença de um ser objetivo, de forma que não há espaço para uma percepção falsa.

A teoria intelectualista tentaria explicar as alucinações como um juízo, uma crença. Todavia, “se os doentes não acreditam na alucinação no mesmo sentido em que se crê nos objetos percebidos, uma teoria intelectualista da alucinação é também impossível.” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 449). Já o “empirismo tenta *explicar* a alucinação como a percepção: pelo efeito de certas causas fisiológicas, por exemplo a irritação dos centros nervosos, dados sensíveis apareceriam do mesmo modo que aparecem na percepção, pela ação dos estímulos físicos nos mesmos centros nervosos” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 449-50).

À primeira vista, não há nada de comum entre essas hipóteses fisiológicas e a concepção intelectualista. Na realidade, (...) ambas têm em comum o fato de que as duas doutrinas supõem a prioridade do pensamento objetivo, dispõem apenas de um único modo de ser, o ser objetivo, e nele procuram introduzir à força o fenômeno alucinatório. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 450)

Acreditamos que nestas exposições fica clara, senão explícita, a apropriação que Merleau-Ponty faz das análises realizadas pelo pensamento sartreano em relação ao tema da imaginação, voltando-se para a questão das alucinações. Entretanto, Merleau-Ponty rejeita as explicações cartesianas na medida em que elas assumem o comércio de significados sujeito-outrem-mundo baseadas em relações de consciência (estilo de considerações presente no pensamento sartreano), que pressupõem uma onisciência por parte do sujeito, pois o

cogito nos ensina que a existência da consciência confunde-se com a consciência de existir, que portanto nela não pode haver nada sem que ela o saiba, que, reciprocamente, tudo aquilo que sabe com certeza ela o encontra em si mesma,

que por conseguinte a verdade ou a falsidade de uma experiência não devem consistir em sua relação a um real exterior, mas devem ser legíveis nela a título de denominações intrínsecas, sem o que nunca poderiam ser reconhecidas. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 450, destaque do autor)

É partindo da crítica a um sujeito consciente que detém plena posse de todas suas representações, assim como a um sujeito fisiológico mecanicamente constituído, ambas redundando em um mesmo objetivismo, que Merleau-Ponty se dirige rumo à noção de corporeidade, já o dissemos exaustivamente em outros momentos. E graças a esta corporeidade nos encontramos fundamentalmente em conexão direta com a Natureza e com Outrem, na relação já mencionada de acasalamento com as coisas por uma cumplicidade pré-pessoal de inerência a um mesmo mundo. Daí a ênfase merleau-pontyana na relação concreta e na situação de encontro pessoal para uma avaliação mais adequada da condição doentia: o

que é dado não é o eu e, por outro lado, outrem, meu presente e, por outro lado, meu passado, a consciência são com seu *cogito* e, por outro lado, a consciência alucinada, somente a primeira sendo juiz da segunda e estando reduzida, naquilo que concerne a esta, às suas conjecturas internas – o que é dado é o médico *com* o doente, eu *com* outrem, meu passado *no horizonte* de meu presente. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 452, destaques do autor)

Poderíamos indicar aqui inclusive uma certa afinidade com as críticas antipsiquiátricas que surgirão quase uma década depois da morte de Merleau-Ponty, na qual acusa-se a relação médico-doente de ser “assimétrica” por implicar em uma relação vertical de poder na qual somente o médico detém a chave do significado da doença.

Trata-se sobretudo para o filósofo francês, claramente influenciado por Minkowski (segundo consideração que fará em seus cursos na Sorbonne; cf. MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006, p. 49), de uma *realidade de troca* implicitamente assentada no terreno comum que é o mundo, sem possibilidade de acesso direto à experiência de outrem;

No interior de minha própria situação me aparece a situação do doente que interrogo e, neste fenômeno com dois pólos, aprendo a me conhecer tanto quanto a conhecer outrem. (...) não se trata nem de acreditar no que ele diz, nem de reduzir suas experiências às minhas, nem de coincidir com ele, nem de ater-me ao meu ponto de vista, mas de explicitar minha experiência e sua experiência tal como ela se indica na minha, sua crença alucinatória e minha crença real; trata-se de compreender uma pela outra. (...) Se classifico entre as alucinações as vozes e as visões de meu interlocutor, é porque não encontro nada de semelhante em meu mundo visual ou auditivo. Portanto, tenho a consciência de apreender pela audição e sobretudo pela visão um sistema de fenômenos que não constitui apenas um espetáculo privado, mas que é o único possível para mim e mesmo para outrem, e é isso que denominamos o real.” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 453)

Aliás, falamos do “fundo de comunidade”, a “comum-unidade” assegurada pelo compartilhamento de um mesmo horizonte, que por sua vez fica mais reforçado pela noção de corporeidade, que é pano de fundo intrínseco a todo e qualquer ato perceptivo; a coisa

se constitui no poder de meu corpo sobre ela, ela não é em primeiro lugar uma significação para o entendimento, mas uma estrutura acessível à inspeção do

corpo, e, se queremos descrever o real tal como ele nos aparece na experiência perceptiva, nós o encontramos carregado de predicados antropológicos. Como as relações entre as coisas ou entre os aspectos das coisas são sempre mediadas por nosso corpo, a natureza inteira é a encenação de nossa própria vida ou nosso interlocutor em uma espécie de diálogo. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 429)

Neste sentido, as alucinações também devem ser consideradas dentro destas considerações levantadas. E aqui temos a grande contribuição merleau-pontyana, que o distingue das análises dos demais autores que viemos discutindo até então que se debruçaram sobre o tema das alucinações; Merleau-Ponty considera que toda e qualquer “alucinação é em primeiro lugar alucinação do corpo próprio” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 455).

Conforme já vimos, é próprio do corpo ser uma instância original de inserção no mundo, assim como originária de sentidos, através de suas formas impessoais de relacionar-se com as coisas e os outros, como através dos sentidos, da linguagem, da motricidade, da sexualidade. Falamos então de uma *ordem pré-pessoal* de organização da experiência. E esta organização não se dá no “dentro”, também já o vimos: ela se dá no “fora”, como um campo vivido, um desdobramento de uma realidade vivida sobre a Natureza em si. Há uma infinidade de “mundos” que podem ser constituídos a partir deste pano de fundo inumano, assim como há infinitas nuances de graus de abertura envolvido no desdobramento destas realidades vividas, havendo um mundo mórbido quanto há algum estreitamento, imobilização ou descontinuidade no percurso do modo como ocorre o diálogo entre o sujeito e o mundo-em-si-para-outrem. Estes entraves se

dão na ordem da experiência corporal, sempre expressam alguma relação de sentido da corporeidade; assim temos o caso do membro fantasma, no qual há implicado no meio uma relação de sentidos predominantemente motores que não se atualiza, de um membro que ainda “conta” no horizonte vivido do doente; ou então o caso da jovem afônica, no qual predomina um sentido da ordem da sexualidade, não enquanto uma manifestação de uma “representação psíquica” recalcada e “investida” de uma “carga afetiva” “em” um “psiquismo”, mas sim como um campo de possibilidades mais limitado do qual a histórica tem à sua disposição no ato de situar-se em relação a outrem.

A despersonalização e o distúrbio do esquema corporal imediatamente se traduzem por um fantasma exterior, porque para nós é uma e a mesma coisa perceber nosso corpo e perceber nossa situação em um ambiente físico e humano, porque nosso corpo não é senão esta situação enquanto ela é afetiva e realizada. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 455)

Esta implicação do corpo no mundo também encontraremos na normalidade, como as orientações fundamentalmente afetivas que norteiam o mundo povoado de deuses e espíritos dos primitivos, ou então o ato perceptivo de modo mais geral. Pois

se minha mão conhece o duro e o mole, se meu olhar conhece a luz lunar, é como uma certa maneira de me unir ao fenômeno e de comunicar-me com ele. O duro e o mole, o granuloso e o liso, a luz da lua e do sol em nossa recordação se oferecem antes de tudo não como conteúdos sensoriais, mas como um certo tipo de simbiose, uma certa maneira que o exterior tem de nos invadir, uma certa maneira que nós temos de acolhê-lo, e aqui a recordação apenas resgata a armação da percepção da qual ela nasceu. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 425-6)

Ou seja, fica implícita a participação de nosso corpo mesmo em uma observação “neutra” das coisas, pois há como que um “empréstimo” de nossas potências corporais, no modo como temos de receber as coisas através de nossos sentidos, para que estas possam se destacar, como numa relação *gestáltica* onde o mundo é a figura e nosso corpo exerce o papel de fundo. Nestas condições, o

desenrolar dos dados sensíveis sob nosso olhar ou sob nossas mãos é como uma linguagem que se ensinaria por si mesma, em que a significação seria secretada pela própria estrutura dos signos, e, é por isso que se pode dizer, literalmente, que *nossos sentidos interrogam as coisas* e que elas lhe respondem. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 428, destaque nosso)

E, conforme vimos no penúltimo trecho, há participação do corpo, considerado enquanto esta instância perceptiva mais fundamental, no ato de recordar algo, que, agora, podemos afirmar que está “retido” em nossas potencialidades corporais *como certa maneira* que temos de visar o mundo, como uma forma de presença deste em nós, conseqüência do fato de que para Merleau-Ponty nossa subjetividade se desenvolve imprescindivelmente no diálogo com o mundo. Assim sendo, 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 deste ambiente” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 455-6). Mas deve-se entender estas alucinações como há pouco falávamos dos “fantasmas”: são modos perceptivos que não se apresentam a todas minhas potencialidades corporais de visar um objeto, uma coisa; o membro fantasma não é uma presença real, no sentido forte da expressão, porque o

doente de fato não o vê, apenas o “sente”; do mesmo modo, o vimos com os casos de alucinados esquizofrênicos para os quais as visões, as alucinações se apresentam como *efemérides*, não têm a mesma consistência do mundo natural. A respeito de um relato de alucinação oferecido por Sartre, no qual ele descreve perceber o mundo como composto primeiramente por intumescências e em seguida por escamas das serpentes que ele viu no zoológico, Merleau-Ponty observa que a

alucinação não me dá as intumescências, as escamas, as falas como realidades pesadas que pouco a pouco revelam seu sentido. Quando o doente rejeita uma comida como “envenenada”, é preciso compreender que para ele a palavra não tem o sentido que teria para um químico: o doente não crê que no corpo objetivo o alimento possua efetivamente propriedades tóxicas. Aqui o veneno é uma entidade afetiva, uma presença mágica como aquela da doença e da infelicidade (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 456),

que se desdobra no nível da generalidade corporal, dissimuladas no horizonte de um campo de vida mais restrito, que encolheu em comparação ao normal, sendo que agora o mundo mórbido é composto por fragmentos, descontinuidades que fecham a possibilidade do doente visar o mundo de modo heterogêneo, contingente, amplo; a

existência do doente está descentrada, ela não se consoma mais no comércio com um mundo áspero, resistente e indócil que nos ignora, ela se esgota na constituição solitária em um ambiente fictício. *Mas essa ficção só pode valer como realidade porque no sujeito normal a própria realidade é alcançada em uma operação análoga.* (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 458, destaque do autor)

Compreendemos o sentido desta “operação análoga” à qual Merleau-Ponty se refere em outro trecho mais adiante. Trata-se da *Urdoxa*, uma função comum a todos que ele considera como um “índice de realidade”, que falta no esquizofrênico delirante; enfim, se trata do

movimento que nos leva para além da subjetividade, que nos instala no mundo antes de toda ciência e de toda verificação, por uma espécie de “fé” ou de “opinião originária” – ou que, ao contrário, se afunda em nossas aparências privadas. Neste domínio da opinião originária, a ilusão alucinatória é possível, embora a alucinação nunca seja uma percepção e o mundo verdadeiro seja sempre suspeitado pelo doente no momento em que este se desvia dele, porque ainda estamos no ser antepredicativo e porque a conexão entre a aparência e a experiência total é apenas implícita e presuntiva, mesmo no caso da percepção verdadeira. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 459)

Deste modo, depreendemos também outro aspecto da condição patológica, que é como que um movimento de voltar-se para si efetuado pelo doente. Pois, se a distinção entre a Natureza, a coisa real, e a alucinação, o dado imaginário, é um tipo de discernimento que se dá de modo intuitivo e imediato para um reconhecimento íntimo, sendo esta discriminação constatável inclusive nos doentes alucinados,

se a coisa ilusória e a coisa verdadeira não têm a mesma estrutura, para que o doente aceite a ilusão é preciso que ele esqueça ou recalque o mundo verdadeiro, que deixe de referir-se a este e que pelo menos ele tenha o poder de retornar à indistinção primitiva do verdadeiro e do falso. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 461)

Merleau-Ponty fala de uma “paisagem” individual do doente que se sobrepõe a um fundo geográfico, analogamente ao que discutíamos ainda na “Estrutura do Comportamento” (MERLEAU-PONTY, 1942/2006), sobre a descrição de como o comportamento se trata de um meio que se desdobra sobre o ambiente mais imediato. É em uma nota referente ao capítulo “A coisa e o mundo natural” (MERLEAU-PONTY, 1945/1999) que encontraremos, na nossa opinião, uma síntese bastante feliz do modo como se configura o mundo mórbido. Nesta passagem, temos Merleau-Ponty citando e comentando um trecho do autor Straus, *Vom Sinn der Sinne*, p. 291:

O doente “vive no horizonte de sua paisagem, dominado por impressões unívocas, sem motivo e sem fundamento, que não estão mais inseridas na ordem universal do mundo das coisas e nas relações de sentido universais da linguagem. As coisas que os doentes designam pelos nomes que nos são familiares todavia não são mais, para eles, as mesmas coisas que para nós. Em sua paisagem eles só conservaram e introduziram fragmentos de nosso mundo, e estes fragmentos ainda não permanecem aquilo que eram enquanto partes do todo”. As coisas do esquizofrênico são imóveis e inertes, as do delirante, ao contrário, são mais falantes e vivas do que as nossas. “Se a doença progride, a disjunção dos pensamentos e a desapareição da fala revelam a perda do espaço geográfico, o embotamento dos sentimentos revela o empobrecimento da paisagem”. (MERLEAU-PONTY, 1945/1999, p. 650)

Porém, até o momento nossas discussões sobre alucinações nos remeteram ao campo de relações entre o indivíduo e o mundo natural. Encontraremos uma discussão envolvendo o terceiro elemento, a “terceira ordem de ser” anteriormente colocada por

Sartre, nas análises merleau-pontyanas das *alucinações verbais*, presentes em seus cursos na Sorbonne.

Merleau-Ponty se vale dos dados e das análises realizadas pelo doutor Lagache, que compara as alucinações verbais originais, que envolvem um sujeito que ouve vozes “interiormente”, conseguindo, entretanto, discerni-las com clareza das vozes de fato, com quatro outras manifestações variantes deste fenômeno patológico (cf. MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006, p. 51). Teríamos então a impulsão verbal (expressão verbal involuntária não assumida como sendo fala do próprio doente), a alucinação motriz verbal (as próprias palavras do doente são ora assumidas como de si mesmas, ora como de outrem), a alucinação cinestésica verbal (o doente “tem a impressão de estar imerso numa corrente de palavras anônimas” – MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006, p. 51) e a pseudo-alucinação motriz verbal (as falas perdem para o doente sua contextualização no espaço, só há “comunicações telepáticas”). O filósofo observa que “essa descrição demonstrou que o fenômeno central não é o fato sensorial, mas a despersonalização: o paciente já não tem a impressão de coincidir com sua própria fala” (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006, p. 51). Reportando-se à psicanálise, para a qual um sujeito constitui-se fundamentalmente em um estado de *tensão* de si consigo mesmo (entre a instância da censura – o *superego* – e a do desejo involuntário do *ego* – o *id*), Merleau-Ponty considera que há na própria base da constituição de nossa subjetividade um verdadeiro sistema eu-outro, destacado agora pela patologia, porém presente na condição normal até no ato mais “trivial” de um diálogo, pois

quando escuto outra pessoa falar, não estou silencioso, já percebo antecipadamente suas palavras, e minha resposta já está pelo menos em estado de

esboço; inversamente, há em quem fala a crença implícita na minha compreensão.

(...) A função da linguagem não passa de caso particular da relação geral entre mim e outrem, que é a relação entre duas consciências das quais cada uma se projeta na outra. (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006, p. 52)

de modo que o que fica evidenciado pela “alucinação não é uma relação entre sujeito e objeto, é uma relação de ser: existo pela linguagem em relação com outrem.” (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006, p. 52). Donde observamos que é próprio da alucinação destacar da cotidianidade os processos mais elementares de nosso ser no mundo, a relação eu-outrem-mundo, de modo que estes encontram-se na normalidade mas dissimulados, presentes de forma embrionária, e passando despercebidos na maior parte das vezes.

Terceira parte: loucura como potencialidade criativa

Identidade absoluta ou alteridade absoluta?

Reportando-se diretamente ao tema sobre como lidar com os dados de psicopatologia, Merleau-Ponty discerne em seus cursos na Sorbonne duas concepções extremas que igualmente desaprova. Uma delas seria a de considerar a loucura a partir do princípio de identidade absoluta com a normalidade, como se ambos, indivíduo normal e doente, fossem relógios nos quais a diferença seria apenas a falta de algum ponteiro ou alguma outra peça. Expusemos este tipo de concepção na visão dos positivistas do século

XIX, nas concepções quantitativas de doença, enquanto falávamos de Canguilhem. Merleau-Ponty rejeita esta concepção lembrando que

como observa Husserl, ainda que continue observando as leis da física, uma máquina desajustada deixou de observar as leis da matemática. No entanto, dirão, não podemos comparar o corpo a uma máquina construída para dada finalidade. Mas quem diz comportamento diz atividade *orientada*: uma vez que à conduta falte um objetivo preciso, podemos falar de uma distinção entre normal e patológico. (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006, p. 49)

A outra tese que figura no extremo oposto a esta implica em considerar então que haveria na loucura uma alteridade absoluta, um princípio, uma (ausência de) lógica de funcionamento da vida totalmente alheia inclusive à possibilidade de ser compreendida pelos sujeitos ditos sãos. Ao que Merleau-Ponty retruca que a

conduta patológica também tem um sentido. A doença é uma auto-regulação, há estabelecimento de equilíbrio em nível diferente do normal, mas não se trata de um fenômeno totalmente incompreensível. (MERLEAU-PONTY, 1949-52/2006, p. 49)

Estes dois aspectos levantados aqui já são sabidos por nós, e expusemos até o momento como seria o meio-termo buscado pela filosofia merleau-pontyana, que consistiu em assumir como parâmetro não só para a compreensão, mas também para a intervenção terapêutica, o contexto concreto de relações interpessoais, as demandas da experiência cotidiana e o campo de possibilidades de um sujeito, a organização própria de seu campo vivido, o modo como este se temporaliza. Nesta terceira parte, discutiremos uma outra perspectiva merleau-pontyana sobre a loucura, em um texto que a considera

desta vez enquanto uma potencialidade criativa, mas que sobretudo que considera em seu *interior*, retratando o ponto de vista de um sujeito doentio na medida em que este está de fato determinado por sua condição mórbida ou se ele ainda não apresenta capacidade de explorar sua situação dada para superar a si e até aos indivíduos normais. Curiosamente, esta discussão encontra-se em um de seus textos sobre estética, com a qual encerramos esse trabalho.

Considerações finais: o caso Cézanne:

A dúvida de Cézanne implicou em levantar a questão sobre até que ponto sua arte, suas pinturas, a perspectiva e estilo que este desenvolveu, não seriam um reflexo de uma condição mórbida, um estado doentio, de uma esquizoidia, isto é, um quadro patológico cujo essencial é uma ruptura afetiva com o meio. Seria esta

perda de contatos flexíveis com os homens, esta incapacidade de solucionar situações novas, esta fuga nos hábitos, num meio que ano coloca problemas, esta oposição rígida da teoria e da prática, da “convivência” e de uma liberdade de solitário, todos estes sintomas permitem falar de uma constituição mórbida e, por exemplo, como a propósito de El Greco, de uma esquizoidia. A idéia de uma pintura “direto da natureza” teria vindo a Cézanne da mesma fraqueza. A atenção extrema à natureza, à cor, o caráter inumano de sua pintura (dizia que se deve pintar um rosto como um objeto), a devoção pelo mundo visível seriam apenas uma fuga do mundo humano, a alienação de sua humanidade. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 114)

Entretanto, não poderíamos pensar numa relação de determinação direta, posto que o caso inverso não seria válido; não é por ser um sujeito de personalidade esquizóide que alguém se torna o pai da arte moderna. A abertura de Cézanne para o inumano, sua retirada do cotidiano, do convívio, foram propícios para que o pintor desenvolvesse um olhar de estranhamento em relação ao mundo social, que este retratou através de seus quadros;

Vivemos em meio aos objetos construídos pelos homens, entre os 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. Habitamo-nos a pensar que tudo isto existe necessariamente e é inabalável. A pintura de Cézanne suspende estes hábitos e revela o fundo de natureza inumana sobre o qual se instala o homem. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 118-9)

Temos então uma descrição de uma condição mórbida que não necessariamente implicou em um empobrecimento da experiência do sujeito. Ainda que este apresentasse disposições emocionais explosivas, um comportamento retraído e quase eremita, bradando como um lema que não se permitiria cair na convivência com os outros, mantendo distantes de seu atelier as mulheres e mesmo os padres, apesar de ter sua religiosidade. No ato da pintura, de modo geral, há uma interrupção da naturalidade do mundo, perdemos nosso olhar costumeiro que desliza indiferentemente sobre as coisas ao nosso redor e somos impelidos a nos colocarmos *diante* delas, passamos a de fato *ver*. Entretanto, o mérito de Cézanne é indissociável de sua condição, o exercício de sua liberdade criadora não se deu a partir de uma suspensão de sua angústia, seu caráter

solitário, a intensidade de seus sentimentos. Seria impossível pensar um sem o outro, isto é, a vida expressiva, artística de Cézanne de sua constituição doentia.

Há um intercâmbio entre a constituição esquizóide e a obra de Cézanne porque a obra revela um sentido metafísico da doença – a esquizóidia como redução do mundo à totalidade das aparências estáticas e suspensão dos valores expressivos – , porque a doença não mais é, pois, um fato absurdo e um destino para se tornar uma possibilidade geral da existência humana, quando enfrenta de maneira conseqüente um de seus paradoxos, o fenômeno da expressão, e já que neste sentido, enfim, não há diferença entre ser Cézanne ou esquizóide. Logo, não seria possível separar a liberdade criadora dos comportamentos menos deliberados que despontavam já nos primeiros gestos de Cézanne criança e na maneira pela qual as coisas o atingiam. (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 122)

Portanto não se pode falar dentro da filosofia de Merleau-Ponty de uma liberdade absoluta na qual o indivíduo se escolhe em sua vida, todos os sentidos presentes em sua vida estão ambigüamente confusos, de modo que não seria possível separar em que medida a conduta de um indivíduo é determinada ou é livre. Sua liberdade só é possível dentro de um contexto concreto, assumindo suas situações de fato; o fazer-se de uma vida, de uma história pessoal se faz sempre nos termos de uma retomada criativa de si mesmo, de uma superação ou continuidade de estruturas de sentido de nossa vida, na qual nos encontramos ao mesmo tempo livres para nos reinventarmos e ao mesmo tempo confinados em nossos complexos (no sentido psicanalítico), permanecendo sempre os mesmos, imersos na mesma continuidade de nossa historicidade pessoal, de modo que compreendemos nossa vida no final como a busca pela realização de certos temas, certas

questões que em retrospecto sempre podem ser adequadamente identificadas; pois “o nascimento e o passado definem para cada vida categorias ou dimensões fundamentais que não impõem nenhum ato em particular, mas que se lêem ou se podem encontrar em todos” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 125).

E este é o sentido da obra de Cézanne, a expressão de uma vida reclusa, dada a extremos passionais; ambas são a face e o verso de uma mesma moeda, uma vida e uma arte que se reivindicam reciprocamente. Assim como também podemos perceber aqui um outro sentido para a loucura, não de uma limitação ou necessariamente de uma “vida mal lograda”, mas de uma forma singular de vida que tem, assim como todas as outras, suas oportunidades de obter sucesso ou fracasso, segundo o aproveitamento que fizer de si, de suas condições particulares de disposição para o mundo e para outrem.

Bibliografia:

- BIRMAN, J. **Freud e a filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**. Tradução Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1942/2007
- GOLDSTEIN, K. **The Organism**. New York : Zone Books, 1934/1995.
- MERLEAU-PONTY, M. **A Estrutura do Comportamento**. Tradução: Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 1942/2006.
- _____. **Fenomenologia da Percepção**. Tradução C.A.R. Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1945/1999.
- _____. **Psicologia e Pedagogia da Criança**. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 1949-52/2006.
- _____, A dúvida de Cézanne. In: _____. **Textos Selecionados**. Tradução Nelson Alfredo Aguiar. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).
- MINKOWSKI, E. **Le temps vécu**. Paris: Presses Universitaires de France, 1933/1995.
- PONTALIS, J.B. Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty. In : SAINT AUBERT, E. **Du Lien des Êtres aux Éléments de l'Être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951**. Paris : Vrin, 2004.
- SARTRE, J.P. **A Imaginação**. Tradução Paulo Neves. Porto Alegre, RS: L&PM, 1936/2008.
- _____. **L'imaginaire**. Paris: Gallimard, 1940/1986.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)