

Objetivismo, intelectualismo e experiência do corpo próprio¹

Reinaldo Furlan

Departamento de Psicologia e Educação – FFCLRP/USP

E-mail: reinaldof@ffclrp.usp.br

Resumo: A experiência do corpo próprio desempenha, na filosofia de Merleau-Ponty, o papel de subversão das categorias da metafísica clássica entre sujeito e objeto. Mais especificamente, das antinomias cartesianas entre pensamento (*res cogitans*) e extensão (*res extensa*). Nesse sentido, existe-se como coisa ou como pensamento e, com isso, toda sorte de dicotomias herdadas dessa metafísica, sobretudo a grande dificuldade em articular o que é pura extensão, relações externas entre partes e processos objetivos do mundo físico, com a consciência, que é “inextensa”, que parece não ocupar lugar algum, a despeito de sua articulação e dependência com os processos do mundo físico (o cérebro). O objetivo deste artigo é apresentar, da *Fenomenologia da percepção*, a análise de três exemplos nos quais Merleau-Ponty procura superar essas dicotomias, ultrapassando a concepção objetivista de corpo a partir da própria fisiologia.

Palavras-chave: Merleau-Ponty, fenomenologia, corpo.

Abstract: In the philosophy of Merleau-Ponty, the experience of one's own body plays the role of subverting the classical metaphysics

¹ Este trabalho é uma versão modificada de parte de minha tese de doutorado, *Introdução à filosofia de Merleau-Ponty: contrapontos com Freud e Wittgenstein*, Campinas, Unicamp 1998.

categories of subject and object, or more specifically, of the cartesian antinomies between thinking (*res cogitans*) and extension (*res extensa*). In this sense, existence is possible as thing or as thought. This generates all sorts of the dichotomies inherited from such a metaphysics, mainly the great difficulty in articulating (a) what is pure extension, external relationships between parts, objective processes of the physical world with (b) consciousness, which is “non extensive”, which seems not to occupy any place in spite of its known articulation, or dependence, with the physical world processes (the brain). The objective of the present paper is to present an analysis of three examples, included in the “Phenomenology of Perception”, in which Merleau-Ponty tries to overcome these dichotomies by going over the objectivistic conception of body, starting from the very Physiology.

Key-words: Merleau-Ponty, Fenomenology, body.

1. Introdução

A experiência do corpo próprio desempenha, na filosofia de Merleau-Ponty, o papel de subversão das categorias da metafísica clássica entre sujeito e objeto. Mais especificamente, das antinomias cartesianas entre pensamento (*res cogitans*) e extensão (*res extensa*). Nesse sentido, existe-se como coisa ou como pensamento e, com isso, toda sorte de dicotomias herdadas dessa metafísica, sobretudo a grande dificuldade em articular o que é pura extensão, relações externas entre partes e processos objetivos do mundo físico, com a consciência, que é “inextensa”, que parece não ocupar lugar algum, a despeito de sua articulação e dependência com os processos do mundo físico (o cérebro).

O objetivo deste artigo é apresentar, da *Fenomenologia da percepção*, três exemplos nos quais Merleau-Ponty procura superar essas dicotomias, ultrapassando a concepção objetivista de corpo a partir da própria fisiologia. O primeiro trata do fenômeno do membro fantasma,

em que temos a ausência efetiva de um membro mas também sua “presença”, que costuma ser atribuída ao efeito do psiquismo do amputado. O segundo trata de um caso de motricidade mórbida, em que se revela claramente que o saber de um lugar se dá em mais de um sentido. Há um saber prático ou vital, possuído pelo corpo na sua relação imediata com o meio, e um saber representativo ou contemplativo, no qual tomamos o espaço como espetáculo. O terceiro trata da questão da sexualidade, em que, mais uma vez, destaca-se uma região erótica de sentido armada pelo corpo e não pelo pensamento. Em todos eles, o corpo revela-se como primeira projeção de sentido de mundo e, com isso, prepara sua articulação com o que chamamos existência em primeira pessoa.

2. A análise do membro fantasma

Em *Fenomenologia da percepção*, a análise do fenômeno do membro fantasma ilustra bem o caráter de abertura da fisiologia ao mundo, conforme já apontado em *La structure du comportement* (1972 [1942]), que permite dizer, no caso da percepção, que a Psicologia é a ciência concreta do comportamento, e que a fisiologia, enquanto não compreendida como o ser no mundo do organismo, é abstrata. Nossa questão é a seguinte:

É preciso compreender como os determinantes psíquicos e as condições fisiológicas engrenam-se uns aos outros: não se concebe como o membro fantasma, se depende de condições fisiológicas e se a este título é o efeito de uma causalidade em terceira pessoa, pode *por outro lado* depender da história pessoal do doente, de suas recordações, de suas emoções ou de suas vontades. Pois, para que as duas séries de condições possam em conjunto determinar o fenômeno, assim como dois componentes determinam um resultante, ser-lhes-ia necessário um mesmo ponto de aplicação ou um terreno comum, e não se vê qual poderia ser o terreno comum a “fatos fisiológicos” que estão no espaço e a “fatos psíquicos” que não estão em parte alguma, ou mesmo a processos objetivos como os influxos nervosos, que pertencem à

ordem do em si, e a *cogitationes* tais como a aceitação e a recusa, a consciência do passado e a emoção, que são da ordem do para si. Uma teoria mista do membro fantasma, que admitiria as duas séries de condições, pode ser válida então enquanto enunciado de fatos conhecidos: mas ela é fundamentalmente obscura. O membro fantasma não é o simples efeito de uma causalidade objetiva nem uma *cogitatio* a mais. Ele só poderia ser uma mistura dos dois se encontrássemos o meio de articular um ao outro o “psíquico” e o “fisiológico”, o “para si” e o “em si” e de preparar entre eles um encontro, se os processos em terceira pessoa e os atos pessoais pudessem ser integrados em um meio que lhes fosse comum. (*Fenomenologia da percepção* 1994 [1945], pp. 116-117)²

Merleau-Ponty procura superar essa dicotomia analisando, justamente, o espaço onde se mostra, primeiro, a junção entre o somático e o psíquico, e que se furta tanto às análises objetivas de terceira pessoa quanto às análises intelectualistas que explicam o comportamento através de atos do pensamento. Esse espaço é o da relação entre corpo e mundo, em que a existência pessoal toca uma existência fisiológica que representa o princípio da inserção do ser no mundo.

É com essa noção de existência, que já vê na fisiologia um movimento em direção ao mundo segundo as normas vitais do organismo, que Merleau-Ponty prepara o encontro com as decisões pessoais que definem o modo da existência humana propriamente dita.

Diz Merleau-Ponty:

Para descrever a crença no membro fantasma e a recusa da mutilação, os autores falam de uma “repressão” ou de um “recalque orgânico”. Esses termos pouco cartesianos obrigam-nos a formar a idéia de um pensamento orgânico pelo qual a relação entre o “psíquico” e o “físico” se tornaria concebível. Já encontramos alhures [Merleau-Ponty refere-se a *A estrutura do comportamento*], com as substituições, fenô-

² Todas as citações posteriores desta obra estarão na forma abreviada FP.

menos que ultrapassam a alternativa entre o psíquico e o fisiológico, entre a finalidade expressa e o mecanismo. Quando, em um ato instintivo, o inseto substitui a pata cortada pela pata sã, isso não significa, nós o vimos, que um dispositivo de auxílio previamente estabelecido se substitua por desencadeamento automático ao circuito que acaba de ser posto fora de uso. Mas também não significa que o animal tenha consciência de um fim a atingir e use seus membros como diferentes meios, pois então a substituição deveria produzir-se a cada vez em que o ato fosse impedido, e sabe-se que ela não se produz se a pata apenas está presa. Simplesmente o animal continua a estar no mesmo mundo e dirige-se a ele através de todas as suas potências. O membro preso não é substituído pelo membro livre porque continua a contar no ser animal, e porque a corrente de atividade que vai em direção ao mundo ainda passa por ele... Assim, o que encontramos atrás do fenômeno de substituição é o movimento do ser no mundo, e já é hora de precisar sua noção. Quando se diz que um animal *existe*, que ele *tem* um mundo ou que ele *é para* um mundo, não se quer dizer que ele tenha percepção ou consciência objetiva desse mundo. A situação que desencadeia as operações instintivas não está inteiramente articulada e determinada, o sentido total não é possuído, como o mostram muito bem os erros e a cegueira do instinto. Ela só oferece uma significação prática, só convida a um reconhecimento corporal, ela é vivida como situação “aberta”, e pede os movimentos do animal assim como as primeiras notas da melodia pedem um certo modo de resolução sem que ele seja conhecido por si mesmo, e é justamente isso que permite aos membros substituírem-se um ao outro, serem equivalentes diante da evidência da tarefa. (FP, pp. 117-118)

Ora, prossegue Merleau-Ponty, agora com a intenção de precisar e de diferenciar sua noção de existência da concepção bergsoniana de inserção da consciência no mundo:

Se ele ancora o sujeito em um certo “meio”, o “ser no mundo” seria algo como a “atenção à vida” de Bergson ou como a “função do real” de P. Janet? A atenção à vida é a consciência que tomamos de “movi-

mentos nascentes” em nosso corpo. Ora, movimentos reflexos, esboçados ou realizados, ainda são apenas processos objetivos dos quais a consciência pode constatar o desenrolar e os resultados, mas nos quais ela não está engajada. Na realidade, os próprios reflexos nunca são processos cegos: eles se ajustam a um “sentido” da situação, exprimem nossa orientação para um “meio de comportamento” tanto quanto a ação do “meio geográfico” sobre nós. Eles desenham, à distância, a estrutura do objeto, sem esperar suas estimulações pontuais. É essa presença global da situação que dá um sentido aos estímulos parciais e que os faz contar, valer ou existir para o organismo. (FP, p. 118)

É essa relação intrínseca entre corpo e existência (determinada na ordem vital segundo padrões mais ou menos fixos da espécie, e aberta a uma história na ordem simbólica ou humana) que possibilita a idéia de um recalque de ordem *existencial* na explicação do fenômeno do membro fantasma, além do automatismo corpóreo e aquém dos atos explícitos da consciência. Porque (e aqui acrescentamos ao fenômeno do membro fantasma, o da recusa da paralisia do membro) “a recusa da mutilação no caso do membro fantasma ou a recusa da deficiência na anosognose não são decisões deliberadas, não se passam no plano da consciência tética que toma posição explicitamente após ter considerado diferentes possíveis” (FP, p. 121). Elas pertencem ao modo como o corpo se situa e se projeta enquanto ser no mundo, ou seja, pertencem à faticidade do próprio corpo, o modo como ele se encontra lançado em determinada situação de sentido de mundo, e à sua projeção, através da qual o corpo assume um mundo ou faz da abertura originária de sentido um mundo propriamente dito.

O importante é notar que a situação e a projeção de sentidos que representam o ser no mundo – que Merleau-Ponty chama de existência – são feitos a partir de um corpo que, primeiro, é um organismo vivo. Não basta, por isso, a recusa psíquica do sujeito em aceitar a mutilação do membro; é preciso um mínimo de substrato orgânico no qual se apóia ou se acrescenta a decisão psíquica propriamente – no caso, a per-

manência do coto é a condição necessária para a manutenção mínima da corrente da vida que se fazia através do membro, e que a vida psíquica do sujeito vem completar e manter nas aparências, porque o sujeito só o faz se recusando a lançar-se nas experiências em que a presença efetiva do membro seria sentida. Dessa forma, se a fisiologia mecanicista não é capaz de explicar o fenômeno do membro fantasma, também o intelectualismo não o é, porque, afinal, a secção dos condutos aferentes suprime o membro fantasma. “Na perspectiva do ser no mundo, esse fato significa que as excitações vindas do coto mantêm o membro amputado no circuito da existência... elas preparam um vazio que a história do paciente vai preencher” (FP, p. 128).

Se Merleau-Ponty aproxima, pois, fisiologia e psiquismo através da noção de existência, não é no sentido de apagar suas diferenças. Daí ele dizer que

De nosso ponto de vista, um circuito sensorimotor é, no interior de nosso ser no mundo global, uma corrente de existência relativamente autônoma... De fato, nós o mostramos alhures [trata-se, mais uma vez, d'*A estrutura do comportamento*], os circuitos sensorimotores deliniam-se tanto mais claramente quando tratamos com existências mais integradas, e o reflexo em estado puro quase só se encontra no homem, que tem não apenas um meio circundante (*Umwelt*), mas ainda um mundo (*Welt*). (*Ibidem*)

Assim, é renunciando a uma parte de sua espontaneidade, engajando-se no mundo por órgãos estáveis e circuitos preestabelecidos que o homem pode adquirir o espaço mental e prático que em princípio o libertará de seu meio circundante e fará com que ele o *veja*... dar-se um corpo habitual é uma necessidade interna para a existência mais integrada. (FP, p. 129)

Merleau-Ponty, ao afirmar que nos reflexos encontra-se mais aberta ou indefinida a relação com o meio inverte, pois, a opinião comum de que eles fazem parte de organismos menos desenvolvidos, sem sistema

nervoso central ou com um sistema menos desenvolvido que o do homem – cujo psiquismo está aberto à ordem do simbólico. Se pensamos de forma contrária, é porque levamos para a análise desses organismos a estrutura do comportamento reflexo, considerada mais simples, e que encontramos mais facilmente no homem.

Mas é com a noção psicanalítica de recalque que Merleau-Ponty procura iluminar o que chamamos de recalque existencial e explicar o fenômeno do membro fantasma:

Pois o recalque de que fala a psicanálise consiste em que o sujeito se empenha em uma certa via – relação amorosa, carreira, obra –, encontra uma barreira nessa via e, não tendo força nem para transpor o obstáculo nem para renunciar ao empreendimento, permanece bloqueado nessa tentativa e emprega indefinidamente suas forças em renová-la em espírito. O tempo que passa não leva consigo os objetos impossíveis, não se fecha sobre a experiência traumática, o sujeito permanece sempre aberto ao mesmo futuro impossível, senão em seus pensamentos explícitos, pelo menos em seu ser efetivo. Um presente entre todos os presentes adquire então um valor de exceção: ele desloca os outros e os destitui de seu valor de presentes autênticos. Continuamos a ser aquele que um dia se empenhou nesse amor adolescente, ou aquele que um dia viveu nesse universo parental. Percepções novas substituem as percepções antigas, e mesmo emoções novas substituem as de outrora, mas essa renovação só diz respeito ao conteúdo de nossa experiência e não à sua estrutura; o tempo impessoal continua a se escoar, mas o tempo pessoal está preso... Portanto, todo recalque é a passagem da existência em primeira pessoa a um tipo de escolástica dessa existência... (FP, pp. 123-124)³

Merleau-Ponty retoma, aqui, a idéia de recalque já apresentada em *La structure du comportement* (1972 [1942]), mas, desta vez, enfatizará

³ Na mesma passagem, Merleau-Ponty enfatiza que o sentido do recalque representa uma região do ser, e não um conjunto de representações: “A experiência traumática não subsiste a título de representação... é-lhe essencial sobreviver como um estilo de ser e em um certo grau de generalidade” (*ibidem*).

a estabilidade e o conservadorismo de nossas estruturas existenciais. Quando Merleau-Ponty se refere à noção psicanalítica de recalque n’*A estrutura do comportamento*, ele o faz para mostrar que, embora a sua possibilidade faça parte da existência, não é através do recalque que podemos explicá-la e, nesse sentido, ele dizia que a psicanálise é antes um quadro de anomalias e não um quadro da existência do homem, e que o recalque é um acidente de percurso, não uma lei geral da existência. Porém, nesse momento, é para um uso mais amplo da noção de recalque que Merleau-Ponty vai apontar, e assim se completa nossa citação anterior: “como advento do impessoal, o recalque é um fenômeno universal, ele faz compreender nossa condição de seres encarnados...” (FP, p. 124). Nesse sentido,

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

São essas trocas entre as projeções do corpo – que encontramos já na fisiologia e que na ordem humana se estendem até a estrutura simbólica da percepção, bem como o movimento que chamamos de existência em primeira pessoa, em que o indivíduo encontra-se aberto a uma história, propriamente dita, sobretudo na sua relação com o outro – que chamamos existência, no sentido amplo do termo. Sobre essa relação, diz Merleau-Ponty, na “maior parte do tempo a existência pessoal recalca o organismo, sem poder nem ir adiante nem renunciar a si mesma – nem reduzi-lo a ela nem reduzir-se a ele” (*ibidem*). E exemplifica:

Enquanto estou abatido por um luto e entregue ao meu sofrimento, meus olhares já erram diante de mim, interessam-se sorrateiramente por algum objeto brilhante, recomeçam sua existência autônoma. Depois deste minuto no qual queríamos encerrar toda a nossa vida, o

tempo, pelo menos o tempo pré-pessoal, recomeça a se escoar... A existência pessoal é intermitente... A fusão entre a alma e o corpo no ato, a sublimação da existência biológica em existência pessoal, do mundo natural em mundo cultural, é tornada ao mesmo tempo possível e precária pela estrutura temporal de nossa experiência. (*Ibidem*)

Sublimação possível, porque a estrutura temporal de nossa experiência abre-nos a um porvir que cabe a nós realizar e, nesse sentido, ela é a possibilidade de nossas iniciativas, com as quais “escolhemos” nossa existência, “tomamos decisões” através das quais nos escolhemos e nos constituímos enquanto sujeitos. Mas, ao mesmo tempo, sublimação precária, porque não somos o autor do tempo, e os atos pessoais nos quais nos realizamos dão-se a partir dessa experiência anônima que os antecede e que representa nosso vínculo primordial com o mundo. Mesmo a existência em primeira pessoa encontra estruturas prévias de sentido que a constroem a determinadas “decisões”, tendem a conformá-la a determinados padrões de comportamento que caracterizam uma época ou determinada conjuntura histórica – Merleau-Ponty refere-se, no texto, ao papel estereotipado do príncipe ameaçado –, e mesmo aí, portanto, a existência tende a certa escolástica, desestabilizada apenas em momentos de profundas mudanças.

3. Um caso de motricidade mórbida e a espacialidade do corpo próprio

Podemos precisar melhor essa idéia de existência, na qual o corpo ocupa um papel central, através das análises de Merleau-Ponty sobre a espacialidade e a motricidade do corpo próprio. Nessas análises, é a noção de esquema corporal que ilumina a questão.

Em um breve histórico do termo, Merleau-Ponty relata que, “falando do esquema corporal, primeiramente só se acreditava introduzir um nome cômodo para designar um grande número de associações de

imagens, e se desejava exprimir apenas que essas associações eram estabelecidas fortemente, e estavam sempre prontas para operar” (FP, p. 144). Mas, na verdade, prossegue:

Se se sentiu a necessidade de introduzir essa palavra nova, foi para exprimir que a unidade espacial e temporal, a unidade intersensorial ou a unidade sensorimotora do corpo são, por assim dizer, de direito, que não se limitam aos conteúdos efetiva e fortuitamente associados no curso de nossa experiência, que de certa maneira elas os precedem e justamente tornam possível sua associação. Encaminhamo-nos então para uma segunda definição do esquema corporal: ele não será mais o simples resultado das associações estabelecidas no decorrer da experiência, mas uma tomada de consciência global de minha postura no mundo intersensorial, uma “forma”, no sentido da *Gestaltpsychologie*. (FP, p. 145)

Uma noção que Merleau-Ponty assume na perspectiva da filosofia da existência:

este termo significa que meu corpo me aparece como postura em vista de uma certa tarefa atual ou possível. E com efeito sua espacialidade não é, como a dos objetos exteriores ou a das “sensações espaciais”, uma *espacialidade de posição*, mas uma *espacialidade de situação* (FP, p. 146).

Isto é, o corpo

está polarizado por suas tarefas, enquanto *existe em direção* a elas, enquanto se encolhe sobre si para atingir sua meta, e o “esquema corporal” é finalmente uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo. No que concerne à espacialidade, que é a única a nos interessar no momento, o corpo próprio é o terceiro termo, sempre subentendido, da estrutura figura e fundo, e toda figura se perfila sobre o duplo horizonte do espaço exterior e do espaço corporal. (FP, p. 147)

Tomemos o exemplo da análise de Merleau-Ponty de um caso de motricidade mórbida para revelar essas primeiras relações de sentido que o corpo estabelece com o espaço. Trata-se do caso de Schneider, também analisado por Merleau-Ponty quando ele aborda a questão da sexualidade em *Fenomenologia da percepção*. Schneider é capaz de realizar movimentos concretos, definidos por sua relação com sentidos presentes na situação, e incapaz de realizar os chamados movimentos abstratos, definidos por sua relação virtual com o meio. Os movimentos concretos limitam-se ao espaço perceptivo atual e representam o comportamento vital propriamente dito – assim, Schneider é incapaz de tocar com o dedo parte de seu corpo a pedido do médico, mas o toca imediatamente após a picada de um inseto. Os movimentos abstratos, por sua vez, pressupõem a presença de um espaço virtual que não o das relações vitais entre meu corpo e o meio – assim, se posso tocar uma parte do corpo a pedido do médico, é porque posso falar do próprio espaço em que me encontro, tomá-lo como objeto ou tema de minhas ações, e é essa função que se encontra afetada em Schneider: sua incapacidade de movimento abstrato representa também um estreitamento do espaço e do tempo vividos por ele; em última instância, a impossibilidade de um projeto futuro.

Em outros termos, “pegar” ou “tocar”, mesmo para o corpo, é diferente de “mostrar” e, nesse sentido, é preciso “admitir que um ponto de meu corpo pode estar presente para mim como ponto a pegar sem me ser dado nessa apreensão antecipada como ponto a mostrar” (FP, pp. 150-151). Ou, ainda, que

o saber de um lugar se entende em vários sentidos. A psicologia clássica não dispõe de nenhum conceito para exprimir essas variedades da consciência de lugar porque para ela a consciência de lugar é sempre consciência posicional, representação, *Vor-stellung*, porque a este título ela nos dá o lugar como determinação do mundo objetivo, e porque uma tal representação é ou não é (FP, p. 151).

Mas aqui,

precisamos forjar os conceitos necessários para exprimir que o espaço pode me ser dado em uma intenção de apreensão sem me ser dado em uma intenção de conhecimento. O doente tem consciência do espaço corporal como local de sua ação habitual, mas não como ambiente objetivo, seu corpo está à sua disposição como meio de inserção em uma circunvizinhança familiar, mas não como meio de expressão de um pensamento espacial gratuito e livre. (*Ibidem*)

Movimentos concretos são, pois, definidos pelas forças fenomenais do meio, expressando o primeiro vínculo de sentido do corpo com o mundo, a inserção prática no contexto da ação. Movimentos abstratos assumem esse espaço segundo intenções que nele projetam novas significações, que acrescentam às forças fenomenais do meio uma intencionalidade motora que desdobra, no espaço vital, um espaço virtual que representa a presença do futuro, propriamente dito, no vivido atual.

Podemos ilustrar a medida do afastamento ou da inserção prática do indivíduo no meio através da prática da representação de papéis fictícios. À ordem de representar o gesto de continência militar, por exemplo (trata-se ainda do caso de Schneider),

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

O doente, ao contrário, procura cumprir a tarefa recorrendo a movimentos ativos que o transfiram para a situação concreta em que o gesto naturalmente se dá. No seu caso,

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

O que corresponde à primeira inserção do ser no mundo, e ao mesmo tempo possibilita a aproximação entre as existências fisiológica e psíquica, como adiantamos na análise do membro fantasma. E que significa que

por meio de meu corpo enquanto potência de um certo número de ações familiares, posso instalar-me em meu meio circundante enquanto conjunto de *manipulanda*, sem visar meu corpo nem meu meio circundante como objetos no sentido kantiano, quer dizer, como sistemas de qualidades ligadas por uma lei inteligível, como entidades transparentes, livres de qualquer aderência local ou temporal e prontas para a denominação ou, pelo menos, para um gesto de designação. Há meu braço como suporte desses atos que conheço bem, meu corpo como potência de ação determinada da qual conheço antecipadamente o campo ou o alcance, há meu meio circundante como conjunto dos pontos de aplicação possíveis dessa potência... (FP, pp. 152-153),

e há o mundo que eu contemplo...

A metafísica clássica apreende essa diferença através da dicotomia entre automatismo e puras representações. Merleau-Ponty situa-os no espaço comum da existência, onde se torna possível pensar sua ligação e suas especificidades. Se o doente é incapaz de tomar o espaço como objeto de conhecimento, o normal não vive num mundo de puras representações; se o pensamento deste representa a liberação do arranjo das forças fenomenais atuais, isso não significa que ele passe para um outro mundo constituído por seu pensamento, mas que nele o espaço vital é aberto a um espaço virtual.

Note-se que, para Schneider, a ordem tem significação intelectual, mas não tem significação motora. Ou, usando os termos do empirismo e do intelectualismo na análise do movimento,

o que lhe falta não é nem a motricidade nem o pensamento, e somos convidados a reconhecer, entre o movimento enquanto processo em terceira pessoa e o pensamento enquanto representação do movimento, uma antecipação ou uma apreensão do resultado assegurada pelo próprio corpo enquanto potência motora, um “projeto motor” (*Bewegungsentwurf*), uma “intencionalidade motora”. (FP, p. 159)

No caso, “ora o doente pensa a fórmula ideal do movimento, ora ele lança seu corpo em tentativas cegas” (*ibidem*), enquanto para o normal “todo movimento é indissolúvelmente movimento e consciência de movimento, o que se pode também exprimir dizendo que no normal todo movimento tem um *fundo*” (*ibidem*), que não é, pois, “uma representação associada ou ligada exteriormente ao próprio movimento, ele é imanente ao movimento, ele o anima e o mantém a cada momento” (*ibidem*).

Na verdade, como o paciente é capaz de realizar movimentos concretos, devemos fazer uma distinção dizendo que “o fundo do movimento concreto é o mundo dado, o fundo do movimento abstrato, ao contrário, é construído” (*ibidem*), “o primeiro adere a um fundo dado, o segundo desdobra ele mesmo seu fundo” (FP, p. 160), tem o

poder de traçar fronteiras no mundo dado, traçar direções, estabelecer linhas de força, dispor perspectivas, em suma organizar o mundo dado segundo os projetos do momento, construir em sua circunvizinhança geográfica um meio de comportamento, um sistema de significações que exprima no exterior a atividade interna do sujeito. (FP, p. 161)

Para o primeiro, “o mundo só existe como um mundo inteiramente pronto ou imobilizado, enquanto no normal os projetos polarizam o mundo” (*ibidem*), e permite que “apareça uma produtividade humana através da espessura do ser” (FP, p. 162).

A psicologia intelectualista e reflexiva afirma, em contrapartida, que

até mesmo o gesto silencioso é impossível se *aquilo que* ele designa já não foi arrancado de sua existência instantânea e da existência monádica, tratado como o representante de suas aparições anteriores em mim e de suas aparições simultâneas em outro, quer dizer, subsumido a uma categoria e elevado ao conceito. (FP, p. 171)

O que significa dizer que o movimento abstrato

é habitado por uma potência de objetivação, por uma “função simbólica”, uma “função representativa”, uma potência de “projeção” que aliás já opera na constituição das “coisas” e que consiste em tratar os dados sensíveis como representativos uns dos outros e como representativos, todos em conjunto, de um “eidos”, que consiste em dar-lhes um sentido... em fazer aparecer neles uma unidade identificável sob diferentes perspectivas... Ora, não se pode dizer que a consciência *tem* esse poder; ela *é* esse próprio poder. (FP, p. 172)

Nesse caso,

a consciência não comportará o mais e o menos. Se o doente não existe mais como consciência, é preciso que ele exista como coisa. Ou

o movimento é movimento para si, e agora o “estímulo” não é sua causa mas seu objeto intencional, ou então ele se fragmenta e se dispersa na existência em si, torna-se um processo objetivo no corpo, cujas fases se sucedem mas não se conhecem. O privilégio dos movimentos concretos na doença seria explicado pelo fato de eles serem reflexos no sentido clássico. (FP, pp. 172-173)

Em resumo, mais uma vez encontramos: de um lado, “toda explicação fisiológica se generaliza em fisiologia mecanicista” (FP, p. 174) e, de outro, “toda tomada de consciência se generaliza em psicologia intelectualista” (*ibidem*).

Ora, tanto no movimento concreto como no movimento abstrato, o importante é apontar para a presença de um sentido sem a necessidade de sua representação para o pensamento. Subjacente à função simbólica em Schneider, o que compromete o seu pensamento, diz Merleau-Ponty, não é a incapacidade de perceber os dados concretos como exemplo de um *eidōs* ou de subsumi-los a uma categoria, mas o fato de ele só poder ligá-los por uma subsunção explícita: no caso, a linguagem tem de intervir a cada reconhecimento do objeto, pois nele o sentido da experiência perceptiva se retraiu à sua forma concreta ou vital. É para o enraizamento da linguagem ou do pensamento na experiência perceptiva que Merleau-Ponty chama a atenção:

o ato categorial não é, pois, um fato último, ele se constitui em uma certa “atitude” (*Einstellung*). É nessa atitude que a fala também está fundada, de forma que não poderia se tratar de fazer a linguagem repousar no pensamento puro. (FP, p. 261)

No caso do movimento abstrato, não é em uma função simbólica concebida como pensamento de um *eidōs* ou em uma categoria que devemos assentá-lo, mas em uma função simbólica sustentada antes pelo corpo do que pelo pensamento. Nesse sentido, a apraxia de Schneider deve ser compreendida como a impossibilidade de antecipação do movimento, sem sê-lo por uma representação; e para isso a consciência não

pode ser definida como posição explícita de objetos: há presença do objeto para meu corpo sem que haja necessidade de sua representação. A transcendência do espaço vital para o espaço virtual é, em primeiro lugar, uma operação do corpo, e não do pensamento.

4. A sexualidade

Nossa meta constante é pôr em evidência a função primordial pela qual fazemos existir para nós, pela qual assumimos o espaço, o objeto ou o instrumento, e descrever o corpo enquanto o lugar dessa apropriação. Ora, enquanto nos dirigíamos ao espaço ou à coisa percebida, não era fácil redescobrir a relação entre o sujeito encarnado e seu mundo, porque ela se transforma por si mesma no puro comércio entre o sujeito epistemológico e o objeto. Com efeito, o mundo natural se apresenta como existente em si para além de sua existência para mim, o ato de transcendência pelo qual o sujeito se abre a ele arrebatando-se a si mesmo e nós nos encontramos em presença de uma natureza que não precisa ser percebida para existir. Portanto, se queremos pôr em evidência a gênese do ser para nós, para terminar é preciso considerar o setor de nossa experiência que visivelmente só tem sentido e realidade para nós, quer dizer, nosso meio afetivo. Procuremos ver como um objeto ou um ser põe-se a existir para nós pelo desejo ou pelo amor, e através disso compreenderemos melhor como objetos e seres podem em geral existir. (FP, p. 213)

Assim se inicia o capítulo dedicado à questão da sexualidade, na *Fenomenologia da percepção*, intitulado “O corpo como ser sexuado”. Não seria exagero dizer que a idéia de que toda significação de mundo é assumida primeiro de um ponto de vista vital e afetivo, está presente desde *La structure du comportement* (1972 [1942]) – obra que lançou propriamente Merleau-Ponty no circuito da filosofia francesa – e é assumida em *Le visible et l'invisible* (1964) –, manuscrito inacabado no qual trabalhava o filósofo antes de sua morte em 1961 – numa perspectiva mais ontológica do que essa que acabamos de citar.

Inicialmente, encontramos a mesma análise da dicotomia entre empirismo e intelectualismo, discutida nos capítulos anteriores de *Fenomenologia da percepção*, e a mesma noção de existência para a superação dos embaraços que tanto a psicologia empirista quanto a psicologia intelectualista encontram na análise da sexualidade.

Em primeiro lugar, trata-se de considerar, com o empirismo, a afetividade como um mosaico de sensações de prazer e dor, que, através das leis de associações, ligam-se a representações que sucessivamente podem se afastar daquelas originariamente ligadas ao afeto. Em última instância, ao se admitir que no homem a afetividade se penetra de inteligência,

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

Se partirmos desses pressupostos, “todo desfalecimento da sexualidade deveria reconduzir-nos ou à perda de certas representações, ou então a um enfraquecimento do prazer” (*ibidem*). Entretanto – e aqui Merleau-Ponty reporta-se mais uma vez ao caso já analisado anteriormente – em Schneider não constatamos nem a perda de representações sobre a sexualidade nem a do aparato fisiológico posto em funcionamento numa relação sexual. O paciente preserva um conjunto de representações pertinentes à sexualidade, também responde às iniciativas da parceira no intercurso sexual, mas se esta, após o orgasmo, retira-se de lado, imediatamente acaba seu interesse na relação, da mesma forma que o paciente não tem iniciativa sexual nenhuma, e um corpo feminino não pode despertar nele as potencialidades sexuais de seu corpo.⁴

⁴ O esquema de análise de Merleau-Ponty, aqui, é o mesmo do já visto na análise da motricidade em Schneider: o problema não está nem na fisiologia, estrito senso,

Ora, uma primeira aproximação com o caso revela, na verdade, que é todo um campo afetivo que desapareceu para Schneider, e a questão da sexualidade parece inscrita em um campo de sentidos mais amplo do que esse circunscrito ao seu desempenho nas relações sexuais com o outro. Consta-se, nesse sentido, que para Schneider

seu humor só depende das funções orgânicas elementares, o mundo é afetivamente neutro, da mesma forma que, em geral, suas amizades terminam mal, porque percebe-se, pela análise, que elas nunca provêm de um movimento espontâneo, mas de uma decisão abstrata. (FP, p. 217)

O que a patologia põe em evidência, então, mais uma vez, é a existência de uma zona vital entre o automatismo e a representação, “em que se elaboram as possibilidades sexuais do doente, assim como acima [Merleau-Ponty refere-se às análises anteriores] suas possibilidades motoras, perceptivas e até mesmo suas possibilidades intelectuais” (FP, p. 215). Ou seja, a análise da patologia nos mostra que “é preciso que exista, imanente à vida sexual, uma função que assegure seu desdobramento... um Eros ou uma Libido que animem um mundo original, dêem valor ou significação sexuais aos estímulos exteriores” (*ibidem*). No caso, “é a própria estrutura da percepção ou da experiência erótica que está alterada em Schneider” (*ibidem*). Como Freud é um interlocutor privilegiado nas análises de Merleau-Ponty, devemos lembrar o caráter eminentemente corpóreo dessa libido, que é função de uma significação de mundo que não pode ser substituída pelo pensamento. Nesse sentido, a crítica que encontramos na história da psicanálise, de que a fenomenologia esvaziaria o aspecto energético presente na obra de Freud em benefício de uma hermenêutica, não pode se aplicar a Merleau-Ponty, pois, se por um

nem no pensamento, mas no poder que o corpo tem de projetar-se no espaço e dar significação motora ou sexual.

lado este enfatiza que a libido é uma noção existencial – nesse sentido ela também não é uma noção puramente biológica –, por outro lado enfatiza que

a percepção erótica não é uma *cogitatio* que visa um *cogitatum*; através de um corpo, ela visa um outro corpo, ela se faz no mundo e não em uma consciência. Um espetáculo tem para mim uma significação sexual não quando me represento... mas quando ele existe para meu corpo, para essa potência sempre prestes a armar os estímulos dados em uma situação erótica. (FP, p. 217)

A libido pertence, pois, à ordem da organização corporal que se projeta no mundo e lhe dá um sentido, e pode ser afetada pela doença na sua estrutura corporal originária.

Outrossim, da mesma forma que a análise anterior de Merleau-Ponty da motricidade mórbida revelou uma alteração na estrutura do espaço vivido pelo doente com implicações tanto práticas quanto cognitivas, também a sexualidade não pode ser, aqui, considerada como um ciclo autônomo porque ela está inserida na atitude geral que se tem diante da vida e do outro. Aqui nos encontramos, segundo Merleau-Ponty, com

as aquisições mais duráveis da psicanálise. Quaisquer que tenham sido as declarações de princípio de Freud, as investigações psicanalíticas resultam de fato não em explicar o homem pela infra-estrutura sexual, mas em reencontrar na sexualidade as relações e as atitudes que anteriormente passavam por relações e atitudes *de consciência*, e a significação da psicanálise não é tanto a de tornar biológica a psicologia quanto a de descobrir um movimento dialético em funções que se acreditavam “puramente corporais”, e reintegrar a sexualidade no ser humano. (FP, pp. 218-219)

Isso vai permitir a Merleau-Ponty falar, em termos hegelianos, que o pudor – que re-significa o ato de se cobrir para a proteção do meio –, e o amor – que re-significa um desejo que pedia apenas a sua satisfação imediata –,

têm lugar em uma dialética do eu e do outro que é a do senhor e do escravo: enquanto tenho um corpo, sob o olhar do outro posso ser reduzido a objeto e não contar mais para ele como pessoa, ou então, ao contrário, posso tornar-me seu senhor e por minha vez olhá-lo, mas esse domínio é um impasse, já que, no momento em que meu valor é reconhecido pelo desejo do outro, o outro não é mais a pessoa por quem eu desejava ser reconhecido, ele é um fascinado, sem liberdade, e que a esse título não conta mais para mim. Dizer que tenho um corpo é então uma maneira de dizer que posso ser visto como um objeto e que procuro ser visto como sujeito, que o outro pode ser meu senhor ou meu escravo, de forma que o pudor e o despudor expressem a dialética da pluralidade das consciências e que eles têm sim uma significação metafísica. (FP, pp. 230-231)

Portanto, ao referir-se à noção de sexualidade no próprio Freud, Merleau-Ponty afirma que:

o sexual não é o genital, a vida sexual não é um simples efeito de processos dos quais os órgãos genitais são o lugar, a libido não é um instinto, quer dizer, uma atividade naturalmente orientada a fins determinados, ela é o poder geral que o sujeito psicofísico tem de aderir a diferentes ambientes, de fixar-se por diferentes experiências, de adquirir estruturas de condutas... se a história sexual de um homem oferece a chave de sua vida, é porque na sexualidade do homem projeta-se sua maneira de ser a respeito do mundo, quer dizer, a respeito do tempo e a respeito dos outros homens. (FP, p. 219)

Se a psicanálise revela, pois, o sentido da vida ou do sintoma através da sexualidade, ela o faz tratando-a enquanto drama (o termo é de Politzer) e não enquanto uma noção puramente biológica. Ela reintegra a sexualidade na história do sujeito como Marx, segundo Merleau-Ponty, reintegra a economia na história dos homens.⁵

⁵ Conferir a extensa nota sobre o materialismo histórico em *Fenomenologia da percepção*, pp. 633-636.

Entretanto, reintegrar a sexualidade no movimento geral da existência não significa, como já indicamos na análise da relação entre o psíquico e o fisiológico, abstrair sua faticidade. Por isso Merleau-Ponty, após ter realizado tal integração, apressa-se em afastar o que poderia ser uma idéia abstrata de nossa existência bem como de nossa sexualidade, e prossegue:

seria preciso dizer então, inversamente, que o fenômeno sexual é apenas uma expressão de nossa maneira geral de projetar nosso ambiente? Mas a vida sexual não é um simples reflexo da existência: uma vida eficaz, na ordem política e ideológica, por exemplo, pode acompanhar-se de uma sexualidade deteriorada, e ela pode até mesmo beneficiar-se dessa deterioração. Inversamente, a vida sexual pode ter, em Casanova por exemplo, um tipo de perfeição técnica que não corresponde a um vigor particular do ser no mundo. (FP, p. 220)

Ou seja,

a vida se particulariza em correntes separadas. Ou as palavras não têm nenhum sentido, ou então a vida sexual designa um setor de nossa vida que tem relações particulares com a existência do sexo. (*Ibidem*)

Portanto, se num primeiro movimento Merleau-Ponty trata de inserir a noção de sexualidade na noção mais ampla de existência, também reconhece sua relativa autonomia de sentido em relação às outras atividades humanas e à possibilidade de “fragmentação” do sentido da existência. Se em *La structure du comportement* Merleau-Ponty contrapunha à visão de recalque da psicanálise a idéia de uma existência integrada que incorporava todos os setores da vida na sua estrutura atual, em *Fenomenologia da percepção* enfatiza que a vida se particulariza em correntes relativamente autônomas.

Mas, sobretudo, trata-se de não abstrair a existência de sua *faticidade*, e de reafirmar, mais uma vez, a relativa autonomia das diferen-

tes ordens de fenômenos nas suas relações. No caso, conforme as análises *La structure du comportement*, “a existência biológica está engrenada na existência humana e nunca é indiferente ao seu ritmo próprio” (FP, p. 221), mas isso não impede

que “viver” (*leben*) seja uma operação primordial a partir da qual se torna possível “viver” (*erleben*) tal ou tal mundo, e que devamos nos alimentar e respirar antes de perceber e de ter acesso à vida de relação, ser para as cores e para as luzes pela visão, para os sons pela audição, para o corpo do outro pela sexualidade, antes de ter acesso à vida de relações humanas. Assim, a visão, a audição, a sexualidade e o corpo não são apenas os pontos de passagem, os instrumentos ou as manifestações da existência pessoal, que recolhe em si aquela existência dada e anônima. Quando dizemos que a vida corporal ou carnal e o psiquismo estão em uma relação de *expressão* recíproca, ou que o acontecimento corporal tem sempre uma *significação* psíquica, essas fórmulas precisam ser explicadas. Válidas para excluir o pensamento causal, elas não significam que o corpo seja o invólucro transparente do Espírito. (*Ibidem*)

É o que constatamos no caso de Schneider, em que a percepção erótica foi destruída, ou sua libido alterada, isto é, alterou-se a disposição corporal que assume como erótica a percepção do outro ou o desejo que o liga ao outro através da corrente da sexualidade. Uma operação existencial da ordem do corpo, mais primordial do que as representações culturais sobre o sexo que, isoladas, como no caso de Schneider, nada podem fazer para recuperar a dimensão sexual da existência. Não se deve, pois, espiritualizar a psicanálise ou os fatos que ela trouxe à luz na sua incorporação a uma Antropologia.

Em resumo, conforme o movimento geral d'*A estrutura do comportamento*, não se deve nem reduzir a sexualidade à existência, nem a existência à sexualidade, porque a existência é “o lugar equívoco de sua comunicação, o ponto em que seus limites se embaralham, ou ainda sua trama comum” (FP, p. 230). Ou seja,

existe osmose entre a sexualidade e a existência, quer dizer, se a existência se difunde na sexualidade, reciprocamente a sexualidade se difunde na existência, de forma que é impossível determinar, para uma decisão ou para uma dada ação, a parte da motivação sexual e a parte das outras motivações, é impossível caracterizar uma decisão ou um ato como “sexual” ou “não-sexual”. (FP, p. 234)

5. Conclusão

Na análise dos três exemplos tratou-se, sobretudo, de aproximar a noção de existência ou ser no mundo da experiência do corpo próprio e de evitar a alternativa da metafísica cartesiana entre corpo e alma: corpo enquanto pura extensão e movimento, relação de partes extrapartes, e alma enquanto puro pensamento. Naturalmente, após a clareza da distinção metafísica entre corpo e alma como realidades distintas, Descartes fala de sua união substancial, fundando assim uma Antropologia de caráter misto e de difícil compreensão. Foi o que vimos na discussão do membro fantasma. De um lado, uma concepção de fisiologia enquanto processo em terceira pessoa, de outro o psiquismo que depende da história pessoal ou do sentido vivido pelo paciente. No caso, Merleau-Ponty modifica a noção de fisiologia procurando mostrá-la já no contexto de ser no mundo do animal, com o que aproxima a existência fisiológica da existência pessoal. É o que possibilita entender suas relações bem como suas especificidades. Sobretudo, sem abstrair da faticidade da existência que se enraíza num corpo que, primeiro, é um organismo vivo. Trata-se da mesma relação ambígua entre existência anônima e pessoal que também encontramos na análise da motricidade e da sexualidade.

A noção de esquema corporal apontou, principalmente, para uma região de sentido pré-tético e pré-representativo que revela a *situação* do corpo polarizado por suas ações. Na mesma região de sentidos encontramos a distinção entre movimentos concretos e abstratos. Movimentos concretos situam-se na dimensão vital da relação do corpo com o mundo; movimentos abstratos situam-se na dimensão do espaço virtual

ou simbólico em que se realizam os projetos humanos. Mas também nessa projeção de tomada espontânea do mundo, a expressividade do corpo próprio distingue-se daquela de suas representações. Foi essa intencionalidade motora pré-representacional que foi atingida em Schneider, e não o campo de suas representações. Também na questão sexual encontramos intacto o funcionamento da fisiologia do sexo, bem como a presença de representações sexuais. Schneider perdera o caráter da percepção erótica, da ordem da projeção do corpo, e não do pensamento. Tudo isso aponta para o corpo como expressão de sentido pré-representacional, em sua dimensão concreta ou virtual, cujas trocas definem a própria existência.

Referências bibliográficas

- Merleau-Ponty, M. 1972 [1942]: *La structure du comportement*. Paris, Gallimard.
- 1994 [1945]: *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo, Martins Fontes.
- 1964: *Le visible et l'invisible*. Paris, Gallimard.

Recebido em 25/março/2001

Aprovado em 28/maio/2001