

Paulo Thiago Bertucci Schmitt

**A LIBERDADE ANÔNIMA:  
NATUREZA E CRIAÇÃO CULTURAL SEGUNDO A  
ONTOLOGIA DE MERLEAU-PONTY**

Dissertação submetida ao Programa de  
pós-graduação em Filosofia da  
Universidade Federal de Santa  
Catarina para a obtenção do Grau de  
Mestre em Filosofia

Orientador:

Prof. Dr. Marcos José Müller

Florianópolis  
2017

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Schmitt, Paulo Thiago

A liberdade anônima : Natureza e criação cultural segundo a ontologia de Merleau-Ponty / Paulo Thiago Schmitt ; orientador, Marcos José Müller - Florianópolis, SC, 2017. 194 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Filosofia da arte. 3. Ontologia. 4. Ontologia indireta. 5. Ambiguidade da Liberdade. I. Müller, Marcos José . II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Paulo Thiago Bertucci Schmitt

**“A LIBERDADE ANÔNIMA:  
NATUREZA E CRIAÇÃO CULTURAL SEGUNDO  
A ONTOLOGIA DE MERLEAU-PONTY ”**

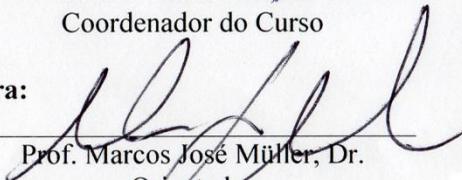
Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 20 de fevereiro de 2017.

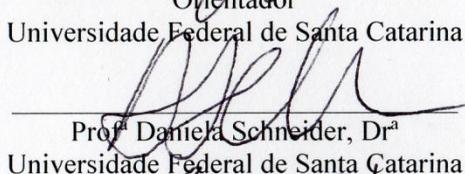


Prof. Roberto Wu, Dr.  
Coordenador do Curso

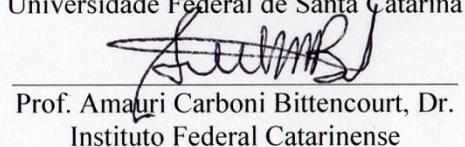
**Banca Examinadora:**



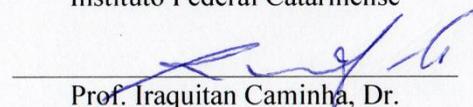
Prof. Marcos José Müller, Dr.  
Orientador  
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Daniela Schneider, Dr<sup>a</sup>  
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Amauri Carboni Bittencourt, Dr.  
Instituto Federal Catarinense



Prof. Iraquitan Caminha, Dr.  
Universidade Federal da Paraíba



Dedico este escrito à minha amada esposa Mariana, grande interlocutora e entusiasta do trabalho que aqui registro.



## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço ao departamento de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina a oportunidade de realizar meu trabalho de pesquisa ontológica, aqui concretizado numa dissertação de Mestrado. Especialmente expresso minha gratidão ao Marcos, pelas excelentes aulas e debates filosóficos sem os quais este trabalho não seria possível.



“Não saímos nunca de nossa vida. Jamais vemos a  
ideia ou a liberdade face a face”  
Maurice Merleau-Ponty



## RESUMO

Essa dissertação discorrerá sobre conceitos de ontologia e de estética na filosofia de Maurice Merleau-Ponty. A *produtividade* da natureza e suas consequências para a esfera cultural é eixo temático no qual se procurará compreender o momento da criação de um novo “ser cultural”, especificamente no processo criativo da arte, para investigar como ali a expressão criativa, autêntica ou inédita ainda pode ser pensada como exercício de liberdade. E isso segundo as indicações da “última” ontologia de Merleau-Ponty, a que funda no real (no tecido do Sensível) toda a possibilidade do *sentido* emergente na cultura. Tal proposta de investigação sobre a relação entre criação e liberdade à luz dos escritos de Merleau-Ponty do final da década de 1950 exige, em primeiro lugar, que o deslocamento dos conceitos de ontologia referentes às imbricações entre a ordem da natureza e a ordem da criação cultural seja devidamente descrito. Somente depois de realizada essa tarefa, pautada no trajeto merleau-pontyano da eliminação dos vestígios de uma filosofia da consciência, que num segundo momento poder-se-á abordar o problema da passividade na atividade de criação. Visto que o “ser cultural” é condicionado pelo “ser natural”, toda a atividade de criação apenas retoma e amplia algo já sussurrado pela natureza. Desse modo devemos despojar a autarquia da atividade criativa, isto é, retirar-lhe uma autoria que exceda ou ultrapasse a ordem da natureza; admitindo, desde então, certa passividade no exercício livre de criação. O agente da livre iniciativa assume um protagonismo ambíguo ao inovar na criação, vive certa autoria repartida daquilo que cria de inédito pelo que há de passivo (e anônimo) em sua iniciativa. E eis que se configura então o alvo principal desse discurso: tornar presente ao pensamento os contornos da ambiguidade do sentido de ser originário do horizonte cultural, aberto pela expressão criativa na compatibilidade entre natureza e liberdade.

**Palavras chaves:** expressão criativa; advento da arte; temporalidade; passividade.



## ABSTRACT

This dissertation will discuss concepts of ontology and aesthetics in the philosophy of Maurice Merleau-Ponty. The productivity of nature and its consequences for the cultural sphere is a thematic axis in which one will try to understand the moment of the creation of a new "cultural being", specifically in the creative process of art, to investigate how the creative expression, authentic or unpublished Can be thought of as an exercise in freedom. And this according to the indications of the "last" ontology of Merleau-Ponty, that finds in the real (in the fabric of the Sensible) all the possibility of the emerging sense in the culture. Such a research proposal on the relation between creation and freedom in the light of the writings of Merleau-Ponty of the late 1950s requires, first, that the displacement of the ontology concepts concerning the entanglements between the order of nature and the order of the Cultural creation is duly described. Only after this task, guided by the Merleau-Pontyan path of the elimination of the vestiges of a philosophy of consciousness, can the second pass of the question of passivity in the activity of creation be addressed. Since "cultural being" is conditioned by the "natural being," all creation activity only takes over and amplifies something already whispered by nature. In this way we must deprive the autarchy of creative activity, that is, withdraw authorship that exceeds or exceeds the order of nature; Admitting, since then, a certain passivity in the free exercise of creation. The agent of the free initiative assumes an ambiguous role in innovating in creation, he lives a certain shared ownership of what he creates of unprecedented for what is passive (and anonymous) in his initiative. And this is the main aim of this discourse: to make present in thought the contours of the ambiguity of the sense of being original of the cultural horizon, opened by the creative expression in the compatibility between nature and freedom.

**Key words:** creative expression; Advent of art; temporality; passivity.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	17
<b>CAPÍTULO I: A PRODUÇÃO NATURAL</b> .....	21
i – (a) Retorno a um interior da Natureza.....	24
i – (b) A produtividade da Natureza na Filosofia da carne.....	57
<b>CAPÍTULO II: O TRABALHO DO DESEJO</b> .....	77
ii – (a) Os matizes da passividade a partir do comentário merleau-pontyano do discurso psicanalítico.....	80
ii – (b) Desejo como subjetividade originária: um trajeto de Hegel à Merleau-Ponty, passando pelo freudismo.....	98
<b>CAPÍTULO III: A AMBIGUIDADE DA LIBERDADE</b> .....	129
iii – (a) A vida da linguagem.....	135
iii – (b) A passividade que envolve a atividade livre de criação expressiva.....	161
iii – (c) A liberdade anônima.....	177
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	191
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	192



## INTRODUÇÃO

Este escrito convida a meditar sobre ontologia e filosofia da arte partindo dos pensamentos do filósofo francês Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). A *produtividade* da natureza e suas consequências para a esfera cultural é eixo temático no qual se procurará compreender o momento da criação de um novo “ser cultural”, especificamente no processo criativo da arte, para investigar como ali a expressão criativa, autêntica ou inédita ainda pode ser pensada como exercício de liberdade. Sobretudo perseguindo uma indicação da “última” ontologia de Merleau-Ponty, a saber, que no horizonte virtual da cultura o campo de possibilidade de *sentido* que forma a *vida da linguagem* se origina em dimensões temporais que se auto-produzem sem requererem uma articulação sintética da consciência.

A investigação que veiculamos agora sobre a relação entre criação e liberdade exige, preliminarmente, certa descrição do deslocamento de conceitos de ontologia referentes às imbricações entre a ordem da natureza e a ordem da criação cultural. Somente depois de realizada essa tarefa, pautada no trajeto merleau-pontyano da eliminação dos vestígios da “filosofia da consciência”, que num segundo momento poder-se-á abordar o problema da passividade na atividade de criação. Sendo assim, os dois primeiros capítulos dessa dissertação se ocupam de questões ontológicas capazes de fundamentar nossa abordagem particular da atividade artística. Considerando que o ofício da arte é, por nós, intuído como um limiar entre natureza e cultura no qual se reedita a rede temporal que forma o horizonte de idealidade, demoramo-nos na descrição das duas faces intrínsecas ao livre gesto expressivo: passividade e atividade, natureza e desejo são direções ou modos de ser aparentemente opostos no âmbito da arte; unidas, entretanto, no movimento criativo.

Quando finalmente formos abordar o advento artístico, na altura do terceiro capítulo, o faremos pela discussão da qualidade do gesto criativo que, em comum, compartilham escritores, pintores, músicos, escultores, etc. Portanto o ponto sobre arte sublinha a “aventura comum” que artistas vivenciam quando se deixam imergir no advento da criação. Não procuramos, desse modo, tecer uma discussão de estética, debater a fruição que podemos ter quando entramos em contato com obras de arte, nem tampouco esboçar a interpretação semântica a propósito de alguma obra em particular. A delimitação da abordagem

investigativa que aqui pretendemos oferecer consiste na descrição de uma atividade que é *identicamente* passividade, contornar com o pensamento o ofício de criação comum à confecção autêntica de diversos entes culturais. Eventualmente vamos nos deparar com relatos particulares dessa aventura da liberdade que é a arte enquanto reconfiguração do horizonte de cultura, detalhando caracteres de alguns pintores, escritores ou músicos. Todavia, este será um recurso auxiliar, pois essa pesquisa visa, de sobremaneira, apreender a arte desde o ponto de vista do exercício geral de criação.

Isso porque este exercício, esse movimento criativo de expressão pode, contudo, abrir o campo da liberdade anônima: poderemos encontrar uma alternativa aos manuais clássicos que versam sobre o tema da liberdade, que tradicionalmente nos oferecem uma escolha entre o *ser livre* definido pela ausência de obstáculos exteriores à efetivação de um ímpeto passional, ou do *ser livre* como poder de escolha absoluta que jorra *ex nihilo*. Sendo a expressão criativa uma atividade de modulação cultural que se processa sem modelos exteriores e sem instrumentos predefinidos, entraremos em contato com uma dimensão da *ação livre* que não exige nenhuma deliberação volitiva para converter um curso de existência, que tampouco germina do *nada* ou deriva das determinações do regime do mundo natural. No jogo entre as aquisições prévias doadas pelo mundo constituído e as iniciativas construtivas do agente livre, irrompe a liberdade sem que os elos que vinculam o agente a seu mundo sejam rompidos.

Inicialmente proponho um encontro com a noção ontológica de “produção natural” sob um ponto de vista inspirado, sobretudo, pelo “reconhecimento de um ser não sabido”, de um “excesso do Ser sobre a consciência do Ser”. O sentimento de que a abertura de minha experiência com o mundo não pode ser encerrada por um pensamento objetivo, quer dizer, de que a Natureza não pode repousar plenamente diante de mim como um simples objeto, mas pelo contrário, sendo ela o Ser que antecede, sustenta e escapa a toda reflexão – visto já estarmos investidos desse Ser não sabido quando nos voltamos a ele – estimula aqui o desejo de se pensar a Natureza enquanto solo de partida, enquanto pregnância e produtividade de sentido prévio às atividades da vida consciente.

Todavia, quando se fala em produção natural na perspectiva de Merleau-Ponty não se tem em vista a distinção tradicional entre produtor e produto: o interior ou ímpeto produtivo da Natureza não tece a contextura dos acontecimentos que compõe o mundo tal como o

artesão cria seus artefatos, estando deles separado pelos instrumentos enquanto autor-mestre de uma peça. Para tratar desse “interior” da Natureza seria mais coerente imaginar – assim queremos atestar – algo como uma latência originária que funda e engendra o fluxo dos vividos de modo recíproco aos gestos daqueles que vivem tais cursos existenciais, e que faz “algo acontecer”, aquilo que “faz mundo”, ou melhor, faz com que uma experiência dele possa se abrir como fenômeno para mim numa espécie de co-autoria inseparável entre criador e criatura, na reversibilidade e na sobredeterminação entre o que há de natural e o que há de artificial: Ser bruto onde se situam espíritos ancorados corporalmente num mesmo mundo que vibra e se desdobra temporalmente.

O estudo sobre os vínculos entre Natureza, cultura e liberdade, orientado pela reposição do *mundo da percepção* como fonte e critério da verdade nesses discursos que refletem sobre um fundo irrefletido, será nessa ocasião levado adiante amarrando três assertivas centrais, que nada mais são do que uma constelação, ou matriz em tríade das proposições indispensáveis para o leitor melhor acompanhar essa pesquisa de filosofia que interroga a passividade no gesto livre de criação. Se pudéssemos reuni-las aqui de modo breve, as enunciaríamos da seguinte maneira: a) o ser cultural é uma metamorfose não dicotômica do ser natural – atendendo a premissa ontológica de reversibilidade e mútua fundação entre naturante e naturado; b) a criação cultural na dimensão originária da linguagem se erige de modo indireto, alusivo e sempre aberto a novas investidas (especialmente na arte) – porque tal atividade de criação se dá ambigualmente como arrebatamento por uma *produtividade* natural cega, gesto criativo que retoma uma coesão sem síntese do ser-prévio, produção de sentido originário que jamais alcança um termo ou significado definitivo; c) a criação do ser cultural enquanto gesto livre pauta uma redefinição da liberdade que inclui algo de anônimo no protagonismo do agente livre – já que a autoria repartida da criação (confusão entre criador e criatura) atesta uma passividade na atividade livre que desautoriza um estatuto autárquico daquele que cria, ou daquele que age livremente.

Essa constelação de enunciados são centros de convergência no caminho que parte do inquérito da Natureza como Ser bruto à descrição da origem da cultura como Espírito Selvagem segundo o trabalho simbólico do Desejo, remetendo-nos finalmente a uma liberdade anônima na ontogênese dos cursos existenciais intercorpóreos. Gostaríamos de questionar vossa anuência à enunciação de que toda a

atividade de criação apenas retoma e amplia algo já sussurrado pela natureza, isso porque estamos convencidos de que a passividade operante na metamorfose do “natural” em “cultural” coage a despojar a atividade criativa de sua pretensa exclusividade na *gênese do sentido* que institui cultura, isto é, retirar-lhe uma autoria que exceda ou ultrapasse a ordem da natureza; admitindo, desde então, certa passividade no exercício livre de criação.

Doravante, o agente da livre iniciativa assume um protagonismo ambíguo ao inovar na criação, vive certa autoria repartida daquilo que cria de inédito pelo que há de passivo (e anônimo) em sua iniciativa. E eis que se configura então o alvo principal desse discurso: tornar presente ao pensamento os contornos da ambiguidade do sentido de ser originário do horizonte cultural, aberto pela expressão criativa na compatibilidade entre natureza e liberdade.

## A PRODUÇÃO NATURAL

Tratemos agora dos pensamentos de Maurice Merleau-Ponty que foram reunidos como *anotações de aula* e referem-se ao exercício de docência de nosso autor na Collège de France (entre 1956 a 1960) registrado em *A Natureza* (1995), postumamente publicado, assim como daqueles pensamentos que transitam no manuscrito *O Visível e o Invisível* (1964) e exprimem a tentativa inacabada do mesmo autor em fundar uma nova Ontologia comprometida em descrever, sem os equívocos seculares, a experiência-matriz que inaugura a abertura para o mundo.

Proponho aqui, como primeira tarefa de dissertação, um encontro com a noção ontológica de “produção natural” sob um ponto de vista merleau-pontyano, noção essa inspirada, sobretudo, pelo “reconhecimento de um ser não sabido”, de um “excesso do Ser sobre a consciência do Ser”<sup>1</sup>. O sentimento<sup>2</sup> de que a abertura de minha experiência com o mundo não pode ser encerrada por um pensamento objetivo, ou seja, de que a Natureza não pode repousar plenamente diante de mim como um simples objeto, mas pelo contrário, sendo ela o Ser que antecede, sustenta e escapa a toda reflexão – visto já estarmos investidos desse Ser não sabido quando nos voltamos a ele – estimula aqui o desejo de se pensar a Natureza enquanto solo de partida, enquanto pregnância e produtividade de sentido prévio às atividades da vida consciente.

Mas não se pode confundir essa investigação de um interior da Natureza e sua respectiva produção natural com um idealismo que transforma o ser natural numa abstração artificial, ou com um misticismo que exige um posicionamento do artificial no âmbito de um natural puro. A Natureza como ser prévio é “aquilo a que estamos misturados”, “o outro lado do homem”, a mistura entre ser natural e ser artificial ou entre o eu o outro e outrem, o impulso mais primitivo no qual se engrenam as artificialidades da consciência humana. Quando se fala em produção natural no horizonte de Merleau-Ponty não se tem em vista, portanto, a distinção entre produtor e produto: o interior ou ímpeto produtivo da Natureza não tece a contextura dos acontecimentos que compõe o mundo tal como o artesão cria seus artefatos, estando deles

---

<sup>1</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, 2000.

<sup>2</sup> “É o sentimento de que o Ser é anterior a toda reflexão sobre o Ser”.  
MERLEAU-PONTY, 2000. pg. 60.

separado pelos instrumentos enquanto autor de uma peça; o “interior” da Natureza está mais para uma latência que engendra o real ao fazer “algo acontecer”, aquilo que “faz mundo”, ou melhor, faz com que uma experiência dele possa se abrir como fenômeno para mim numa espécie de co-autoria inseparável entre criador e criatura, na reversibilidade e na sobredeterminação entre o que há de natural e o que há de artificial, isto é, no Ser bruto onde se situam espíritos ancorados corporalmente num mesmo mundo que vibra e se desdobra temporalmente.

Depois de explorar tanto a estrutura do comportamento segundo aquela ancoragem corporal do espírito no mundo, assim como o campo da percepção e do corpo próprio, continua Merleau-Ponty, após esses projetos da década de 1940, a dar sequência aos problemas encontrados na descrição desse ser prévio que é solo para toda a vida consciente. Na altura dos cursos sobre *A Natureza* nosso autor tinha por interesse extrair a descrição do entrelaçamento entre Natureza e linguagem visando depurar a qualidade da passagem da ordem perceptiva à ordem simbólica (no entanto, a formulação ontológica da passagem do natural ao artificial, ou da carne à ideia, teve maior desenvoltura em *O visível e o Invisível*). Tal entrelaçamento ou tecido vivo que ata o natural e o cultural tem – no eixo irradiador da vida linguística – a expressividade corporal como co-autora da matriz originária de secreção de sentido.

Suspeitando de um lastro comum no difuso deslizamento de sentido ligado aos distintos empregos do termo Natureza ao longo da história, Merleau-Ponty levanta a seguinte questão: “Não se deve reconhecer na linguagem uma *vida* que não seria nem fortuita nem um desenvolvimento lógico imanente?” (MERLEAU-PONTY, 2000, pg. 3). Nem arbitrária ou sob a tutela contingente de causas externas ou internas, tampouco presente a si mesma como emanção de uma necessidade teleológica, entrevemos uma ordem simbólica que não pode se divorciar da Natureza e que comunga de uma mesma latência de vida. A linguagem se destaca – numa oposição sem ruptura e pela via da expressão corporal – de seu verso: a Natureza, que por sua vez semelhantemente desponta exilando o fortuito e o teleológico numa produtividade cega do sentido cativo ao mundo, isto é, numa produção que nunca leva à tona o sentido produzido, sem nunca hipostasiá-lo.

Desse modo, a demanda de uma teoria do conhecimento em Merleau-Ponty capaz de qualificar a ordem simbólica deveria coerentemente se fundar numa teoria da intersubjetividade, atendendo ao privilégio do ser prévio – que é também mistura intercorpórea ou sujeito generalizado – como fundação do ser cultural. Ganha relevo

então a tarefa de compreensão da “camada” de anonimato existencial onde se insemína primordialmente o enlace carnal entre as alteridades responsável pela passagem do perceptivo-motriz para a ordem simbólica. E para perseguir esse propósito, Merleau-Ponty situa um ponto de partida no horizonte dos significados devotados ao termo Natureza, especialmente da tradição clássica, que mais se aproxima da direção que o pensamento sobre a abertura originária do natural ao artificial deve tomar:

Busquemos o sentido primordial, não lexical, sempre visado pelas pessoas que falam de Natureza. Em grego a palavra (...) faz alusão ao vegetal; a palavra latina vem de *nascor*, nascer, viver; é extraída do primeiro sentido, mais fundamental. Existe natureza por toda parte onde há uma vida que tem um sentido mas onde, porém, não existe pensamento; daí o parentesco com o vegetal: é natureza o que tem um sentido, sem que esse sentido tenha sido estabelecido pelo pensamento. *É a auto-produção de um sentido*. A Natureza é diferente, portanto, de uma simples coisa; ela tem um interior, determina-se de dentro. (...) Não obstante a natureza é diferente do homem; não é instituída por ele, opõe-se ao costume, ao discurso. (MERLEAU-PONTY, 2000, pg.4)

O estudo daquela “camada” primordial a partir da investigação das variações do conceito de Natureza (ocupação da primeira seção dessa unidade), assim como a exposição descritiva da dimensão do Ser bruto, isto é, de uma dimensão primitiva em relação aos atos de consciência onde se inaugura uma coesão sem conceito na duração da experiência ingênua com o mundo (tema então para a segunda seção dessa unidade), situam as atividades teóricas que nesse capítulo serão cumpridas de modo a atingir a noção de “produção natural” na Filosofia da carne merleau-pontyana, noção tal que podemos de modo abreviado enunciar como a *auto-produção de sentido* que, desde o sensível, institui-se sem precisar ser posta por um ato sintético da consciência (seja a consciência tética ou tácita). Para tanto, inicialmente percorro um trecho do trajeto teórico daquele curso de Merleau-Ponty de três anos no Collège de France sobre o conceito de Natureza, dando especial atenção aos problemas sobre a produção natural inaugurados por Kant e da

resposta elaborada por Schelling, esta última motivo de grande inspiração, no ponto de vista dessa dissertação, às noções ontológicas merleau-pontyanas.

Relembrando que esta unidade de estudo sobre a noção de produtividade da Natureza intuída por Merleau-Ponty em *A Natureza*, e levada adiante no manuscrito *O visível e Invisível*, situa-se como primeira etapa de minha pesquisa filosófica que questiona a passividade na atividade de expressão criativa com vistas, doravante, a retirar implicações a partir do que há de passivo dentro do protagonismo do agente livre. Pois essa passividade diz respeito justamente à latência do ser prévio que é motivo e ocasião para o exercício livre de criação. E é nesse sentido que o estudo sobre a Natureza como fundo para toda metamorfose artificial, fundo que é Selvagem porque resiste às tentativas de subsumi-lo ao conceito pela reflexão, ocupa o primeiro lugar no contexto da pergunta sobre a criação na ordem simbólica.

Levando em consideração que o trajeto em *A Natureza* remonta a um pensamento em marcha ou em elaboração, emergido da fala de Merleau-Ponty em seus cursos do final da década de cinquenta, lidamos muito mais com linhas que orientam a fundação de uma nova ontologia do que, propriamente, um tratado onde esse tipo de esforço filosófico se apresenta como consumado. Na altura de *O Visível e o Invisível* aquela fundação ontológica, não obstante seu estado de inacabamento, já apresenta a intenção de sair de uma história da filosofia para propriamente deixar a interrogação filosófica conduzir os novos passos dessa Ontologia da carne. É perseguindo esses passos e tentando seguir adiante (na tarefa de observação dialética de um Ser-visto que pede incessantemente acabamento) que espero conduzir esse pequeno estudo tópico sobre a produção natural, ou melhor, sobre a produtividade da Natureza no horizonte da Filosofia da carne.

### **(I): A. Retorno ao interior da Natureza**

Entre 1956 e 1957 o conceito de Natureza é exposto em dois movimentos principais: a exposição da historicidade da ideia ontológica de Natureza e sua correlação com as principais configurações de leituras científicas do mundo. Há um tipo de precedência da ideia ontológica da Natureza como infra-estrutura da visão científica de tal modo que um

movimento de oscilação no plano ontológico insemina o redimensionamento das produções e descobertas científicas<sup>3</sup>.

No entanto, tal precedência de um fundo ontológico não deve induzir a dispensar, de antemão, as explicações científicas da natureza: em primeiro lugar porque “o natural não deve ser um postulado preguiçoso” (MERLEAU-PONTY, 2000, pg.136), já que não colhemos da experiência ingênua com o mundo um sentido acabado da Natureza primordial<sup>4</sup>, o que demanda um esforço filosófico, artístico ou até psicanalítico de regressão “arqueológica” a esse ser prévio; e em segundo lugar porque mesmo que as sincronias registradas cientificamente como apoios regulares nos fenômenos não sejam capazes de apresentar a camada de ser prévio, por esta anteceder e situar aquelas representações objetivas, interessa à investida de reabilitação do sensível primordial compreender o que o cientista desvenda, pois “o cientista desvenda mais do que, de fato, vê. O filósofo deve ver nas costas do físico o que este não vê por si mesmo.” (MERLEAU-PONTY, 2000, pg.139).

O pensamento objetivo e o correlato pressuposto dogmático da Natureza como puro objeto que ali subjaz soterraram, ao longo da tradição Ocidental, a vida pré-objetiva ou irrefletida de um pré-ser que deve ser reabilitado, então, pela denuncia de tal obscurecimento da vida primordial num primeiro movimento fenomenológico de retorno às coisas mesmas. Mesmo que a retomada do primordial passe, portanto,

---

<sup>3</sup> “Não foram as descobertas científicas que provocaram a mudança da ideia de Natureza. Foi a mudança da ideia de Natureza que permitiu essas descobertas. Assim, foi uma concepção qualitativa do Mundo que impediu Kepler de admitir a lei da gravitação universal. Faltou-lhe substituir a Natureza dividida em regiões qualitativamente distintas por uma Natureza em que o Ser é homogêneo em toda parte e sempre” (MERLEAU-PONTY, 2000, pg.10).

<sup>4</sup> Retomando a concepção de Natureza em Whitehead, nos diz Merleau-Ponty: “Por definição, a percepção coloca-nos na presença de um termo definitivamente opaco. Em outras palavras, a Natureza que percebemos está tão distante e tão próxima quanto possível, e isso pelas mesmas razões. Não há nada entre mim e a Natureza que percebo. Quando percebo uma coisa, não posso conceber uma percepção interposta entre mim e o objeto. Mas essa proximidade extrema é, ao mesmo tempo, a maior distância, porque existe uma distância radical entre a coisa que coincide consigo e o ser transparente pelo fato de que percebe, e isso porque o primeiro termo está a cem léguas daquele que se apercebe dele. A Natureza é, portanto, aquilo que permanece intato após o desvelamento perceptivo, o que é indiferente aos olhares que pouso nela” (MERLEAU-PONTY, 2000, pg.193)

pela via do combate ao pensamento objetivo ingênuo, confronto este concomitante ao estabelecimento de uma nova ontologia capaz de explorar e dar profundidade ao *mundo da percepção* até então opaco, ao invés de exilar a produção científica, separando a coleta de regularidades no plano ôntico do campo ontológico, deve-se antes manter a ciência na pauta desse tipo de discussão filosófica considerando pelo menos dois pontos.

Um deles diz respeito à virada do paradigma científico no século vinte, especialmente após a renovação metodológica contemporânea que assevera como fato último da teoria científica a relação entre observador e observado – renovação que, se consequente, deveria demolir o pressuposto de um observador imparcial ou absoluto implícito na velha ontologia que guia a Ciência ingênua e a lança em embaraços, pois termina por igualar o ser-mundo ao ser-objetivo e achata a Natureza como totalidade sintética e homogênea ao modo de um puro objeto. E o outro ponto refere-se à utilidade dessas produções científicas contemporâneas, ingênuas ou não, para o pensamento que se endereça ao mundo vivido irrefletidamente, pois as sincronias relatadas no ser-objetivo se fundam, afinal, no ser-mundo que sustenta e ultrapassa a representação que dele se faz, e assim o relato objetivo serve como uma linha que se pode seguir para, superando-a regressivamente, atingir (o que não significa coincidir com) o Ser-visto na ontogênese primordial.

Essa nota sobre a relação entre ciência e filosofia é importante porque constantemente Merleau-Ponty se apropria de discursos científicos para compreender os sincronismos desvelados pelo cientista. Se por um lado há um fundo ontológico implícito a essa ciência moderna do século vinte, e por outro lado uma injeção de retorno às coisas mesmas, isto é, retomada da experiência antes da reflexão, nada impróprio no uso dos registros de regularidades observadas na experiência a fim atingir o fundo de tais sincronismos, pensar e seguir adiante onde o cientista para em vista do pragmatismo – a noção merleau-pontyana de *Quiasma* (reversibilidade e contaminação do sensível e do sentiente, ou do visível e do vidente) a ser visitada na segunda seção deste capítulo é um bom exemplo das inúmeras apropriações de termos oriundos de discursos científicos como recurso para se fazer ontologia, no caso destacado, um termo que provém da biologia<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Ao comentar a reversibilidade que caracteriza o Quiasma, Marcos José Müller nos oferece uma relação entre o uso ontológico do termo *empiètement* e sua origem emprestada da biologia: “Podemos traduzir essa palavra [*empiètement*]

Dito essas considerações preliminares, voltemo-nos agora para a historicidade da ideia de Natureza em função da compreensão do ser prévio – um estudo detalhado dessa compreensão em relação com o redimensionamento dos pressupostos da ciência moderna, relação que Merleau-Ponty leva adiante em *A Natureza*, foge ao escopo da pesquisa dessa dissertação; limite que, no entanto, não impede que eventualmente sejam suscitadas figuras típicas dessa discussão de filosofia da ciência no intuito de esclarecer o que seja a “produção natural” na ontologia merleau-pontyana.

O trajeto do deslizamento da concepção de Natureza escolhido por Merleau-Ponty não parece ser aleatório. Os pontos de inflexão nessa história e suas saídas sinalizadas dão a entender certa propedêutica para a fundação de uma Ontologia radicalmente imersa na questão originária do Ser que nos sustenta. Por isso, as clivagens da ideia de Natureza – partindo do pensamento grego e estoíco para a noção judaico-cristã chancelada pelo pensamento cartesiano, e deste último inflectindo-se novamente a partir da *Crítica do juízo* de Kant que abriu a saída para a noção romântica de uma Natureza Selvagem introduzida por Schelling (essa que ecoa nos trabalhos de Bergson e Husserl, assim como reverbera na ciência moderna, especialmente em Whitehead) – deixam entrever um trajeto de retorno ao interior da Natureza, ou seja, retorno à concepção de uma *auto-produção de sentido* natural e, com efeito, prévia aos atos constituintes (ou melhor, instituintes) da consciência.

---

como imbricação ou impregnação. Na biologia, por exemplo, ela designa o momento de troca de material genético (DNA) entre cromátides de cromossomas homólogos ocorridos no final da prófase I da meiose. A troca envolve o contato (quiasma) entre cromátides e cromossomas homólogos, o corte dos segmentos equivalente do DNA e a colagem destes segmentos no cromátideo oposto. Dessa forma, cada cromossomo homólogo passará a carregar o gene oposto, de onde decorre a diversificação genética das espécies. Merleau-Ponty crê que esse quiasma e, especificamente, essa imbricação (*empiètement*) entre a carnalidade de cada elemento envolvido, pode ser generalizado para descrever a gênese das diferentes imagens” (MÜLLER, 2015, pg.9). Tal gênese das imagens corresponde a auto-produção de sentido (no caso o sentido da percepção figurativa que arma o imaginário) na imbricação entre o sentiente e o sensível, que se institui sem auxílio de um articulador egológico (a consciência, por exemplo) e, por isso mesmo, é a apresentação da existência de um ser que não precisa ser posto. Mas retomaremos esse ponto na segunda seção deste capítulo para comentar o pré-ser enquanto orientações temporais de uma totalidade autêntica e Gestáltica.

Na marcha teórica da Ontologia que Merleau-Ponty persegue na altura de 1956-1957, pode-se sublinhar tal movimento de retorno ao interior da Natureza porque a tarefa do filósofo consistirá desde então em pensar o fenômeno da produção natural ao modo de um Englobante originário para toda sorte de vivências, tal qual doação de coesão temporal que se auto-produz envolvendo e permitindo que as atividades reflexivas da consciência dali se destaquem, mesmo que esse sentido natural seja sempre passageiro e que se configure então a partir de um Todo (ser-prévio Englobante) sem síntese (ausente de origem ou destino cognoscível):

O Ser não está diante de nós, mas atrás. Daí o retorno a uma ideia pré-socrática de Natureza: A Natureza, dizia Heráclito, é uma criança que brinca; ela dá sentido, mas à maneira da criança que está brincando, e esse sentido nunca é total. (MERLEAU-PONTY, 2000, pg.135).

A acepção da antiguidade insiste na ideia de Natureza como uma *orientação para um tipo, uma ordem, um destino* (MERLEAU-PONTY, 2000, pg. 7). Nesse sentido, na concepção aristotélica há uma comunicação ou um vínculo interno entre os elementos do universo: a natureza dos corpos leves é subir porque há um parentesco entre corpos tênues e a altura, o deslocamento no espaço é manifestação da qualidade interna de uma região natural. “A Natureza total é dividida assim em regiões qualitativamente definidas, lugares de certos fenômenos naturais (fenômenos sublunares); ela é a realização, mais ou menos bem sucedida, desse destino qualitativo dos corpos”. (MERLEAU-PONTY, 2000, pg. 7). Não muito distante é a acepção estoíca de *simpatia* que sinaliza certa ligação a distância entre as partes do mundo responsável, ademais, pela ação orientada ou *Destino* de cada fração do cosmos. Donde se segue que a antiguidade dispõe o elemento finalista como contemporâneo da Natureza, isto é, dá-se consentimento para a ideia de finalidade como a ordem produzida desde o interior do ser natural.

Mas depois do Renascimento esse elemento finalista se desloca para o exterior da Natureza e, de fora dela, perde sua antiga função que dava conta da ordem interna do mundo segundo a tendência qualitativa dos corpos que lutavam contra a contingência para levar a cabo seu destino. Sem finalidade interna, articula-se a ideia da Natureza como um ser inteiramente exterior, composto de partes exteriores entre si e exterior também ao observador que a concebe agora como puro objeto.

Apesar dessa acepção se tornar hegemônica depois do século XVI, não obstante é muito antiga. Podemos remetê-la desde os atomistas da antiguidade, ou como lembra Merleau-Ponty já desde Lucrecio se pensa o mundo como a coleção de unidades discretas que, quando agregadas, compõe um Todo equivalente a soma de suas partes, quer dizer, Natureza como conjunto de *partes extra partes* onde “cada parcela do ser é uma totalidade fechada em seu próprio despojamento” (MERLEAU-PONTY, 2000, pg. 9).

Ser inteiramente exterior significa também ausência de qualquer ligação interna e autônoma entre as partes naturais. A exterioridade radical entre parcelas fechadas em si mesmas interdita uma auto-produção de comunicação partindo das próprias partículas: antes de tudo pressupõe-se o isolamento ontológico entre os segmentos do mundo, a comunicação entre eles é um acontecimento de outra ordem. Quer dizer, o *sentido* agora só pode remeter interiormente partes isoladas e fundar um todo de agregação ordenado segundo uma produtividade que escapa a essa Natureza concebida como Ser de inteira exterioridade. Essa subversão da ideia de Natureza se consuma, contudo, a partir da introdução da ideia de *infinito* – oriunda da tradição judaico-cristã – na configuração da produção natural. Ora, não há mais auto-produção de sentido na Natureza porque a produtividade agora emana de um Deus *infinito*, ou melhor, deriva de um criador que é puro pensamento – já que contém todo sentido possível – em contraste com a criatura que é puro objeto ou produto finito sem interior.

Toda finalidade que possa denotar uma coesão na sincrônica dos corpos, todo *sentido* que entrelaça e harmoniza a diversidade múltipla do mundo brotam da dimensão do infinito que promulga a lei de desdobramento da dimensão finita. O princípio judaico-cristão de criação infinita não postula obrigatoriamente a heterogeneidade entre o finito e o infinito, como se fossem duas regiões separadas ou exteriores entre si, mas a tentação dicotômica foi levada a cabo reiteradamente. A transcendência da *Natureza naturante* (infinito criativo) em relação a *Natureza Naturada* (produto finito) por vezes é negada em vista de manter a unidade das partes integradas ao Todo, fazendo valer o princípio de imanência do finito no infinito, mas o ponto de articulação da comunhão entre as duas ordens de ser é sempre precária quando levada às últimas consequências. Por isso não é surpresa encontrar agora com duas filosofias da Natureza:

A partir desse momento, a Natureza desdobra-se em um *naturante* e um *naturado*. É então em Deus que se refugia tudo o que poderia ser interior à Natureza. *O sentido refugia-se no naturante*; o *naturado* torna-se produto, pura exterioridade. (...) Haverá duas filosofias da Natureza, uma para descrever a Natureza, “o estado de natureza” antes do pecado, e outra para depois do pecado, em que o Bem e a Natureza não podem ser postos juntos. É Descartes que vai ser o primeiro a formular a nova ideia de Natureza, extraindo as consequências da ideia de Deus. (MERLEAU-PONTY, 2000, pg. 10)

Quais são essas consequências que Descartes extrai de Deus pensado como infinito? O mundo criado pelo Deus infinito é dotado de finalidade porque tudo que Dele deriva não pode fugir a sua previsibilidade absoluta que abarca os efeitos e as causas de uma só vez numa visão divina do todo, e nesse sentido se deduz uma coesão no mundo previsto: se o *naturado* é a realização exterior de uma racionalidade infinita que está em Deus, a Natureza não pode ser outra coisa senão o funcionamento mecânico das leis emanadas pelo artífice transcendente<sup>6</sup>. Assim, se toda finalidade está em Deus e não há mais uma força que do interior da Natureza reponha as coisas em ordem infere-se que o *naturado* depende radicalmente do ato criador: o Mundo é um produto *indefinido* gerado pela criação infinita<sup>7</sup>, resta saber se a

---

<sup>6</sup> “Se Deus é infinito, disso resultam certas leis, leis de todo Mundo possível. A Natureza é o funcionamento automático das leis que derivam da ideia de infinito (...). A Natureza como sistema de leis torna supérflua a presença de forças que lhe sejam interiores; a interioridade está toda em Deus” (MERLEAU-PONTY, 2000, pg.12-13).

<sup>7</sup> É oportuno citar um trecho, recortado por Merleau-Ponty, da resolução de Guérout acerca do conhecimento do Mundo derivado da fonte da verdade (Deus), isto é, da cadeia das razões em Descartes : “Para dizer que uma coisa é infinita, deve-se ter alguma razão que a faça conhecer como tal, o que podemos ter somente de Deus; mas para dizer que ela é indefinida, basta não ter razão nenhuma pela qual se possa provar que ela tem limites...Não tendo, portanto, nenhuma razão para provar, e mesmo não podendo conceber que o mundo tenha limites, eu o denomino de indefinido. Mas isso não me permite negar que talvez existam alguns limites que são conhecidos de Deus, embora me sejam incompreensíveis”(MERLEAU-PONTY, 2000, pg.23)

criação se renova a cada instante ou se a ordem uma vez estabelecida é mantida sem ser alterada<sup>8</sup>.

Esse é um problema de relação entre o possível e o atual que Descartes, num primeiro momento, responde ao modo da fórmula do positivismo spinozista<sup>9</sup>, pois a Natureza, à imagem de Deus, “é tudo aquilo que pode ser”, não havendo falta nem lacunas no *naturado* já que o Mundo é a realização do pensamento verdadeiro e soberanamente bom de Deus. Em outros termos, as leis que regem os sincronismos mundanos submetem a totalidade dos objetos naturais a uma homogeneidade universal que proíbe qualquer possibilidade de gênese natural imotivada, heterogênea ou imprevisível pelo artesão do Universo, fonte de todo possível. Um observador singular não pode abraçar com a visão do espírito o Todo concebido pela criação infinita como se fosse um divino observador imparcial, no entanto, os cartesianos acreditam poder atingir a verdade do Mundo atual com base na prioridade da ideia de infinito sobre o finito. Nessa prioridade se articula a garantia de Deus para o *sentido* que entrelaça todas as partes isoladas da extensão a cada instante.

Mas esse nivelamento ou equivalência entre o possível e o atual cedido pelo elemento da racionalidade de Deus, elemento manifesto parcialmente no espírito humano e que autoriza – se não de fato, pelo menos de direito – a inteligibilidade até das últimas causas da máquina do mundo sofre, numa segunda inspiração cartesiana, a interferência do realismo responsável por desnivelar a relação entre a cognição e o atual. Isso porque Descartes “mantém a originalidade de um mundo efetivamente real, de uma extensão realizada” (MERLEAU-PONTY, 2000, pg.21).

---

<sup>8</sup> Expondo a posição de Malebranche sobre esse ponto de Descartes, lembramos Merleau-Ponty “que as leis da Natureza asseguram a manutenção do Mundo. Isso prova que as mesmas leis puderam conduzir a este Mundo. De outra forma, se tivesse havido outras leis na origem, o Mundo seria diferente; ora, ele não é *de facto*, e não pode ser *de jure*. Pois sem isso Deus não saberia o que faz e conduzir-se-ia como uma criança (...). Não será necessário, então, derrubar a tese da criação continuada? Afirmar que a existência do Mundo é contingente a cada instante, como foi na origem, não é dizer também que o ato criador se renova a cada instante, ou que a cada instante há tanta criação quanto a que houve na origem?” (MERLEAU-PONTY, 2000, 16).

<sup>9</sup>Spinozismo porque [a] “a finalidade é o exercício do pensamento de Deus; [b] a Natureza é como Deus, um ser que é tudo que pode ser, positividade absoluta, ela é mesmo essência, senão não teria podido ser. (...) Aí está a ideia de que a essência se estabelece por si mesma” (MERLEAU-PONTY, 2000, pg. 16-17)

Até a inspiração spinozista que não conhece oposição entre extensão real e extensão pensada oferecia-se uma filosofia da Natureza para a luz do entendimento puro: não há mecanicismo ainda<sup>10</sup>, tudo é reduzível ao pensamento matemático e geométrico, o movimento físico é abstraído nas relações inteligíveis, em outras palavras, não há ruídos e opacidades entre o real e o ideal. Não obstante, para Descartes o mundo dos sentidos consiste numa privação do real porque a extensão sensível não é simplesmente um correlato de pensamento, mas uma realidade efetivamente exteriorizada, uma extensão real (turva e confusa) *distinta* da in-extensão pensada (clara e definida).

Se por um lado esse realismo inscreveu na tradição filosófica tal *distinção* entre duas regiões (coisa pensante e coisa extensa) – e ademais influenciou, na antípoda dessa dicotomia, a ideia de que algo no real sempre resiste como resíduo de realidade que não pode ser contornado pelo espírito puro – por outro lado lançou para a tarefa cartesiana uma “dificuldade extraordinária” de se pensar e de conhecer a coincidência, a integralidade entre o *naturante* e o *naturado*, quer dizer, entre o infinito e o finito. Se numa primeira filosofia da Natureza o espírito, presente a si mesmo, encontra na ideia de infinito a garantia da verdade, na segunda filosofia da Natureza relativa ao mundo sensível da extensão realizada há de se contentar, contudo, apenas com a não-falsidade do mundo *indefinido*. A justaposição entre as duas ordens exige uma mistura entre o espírito e a matéria para garantir a cadeia das razões. Entretanto, atingir a articulação entre a não-impossibilidade da verdade na coisa extensa com o seu correlato verdadeiro na coisa pensante se torna um exercício espúrio:

A existência do mundo atual supõe, sem dúvida, uma evidência de outra ordem, mas essa ordem não é radicalmente diferente, uma vez que continua pertencendo às cadeias das razões. Há, com efeito, duas zonas da verdade, a zona do verdadeiro absoluto e a zona do que não é falso, e que, não sendo falso, pode ser afirmado como verdadeiro. Ao positivismo sucede uma negação da negação. Mas pode haver assim duas regiões do claro e do distinto? É impossível justapô-las. (...) É difícil conceber a alma e o corpo como uma única e mesma coisa, ao mesmo tempo em que

---

<sup>10</sup> “(...) no sentido estrito de explicação do mundo por máquinas simples” (MERLEAU-PONTY, 2000, 21)

são pensadas como coisas distintas. Entretanto, a união e a distinção são ambas requeridas, ou as duas são impensáveis ao mesmo tempo. (MERLEAU-PONTY, 2000, pg. 24-25)

A mistura e a contaminação da alma no corpo – que rechaça a tese materialista – é adotada como pauta de reflexão por Descartes pela consideração da relação de meio a fim que o espírito opera no corpo. Desde então emerge para o pensamento cartesiano um terceiro gênero de ser: nem extensão ou região do regime de exterioridade tampouco pensamento puro ou região de plena interioridade, o composto alma-corpo deveria consistir numa segunda acepção além do corpo enquanto um autômato animal. Os membros amputados de um corpo mutilado certamente marcam uma divisão na extensão material, mas não podem retirar a unidade do corpo humano que permanece o mesmo *número* enquanto unido a uma alma. A propriedade da indivisibilidade da alma é emprestada à coisa extensa do corpo animal que, agora, tenta manter um duplo estatuto: deve ao mesmo tempo, paradoxalmente, ser máquina na extensão divisível de *partes extra partes* e ser espírito na indivisibilidade da coisa pensante.

Até o momento inaugural de dualidade entre extensão e pensamento a consciência atestava sua existência num auto-reconhecimento indubitável, isto é, num acontecimento de interioridade pura no qual a alma refletir-se-ia de modo transparente como unidade sem frações. Assim, na reflexão que deu origem a certeza apodítica o espírito fora concebido como interioridade radical, ou seja, tal como unidade indivisível presente a si mesma pela ação do pensamento, em oposição e em contraste ao ser fragmentado pelas formas da exterioridade que desponta via percepção corporal e anuncia a extensão na divisibilidade plena entre suas partes. Finalmente, quando se reconhece um modo ser do corpo humano que foge ao regimento geral das coisas extensas porque nele se inscreve uma finalidade ou um interior, nos deparamos com uma unidade que não é o próprio corpo, mas o corpo pensado pelo espírito: a alma habita o corpo como “o piloto em seu navio”, calça-o como os pés calçam os sapatos, quer dizer, o corpo feito instrumento para alma continua a equivaler como máquina que funciona segundo um fim decretado pelo espírito (pelo mestre-operador); a coincidência de ambos é vaga porque o composto cartesiano corpo-alma se reduz, enfim, a um ponto discreto na anatomia

corporal (glândula pineal) que realiza uma comunicação exterior de mera sobreposição entre heterogêneos ontológicos.

Se nem mesmo consegue-se admitir em meu próprio corpo a comunhão plena entre espírito e matéria, o que se dirá dos outros corpos similares ao meu? Ficam eles ainda mais distantes de participar dessa esfera de interioridade pura que é o *cogito*. Se minha percepção do mundo desde a origem é um julgamento do espírito, quer dizer, se toda experiência possível é exclusivamente aberta pela coisa pensante, na experiência de alteridade o que tenho é mais um movimento de meu espírito sobre a coisa extensa do mundo, a percepção do outro sempre ocorre como exterioridade radical ao *cogito* e, desse modo, deflagra-se um problema de solipsismo já que o acesso a uma possível interioridade alheia é interdita pela relação assimétrica entre meu espírito e o corpo-máquina de outrem.

Donde se segue que aquela supracitada garantia divina não pode fiar a comunicação da alma com o corpo, comunicação esta que é exigida como termo de continuidade entre o exterior e o interior da consciência da verdade. A pressuposta imanência do finito no infinito e a integralidade entre ambas as regiões exigida como premissa ontológica de adequação radical entre a ilusão da aparência e sua verdade no pensamento fica cambaleante quando se tenta avistar o vínculo (e a coincidência) entre matéria e espírito. Contudo, esse problema no horizonte cartesiano inspirou, doravante, tanto a posição do psicologismo (ou sensualismo) que vetou a possibilidade de ideias inatas ao espírito, como a posição humanista (ou intelectualista) que pretendeu em parte se afastar daquela fraca garantia divina para o conhecimento da verdade do mundo, inibindo – entretanto sem abolir – a função de um *intellectus archetypus* enquanto vidência plena da unidade no interior da multiplicidade.

Tínhamos então, de um lado, o psicologismo inglês do século XVIII combatendo a ideia cartesiana de uma intuição intelectual, por exemplo, repudiando a ideia de infinito (de Deus) como sendo inata à alma, numa pretensão de sustentar que o conteúdo que preenche a consciência não poderia ter outra origem senão nas impressões geradas pela pressão material do mundo sobre o corpo. Assim a epistemologia sensualista atestou como critério geral para o conhecimento a exigência de remissão do discurso válido a um referente empírico, isto é, proposições válidas seriam somente aquelas que se deixassem reconduzir de ideias complexas para as mais simples, e dessas para seus correlativos originais nas sensações discretas percebidas pelo corpo

humano, numa dada experiência. Contudo, se o conteúdo da consciência fora reduzido a um efeito arbitrário da causalidade material, o poder de ligação gerador de sentido nesse reino alargado de *partes extra partes* – não se podendo mais evocar um Deus como garantida da unidade prévia entre as mesmas – só pode ser transferido para a consciência a título de poder da mente erigido pelo hábito associativo da imaginação. A potência sintética deslocou-se do supra-sensível para repousar num hábito irracional da mente.

Não obstante, do outro lado as fórmulas humanistas semelhantemente deixaram o Ser repousar no homem, isto é, circunscreveram o Ser no âmbito dos fenômenos humanos. Assim o conceito de Ser considerado em-si mesmo é sem referência e vazio porque agora só pode ganhar sentido e passar a ter validade num discurso de conhecimento mediante sua remissão a uma experiência sensível, ou seja, quando condicionado por uma intuição sensível particular. Até aqui o psicologismo fez escola.

Foi assim que, acordando de um “sonho dogmático” idealista que igualava o Ser ao ser-para-si, Kant retomou a supracitada lição de psicologia para superá-la: se não imanente à alma enquanto conteúdo positivo, a ideia de infinito também não poderia surgir pela simples indução de eventos finitos experimentados sensivelmente. Porque se a faculdade de conhecimento humana é sim condicionada pela sensibilidade, ela, em contrapartida, “contém as condições de possibilidade da experiência em geral”<sup>11</sup>, isto é, ela prepara *a priori* as condições formais para a construção do sentido que sistematiza as intuições dadas pelo aparelho sensível. Desse modo a ideia de infinito – assim como a de finalidade, a de liberdade ou a de Deus – seria um princípio puro (sem referente empírico) alcançado pela crítica da razão e do juízo que despontaria no campo transcendental como princípio regulador da experiência.

A propósito dessa consideração do homem na qual “é o sujeito humano quem contém o Ser”<sup>12</sup> Merleau-Ponty nos sugere ler dois sentidos para a “inversão copernicana” operada por Kant: num sentido antropológico o homem é considerado como fato fortuito instalado numa experiência e, por isso mesmo, passivo à condicional sensível, restrito ao fenômeno, desalojado daquilo que pode ser em-si. Noutra sentido – que parece prevalecer sobre o primeiro na trajetória kantiana –

---

<sup>11</sup> KANT, *Primeira introdução à Crítica do Juízo*, pg. 265

<sup>12</sup> MERLEAU-PONTY, 2000, pg.31

o homem é um poder de ordenação, aquilo que faz aparecer o objeto enquanto unidade de sentido e, doravante, potência legisladora do conhecimento e da moral.

Em decorrência daquela exclusão de qualquer referência ao que é em-si, ao sujeito resta referir-se apenas a fenômenos humanos que, no entanto, não são totalmente arbitrários. A possibilidade de um objeto como termo de referência é, de certo modo, precipitado por condições subjetivas que encontro, sustenta Kant, não apenas em mim, mas em qualquer consciência numa relação com um objeto, relação entre o que é construído pelo sujeito e o que é dado pela intuição sensível suscetível, ademais, de remissão a uma estrutura *a priori* do entendimento humano na qual um poder sintético organiza, segundo princípios reguladores comuns, o agregado de partes sem sentido captado na sensação.

Para Kant a solidariedade entre o construído e o dado não pode ser total (como o é para o idealismo) porque o múltiplo recebido pela intuição sensível é uma contribuição bruta da experiência que o sujeito não cria – e há aqui um traço do realismo cartesiano, qual seja, um grau de resistência na efetividade. Segundo tal elemento de passividade que chancela para a subjetividade uma defasagem (e um jogo) entre o construído e o dado conclui-se de imediato: é-me proibido de antemão apanhar a chave do mundo, já que a espontaneidade do espírito não pode habitar as entranhas do preenchimento da esfera intuitiva, algo no dado resiste e não se deixa contornar absolutamente (caso contrário toda realidade seria imanente ao sujeito).

Isso também vale para o Eu: não há coincidência de eu-mesmo comigo mesmo (como havia no *ego cogito* cartesiano) porque toda intuição que posso ter de mim mesmo é sensivelmente condicionada (é fenômeno) e, por isso, indeterminada; portanto também não tenho a chave do Eu. Só posso entrever a unidade egóica do ponto de vista de suas produções, isto é, de um Eu que é sujeito transcendental (desencarnado), reduto de referência sistemática para todas as representações do mundo e de mim mesmo enquanto fato fortuito. Esse niilismo inicial é atenuado pelas consequências retiradas da consideração do sujeito como absoluto. Sobre esse ponto, esclarece-nos Merleau-Ponty:

A inversão copernicana não é, absolutamente, um retorno ao homem como fato fortuito, mas ao homem como poder de construir. O retorno ao homem apresenta-se como o retorno a um

naturante que está em nós. Sem dúvida, Kant não avança até à ideia de um naturante criador absoluto, mas encaminha-se para essa ideia. Desse modo, Kant retorna a uma metafísica do Absoluto, na qual o Absoluto não é mais pensado como substância, mas como sujeito. Esses dois sentidos são inevitáveis. O relativismo psicológico não pode manter-se. Ao cabo de um certo tempo, a representação humana torna-se sinônimo de Ser. Da mesma forma, o relativismo transcendental não pode separar-se de uma referência com a qual começa todo o conhecimento. Existem em Kant os dois sentidos. No interior do contingente humano (*quid facti*), ele descobre uma potência ponente (*quid juris*). O homem é uma facticidade que se confere a si mesmo valor de direito. (MERLEAU-PONTY, 2000, pg.34)

Finalmente, esses dois sentidos da “inversão copernicana” de Kant correspondem também a dois sentidos para a concepção kantiana de Natureza: no primeiro sentido a Natureza segue empobrecida de interior visto ser ela apenas o correlativo inerte da percepção, simplesmente o conjunto dos objetos dos sentidos. Como mero agregado, a Natureza não consiste propriamente numa experiência porque no nível perceptivo os dados sensíveis não se oferecem segundo um princípio de conexão intrínseco as suas formas naturais heterogêneas, essas que apreendemos intuitivamente numa diversidade imensurável e sem limite (trata-se, novamente, de um todo por agregado feito de *partes extra partes* e sem sentido interno). No segundo sentido o conceito de Natureza corresponde à atividade legisladora do entendimento e, portanto, diz respeito a um princípio de ligação ou de conexão sistemática das representações empíricas. Agora a Natureza ultrapassa a condição de agregado e torna-se sistema ordenado segundo leis transcendentais que viabilizam a possibilidade de uma experiência, ou seja, de um circuito de fenômenos dotados de sentido.

Essas duas concepções de Natureza se estabelecem, entretanto, no horizonte da supracitada defasagem entre o construído e o dado, entre o sistema e o agregado. No ponto de vista de Merleau-Ponty, “toda filosofia de Kant é um esforço para unificar esses dois sentidos”<sup>13</sup>. Esse ponto de vista é reforçado, sem dúvida, levando em conta a tarefa

---

<sup>13</sup> MERLEAU-PONTY, 2000, pg.35

kantiana na *Crítica da Faculdade do Juízo*. Porque se de um lado a defasagem entre o construído e o dado deve ser mantida para impedir o ultimato da fórmula idealista que prevê a imanência plena do Ser à consciência, por outro lado, a razão exige uniformidade no enredo sensível para salvar o sujeito do conhecimento de se perder no “labirinto da diversidade natural”<sup>14</sup>. É para salvar a possibilidade da experiência como sistema que Kant irá acenar para o Juízo enquanto faculdade-de-pensamento mediadora daquela defasagem, pois no Juízo se opera a subsunção do particular sob o universal<sup>15</sup>, ou seja, tal faculdade estabelece a comunicação entre as formas naturais intuídas de modo particular, reunidas, desde então, numa uniformidade sistemática em conformidade com a universalidade exigida pelo sujeito do conhecimento.

O Juízo pode ser considerado ou como faculdade de *refletir* onde, segundo certo princípio, representações dadas sensivelmente se atrelam para formar um conceito no qual não é o sujeito que impõe as regras de formação, pois conduzido pelas manifestações empíricas, ou como faculdade de *determinar* onde um conceito, que está fundado pelas

---

<sup>14</sup> Kant, *Primeira introdução à crítica do Juízo*, pg. 272.

<sup>15</sup> “(...) a representação sistemática da faculdade-de-pensamento resulta tripartida, ou seja, primeiramente a faculdade do conhecimento *universal* (das regras), o *entendimento*, em segundo lugar a faculdade de *subsunção do particular* sob o universal, o *Juízo*, e em terceiro lugar a faculdade da *determinação* do particular pelo universal (da derivação a partir de princípios), isto é, a *razão*. (...) Se o entendimento fornece *a priori* leis da natureza, enquanto a razão leis da liberdade, é de se esperar, por analogia: que o Juízo, que medeia ambas as faculdades sua conexão, apresentará, também, do mesmo modo que aquelas, seus princípios *a priori* (...) Só que o Juízo é uma faculdade-de-conhecimento tão particular, inteiramente sem autonomia, que não dá, como o entendimento, conceitos, nem, como a razão, ideias, de qualquer objeto que seja, porque é uma faculdade de meramente subsumir sob conceitos dados, de outra procedência. Assim, se ocorresse um conceito ou regra, proveniente originariamente do Juízo, teria de ser um conceito de coisas da natureza, *na medida em que esta se orienta segundo nosso Juízo* e , portanto, de uma índole tal da natureza que dela não se pode fazer nenhum conceito, senão que sua disposição se orienta segundo nossa faculdade de subsumir leis particulares dadas sob leis mais universais, que no entanto não estão dadas; em outras palavras, teria de ser o conceito de uma finalidade da natureza, em função de nossa faculdade de conhecê-la, na medida em que para isso é requerido que possamos julgar o particular como contido sob o universal e subsumi-lo sob o conceito de uma natureza” (KANT, *Primeira introdução à crítica do Juízo*, pg. 265)

regras subjetivas *a priori*, é determinado segundo sua aplicação numa representação empírica dada. Kant nomeia o primeiro de *Juízo reflexivo*, o segundo, *Juízo determinante*. Neste último o sujeito do conhecimento tem poder de escolha na construção do saber objetivo, pois o conceito aqui determina um conteúdo segundo regras previamente estabelecidas, enquanto que no primeiro caso quem escolhe é a reflexão não tética, pois a passagem do particular ao universal é realizada a despeito de uma alternativa posta para seleção daquele que conhece.

Donde se segue que *refletir* consiste em “comparar e manter juntas dadas representações”<sup>16</sup> subsumindo, sob conceitos, dados de outra procedência, isto é, dados não criados pelo sujeito. Mas como o agregado da Natureza não pode oferecer-se segundo uma sincronia que lhe seria interna, e a subsunção do particular ao universal não é aqui guiada por regras determinadas pelo espírito, segue que o Juízo reflexivo pressupõe *a priori* uma conformidade a fins nas formas naturais, isto é, pressupõe que no agregado haja sistema. Para além do mero mecanismo, se pressupõe agora uma *técnica da natureza* ou uma *finalidade* natural. Pois somente assim pode-se garantir uniformidade ao agregado sensível, sob pena, no caso contrário, de vetar a possibilidade de se conhecer a experiência como sistema cognitivamente apreendido em leis universais.

Doravante, se o dado (o efetivo) aparece harmonioso (em conformidade a fins), apenas o faz segundo um princípio *a priori* heurístico: a finalidade natural não é objetiva, mas subjetiva, em outros termos, não se admite um verdadeiro interior à Natureza, um sentido que lhe seja cativo, sua uniformidade aparente se limita a uma pressuposição que precede toda comparação reflexiva para manter-juntas as formas naturais<sup>17</sup>. Sob essa condição subjetiva o agregado natural pode se

---

<sup>16</sup> KANT, *Primeira introdução à crítica do Juízo*, pg. 270.

<sup>17</sup> “(...) a experiência, segundo leis universais tanto quanto particulares, assim como é possível em geral considerada objetivamente, tem de constituir (na Ideia) um sistema de conhecimentos empíricos possíveis. Por isso exige a unidade da natureza, segundo um princípio de ligação completa de tudo aquilo que está contido nesse conjunto de todos os fenômenos. Nessa medida, pois, a experiência em geral, segundo leis transcendentais do entendimento, deve ser considerada como sistema e não como mero agregado. (...) Portanto, é uma pressuposição transcendental subjetivamente necessária que aquela inquietante disparidade sem limites de leis empíricas e aquela heterogeneidade de formas naturais não convêm à natureza, mas, pelo contrário, que esta, pela afinidade das leis particulares sob as mais universais, se qualifique a uma experiência,

submeter à potência ordenadora (sujeito como absoluto) enquanto sistema de conexões necessárias.

Por outro lado, se objetivamente não se pode determinar que haja um ímpeto ordenador no interior da natureza, quer dizer, que haja uma causa suprema a que se impute uma produção natural com fins intencionais supra-sensíveis, não nos é impedido de pensá-la. Por isso o Juízo teleológico que pondera sobre Deus está na classe dos Juízos reflexivos (e não dos Juízos determinantes), mesmo que a exigência de um “entendimento intuitivo” como termo objetivo para tal conhecimento seja prontamente rejeitada por Kant (não obstante, na concepção romântica de Natureza que lhe segue, a partir de Schelling, tal entendimento intuitivo seja o ponto de partida). Com efeito, se essa qualidade de produção natural não pode constar objetivamente no grupo dos conhecimentos sobre o mundo, o entendimento humano não pode, todavia, deixar de pressupô-lo, isto é, mais uma vez é a não-impossibilidade de um *intellectus archetypus* que vê o múltiplo do interior a garantia para o conhecimento verdadeiro:

Na verdade, como afinal não observamos os fins na natureza enquanto fins intencionais, mas pelo contrário, é somente na reflexão sobre os seus produtos que pensamos ainda este conceito como um fio condutor da faculdade de juízo, esses mesmos fins não nos são dados através do objeto. Até é impossível para nós justificar *a priori* um tal conceito segundo a sua realidade objetiva. Por isso ele permanece simplesmente um princípio que se apóia somente em condições subjetivas, isto é, da faculdade de juízo reflexiva adequadas às nossas faculdades cognitivas. Esse princípio teria a seguinte forma se o exprimíssemos como válido: existe um Deus. Contudo, para nós, seres humanos, somente a fórmula limitada é possível: não podemos pensar de outro modo e conceitualizar a conformidade a fins, a qual tem ela mesma que ser colocada na base do nosso conhecimento da possibilidade interna de muitas coisas da natureza, a não ser na medida em que a representamos, e ao mundo em geral, como um

---

como sistema empírico. Ora, essa pressuposição é o princípio transcendental do Juízo.” KANT, *Primeira introdução à crítica do Juízo*, pg. 268.

produto de uma causa inteligente (de um Deus).  
(KANT, 2012, §75, pg.269)

Além dos juízos teleológicos, os juízos estéticos fazem parte da classe dos Juízos reflexivos. É relevante lembrar rapidamente que o jogo livre entre o entendimento e a imaginação, por exemplo, na configuração do Belo, denota – além de um gosto que se quer universal (numa universalidade meramente subjetiva) – a instância onde passividade e atividade estão num ténue limiar da subjetividade. Nesse caso particular, a atividade imagética não está a serviço do entendimento, não mantém juntas as representações segundo uma regra de um conceito transcendental, mas abre o sujeito para o campo de jogo entre o efetivo e o possível, entre o dado e o construído segundo a contemplação da harmonia que brota na fruição das formas naturais. O espírito está ali envolvido numa passividade que o comove prazerosamente. Diferente do sublime, onde o desprazer oriundo do contraste entre a imensidão caótica da Natureza e a finitude de um observador é suplantada pelo prazer do espírito que se comove, dessa vez, pelo auto-reconhecimento de si como infinitude interior sobreposta à exterior. Essas considerações deram origem, em alguma medida, ao debate sobre a passividade na filosofia e na literatura depois de Kant.

Enfim, após evocar a possibilidade de um conhecimento supra-sensível e de investigar a qualidade de uma interioridade da Natureza, Kant não suspende, todavia, a antinomia entre o reino da causalidade e o reino da finalidade: a verdadeira interioridade dos elementos uns em relação aos outros não pode ser estendida ao todo de agregado que é a Natureza sensível; ela ainda é apenas mecanismo, uma operação funcional sem produtividade própria, mesmo que se pressuponha a propósito dela (e não nela) uma finalidade (que é então dispersa). A pátria da finalidade, da interioridade e do sentido é, contudo, a subjetividade, pois nela a “causalidade desdobra-se e retorna em sentido contrário”<sup>18</sup>, quer dizer, o espírito tem o poder de outorgar uma causalidade (intelectual) sobreposta àquela da máquina do mundo. E nesse sentido a finalidade interior ao homem, que pode ser posta enquanto legalidade própria, não nasce ou coincide com a Natureza sensível, mas nega-a prontamente.

O homem é uma interioridade dentro da exterioridade, isto é, verdadeiramente o *naturante* que insemina ordem ao “labirinto da

---

<sup>18</sup> Merleau-Ponty, 2000, pg.37.

diversidade das formas naturais”; e a liberdade, nesse horizonte dicotômico, só poderia ser algo desencarnado, fora do tempo e do espaço vivido, restrito ao altar transcendental de eleição dos princípios e mandamentos puros de um dever ser que nunca pode estar contaminado verdadeiramente com o ser carnal e mundano. Nas palavras de Merleau-Ponty:

O verdadeiro país da finalidade é o homem interior: como o *Endzweck*, como “meta final” da Natureza, na medida em que ele não é Natureza mas pura liberdade sem raízes. A finalidade retoma o movimento confuso da Natureza. É a posição do dever e da liberdade que consuma essa finalidade, ao subtrair o homem à causalidade natural. Se não posso mais agir segundo o dever e a liberdade, então nada mais resta além de demonologia e rugir de forças cósmicas. A finalidade só subsiste diante do pensamento pela decisão do homem de ser livre e moral. O homem é *antiphysis* (*Freiheit*) e arruína a Natureza opondo-se a ela. Arruína-a ao fazê-la emergir numa ordem que não é a sua, ao fazê-la passar para uma outra ordem. É um pensamento humanista. (...) Kant opõe o homem ao cosmo, e faz repousar no aspecto contingente do homem a liberdade, tudo aquilo que há de finalidade. (MERLEAU-PONTY, 2000, pg.40).

Mas o pensamento humanista de Kant ainda não é o mais radical. O será quando a fórmula idealista de equivalência entre o construído e o dado for renovada na relativização total do âmbito do Ser às atividades constituintes do sujeito do conhecimento. Se no extremo da concepção humanista da Natureza se elimina a defasagem kantiana entre o construído e o dado há, em contrapartida, uma alteração significativa na consideração do trabalho científico: as leis da natureza como construções absolutas do sujeito não podem mais alçar àquela pretensão iluminista (compartilhada inclusive por kantianos) de universalidade imutável. Pois em Kant a exigência epistêmica de subsunção do efetivo às condições de possibilidade subjetivas fora estabelecida segundo uma estrutura transcendental inalterável e, por isso mesmo, não suscetível de reconfiguração: o poder de construção de sentido da subjetividade não poderia tangenciar-se e remodelar seus

próprios fundamentos porque submetido universalmente e simultaneamente ao condicionante espaço-temporal homogêneo (estética transcendental) e a princípios puros para formação de conceitos (analítica transcendental); no humanismo radical não há mais limite *a priori* para o poder de construção.

Na filosofia transcendental de estilo kantiano, as leis da natureza deveriam ser eternas e imutáveis, implicação derivada do modelo de subsunção do particular a um universal estático. Agora, no humanismo radical, as leis naturais são como entidades, fenômenos transitórios abertos pelo poder constituinte do sujeito. E como esse poder de construir sentido não se submete mais a princípios reguladores inalteráveis, a atividade constituinte se insere num tempo e num espaço que não são homogêneos e desencarnados (transcendentais), mas partem absolutamente do sujeito particular, desde seu corpo como fonte absoluta da construção. O registro espaço-temporal não é mais uma forma pura ausente de conteúdo, já que a defasagem entre forma e conteúdo (entre possível e efetivo) não é mais premissa da experiência. Assim, a atividade de registro das regularidades observadas na Natureza tem lugar no tempo intra-mundano, a produção científica se costura na história da humanidade, é afetada por essa historicidade e toda pretensão de descolar-se desse âmbito antropológico, numa busca por leis naturais eternas, não passaria de uma quimera.

Essa concepção humanista da Natureza dispensa como consequência a demanda de uma unidade (ou de um Deus) prévia aos fenômenos como garantia para a verdade da uniformidade colhida na heterogeneidade empírica. Claro, agora o sujeito é como um Deus, fonte absoluta do sentido. Mas tal radicalização, que coloca o sujeito no centro dos fenômenos e desautoriza uma harmonia preexistente no dispositivo causal (não há mais especulação que vincule a rede causal a uma finalidade de outra ordem) – e que é um idealismo total, pois transforma o universo num objeto puro – incita a um redimensionamento da noção de campo e de Mundo: se não mais transcendental, o campo de abertura dos fenômenos tem o corpo como função de iniciação ao espaço e ao tempo; e o mundo, aberto por esse campo pré-objetivo do corpo, sem contar com uma harmonia imutável, consiste então num conjunto de sincronismos que se sucedem ilimitadamente. A Natureza fica despida de um molde pré-formado e, afastada de tal noção dogmática, corresponde assim a sincronismos sempre renovados, portanto inesperados pelo sujeito do conhecimento.

Eis que na contradição entre o postulado de uma consciência constituinte de todo sentido possível, consciência que se apercebe mitigada de sua soberania quando reconhece uma abertura de sincronismos inesperados na Natureza, que se abre então espaço para a reedição da ideia de que na Natureza há sempre um “resíduo que não se pode eliminar”<sup>19</sup>, ideia que reverbera na noção romântica de uma Natureza Selvagem.

Como vimos, Kant não exorciza completamente a ideia cartesiana de Natureza, subsistindo nela a dicotomia entre duas regiões ontológicas (de um lado, o todo de agregado, de outro, o sistema confeccionado pela potência sintética). Mas combateu, todavia, a ideia de um demiurgo naturante: não podemos formar juízo de modo determinante sobre a “necessidade incondicionada”, a despeito da exigência da Razão sobre o “último suporte para todas as coisas” que garantiria objetivamente a harmonia que desponta nas formas naturais (aquém dos poderes constituintes da subjetividade).

Kant se limita, contudo, ao plano humano, desautorizando a Razão especulativa em ultrapassar esse abismo (*Abgrund*), que não é outra coisa senão a produção natural enquanto causa suprema, a produção natural enquanto Deus que garante unidade ao múltiplo da intuição sensível. Contenta-se com um não-saber no edifício do conhecimento, uma lacuna no conhecer que, para ele, nunca pode ser superado. Mesmo que esse não-sabido possa ser pensado e até mesmo tornado indispensável ao pensamento, primeiro como pressuposto heurístico e, doravante, como possibilidade firmada pelo paralelo entre a interioridade legislativa do sujeito, sua liberdade pura, e o destino teleológico que dela se retira para corroborar a narrativa de um fim para a comunidade humana, destino amparado, ademais, pelo sentimento de que a finalidade humana sintoniza-se com o que é o Bem no plano divino, momento no qual a velha ontologia faz ressurgir Deus pelo viés da moral.

Schelling, partindo de Kant, vai muito mais longe. Confere ao referido Abismo um estatuto de existência ao reconhecer um Ser não-sabido. O que era Abismo e lacuna para Kant será para Schelling uma premissa filosófica: admite-se no Abismo o Absoluto (Deus) não como

---

<sup>19</sup> “Nessa ideia de resistência de uma Natureza que não se quer deixar-se encerrar num molde pré-formado, e que é tão-só a afirmação não dogmática dos sincronismos, não se deve descobrir um novo sentido da palavra “Natureza” como resíduo que não se pode eliminar, ideia romântica de uma Natureza Selvagem? (MERLEAU-PONTY, 2000, pg.55)

transcendência lacunar, mas como aquilo que existe sem razão, um existente primitivo que talvez não seja passível de redução à reflexão, mas que nem por isso deixa de constar na conjuração do que é experiência. Aquele Abismo – agora tido como um pré-ser – seria uma “espécie de surgimento puro e imotivado”<sup>20</sup> do qual não se pode apreender a essência (visto não ser contemporânea da reflexão), portanto ao invés de atingi-lo com o pensamento, deveríamos – de algum modo – acessá-lo pela experiência e vivê-lo.

Como dito, na filosofia transcendental a objetividade de uma técnica da Natureza, o que é o mesmo dizer, de uma produtividade natural provida de intenção segundo conformidade a fins, é um devaneio. Ora, a finalidade aparente da Natureza seria apenas uma finalidade dispersa ou cega, a harmonia das formas naturais que está aquém da atividade constituinte da potência sintética (do sujeito) não persegue intencionalmente um fim, pelo menos esse é o veredicto kantiano para os limitados conhecimentos humanos. Em Schelling, o problema de se lidar com um sincronismo natural que não surge absolutamente do sujeito – problema não resolvido pelas filosofias reflexivas “para as quais o Ser é contemporâneo da reflexão”<sup>21</sup> – persiste e é inspiração para a nova ideia de Natureza que então emerge.

Para o último pensador, a finalidade na Natureza também é qualificada como cega só que, desta vez, definitivamente desprovida de qualquer interior ponente: não podemos inferir, por detrás dela, algo como uma “alma” que habitaria nas coisas, um Deus que é pensamento e que conferiria de dentro a unidade ao múltiplo. Há uma ambigüidade na Natureza, pois “embora apresente todo o caráter de um produto teleológico, a Natureza não é propriamente teleológica. O que caracteriza a Natureza é o fato de ela ser um mecanismo cego e de nem por isso parecer estar menos imbuída de teleologia” (MERLEAU-PONTY, 2000, pg.62).

Vem à tona a tarefa de se pensar essa produção natural cega não como mero pressuposto heurístico cravado na subjetividade e ausente de realidade, nem tampouco, como dirá depois Merleau-Ponty, como a emergência de sentido primitivo cativo às coisas do mundo que estaria pré-ordenado para uma consciência esposá-lo e, desde então, levar adiante, como o destino de uma inteligência que nasce muda no mundo, a superação do quase-sentido à plenitude da significação presente aos

---

<sup>20</sup> MERLEAU-PONTY, 2000, pg.59

<sup>21</sup> MERLEAU-PONTY, 2000, pg. 60

atos re-constituíntes do ser-para-si, pois isso significaria o milagre da visão do espírito que sucede e suspende a “cegueira natural”. Com Merleau-Ponty, como veremos adiante, a produção natural deve ser pensada “como inauguração do *onde* e do *quando*”<sup>22</sup>, como facticidade de um Ser pré-reflexivo, um existente primordial que abre o real numa produção que nunca alcança um termo definitivo, ou seja, a abertura espontânea do sentido de ser do mundo que se apresenta sem a necessidade de contar com um começo e um fim pré-estabelecido seja por pensamento divino, seja por um articulador egológico como uma consciência.

Repugna a Schelling a noção de uma técnica da Natureza, essa analogia entre a causalidade artística (humana) e a causalidade natural operada por uma “alma” intrínseca às coisas, pois tal noção é apenas o outro lado do idealismo que prevê, numa hierarquia entre Naturante e Naturado, o mesmo modelo operário que separa o criador da criação e exige sempre uma interioridade pura como fundamento da exterioridade entre as partes. A produtividade de tal pré-ser é cega porque assimétrico ao modo de ser de um pensamento que formula fins e escolhe meios para persegui-los. Como consequência, a Natureza não é um produto morto, o efeito exterior de uma potência inteligível originária: naturante e naturado se confundem no nível pré-reflexivo.

A Natureza é produto e produtividade, passiva e ativa simultaneamente, tal como o movimento de respiração, de expansão e de contração, nova fórmula que faz a antiga dicotomia entre naturante e naturado (bem como o privilégio do infinito sobre o finito) se diluir. O finito já não é mais um mero efeito derivado do infinito segundo a imanência do primeiro no segundo, isso porque a infinitude enquanto “excesso do Ser sobre a consciência do Ser”<sup>23</sup> deixou de ter direção única (do infinito para o finito); constata-se uma reciprocidade entre criador e criatura:

O infinito estabelecido é um infinito de existência e não mais um infinito de essência. A ideia de infinito não é mais uma dessas ideias que podemos pensar; o infinito não é mais uma ideia no topo de uma hierarquia de seres. Entre o finito e o infinito, a relação é uma relação de contradição. O finito deixou de ser imanente no

---

<sup>22</sup> MERLEAU-PONTY, 2012, pg.136

<sup>23</sup> MERLEAU-PONTY, 2000, pg.61

infinito. Há uma dignidade no finito positivo. É algo que o infinito produz por uma cisão interna, o resultado de uma contradição fecunda. A relação entre o finito e o infinito não é tal que não se possa colocá-los numa ordem linear. Não se pode dizer que um seja primeiro para o outro. Visto que o finito não é mais negação, não pode ser extraído analiticamente do infinito. A relação naturante-naturado deixou de ter mão única e, sendo o infinito abismo, ele tem, em certo sentido, necessidade do mundo (...). O naturado não é um efeito morto, e a Natureza não é um produto. A Natureza é ao mesmo tempo passiva e ativa, produto e produtividade (...): a Natureza não é nem Deus, nem mundo. É um produtor que não é todo poderoso, que não chega a terminar sua produção. (MERLEAU-PONTY, 2000, pg. 60)

Ora, quando aderimos à simples noção (não dogmática) de que a Natureza não é um mero *construtum* derivado seja do sujeito absoluto, seja de Deus, isto é, quando assumimos que há, nela, um resíduo que não se pode eliminar – algo que sempre escapa à reflexão, sugerido, ademais, pela abertura de sincronismos naturais inesperados – estamos em sintonia com a inspiração inicial de Schelling nessa ideia de uma Natureza Selvagem (*Erst Natur*), permeados pelo sentimento de que “o Ser é anterior a toda reflexão sobre o Ser, e de que a reflexão vem em segundo lugar” (MERLEAU-PONTY, 2000, pg.60). Mas os sincronismos abertos por esse pré-ser, sua harmonia aparente desprovida, desde então, de um arquiteto inteligente, obriga a lidar com uma ambigüidade no natural: à finalidade cega da Natureza corresponde uma produção de sentido que, por um lado, remonta a um interior da Natureza como sentido cativo às coisas numa produtividade sem orientação e, por outro lado, nessa produção natural é co-presente a participação do naturado ou do finito no arranjo das sincronias sensíveis.

Mas se essa ambigüidade do sentido cativo às coisas for considerada apenas como preparação daquilo que, em seguida, é tornado explícito ao ser liberado por uma consciência, novamente se enreda num idealismo, pelo menos é assim que a guinada do “idealismo realista” de Schelling vacila ao suprimir aquela ambigüidade a favor de um destino das coisas à consciência, especialmente quando tenta estabelecer a relação entre a vida interna das coisas – o sentido cativo que vincularia

espontaneamente as partes do mundo em seu surgimento puro, imotivado e cego – com o sujeito que então intervém para liberar tal sentido sem constituir-lo. Diz-se que o sujeito não é mais constituinte, pátria de todo sentido possível, mas apenas superficialmente, pois ainda assim só existe sentido para o homem; ainda mais, o sentido só é plenamente manifesto quando regido por uma potência sintética capaz de realizar a travessia do quase-sentido sensível à significação presente para a consciência. Sem ela a Natureza não terminaria sua produção. Nessa nova formulação da filosofia da consciência, o homem é a “recapitulação e o contemporâneo da Criação, (...) o vir a ser consciente das coisas” (MERLEAU-PONTY, 2000, pg. 70).

Interessa-nos, portanto, abordar a reciprocidade criativa entre o natural e o artificial de tal modo que não se possa pensar um sem referência ao outro, donde se retira a consequência de que a extrapolação que outorga um destino do natural ao artificial, do ser prévio à consciência já é tomar partido por uma referência privilegiada que, contudo, termina por camuflar os problemas da experiência antepredicativa em favor do ser-para-si. Portanto, deve-se levar a diante uma tese da razão especulativa que Schelling pensou com rigor, mas sem cair, contudo, nos embaraços do idealismo realista, a saber, que não há um ponto de vista independente a respeito do Absoluto, pois “não há incondicionado que seja da ordem do Ser” (MERLEAU-PONTY, 2000, pg. 58).

Assentado na reciprocidade naturante-naturado, nessa mútua fundação entre o finito e o infinito, com Schelling infere-se que toda criação artificial é permeada por traços do ser natural, e que todo sentido preparado pelo ser natural só é realizado em seu termo dialético, quer dizer, no homem. Mais precisamente – e talvez aqui esteja a contribuição schellinguiana a ser retomada – a criação artificial, ao libertar um sentido cativo no ser natural, pode até ultrapassá-lo, levando a termo aquilo que estava ali apenas em germe, mas tal atividade criadora não pode ousar, contudo, tomar para si o campo dos possível e aniquilar a doação do pré-ser, contornando-o ou esquivando-se dessa sua origem selvagem.

Levando em consideração esse ponto da argumentação, qual seja, o da reversibilidade não dicotômica entre naturante e naturado, apresento-lhes um quadro que agrupa, em tríade, uma série de proposições centrais para o conjunto da presente dissertação. E são centrais porque todo o trajeto do texto, direta ou indiretamente, orbita ao redor dessas proposições a fim de gerar no leitor correspondente

assentimento, pela força das razões apresentadas, ao vínculo interno entre essas três asserções que nos prometem a aquiescência de um anonimato originário no protagonismo do gesto livre de criação. A primeira delas assevera que *toda criação artificial é uma metamorfose do ser natural, e doravante a travessia que inaugura a ordem cultural apenas retoma e amplia algo já sussurrado pela natureza.*<sup>24</sup>

É também por conta dessa reversibilidade entre o ser natural e o ser artificial que se confere legitimidade para um ponto de articulação entre ambos. Todavia, se a produção natural não pode ficar transparente diante do pensamento reflexivo, haja visto ela anteceder e preparar – contudo, exceder – tudo aquilo que a consciência há de libertar, é na experiência perceptiva antes da reflexão que o “estado de indivisão” primordial entre o natural e o artificial pode e deve ser acessado. Para Schelling, por exemplo, a subjetividade e tudo aquilo que se denomina de ser vivente tem uma raiz comum no Ser pré-objetivo, e por conta disso o reencontro com aquele estado de indivisão tem como via régia a experiência sensível de minha própria natureza, em especial nos fenômenos ou no *mundo da percepção*, pois neles a consciência ainda não se projetou sobre todas as coisas, e há participação recíproca entre minha própria vida e a vida interna das coisas<sup>25</sup>.

Mas essa operação regressiva, que visa posicionar o sujeito ao lado da gênese comum dos seres viventes, no limite radical da experiência, não se configura como um movimento explicativo e propriamente teórico, pois nesse caso reconduzir-se-ia a existência em categorias de essência que, contudo, não podem contornar o que há de Selvagem no plano pré-reflexivo. “Cumpre vivê-la e experimentá-la”<sup>26</sup> a partir de uma vivência capaz de resgatar o que há de natural em nossa percepção já afetada de artificialidades. Em outras palavras, a despeito do destino do quase-sentido natural para a vida da consciência, que

---

<sup>24</sup> Já que “somos os pais de uma natureza que somos os filhos” (MERLEAU-PONTY, 2000, pg.70).

<sup>25</sup> “Sem dúvida, a nossa percepção não é um exercício inteiramente natural, ela foi pervertida pela reflexão. Agora, das coisas ela só nos dá um invólucro, semelhante ao casulo que a borboleta deixa quando sai de sua crisálida. Por isso, para reencontrar o sentido da natureza exterior, cumpre fazer um esforço a fim de reencontrar a nossa própria natureza no estado de indivisão em que exercemos nossa percepção: na medida em que sou idêntico à Natureza, compreendo-a tão bem quando a minha própria vida” (MERLEAU-PONTY, 2000, pg.63)

<sup>26</sup> MERLEAU-PONTY, 2000, pg.63

caracterizaria o caminho comum das atividades ordinárias da experiência humana, Schelling nos incita a descer das alturas da reflexão transcendental a fim de instalar morada o mais próximo possível do movimento dialético entre o finito e o infinito, isto é, na indivisão movente do Absoluto.

Precisaríamos nos instalar no centro da esfera de preenchimento intuitivo para acompanhar o nascimento imotivado daquilo que nos precede. Não meramente situar-se ante a intuição sensível, que não cria seus objetos representando-os fora deles, mas na intuição desde o ponto de vista da criação dos objetos. Essa atividade criadora contém, todavia, um elemento passivo, pois o preenchimento da esfera intuitiva se dá naquele estado de indivisão entre o pré-ser e a subjetividade, onde há um acordo no sujeito entre passividade e atividade. Tal intuição onde *ver* e *fazer* não mais se distinguem porque o objeto é ali contemplado e confeccionado simultaneamente, por Schelling recebeu a rubrica de “intuição intelectual”.

Não obstante, instalar-se no centro da esfera intuitiva é o mesmo que situar-se aquém do raio de alcance da reflexão, ou seja, fora do alcance dos atos intencionais da consciência. É nesse sentido que as demais filosofias da consciência, em tom de censura, recriam essa coincidência da intuição com o Absoluto que seria, desde então, noite para o espírito – ademais, esse contato imediato do subjetivo e do objetivo supõe a coincidência, na intuição, do Para-si e do Em-si. Como veremos mais adiante, essa coincidência é censurada também por Merleau-Ponty, pois ela, implicitamente, postula um Ser que é inteiramente por si imediatamente conectado, na percepção, com um Ser que se torna Para-si num processo de retomada do Si originário. Mas de qualquer modo, é na noite do espírito onde o pré-ser pode despontar num sono da consciência<sup>27</sup>:

---

<sup>27</sup> É especialmente importante aqui – no contexto mais geral dessa dissertação onde se promove o estudo sobre a passividade na atividade criativa a fim de retirar implicações na consideração sobre o que seja a liberdade expressiva – a indicação do estado adormecido do corpo e da consciência, isto é, do sono e do sonho como via de acesso a um Ser não-sabido. Pois, como veremos no capítulo seguinte, também para Freud é no estado do sono e do sonho onde, com o corpo e a consciência adormecidos, abre-se uma via para tangenciar um pré-ser aquém da consciência (uma via privilegiada para o inconsciente). Porque esse pré-ser para psicanálise, de modo semelhante à Schelling, assume certo estatuto de existência (não que o inconsciente ocupe um lugar espacial ou positivo no mundo, antes existente enquanto repetição de uma latência, de um passado

A intuição é “sono”, “ek-stase”, como diz Schelling, ela distingui-se muito mal de um estado de inconsciência. A alma, abandonada pelo corpo [enquanto explorador ativo, atuante], sem relação com o espaço exterior, vê nesse estado todas as coisas em si mesmas, e como todas essas coisas não vêm em si até o conceito ou o juízo e, por conseguinte, tampouco vão até a lembrança das representações que ela teve, de sorte que a alma parece adormecida ao mesmo tempo que o corpo. Se eu quisesse seguir a intuição intelectual, deixaria de viver. Eu sairia do tempo para ir rumo à eternidade, perdido em um tempo concentrado e indiviso, que me faria perder todo meu Eu. Mas se a intuição é sono, esta aí a apreciação da reflexão sobre a intuição, e não da intuição da intuição. Não se deveria dizer que a intuição é *vazia*, mas *cega*. Esse contato cego é explicitado pela reflexão, este mal necessário. A filosofia de Schelling é reflexão sobre o que não é reflexão. (MERLEAU-PONTY, 2000, pg. 73)

Se a reflexão não pode penetrar completamente na intuição intelectual, o acesso ao Absoluto não pode, portanto, ser exclusivo à atividade reflexiva. Como a filosofia de Schelling procura atingir o subjetivo-objetivo, restituir a indivisão e a identidade entre sujeito e objeto numa tentativa de voltar ao estado de unidade rompida pela

---

imemorial retido na experiência presente), assim como o caráter de irredutibilidade ao plano do sentido consciente, isto é, reconhece-se um Ser não-sabido que, contudo, não é um *vazio*: em Freud, a perda do objeto alucinatório primitivo em efeito da castração originária resulta numa *falta*, numa ausência angustiante que, todavia, não é *vazia*, pois apesar de *cega* (já que é também latência incognoscível e não positiva) é o motivo ou móbile de partida para a vida consciente que nunca pode ser aniquilada ou contornada, restando sempre como resíduo aquém do refletido. A Merleau-Ponty interessa essa intersecção entre o inconsciente e o pré-ser enquanto uma das orientações temporais que emergem no horizonte do mundo, como veremos, enquanto passividade radical; segundo os propósitos dessa dissertação, interessa inclusive uma aproximação das noções de falta e de desejo, segundo a Filosofia da carne, especialmente na arte, doravante acessando o desejo como uma simulação do trabalho do sonho.

reflexão, sobra sempre uma tensão perpétua entre reflexão e intuição. Essa tensão parece sugerir um movimento circular incessante que nos faz passar da intuição para a reflexão e vice-versa. Mas isso não significa que esse círculo seja vicioso, pois a circularidade dialética intuição-reflexão está no centro do movimento dialético entre o finito e o infinito, ou seja, no centro do Absoluto (que é dinâmico). Do mesmo modo que a intuição intelectual seria um alienar-se de si mesmo (*ek-stase*) que posiciona o sujeito fora da consciência de si, o Absoluto deve igualmente sair de si e vir a ser mundo vivido para a consciência, pois, como dito, o Absoluto só pode ser se apresentando a um Outro.

Com efeito, essa apresentação do Absoluto não é exclusiva à Filosofia, pois se esta investiga o arranjo de sentido ordenado e aberto desde o Ser irrefletido, movimento que parte da Natureza incognoscível e aporta em seu termo dialético no pensamento filosófico, ao inverso, na arte parte-se da atividade consciente dirigindo-a para um contato com o mundo que acaba na experiência de contato entre sujeito e objeto. “A arte atinge o Absoluto porque num dado momento o consciente atinge o inconsciente” (MERLEAU-PONTY, 2000 pg.74). Entretanto, como Schelling está incluído no idealismo alemão, sob a rubrica de “idealismo real” – que até pode acenar para o privilégio da existência ante a essência, mas com a ressalva de que o todo existente originalmente incognoscível encontra sua chave ou seu acabamento dialético numa consciência – onde “toda coisa é Eu”<sup>28</sup> pois a vida das coisas não só atravessa a subjetividade, mas se completa na e para a consciência, tem como resultado resguardar a autonomia da Filosofia, apesar de não lhe conferir um papel exclusivo no encontro com a dinâmica do Absoluto.

Por isso a arte, que é a realização objetiva de um contato profundo com o mundo, não se confundiria com a Filosofia, mesmo que sirva de “documento” ou “órgão” para a última. Nesse contexto a arte consistiria numa experiência de *ek-stase* onde o sujeito abre-se para a reconciliação com o estado de indivisão, pois a atividade criativa seria então permeada pelo pré-ser, por uma passividade na espontaneidade do artista que torna indiscernível o naturante e o naturado numa co-existência produtiva entre o Eu e o mundo. Não fugindo à regra, contudo, a criação artística é a recapitulação de um sentido preparado e cativo à vida das coisas. O Ser irrefletido é motivo para toda metamorfose artificial que lhe ultrapassa sem, contudo, aniquilar esse peso do pré-ser. Ademais, partindo do consciente para atingir o

---

<sup>28</sup> MERLEAU-PONTY, 2000, pg.64

inconsciente na criação artística acaba-se em “algo que pode ser perpetuamente retomado”<sup>29</sup>.

Nessa altura já podemos enunciar, a propósito daquela série de assertivas a nós indispensáveis, uma segunda asserção central para o conjunto dessa dissertação, a saber, *a gênese da vida da linguagem expressa o encontro do subjetivo-objetivo na criação cultural, e como o sentido secretado nesse limiar entre atividade e passividade nunca alcança um termo definitivo, a instância da arte é assim sempre provisória, alusiva e aberta a novas investidas porque se articula como promessa de novos eventos.*

Voltando à cadeia de raciocínio da Filosofia da Natureza, nos lembra Merleau-Ponty que “Schelling reconhece um peso de ser por trás da liberdade”<sup>30</sup>, posição afastada daquela noção de liberdade pura e atemporal da filosofia transcendental que exigia a negação do ser natural (*antiphisis*). Agora, ao contrário, não há premissa de repúdio e negação à Natureza para ser livre. Em primeiro lugar porque Outrem, na versão transcendental, remete a dois aspectos que são mutuamente irreduzíveis, quer dizer, jamais se pode considerar o Outro como coisa e como liberdade pura ao mesmo tempo: como resultado, a intersubjetividade transcendental é contestada, visto a comunicação com o Outro ser pressuposta ou como transcendente (desde sempre adquirida fora do tempo e desencarnada, portanto, sem contar com o Outro enquanto alteridade verdadeira), ou como encontro entre corpos sem alma (no choque causal de corpos vistos como coisas, encontro incapaz, todavia, de revelar o contato entre interioridades autênticas).

E em segundo lugar porque Schelling concebe o ser vivente humano análogo a uma instância de recriação do mundo, como advento de uma abertura que ultrapassa a Natureza sem, contudo, suprimi-la. Onde se segue a suspensão da dicotomia e da oposição entre liberdade e Natureza, já que ela, a ação livre, nasce desde dentro do Ser irrefletido. Em outras palavras, a Natureza não se opõe como um obstáculo para o agente livre, mas pelo contrário – e aqui nos deparamos finalmente com a terceira afirmativa central no texto – podemos dizer que *a liberdade enquanto protagonismo do sujeito no mundo, enquanto desvio ou torção de um curso existencial operado pelo agente livre consiste numa atividade que, para vir a ser, precisa se engrenar no impulso do Ser*

---

<sup>29</sup> MERLEAU-PONTY, 2000, pg. 74

<sup>30</sup> MERLEAU-PONTY, 2000, pg. 78

*prévio, isto é, caracteriza-se por ser uma atividade envolvida e enraizada numa atmosfera de passividade.*

Porque “no homem, a liberdade já não escolhe, ela está para além da escolha, e nos repõe, de certo modo, em nossa origem para continuá-la. Não podemos dizer dessa origem que a queremos. Ela é aquilo a partir do que nós queremos” (MERLEAU-PONTY, 2000, pg.77).

Uma pequena digressão: gostaria de sublinhar que a série de três assertivas destacadas acima denota a relevância que esse estudo sobre o interior da Natureza assume para a pesquisa de filosofia que, aqui, interroga a passividade no gesto livre de criação, visto que tais assertivas se inspiram desde a *Naturphilosophie* para serem redimensionadas dentro da ontologia merleau-pontyana. Se pudéssemos reuni-las mais uma vez, e segundo sua importância ontológica, as enunciaríamos da seguinte maneira: (i) o ser cultural é uma metamorfose não dicotômica do ser natural – atendendo a premissa ontológica de reversibilidade e mútua fundação entre naturante e naturado; (ii) a criação cultural ou dimensão originária da *vida* da linguagem se erige de modo indireto, alusivo e sempre aberto a novas investidas (especialmente na arte) – justamente porque tal criação se dá ambigualmente como arrebatamento por uma *produtividade* natural cega, gesto criativo que retoma uma coesão sem síntese do ser-prévio, produção de sentido originário que jamais alcança um termo ou significado definitivo; (iii) a instância de criação dos seres culturais pautava uma redefinição da liberdade que inclui algo de anônimo no protagonismo do agente livre – já que a autoria repartida da criação (confusão entre criador e criatura) atesta uma passividade na atividade livre que desautoriza um estatuto autárquico daquele que cria, ou daquele que age livremente. Esse quadro que agrupa proposições numa tríade de importância é a chave da presente dissertação porque resume o trajeto argumentativo que aporta na concepção de uma liberdade anônima.

A despeito do caráter especulativo da ontologia sugerida por Schelling, especialmente na tendência de se traduzir o domínio do Englobante (o estado de indivisão primordial) ao modo de relações transfísicas, isto é, de interpretar o Absoluto pela via da Gnose, tais embaraços são muito mais os perigos a que tal ontologia está exposta do que propriamente um irracionalismo sugerido pelo supracitado

pensador. A concepção não prosaica da consciência pretendida na filosofia de Schelling e a respectiva busca por uma “consciência poética”, que deriva do descarte da figura da subjetividade como uma instância inteiramente clara para si mesma, assim como da afirmativa de um inapreensível originário, incomodam as filosofias da consciência, para as quais, no geral, o Ser é contemporâneo da reflexão; possivelmente porque tais filosofias decidem por eliminar – ou simplesmente recalcam – a angústia relacionada ao consentimento dado a um Ser não-sabido.

Uma vez surgido esse problema filosófico ligado ao estatuto da produção natural, três atitudes são possíveis: ou se esquece do “fenômeno perturbador do organismo”<sup>31</sup>, inibindo a admissão do Ser não-sabido inclusive por certa aversão à vertigem agonizante que é o ser-para-si rarefazer sua autarquia ante um princípio obscuro que lhe excede – e a produção natural tampouco pode contar com um interior, sua finalidade é opaca e transferida da finalidade verdadeira e humana; ou se mergulha plenamente no Absoluto que é a noite da identidade e do espírito (assumindo, de antemão, que seja possível coincidir com o Ser prévio apelando à intuição), num naturalismo radical que postula a exclusividade da intuição (e do sonho) sobre a reflexão e que, com efeito, desdobra-se na concepção gnóstica da produção natural como causalidade hiperfísica; ou, finalmente, a Natureza é estabelecida como um Englobante, “como um tipo de ser no qual já nos descobrimos investidos antes de toda reflexão” (MERLEAU-PONTY, 2000, pg.135) e que, com efeito, nunca é subsumido plenamente pela reflexão, por isso um Englobante que sempre deixa um resíduo incontornável, sempre há um *resto* jamais apreendido frontalmente pelos atos conscientes.

Nessa terceira atitude, que teve origem, sobretudo, nas variadas implicações dadas à noção de Juízo reflexivo desde a *Crítica do Juízo*, destaca-se a ideia de que a apresentação do mundo precede a representação do mesmo, isto é, leva-se a sério, ao menos por um momento, que a reflexão é um ato discreto de retomada sobre um mundo vivido irrefletidamente, e nesse sentido o ser-mundo nos é aberto e apresentado antes do movimento crítico, e doravante, antes mesmo dos atos sintéticos da consciência. Inaugura-se, desde então, uma discussão filosófica que endereça suas interrogações à gênese pré-reflexiva do fenômeno e que trata a apresentação do mundo a partir de um fundo primordial onde o Ser que antecede a consciência do ser é tomado como

---

<sup>31</sup> MERLEAU-PONTY, 2000, pg. 134

“aquilo em relação ao qual todo recuo é impossível”<sup>32</sup>, como pré-ser primordialmente dado que excede, pois sustenta, as visadas da consciência. Podemos inclusive aproximar-nos dessa terceira atitude elencando três procedimentos gerais que perfazem o estilo de uma Filosofia da Natureza (*Naturphilosophie*).

i) Como o Absoluto não comporta um ponto de vista em separado, não é um incondicionado nem pode ser independente em relação ao naturado, em vez desse tipo de filosofia formular seus problemas em termos de Ser, os formulam em termos de tempo. O recurso a temporalidade é outra maneira de dizer que o Absoluto necessita apresentar-se a um Outro, justamente porque não admiti-se um Ser que existe estático por si mesmo, e doravante, postular o Em-si ou o Para-si independentes ou presentes a si mesmos tornar-se-ão malogros a serem abandonados; a clássica inflexão sujeito/objeto é substituída pela abordagem que preza pela mútua fundação e reciprocidade entre naturante-naturado, entre o “dentro” e o “fora”, que agora são ambas duas fases de uma mesma duração temporal; ii) a seguir, há nessa orientação filosófica um certo empirismo, pois o fundo primordial é reconhecido como um existente (mesmo que seja um Ser não-sabido), há uma experiência do Absoluto : “em certo sentido, eu estou nele e, em certo sentido, ele está em mim”(MERLEAU-PONTY, 2000, pg.87); iii) por fim, a noção de produção natural repudia tanto o finalismo como o causalismo, pois ambos subentendem um construtor que regula a máquina do mundo e do corpo, seja o construtor o sujeito transcendental ou o Deus transcendente, e nesse sentido há uma espontaneidade ou uma doação prévia do ser-mundo, e correlativa passividade do sujeito na armação da experiência.

Nem mecânica, nem teleológica, a produção natural é *cega* (inauguração do sentido de ser do mundo que, entretanto, não nasce com um destino pré-ordenado tal qual a obra de um artesão divino ou humano), mas não *vazia* (doação prévia do mundo que escapa à visão do espírito, certa ausência que, todavia, está retida na armação do fluxo dos vivos). Finalizamos, assim, essa temática do *retorno ao interior da Natureza* para, a seguir, passarmos ao estudo na noção de produção natural tendo em vista a ontologia que Merleau-Ponty traça em *O visível e o invisível*. Nessa etapa, abordarei a atitude filosófica de nosso autor a partir do quadro teórico da Filosofia da Natureza acima brevemente

---

<sup>32</sup> MERLEAU-PONTY, 2000, pg.86

retratada, o que servirá de grande auxílio para pensar a produtividade da natureza na Filosofia da carne.

### **(I): B. A Produtividade da Natureza na Filosofia da carne**

Com Schelling se inaugura um quadro de investigação filosófica que problematiza a origem dos atos de consciência, especialmente sublinhando que toda reflexão – enquanto esforço de recuperação das condições nas quais um fenômeno pode a mim se tornar possível – não deve, todavia, dissimular sua própria mola e esquecer-se como operação segunda que parte da apresentação irrefletida do mundo. A instauração da reflexão demanda, se quiser ser consequente, o reconhecimento de sua origem pré-lógica. Não somente a título de indicação de uma posição de largada no mundo sensível, marca inicial que afundaria e ficaria soterrada à margem do universo de pensamento elaborado pela re-constituição de nossa experiência como fenômeno, caso tal ato de retomada substituísse inteiramente nosso pertencimento ingênuo ao mundo pela significação que dele se faz como constructo desdobrado pelo ato reflexionante. Reconhecer então a camada pré-lógica como fundo inalienável dos atos conscientes implica, sobretudo, consentir que o sentido de ser do mundo nasça aquém da consciência.

Se a filosofia procura, com o pensamento, posicionar-se em direção ao último suporte de todas as coisas, isto é, traçar um acesso ao Absoluto – que não é senão o fundo primordial ou “aquilo em relação ao qual todo recuo é impossível” – vemos que pelo menos desde “a filosofia de Schelling [que] é reflexão sobre o que não é reflexão” inaugura-se um caminho filosófico que se dirige ao Ser não-sabido e pré-reflexivo para assistir a gênese dos seres viventes. É esse propósito geral da *Naturphilosophie* e o quadro de suas três condições gerais, expostas na seção anterior, que servirão aqui de guia inicial para o debate sobre a produção natural no horizonte da ontologia que Maurice Merleau-Ponty desenvolveu nos manuscritos de *O visível e o Invisível*, porquanto o autor assimila, nesse escrito póstumo, a interrogação filosófica (que nasce já na fé perceptiva e desliza entre as demais orientações temporais vividas no horizonte do mundo) com um esforço ou iniciativa radical que procura ajustar-se, nos confins da experiência, ao enigma da abertura do sentido de ser do mundo.

Dito de outro modo, justifica-se aqui um apelo aos elementos estruturantes da *Naturphilosophie* como roteiro de partida dessa investigação sobre a produtividade da Natureza na filosofia da carne

porque também Merleau-Ponty procura assistir o nascimento imotivado do mundo e reconhece, como Schelling, certa relação dialética entre a reflexão e seu solo irrefletido que demanda, sobretudo, a injunção de retornar ao domínio do sensível para acompanhar e deixar o ser-mundo se abrir ao invés de pô-lo. Ora, para Merleau-Ponty a filosofia é “questão levantada àquilo que não fala (...), endereça-se a essa mistura do mundo e de nós que precede a reflexão” (MERLEAU-PONTY, 2012, pg.102), e nesse sentido a interrogação filosófica é radical, pois “são as próprias coisas, do fundo de seu silêncio, que [o filósofo] deseja conduzir à expressão” (MERLEAU-PONTY, 2012, pg.16).

Como se sabe, aquele quadro da *Naturphilosophie* desdobrou-se, na tradição, em rumos distintos: para citar rapidamente alguns, podemos lembrar da marcha da dialética hegeliana, na qual assume-se um Absoluto irrefletido originário que, todavia, é suprassumido no movimento de mediação do concreto ao conceito até o Absoluto do Espírito (fórmula que extrapola o ser-visto e a abertura imotivada do mundo em favor do pensamento tético de sobrevôo); ou da proposta de retorno às próprias coisas como indagação sobre nosso contato com o Ser primordial<sup>33</sup>, que no caso de Bergson articula-se na suposição de um Ser pleno originário coincidente a mim via intuição perceptiva, essa última a título de descompressão daquele Ser total (fórmula que, de antemão, postula um Ser em-si e dicotômico ao Ser para-si e resulta na consideração – levada adiante por Sartre – do “sujeito percipiente como o nada diante do ser”<sup>34</sup>); ou no caso de Husserl, onde o encontro com as próprias coisas, como exercício propedêutico de sua filosofia transcendental, promete uma visita ao mundo vivido ingenuamente problematizando o preenchimento da esfera intuitiva (preenchimento que é doação espontânea do mundo, nascimento imotivado e temporal de uma totalidade que, na percepção, forneceria o texto a ser lido pela consciência, o que não resulta, no entanto, numa autonomia de tal doação, já que a guinada idealista husserliana ainda supõe necessário um poder de articulação central – a intencionalidade da consciência – para se formar sentido e vivência de mundo).

É o problema do vínculo natal com a Natureza que Merleau-Ponty retoma dessa tradição filosófica, sucintamente acima indicada, a fim de depurar-lhes os equívocos. Todavia, nosso autor interpela diversos discursos que fogem propriamente aos da Filosofia, como os da

---

<sup>33</sup> Segundo a “ideia de uma unidade que é óbvio e primordial”. (MERLEAU-PONTY, 2000, pg.8)

<sup>34</sup> MERLEAU-PONTY, 2000, pg.91

psicanálise, do estruturalismo, da linguística ou da *Gestalttheorie*, para citar alguns, e o faz a propósito de aprofundar sua vasta pesquisa a respeito do enlace primordial de nossas vidas com o mundo. Ora, se abordamos agora a iniciativa merleau-pontyana de assistir a gênese do Ser a partir da experiência sensível que dele temos e segundo sua doação espontânea e temporal (ou seja, a partir das três orientações gerais da *Naturphilosophie*), não se alcança, contudo, o escopo da ontologia sugerida por nosso autor.

Por isso mesmo, e já adiantando o que está por vir, depois de percorrido esse trajeto da produtividade da Natureza na Filosofia da carne passaremos, no capítulo seguinte, às considerações da Gestalt como Filosofia da carne<sup>35</sup>, visto que essa via nos oferece a possibilidade de pensar o pré-ser ou a passividade segundo matizes, que vão desde a passividade radical (o Real ou inconsciente), até a mescla de passividade e atividade no Ser bruto (imaginário ou Visível) e no Espírito Selvagem (simbólico ou Invisível – domínio do desejo). Pois é justamente a passividade que envolve a atividade na expressão artística que interessa no contexto de interrogar o que seja a liberdade criativa enquanto protagonismo híbrido entre o natural e o artificial, ou melhor, entre a carne (o visível) e a ideia (o invisível).

Desde a década de 1940, Merleau-Ponty desenvolve seus trabalhos tendo como mote a vida antepredicativa que sustenta e situa a emergência da ordem cultural. E era no estudo do campo de relação entre o corpo próprio e as coisas que ele explorou o problema do mundo, especificamente, o problema de um sentido imante ao sentir ou de uma linguagem das próprias coisas que fundaria, sem ruptura dicotômica, o universo cultural. Já nessa altura ele apresenta sua tese crucial, a saber, que “a experiência sensível já é – por ela mesma – uma totalidade na fronteira entre o mundo e cada um de nossos corpos” (MÜLLER, 2015, pg. 3), totalidade que não deveria exigir um ato sintético da consciência para ser inaugurada. Todavia, como se sabe, ainda há nesses estudos o emprego de um poder central de articulação da experiência exterior à doação da totalidade sensível responsável por arregimentar a gênese de sentido, articulador pré-reflexivo nomeado de *cogito* tácito que rivalizava com a espontaneidade do surgimento imotivado do fluxo sensível e, por isso mesmo, implicava na subtração

---

<sup>35</sup> Especialmente segundo a interpretação da Ontologia merleau-pontyana presente no comentário de Marcos José Müller em “*Gestalt como filosofia da carne e os três registros da experiência: imaginário, simbólico e real*”.

da autonomia prevista para uma totalidade autêntica que não exige, contudo, um termo exterior que dê unidade às partes do todo.

Os trabalhos de Merleau-Ponty da década de 1950, entre outras motivações, ocupam-se de repensar aquela totalidade originária sem, entretanto, fazer uso da “má-ambiguidade” gerada pela ideia de um articulador secreto. E é por isso que ele, mais uma vez, retoma o problema da evidência ingênua do mundo, novamente fazendo a reflexão descer ao mundo irrefletido para ver brotar essa totalidade sem síntese que doa-se espontaneamente, no ímpeto de atingir o Ser prévio que nos investe antes de qualquer posição tética ou tácita da consciência, na ambição de ajusta-se a essa pré-posse de um todo não sintético, pois “a percepção nos faz assistir a este milagre de uma totalidade que ultrapassa o que se acredita serem suas condições ou suas partes” (MERLEAU-PONTY, 2012, pg.19).

Eis o problema da evidência ingênua do mundo: a percepção penetra nas próprias coisas, quando vemos o mundo descemos às coisas mesmas e experimentamos junto a elas uma proximidade quase absoluta que, todavia, quando examinada por um ato de retomada, e desde que minha atenção volte-se para esse vínculo natal da Natureza com meu corpo, a fim de enunciá-lo, surge uma distância inexplicável que me impede de elucidar a certeza natural de meu acesso direto ao mundo. Esse paradoxo do acesso ao mundo, que se traduz numa certeza infável, ou melhor, numa camada de opiniões mudas na fé perceptiva de minha adesão e pertencimento sensível ao mundo, nasce antes mesmo do exame que procura articulá-lo em tese. Porque quando estou na aderência com as coisas que mantenho no extremo do olhar, quando me sinto guiado pela visão da oscilação das ondas do mar e penetro na emergência dos tons de azul-esverdeado que explodem, a seguir, esbranquiçados na margem arenosa da praia e presencio o contínuo espesso da orla marítima como um único tecido sensível e insuperável, ao mesmo tempo em que tenho a certeza de ver como que desde o âmago do mundo esse cenário de beira-mar, concomitantemente atento para o fato de meu corpo interferir no espetáculo introduzindo nele breves distorções em perspectiva, e a certeza natural é abalada porquanto a paisagem vista é também uma visão *minha*.

“Vemos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos”<sup>36</sup>, mas ao mesmo tempo só o vemos segundo um circuito de exploração sensório-motriz corporal que me permite certo acesso ao mundo

---

<sup>36</sup> MERLEAU-PONTY, 2012, pg. 15

concomitante a um recuo à sua margem. Quando me deixo levar pela experiência perceptiva meu corpo some a favor do espetáculo sensível e desço às próprias coisas, sendo por elas tragado, não obstante, simultaneamente tal experiência de pré-posse com o mundo visual que se doa numa coesão cerrada inclui-se, paradoxalmente, no conjunto de “minhas experiências”, faz parte, de certa forma, do pequeno mundo privado peculiar à exploração executada por meu corpo.

Doravante, essa evidência ingênua do mundo abre-me a uma experiência originária da verdade que, implicitamente, torna-se o parâmetro de discriminação entre o falso e o verdadeiro. As ilusões oníricas vividas pelo homem fascinado, que por um momento acredita ver no sonho aquilo que assiste em vigília, só podem ser mensuradas como engano e embuste porque adquirem seu valor em relação à visão “aberta a explorações concordantes” da percepção, porque entre o sonho, que não é observável, e a percepção, que me dá acesso ao mundo, há uma diferença de estrutura e de grânulo de tal modo que o universo do pensamento (assim como o âmbito onírico) que é invisível e lacunar funda-se num mundo “mais antigo”, no mundo sensível que é “visível e relativamente contínuo”. E é nesse sentido que a verdade é aberta desde sempre na certeza natural e se torna o parâmetro entre o falso e o verdadeiro. Entretanto, como dito, a evidência ingênua do mundo, sendo paradoxalmente o acesso e o recuo em relação à adesão ao mundo, é também o acesso e o recuo em relação à coisa mesma e sua “aparência”.

Tenho a coisa mesma e a mesma coisa fixada no olhar, sinto-me lançado na plenitude do objeto que faz afundar o horizonte ao seu redor, tirando do foco da visão a circunvizinhança daquilo que entra em relevo para mim num acesso sem anteparo à coisa. Não é uma representação da coisa fora dela mesma que me traga na exploração concordante que dela tenho, mas posso, com “meus movimentos e os de meus olhos [fazer] vibrar o mundo, como se pode, com o dedo, fazer mexer um dólmen, sem abalar-lhe a solidez fundamental” (MERLEAU-PONTY, 2012, pg.19). Quer dizer, a experiência verdadeira que tenho da própria coisa co-participa da possibilidade de distorcê-la brevemente a partir dos movimentos exploradores de meu corpo que a puxam para dentro do circuito de “minhas experiências”.

As “aparências” são aqui as imagens que se atribuem à distorção perceptiva operada quando atino para minha influência no espetáculo, quando recuo da própria coisa e me situo nos fantasmas da *minha* visão

enquanto “esboços ou resíduos da visão verdadeira”<sup>37</sup>. Tais fantasmas são pré-coisas a serem substituídas ou riscadas por uma nova verdade perceptiva quando, na sucessão temporal, desperto mais uma vez para ver as próprias coisas numa percepção que, contudo, nunca aniquila aquela “aparência” fantasmática da coisa anteriormente vivida como distorção, pois ela é sempre empurrada para o passado, no fluxo das imagens, numa superação que a retém sem estilhaçá-la definitivamente.

Assim, a relação entre as coisas e meu corpo é decididamente singular: é ela a responsável de que, às vezes, eu permaneça na aparência, e outras, atinja as próprias coisas; ela produz o zumbir das aparências, é ainda ela quem o emudece e me lança em pleno mundo. Tudo se passa como se meu poder de ter acesso ao mundo e o de entrincheirar-me nos fantasmas não existissem um sem o outro. Mais ainda: como se o acesso ao mundo não fosse senão o outro aspecto de um recuo, e esse recuo à margem do mundo, uma servidão e outra expressão de meu poder natural de entrar nele. (...) Meu corpo, como encenador de minha percepção, já destruiu a ilusão de uma coincidência de minha percepção com as próprias coisas. Entre mim e elas, há, doravante, poderes ocultos, toda essa vegetação de fantasmas possíveis que ele só consegue dominar no ato frágil do olhar. (MERLEAU-PONTY, 2012, pg. 20)

Infere-se, assim, que a ordem do ser percebido é tecida de uma ambigüidade que “fervilha de pormenores impossíveis”<sup>38</sup> justamente porque ela comporta, enquanto ser-prévio de indivisão – o que é o mesmo dizer: enquanto ímpeto indiviso de uma mesma duração temporal – uma totalidade sensível, na fronteira entre o mundo e cada um de nossos corpos, que vêm à presença numa proximidade à distância: a verdade desvelada desde o âmago das próprias coisas, quando delas me aproximo fixando o olhar, exprime-se contando com uma distância, entre elas e *minha* visão em perspectiva, que oculta a nudez plena da paisagem à vidência e me enreda simultaneamente na

---

<sup>37</sup> MERLEAU-PONTY, 2012, pg. 19

<sup>38</sup> MERLEAU-PONTY, 2012, pg.16

vegetação dos fantasmas que as distorcem. A totalidade sensível dispõe certa verdade da própria coisa que co-participa de um germe de não-verdade, tal como a espessura do presente, essa densidade fluida e indubitável que, não obstante, guarda atrás ou no entorno de si a sua superação como horizonte inalienável, um passado retido ou um futuro pró-tendido que orbitam no horizonte da verdade presente como germe de sua possível superação (como não-verdade) no devir.

Ora, esse tipo de consideração sobre minha percepção ingênua do mundo dilui a ilusão de uma coincidência imediata entre um “exterior” e um “interior”, entre o ser das próprias coisas e o ser percipiente. Primeiro porque usualmente se assevera tal coincidência como um amálgama entre partes previamente estabelecidas por si mesmas postulando, assim, condições ou partes independentes no Absoluto (no todo primordial), o que contraria a evidência ingênua do mundo que mostra, na abertura de um “há” inaugural em duração temporal, uma totalidade tecida no entrelaçamento entre o sensível (o ser das coisas) e o sentiente (o ser percebido), quer dizer, costurada tanto pelo “naturante” como “naturado”, sem que se possa presumir quem comanda ou quem é comandado, ou mesmo presumir de uma existência independente e inteiramente por si, de ambas as partes, antes da doação prévia da totalidade sensível que, contudo, as ultrapassa (o que resume sua ambigüidade).

Segundo porque se houvesse tal fusão de identidade originária deixaria de existir a duração da experiência enquanto percepção minha, pois “no momento em que minha percepção vai tornar-se percepção pura, coisa, Ser, ela se apaga” (MERLEAU-PONTY, 2012, pg.120); e, ao contrário, se houvesse transcendência plena ou sobrevôo a partir do ser percebido por sobre o Ser das coisas, porque no “momento em que [a percepção] se acende, não sou mais a coisa” (idem), deixaria de existir a duração da experiência enquanto pré-posse e adesão espontânea à abertura do mundo que não exige ser posta por atos constituintes da consciência.

Pensar o problema do mundo, quer dizer, o problema do sentido de ser do mundo, demanda – se quisermos ser coerentes com a ontologia sugerida pela visita ao campo perceptivo – abandonar o tradicional preceito metafísico que, explícita ou tacitamente, postula posições prévias ou positivas no Ser<sup>39</sup>. Dito de outro modo, é mister retificar a

---

<sup>39</sup> “O que nos importa é precisamente saber o sentido de ser do mundo; a esse propósito nada devemos pressupor, nem a ideia ingênua de um ser em si, nem a ideia correlata de um ser de representação, de um ser para a consciência, de um

concepção do Absoluto como Todo sintético, pois nesse modelo as partes do todo, sendo inteiramente por si mesmas, conservam sua independência recíproca e exigem, por isso mesmo, um termo ou momento exterior que lhes dê unidade. Supor pontos de vista independentes no Absoluto como o Em-si e o Para-si que se negam ou se identificam, dependendo da corrente teórica que os articulam seja na transcendência *a priori* ou na imanência originária, no sobrevôo ou na fusão, “distância infinita ou proximidade absoluta, negação ou identificação, a nossa relação com o ser é ignorada em ambos os casos” (MERLEAU-PONTY, 2012, pg. 125).

Se a unidade da totalidade sensível é espontânea e, contudo, formada por partes não-independentes que se vinculam entre si numa coesão sem síntese, devemos, por exemplo, tomar a coloração azul-esverdeada do mar que tenho ante a visão não como a coleção de pigmentos ou corpúsculos ondulatórios do matiz azul, independentes, isoláveis e agregados por um ato sintético da consciência que autorizaria o sucesso da contemplação do movimento dessa cor na onda marítima que viso, mas sim como a expressão de um azul não-independente das demais cores que perfazem o horizonte da beira-mar. Mais ainda, expressão dessa cor azulada que, como todas as outras, é atravessada tanto pelo horizonte externo do colorido em todas as texturas tácteis e contextos nos quais se imiscui para manifestar-se no campo do mundo, como pelo horizonte interno das minhas vivências passadas que atravessam esse azul-esverdeado que observo como um fundo que o permite emergir num semblante emocional a mim particular: a figura dessa cor brota no estreito entre horizontes externos e internos, é figura que retém, afetivamente, fundos agora ausentes; é totalidade sensível que apresenta a unidade entre o particular e o universal, entre existência e essência, entre figura e fundo, numa proximidade à distância que não precisa ser posta por mim já que dela sou devoto, pois investido primordialmente dessa camada de ser bruto que me situa no mundo.

Assim sendo, para afastar os impasses clássicos gerados pela admissão de um fundo primordial (do Absoluto) a partir da suposição de partes ou condições prévias à abertura ingênua da totalidade sensível, é preciso repensar nossa adesão antepredicativa à Natureza a partir dessa

---

ser para o homem: todas essas são noções que devemos repensar a respeito de nossa experiência do mundo, ao mesmo tempo que pensamos o ser do mundo.” (MERLEAU-PONTY, 2012, pg.18)

ideia de uma distância que não é o contrário da proximidade<sup>40</sup>. A ambigüidade que ferve na presença perceptiva do mundo não deve ser assumida como um obstáculo a ser ultrapassado seja por um pensamento tético de sobrevôo – que promete a reconstituição do mundo vivido em termos objetivos ou eidéticos ao supor precocemente um ser-para-si que articularia a gênese do fenômeno – seja pela atitude de retomada de uma integralidade originária (entre o “dentro” e o “fora”) que fora perdida na passagem da intuição para a reflexão – e que postula nossa pré-possesão a partir de um Ser pleno e independente, um ser-em-si subjacente à ideia correlativa de um ser para a consciência, este último que se desdobraria, então, como nadificação daquele Ser total. É preciso pensar, precisamente, a “coincidência parcial”<sup>41</sup> entre as próprias coisas e as “minhas experiências” em sua ambigüidade fundamental que, antes de ser obstáculo à verdade, consiste no modo originário dela se nos comunicar brotando na totalidade sensível.

Ora, se “a coincidência é apenas parcial, não é preciso definir a verdade pela coincidência total e efetiva” (MERLEAU-PONTY, 2012, pg.122). Os impasses e os embaraços a que estão sujeitos as ciências e as filosofias imersas na ontologia tradicional que opera a partir da inflexão dicotômica entre sujeito e objeto, supondo de antemão um ser-em-si e seu correlato, um ser-para-si, despontam no fracasso da adequação pretendida entre a “exterioridade” e a “interioridade” justamente porque ignoram que o Ser-visto sempre admite um “suplemento de ser no ser”<sup>42</sup>. O alerta merleau-pontyano, aqui veiculado, contra a negligência para com o resíduo ou peso do ser-

---

<sup>40</sup> “Seria preciso retomar essa ideia da proximidade pela distância (...) que põe em causa a coincidência” (MERLEAU-PONTY, 2012, pg.125)

<sup>41</sup> “Como nunca há, concomitantemente, coisa e consciência da coisa, nunca há, concomitantemente passado e consciência do passado, e pela mesma razão: numa intuição por coincidência e fusão, tudo o que se dá ao Ser se retira da experiência, tudo o que se dá a experiência se retira do Ser. A verdade é que a experiência de uma coincidência só pode ser, como diz Bergson frequentemente, “coincidência parcial”. Mas o que é uma coincidência que é apenas parcial? É coincidência sempre superada ou sempre futura, uma experiência que se lembra de um passado impossível, antecipa um futuro impossível, que emerge do Ser ou que vai incorpora-se nele, que está “nele” mas não é ele, não sendo pois coincidência, fusão real, como a de dois termos positivos ou dois elementos de um amálgama, mas recobrimento, como o de um sulco e um relevo que permanecem distintos” (MERLEAU-PONTY, 2012, pg.121)

<sup>42</sup> MERLEAU-PONTY, 2012, pg.95.

prévio que interdita a implicação de coincidência ou justaposição entre o mundo vivido e o universo de pensamento<sup>43</sup>, proíbe, no caso do pensamento objetivo, a definição do Ser pelo ser-objeto, retificação levantada já pela análise dos procedimentos<sup>44</sup> empreendida por parte da comunidade científica; assim como proíbe, no caso do pensamento de sobrevôo em geral, a definição do Ser pela significação lógica que extrapola o surgimento imotivado do ser-mundo ao cingi-lo no domínio da abstração analítica, substituindo o contínuo sempre renovado da presença perceptiva do mundo por um quadro teórico e estático<sup>45</sup>.

Ademais, os equívocos seculares ligados à ideia de verdade como a coincidência ou adequação justa entre o sentido de uma proposição e sua referência (entre o pensamento e a coisa), ou da ideia de verdade como a coincidência ou imanência interna entre os elementos invariantes (essência) extraídos como unidade purificada do plano múltiplo do qual emerge, qual seja, o da representação do mundo

---

<sup>43</sup> “(...) a situação do filósofo que fala como distinta daquilo de que fala, enquanto imprime ao que ele diz certo conteúdo latente que não é seu conteúdo manifesto, enquanto implica uma distância entre as essências fixadas por ele e o vivido ao qual ela se aplica, entre a operação de viver o mundo e as entidades e as negatividades por que ele se exprime. Se levarmos em consideração esse resíduo, não há mais identidade entre o vivido e o princípio de não contradição; o pensamento, justamente como pensamento, não pode mais gabar-se de restituir todo o vivido; guarda tudo, salvo sua espessura e seu peso. (...) Entre o pensamento ou a fixação das essências que é sobrevôo, e a vida, que é inerência ao mundo ou visão, reaparece uma distância que impede o pensamento de projetar-se de antemão na experiência e o convida a retomar a descrição de mais perto” (MERLEAU-PONTY, 2012, pg.116)

<sup>44</sup>“(…) é preciso que [a ciência] reconheça como legítima a análise dos procedimentos pelos quais o universo das medidas e das operações se constitui a partir do mundo vivido considerado como fonte, eventualmente como fonte universal.” (MERLEAU-PONTY, 2012, pg.28)

<sup>45</sup> “(...) em todos esses casos, a questão levantada ainda não é radical, última, porquanto nos damos, no que respeita às coisas e ao mundo obscuros, o campo das operações da consciência e das significações construídas de que supomos que o mundo e as coisas sejam o produto terminal – deste campo como do campo da linguagem que pressupõe de fato o filósofo deve perguntar se é fechado, se basta a si mesmo, se não se abre, como *artefato*, sobre uma perspectiva original de ser natural, se ainda supondo-o decisivo no que concerne ao ser-verificado, ao ser-asseverado, ao ser convertido em *objeto*, não tem um horizonte de ser bruto e de espírito bruto de que os objetos construídos e as significações emergem e que não explicam.” (MERLEAU-PONTY, 2012, pg.98)

(aparência), soterram e fazem afundar a fundamental ambigüidade do campo perceptivo porque utilizam a fé perceptiva sem jamais interrogá-la radicalmente. Substituem um problema por uma solução nominal e peremptória ao recusar um sentido imanente ao sensível, tratando-o como o âmbito que está aquém da verdade, atolado na aparência ilusória das coisas, essas que só entrariam em harmonia por um gesto autárquico da consciência constituinte de sua verdade. Tais fórmulas fazem uso da fé perceptiva, de nossa adesão muda com o mundo que constantemente se refaz no entrelaçamento com a Natureza, mas soterram o solo efervescente de impossíveis que, posteriormente, assolam e fazem ruir as empresas teóricas de decifração objetiva do mundo.

E quando arriscam, acertadamente, atentar para nosso vínculo natal com o mundo reintroduzindo a temática de um ser-prévio de indivisão, muitas vezes ainda o fazem carregando os fardos da velha ontologia que opõe frontalmente, de um lado, o articulador do fenômeno, seja como nadificação ou como instância transcendental, e de outro, a fonte externa do que é desdobrado pelas articulações do para-si, ou seja, a plenitude do mundo exterior que repousaria totalmente em-si. A verdade como coincidência plena faz ecoar, de certo modo, o preconceito cartesiano que pensa poder traduzir nosso pertencimento ao mundo com aquelas ideias claras e distintas supostamente capazes de substituir a ambigüidade das “aparências” perceptivas por noções nuas e transparentes para o espírito. Ao contrário, agora caminhamos em direção ao problema da ambigüidade da fé perceptiva sem diluir previamente os impossíveis que ali co-existem, mas tratando-os como ponto de partida da verdade:

(...) precisamente porque é uma fé, isto é, uma adesão que se sabe além das provas, não necessária, tecida de incredulidade, a cada instante ameaçada pela não fé. A crença e a incredulidade estão aqui tão estreitamente ligadas que uma se encontra sempre na outra, e, em particular, um germe de não-verdade dentro da verdade: a certeza que tenho de estar vinculado ao mundo por meu olhar já me promete um pseudomundo de fantasmas, se o deixar errante. (...) o que seja a presença perceptiva do mundo: não, o que seria impossível, afirmação e negação da mesma coisa sob a mesma relação, juízo positivo e negativo, como dizíamos a pouco, crença e incredulidade; nossa experiência que está aquém da afirmação e

da negação, aquém do juízo – opiniões críticas, operações posteriores –, é mais velha que qualquer opinião, é a experiência de habitar o mundo por meio de nosso corpo (...) abertura inicial ao mundo (...) – abertura que não exclui uma possível ocultação (MERLEAU-PONTY, 2012, 37-38)

Com efeito, uma Filosofia consciente de si enquanto atividade ulterior que surge sobre um fundo de Ser bruto não pode ter como ponto de partida o princípio de não-contradição, ou seja, não parte de formulas como “*o ser é e o nada não é*” ou “*só há o ser*”<sup>46</sup>, já que elas são o resultado do pensamento totalizante de sobrevôo e estão acima da camada pré-crítica a qual nos enraizamos. Ao contrário, nosso ponto de partida será “*há o ser, há o mundo, há alguma coisa*”<sup>47</sup> porque assim deixamos de lado a concepção do ser prévio como plenitude (inteiramente ser ou não-ser) para, enfim, acessá-lo como *Abismo*, como um ser não-sabido pré-lógico (antes da afirmação e da negação) que originariamente caminha em várias direções ou orientações: “o originário se cliva, e a filosofia deve acompanhar essa clivagem, essa não-coincidência, essa diferenciação” (MERLEAU-PONTY, 2012, pg.122).

E essa diferenciação é contemporânea do “*há*” inaugural, está na ontogênese da abertura de mundo, na passagem do corpo objetivo para o corpo fenomenal, quando, ainda como uma coisa entre as outras coisas, corpo que era um sensível entre os sensíveis, volta-se a si mesmo num enigmático movimento especular e fende-se do ser das próprias coisas para ajustar-se como sentiente ao senti-las e ao sentir a si próprio como ser percipiente. Quando, por exemplo, toco minha mão esquerda com minha mão direita, presencio uma reversibilidade dos movimentos exploratórios da destra – que procura tangenciar, como ser percipiente, a outra mão a fim senti-la como coisa entre outras coisas – revertida, desde o gesto do toque com a sinistra, de sentiente à coisa sentida pela mão esquerda que passa, outrossim, das coisas sensíveis para ser percipiente da mão direita que a tocou<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> MERLEAU-PONTY, 2012, pg.90

<sup>47</sup> (Idem).

<sup>48</sup> “o sujeito que toca passa ao nível do tocado, descendo às coisas, de sorte que o tocar se faz no meio do mundo e como nelas” (MERLEAU-PONTY, 2012, pg.130)

De modo similar, aquela minha visão de beira-mar parece, como dito, nascer desde o âmago da paisagem litorânea, como se o olhar se fizesse desde dentro dessas coisas marítimas que repousariam em-si mesmas, já que acompanho a oscilação das ondas e o sincronismo do cenário da orla “como se estivesse com elas numa relação de harmonia pré-estabelecida”<sup>49</sup>, quer dizer, sem que eu seja o protagonista da armação do cenário e como que possuído por ele no espetáculo, e nessa pré-possesão do visível, meu olhar, como mais um dos visíveis, pois brota dentre eles, reverte-se a si próprio, como um Sensível em si, e fende-se como vidente clivado do visível<sup>50</sup>.

Se a diferenciação entre o sensível e o sentiente – a deiscência que cliva o visível num vidente, o tangível num tangente – inaugura um desvelamento do mundo que não exclui sua ocultação ou opacidade, tal ambigüidade instaura-se porque entre o sensível e o sentiente há reversibilidade e imbricação, porque o ser do mundo me atravessa e meu ser percipiente atravessa o mundo. É nesse cruzamento reiterado entre o corpo sentido e o corpo que sente, nessa dupla referência naturante-naturado, que se estabelece a totalidade sensível como ser de indivisão: o *mesmo* mundo faz ferver a individuação de uma imagem como diferenciação e contraste das imbricações passadas, elas próprias diferenças sobre-determinadas. O *mesmo* (horizonte total, a carne do mundo – que não é outra coisa senão a pré-possesão espontânea) é como que o outro do outro, quer dizer, é o fundo longínquo de toda diferenciação. A identidade da imagem, por sua vez, não é mais do que a diferença da diferença, a deiscência contínua entre cada imbricação e reversibilidade modulada provisoriamente como unidade no movimento de fissão do corpo sensível sentiente. Assim, a quase-coincidência ou a proximidade à distância entre o ser da coisa e o ser percebido é uma totalidade pregnante de orientações temporais que se diferenciam, todas elas, sob um mesmo *ser carnal*.

Nosso corpo na adesão ingênua com a Natureza, corpo que é um sensível sentiente antes de ser definido tal como a máquina pilotada por um “homenzinho interior”, ou melhor, antes desse “homenzinho” ser o titular de uma privacidade restrita àquele que guia o corpo, como o

---

<sup>49</sup> MERLEAU-PONTY, 2012, pg.130

<sup>50</sup> “sendo a visão palpação pelo olhar, é preciso também que ela se inscreva na ordem do ser que nos desvela, é preciso que aquele que olha não seja, ele próprio, estranho ao mundo que olha (...) quem vê não pode possuir o visível a não ser que seja por ele possuído, que seja dele” (MERLEAU-PONTY, 2012, pg.131)

piloto em seu navio, apresenta esse caráter fundamental: como Sensível em si que specularmente entra em *metamorfose* ao voltar-se a si mesmo como visível que se vê, narcisismo de um vidente que nasce atravessado pelo visível e sente-se visto por aquilo que olha, o corpo se abre ao mundo originariamente num anonimato ou impessoalidade que desautoriza restringi-lo ao universo privado de um articulador consciente ou tácito<sup>51</sup>. Não há um *cogito* tácito ou pré-reflexivo pivô da troca e da promiscuidade espontânea entre o sensível e o sentiente que instale, subterraneamente, uma privacidade clandestina tal como subjetividades positivas prévias ao todo sensível. Há uma generalidade do corpo no Ser bruto de tal modo que ele se imbrica e se entrelaça nos outros corpos, como quiasma<sup>52</sup> inter-corporal ou enlace entre o eu e o outro numa *mesma* carne do mundo.

Do mesmo modo que, ao tratar do paradoxo da presença perceptiva do mundo, dissemos que estamos numa proximidade quase absoluta com as próprias coisas e simultaneamente numa distância em relação a elas, podemos reconhecer um paradoxo semelhante no confronto com o corpo de outrem. Pois mesmo que o olhar do outro, a primeira vista, deslize sobre as coisas que percebo e realize uma percepção delas em algum lugar alhures fora de “minhas experiências”, assim parecendo-me o olhar e a pupila do outro opacos, mais uma coisa entre as coisas, não me enredo nesse solipsismo famosamente sugerido pois também sou como que tragado pela autenticidade dos olhares e dos gestos alheios quando algo inusitado e insólito me interpela e exige, de mim, assistir uma vida que é vivida, minuto por minuto, em “algum fundo falso do espaço”<sup>53</sup>. Há um distância do outro, assim como uma proximidade que me impedem de outorgar, na origem, subjetividades positivas, um eu e um outro plenamente distintos ou inteiramente por si mesmos.

---

<sup>51</sup> “É a essa Visibilidade, a essa generalidade do Sensível em si, a esse anonimato inato do Eu-mesmo que há pouco chamávamos carne, e sabemos que não há nome na filosofia tradicional para designá-lo.” (MERLEAU-PONTY, 2012 pg. 135).

<sup>52</sup> “O quiasma é isso: a reversibilidade – É somente através dela que há passagem do “Para-si” ao Para-Outrem – Na realidade, não existimos nem eu nem o outro como positivos, subjetividades positivas. São dois antros, duas aberturas, dois palcos onde algo vai acontecer – e ambos pertencem ao mesmo mundo, ao palco do Ser” ( MERLEAU-PONTY, 2012, pg.237)

<sup>53</sup> MERLEAU-PONTY, 2012, pg. 22

E se a menor retomada de atenção sugere-me que o outro que me invade é feito, todo ele, em analogias com as minhas experiências, *suas* expressões, *suas* perspectivas, *seus* mundos como que só lidos por mim através das minhas vivências expressas em perspectivas de meu mundo privado, logo me convenço do contrário quando, partilhando da vida de outrem, me dou conta de que minhas experiências são apenas um verso que tem, como direto, as coisas elas mesmas que me atravessam. Onde se segue que é “dentro do mundo que nos comunicamos”, pois “é a própria coisa que me dá acesso ao mundo privado de outrem”<sup>54</sup>. Portanto, inauguramos nossa adesão ao mundo, todos juntos, como antros de um Sentiente em geral, diante de um Sensível em geral, ambos duas fases de um mesmo palco do Ser.

As conseqüências desse argumento em favor de um sujeito generalizado, de uma vida no anonimato que é intercorpórea, interditam a comum noção de que vivemos insulares, cada um como habitante solitário de seu corpo, e instiga a pensar a invasão do olhar do outro como a imbricação originária entre a vida de outrem e a minha própria vida. Contaminação do eu e do outro na charneira entre a carne visível – que compartilhamos para nos comunicar no Ser bruto – e uma carne mais sutil e invisível, o espírito selvagem clivado como orientação pós-tendida dessa espessura carnal presente, projetado além do visível a partir do trabalho expressivo que a efervescência do desejo suscita desde a falta aludida pelo olhar alheio que, insolitamente, me interpela e me possui; tal como sou possuído pelo Ser-visto das coisas, só que dessa vez numa orientação invisível e como que numa outra morada intersubjetiva que dá início à ordem cultural.

O universo do pensamento e da cultura enrola-se nesse Outro originário, que pode ser tanto o fundo intercorpóreo mais longínquo que é *Abismo* radical da consciência (o inconsciente)<sup>55</sup>, ou o fundo como ímpeto indiviso do fluxo sensível, a carne visível: fundo que faz precipitar a *metamorfose* do natural ao cultural inaugurando um caminho invisível clivado desde a fissão entre o Sensível e o Sentiente. Mais precisamente, *metamorfose* não dicotômica entre o ser cultural e o ser artificial, já que há reversibilidade dinâmica entre a Natureza (entendida aqui como *carne*) e aquilo que dela se destaca para despontar na carne sutil e virtual da cultura. Enredamo-nos aqui no meio da

---

<sup>54</sup> Idem.

<sup>55</sup> Dimensão da *carne* que será esmiuçada na primeira seção do capítulo seguinte.

fundamentação ontológica, de estilo merleau-pontyano, daquela primeira assertiva (i) <sup>56</sup> anteriormente exposta como recurso didaticamente indispensável aos propósitos dessa dissertação.

Mas antes de aproximar do “ponto mais difícil, a saber, no vínculo da carne e da ideia” <sup>57</sup> estamos em condições de cumprir com o propósito dessa seção, e por que não desse capítulo, e enunciar o que seja a produção Natural no horizonte da Filosofia da carne. Tal como as características da *Naturphilosophie* nos ensinam a tratar o ser-prévio como um *Abismo* do qual, primordialmente, temos certa experiência sensível que a ele nos vincula temporalmente sem que se exija, para isso, posições independentes no Absoluto que articulariam a síntese dessa duração temporal, já que ela é a emanção de uma operação ou produção Natural espontânea, o ser carnal como ser-prévio resguarda todas essas indicações, mas agora podemos acrescentar que:

A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo elemento, no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma *coisa geral*, meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a ideia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Neste sentido, a carne é um “elemento” do Ser. Não fato ou soma de fatos e, no entanto, aderência ao *lugar* e ao *agora*. Ainda mais: inauguração do *onde* e do *quando*, possibilidade e exigência do fato, numa palavra, facticidade, o que faz com que o fato seja fato. E também, simultaneamente, o que faz com que tenham sentido, que os fatos parcelados se disponham em torno de “alguma coisa”. (MERLEAU-PONTY, 2012, pg.136)

Quer dizer, a carne como noção última – que não é composição ou união de substâncias, mas totalidade que ultrapassa o que ulteriormente se concebe como suas partes ou condições – é propriamente a abertura de mundo ou a produtividade do “*há*” inaugural

---

<sup>56</sup> Fórmula presente na página 31.

<sup>57</sup> MERLEAU-PONTY, 2012, pg.144

que, à semelhança do que fora ensinado pela *Naturphilosophie* sobre a produção Natural, onde naturante e naturado são co-autores da apresentação espontânea do mundo, podemos aqui conceber semelhantemente a “produtividade da Natureza” como a pregnância ou latência da carne do mundo que costura o sentido cativo ao tecido cerrado do campo perceptivo na reversibilidade e entrecruzamento entre o Sensível e o Sentiente.

Podemos ir adiante nessa comparação entre naturante-naturado e sensível-sentiente como direções ou momentos de uma totalidade autêntica e espontânea segundo uma imagem que Merleau-Ponty persegue desde seus projetos da década de 1940<sup>58</sup>. Se o ser do mundo me atravessa, assim como meu ser sentiente o atravessa, e isso num mesmo elemento ou num mesmo palco do Ser, é porque as direções opostas de quando sou atravessado e de quando atravesso o mundo, respectivamente movimentos “centrípeto” e “centrífugo”, são como que duas fases de um mesmo trajeto. Contudo, na mesma duração temporal: tanto ser atingido e invadido pelas próprias coisas como nelas incluir a contaminação de minha perspectiva – porque sou, como coisa entre as coisas, uma distorção do Sensível em si que o metamorfoseia em diferença, em outra expressão do sensível libertada por minha atividade situada. E para se afastar do modo de pensamento composto por planos ou dimensões justapostas, típicas das operações da ontologia tradicional e positivista, nosso autor reiteradamente procura pensar esse movimento indiviso de duas direções opostas, todavia conciliadas, como o verso e o direito de uma mesma encarnação, duas fases de um mesmo percurso circular<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Por exemplo, no capítulo III da Terceira parte da *Fenomenologia da Percepção* (1945), quando Merleau-Ponty discursa sobre liberdade tomando como um dos temas para esse propósito a necessidade de retomar a análise da gênese ou da doação de sentido originária (*Sinn-Gebung*) depurando os equívocos que as filosofias reflexivas de tipo clássico propagam ao procurarem “as condições de possibilidade sem ocupar-se das condições de realidade”. Donde se segue, como se sabe, a substituição da vivência do mundo pela significação que dele fazemos no universo de pensamento, ou seja, privilegia um movimento de constituição do sentido do mundo que é prioritariamente centrífugo ou de “dentro para fora”. Enfim, já nessa altura nosso autor nos convoca a “retomar a análise da *Sinn-Gebung* e mostrar como ela pode ser ao mesmo tempo centrífuga e centrípeta” (MERLEAU-PONTY, 2011, pg.588)

<sup>59</sup> “Seria melhor dizer que o corpo sentido e o corpo que sente são como o direito e o avesso, ou ainda, como dois segmentos de um único percurso circular que, do alto, vai da esquerda para a direita e, de baixo, vai da direita para a

Não por acaso, para comentar qual tipo de abordagem devemos procurar assumir quando voltarmos-nos à pré-possesão do mundo irrefletido, a essa vivência aquém do princípio de não-contradição, Merleau-Ponty sinaliza para certa dialética que procura acessar um todo feito de direções opostas – tal como Heráclito<sup>60</sup> já mostrava na conjuração do percurso circular – ao ocupar-se especialmente em *assistir o sentido comum* nascente entre tais opostos que estão à minha disposição somente quando os apreendo em seu movimento contínuo tornando-se circular. Em outras palavras, dialética que não abandona o ser manifestando-se, sobrevoando-o no equívoco e na pretensão de tê-lo frontalmente, sem resto, imobilizado pela lente do espírito, já que o *sentido comum* entre os opostos não é o resultado da composição, síntese ou união entre substâncias prévias que autorizaria seu inventário posterior como sinônimo de sua unidade. O que se procura é antes uma *dialética sem síntese*<sup>61</sup> “que se critica a si mesma e se ultrapassa enquanto enunciado separado (...), que encara sem restrição a pluralidade das relações e o que chamamos ambigüidade” (MERLEAU-PONTY, 2012, pg. 95).

Porque desde que fixo o movimento do Ser e o coloco como que “entre as pinças” do pensamento tético, procurando analisar suas partes em separado, ou seja, quando acredito poder vê-lo como que de fora de mim mesmo, alçando-me como vidente espiritual, e mesmo divino<sup>62</sup>, acima de minha ancoragem corporal na carne do mundo, tal como um Observador Imparcial se posicionaria ante o Grande Objeto para, de uma vez por todas, decifrá-lo num quadro teórico, com efeito, subtraia a sinergia que, entre os opostos, permite cintilar o *sentido comum* que

esquerda, constituindo, todavia, um único movimento em duas fases.” (MERLEAU-PONTY, 2012, pg.134)

<sup>60</sup> “(...) como já Heráclito mostrava as direções opostas coincidindo no movimento circular – e finalmente capaz dessa integração, porque o movimento circular não é nem a simples soma dos movimentos opostos nem um terceiro movimento acrescentado a eles, mas seu *sentido comum*, os dois movimentos componentes visíveis como um único, tornados totalidade, isto é, espetáculo: porque o pensamento dialético é o pensamento do Ser-visto, de um Ser que não é positividade simples, Em Si, nem o Ser-Posto de um pensamento, mas *manifestação de Si*, desvendamento fazendo-se...” (MERLEAU-PONTY, 2012, pg. 93)

<sup>61</sup> MERLEAU-PONTY, 2012, pg. 96

<sup>62</sup> “O mundo é positivo, pleno. No fundo essa concepção é uma afirmação teológica, é a afirmação de uma visão da totalidade capaz de abranger a evolução do mundo”(MERLEAU-PONTY, 2000, pg.142)

brotar ao redor dessas fases ou diferenças ambigüamente contemporâneas de um mesmo acontecimento – de um mesmo “há” desvelado em movimento de devir. Se me enredo pela “má dialética”<sup>63</sup> e abandono o ser manifestando-se, termino por adentrar numa perigosa<sup>64</sup> tentação de substituir o Ser-visto em sua ambigüidade centrípeto-centrífuga pela positividade isolável das direções, por um Em-si e um Para-si que se negam ou identificam posteriormente na ficção de um todo sintético desenraizado da abertura originária do mundo. Por isso é preciso reconhecer que:

Meu corpo como coisa visível está contido no grande espetáculo. Mas meu corpo vidente subtende esse corpo visível e todos os visíveis com ele. Há recíproca inserção e entrelaçamento de um no outro. Ou melhor, se renunciarmos, como é preciso ainda uma vez, ao pensamento por planos e perspectivas, há dois círculos, ou dois turbilhões, ou duas esferas concêntricas quando vivo ingenuamente e, desde que me interroge, levemente descentrados um em relação ao outro (...) tal como dois espelhos postos um diante do outro criam duas séries indefinidas de imagens encaixadas, que verdadeiramente não pertencem a nenhuma das duas superfícies, já que cada uma é apenas a réplica da outra, constituindo ambas, portanto, um par mais real do que cada uma delas. De sorte que o vidente, estando preso no que vê,

---

<sup>63</sup> “A má dialética é a que acredita recompor o ser usando um pensamento tético, com um conjunto de enunciados, com tese, antítese e síntese; a boa dialética é a que tem consciência de que toda tese é idealização, de que o Ser não é feito de idealização ou coisas ditas, como acreditava a velha lógica, mas de conjuntos ligados onde a significação aparece apenas como tendência, onde a inércia do conteúdo nunca permite definir um termo como positivo, outro termo como negativo e ainda menos um terceiro termo como supressão absoluta dele por ele mesmo. (...) O que rejeitamos ou negamos não é a ideia da superação que reúne, é a ideia de que ela redunde num novo positivo, numa nova posição (...) o que procuramos é uma definição dialética do ser, que não pode ser nem o ser para si nem o ser em si”(MERLEAU-PONTY, 2012, pg.96)

<sup>64</sup> É o “perigo que corre desde que [a dialética] se enuncia em teses, em significações unívocas, desde que se separe de seu contexto antepredicativo (...) quando cessa de ser uma maneira de decifrar o ser com o qual estamos em contato, o ser manifestando-se, o ser de situação, e passa a querer formular-se de uma vez por todas, sem resto, enunciar-se uma doutrina, fazer o seu próprio total”(MERLEAU-PONTY, 2012, pg.94)

continua a ver-se a si mesmo: há um narcisismo fundamental de toda visão; daí porque, também ele sofre, por parte das coisas, a visão por ele exercida sobre elas; daí, como disseram muitos pintores, o sentir-me olhado pelas coisas, *daí, minha atividade ser identicamente passividade*. (MERLEAU-PONTY, 2012, pg. 135)<sup>65</sup>.

Outrossim, é preciso também reconhecer na linguagem uma *vida* que não é nem fortuita nem tampouco fruto de um desenvolvimento lógico imanente, ou seja, reconhecer que a linguagem – antes de ser o efeito da pressão exercida por um Em-si que modelaria os estados psíquicos de “fora para dentro”, ou uma instância inteiramente por si e sustentada exclusivamente pelas atividades espirituais do Para-si – têm uma vida de fala que nasce desde o silêncio do mundo. O universo de pensamento disponível, por exemplo, nas bibliotecas e enciclopédias, todo o inventário da língua falada posto à disposição como acervo cultural segundo as regras de associação regular entre o som e o sentido que formam o léxico, a gramática e a semântica do conjunto dos elementos lingüísticos manejados pelo observador cultural que os controla, todas essas situações da linguagem são seus momentos de sedimentação, momentos posteriores ao cintilar originário que a fez passar do mundo mudo e visível para o mundo falante e invisível.

É importante sublinhar: a transposição da carnalidade visível para sua expressão no invisível reluz uma *vida* que nasce desde as entranhas da carne do mundo, desde seu Outro originário (o mundo sensível e o inconsciente) e alastra-se até as inflexões vocais do corpo na fala que se cria sem modelos prévios e como que numa atividade expressiva que é identicamente passividade. Interessa, a partir de agora, estabelecer um caminho de acesso àquela charneira ou dobradiça oculta entre o visível e o invisível onde cintila originariamente a fala falante, onde se articula espontaneamente aquela fulguração que metamorfoseia o ser carnal em ser de cultura numa autoria híbrida entre aquele que fala e se expressa livremente e o mundo de que fala, que o engloba e o situa. Precisamente o ponto mais difícil, a articulação da carne e da ideia, onde “movimento, tato, visão aplicam-se, a partir de então, ao outro e a eles próprios, remontam à fonte e, no trabalho paciente e silencioso do *desejo*, começa o paradoxo da expressão”. (MERLEAU-PONTY, 2012, pg.140)<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> Grifo nosso.

<sup>66</sup> Grifo nosso.

## O TRABALHO DO DESEJO

Se no primeiro capítulo fomos ao encontro da noção de *produtividade da Natureza* na Filosofia da carne de Merleau-Ponty, dando profundidade ontológica ao mundo percebido como abertura espontânea do *sentido* que motiva e impulsiona toda a atividade artificial dos agentes conscientes, nesse segundo capítulo iremos abordar o “outro lado” ou o verso dessa passividade. Quer dizer, iniciar um pensamento sobre a metamorfose da carne em ideia concentrando a atenção no ponto de articulação entre aquilo que é doado pela Natureza e aquilo que dali se cria artificialmente. Na charneira do Sensível-Sentiente com a ordem da criação cultural e na dobradiça da Natureza como fundo ausente que toca à distância qual latência inconsciente que envolve o conteúdo manifesto dos seres culturais, mostraremos como a atividade subjetiva germina do horizonte de passividade que a engloba.

Para tanto, sigo a indicação de Merleau-Ponty<sup>67</sup> que, ao tocar no tema da articulação entre a carne e a ideia, sinalizou que o *trabalho do desejo* dá início ao campo da expressividade simbólica, ou seja, atividade que transpõe o visível num horizonte de idealidade ou campo de intersubjetividade linguística; campo que, posteriormente, institui-se numa história e sedimenta-se como cultura.

Como se sabe, o manuscrito póstumo *O visível e o invisível* – sendo uma coleção de pensamentos da última ontologia de Merleau-Ponty em estado de inacabamento – não aprofunda plenamente muitos desdobramentos dessa Filosofia da carne como, por exemplo, as relações nocionais que podemos extrair entre os significantes “Ser bruto” e “Espírito Selvagem” assim como, correlativamente, entre os significantes “comportamento”, “expressão”, “subjetividade” e “inconsciente”. E para tratar especialmente das implicações do Espírito Selvagem entendido primordialmente como trabalho do desejo escolhi uma “via polêmica, que consiste em compreender o funcionamento desses significantes nos comentários que Merleau-Ponty tece sobre os efeitos do discurso psicanalítico em seu filosofar” (MÜLLER, 2008, pg.131).

Essa via pode ser endossada desde que se atente para a proximidade entre a tarefa de Merleau-Ponty em conceber a noção de subjetividade sem estipulá-la, tal como a tradição, segundo a dicotomia postulada entre um Em-si e um Para-si, e o reconhecimento do próprio

---

<sup>67</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, 2012, pg.140

francês a respeito do esforço da psicanálise em rearticular dois domínios tradicionalmente separados: o físico (a matéria ou o somático) e o mental (o psicológico ou o espírito). Se a subjetividade deve conter algo de anônimo em sua arquitetura, um resíduo de ser-prévio como opacidade irredutível ao plano tético, a psicanálise freudiana trabalha justamente com uma noção de sujeito que inclui, na formação de qualquer intenção subjetiva, uma sorte de motivos velados ao agente. O conteúdo manifesto da narrativa dramática daquele que é analisado em uma escuta clínica comporta um conteúdo latente, uma ausência que conta, uma pré-posse do sujeito a um fundo opaco que o toca à distância e faz precipitar aquilo que se manifesta e que o impede, com efeito, de ser transparente a si mesmo de uma vez por todas. É essa proximidade que interessa a Merleau-Ponty inicialmente.

A noção ontológica de *carne*, que no primeiro capítulo teve desdobramento como dimensão Sensível-Sentiente no espontâneo fluxo visível do Ser bruto, poderá agora se desdobrar enquanto fundo de intercorporeidade mais longínquo, Outro originário que não se apresenta, mas conta à distância – o inconsciente. Assim sendo, a primeira seção deste segundo capítulo tem como função introduzir brevemente o sentido da leitura merleau-pontyana da psicanálise, mais precisamente, a crítica do francês ao modo de pensamento escatológico que deriva da metapsicologia, ou seja, a retificação da abordagem da psique segundo uma estrutura que a determinaria causalmente, bem como o elogio do autor à escuta clínica que evidencia um fundo de passividade que engloba as atitudes existenciais. Nesse intuito farei uma breve exposição da topografia e da dinâmica dos sistemas psíquicos na metapsicologia de Freud para, então, sinalizar o semblante que o significante “inconsciente” pode ter na Filosofia da carne<sup>68</sup>.

Ainda na primeira seção e após tal apresentação da abordagem merleau-pontyana do freudismo – sublinhando que o inconsciente ontologicamente remete, a princípio, à coexistência anônima do sujeito generalizado e corresponde a uma dimensão de passividade que antecipadamente enseja aquilo que é vivido na dimensão consciente do sujeito – passarei para a consideração da “Gestalt como Filosofia da carne”<sup>69</sup>, pois a pré-posse entendida como um todo gestáltico (não

---

<sup>68</sup> Orientando-me, principalmente, a partir do artigo *Comportamento, expressão e subjetividade: Merleau-Ponty e a psicanálise* de Marcos José Müller.

<sup>69</sup> Segundo os caminhos ontológicos abertos no artigo *Gestalt como Filosofia da carne e os três registros da experiência: Imaginário, Simbólico e Real* também de Marcos José Müller.

sintético e não egológico) oferece a possibilidade de se pensar a dinâmica da abertura de mundo segundo orientações temporais não sequenciais, tampouco estruturantes, mas co-participativas de uma mesma matriz carnal. Teremos em mãos um modelo para mediar ontologicamente a promiscuidade temporal entre um fundo de passado latente e inatual com a espessura maciça de um presente Sensível-Sentiente atual que, não obstante, é protendido na virtualidade futura expressa pelos gestos criativos. Tudo isso segundo “matizes” da passividade, que vão desde a passividade radical como tempo mítico (o Real ou inconsciente), até a mescla de passividade e atividade: tanto na temporalidade como imbricação do fluxo de imagens na camada do Ser bruto (o imaginário e o Visível), como na temporalidade da transposição da carne visível em horizonte de idealidade, em Espírito Selvagem (o simbólico ou o Invisível – domínio do desejo).

O significante “desejo”, diferentemente do entendimento secular legado pela tradição, qual seja, como inclinação ou móbile intencional rival à atividade volitiva genuína do espírito, deve ser mostrado, desde agora, como insígnia do Espírito Selvagem, iniciação da vida espiritual que não é o contrário da vida anônima e pré-reflexiva, mas seu verso; índice originário de uma perspectiva autêntica instalada no mundo, expressão criativa que germina na carne visível e é raiz do horizonte cultural, atividade identicamente passividade que traça um símbolo como suplente de uma falta e cria uma marca sobre a ausência latente capaz de, virtualmente, apresentar um fundo agora ausente. Desejo que, gênese da expressão, inaugura a intersubjetividade pré-objetiva transpondo a generalidade carnal. Tentaremos conceber o desejo como movimento de transposição que é, simultaneamente, criação engastada no impulso do ser prévio e autoria híbrida de uma vida simbólico-histórica entre eu, o outro e o mundo.

E para dar sequência a essa concepção sobre o trabalho do desejo de inspiração merleau-pontyana, na segunda seção deste capítulo iremos percorrer uma pequena história do uso desse significante, especialmente a partir do momento histórico da tradição em que se passa a pensar o surgimento do sujeito ou da subjetividade concomitantemente ao surgimento do *desejo*. Pelo menos desde Hegel podemos conferir essa aproximação da noção de subjetividade ou do estabelecimento do campo intersubjetivo a partir de certa dialética do desejo, e por conta disso passaremos por esse caminho, que vai da fenomenologia hegeliana, atravessando a psicanálise freudiana e lacaniana, que também tratam o sujeito como sujeito de desejo, para, por contraste, estabelecer um

caminho inicial para a descrição do Espírito Selvagem na Filosofia da Carne.

Em suma, as seções que compõe este segundo capítulo pretendem caracterizar a clivagem da carne em ideia qualificando o caráter ontológico da atividade que permeia a origem da linguagem. Pois se no primeiro capítulo tratamos da produtividade da Natureza cabe, agora, detalhar o que seja a produção artificial desde sua origem afetiva ou irracional. No entanto, como tal caracterização se ocupa primeiro da *carne* em sua dimensão temporal mítica e não-visível (o inconsciente), e do trabalho do desejo como o verso ativo que retoma uma produtividade natural (seja da latência do inconsciente, seja do fluxo de imagens oriundas da camada intercorpórea no Ser bruto), o debate sobre os textos de Merleau-Ponty exclusivamente sobre a *vida* linguagem ficarão a cargo da primeira seção do terceiro capítulo. E isso porque tal debate exige aqui uma preparação, justamente essa exploração ontológica do ponto de articulação entre a carne e a ideia, no qual a noção do trabalho do desejo expõe o caráter da atividade emergente no encontro do subjetivo-objetivo, tema que antecede e direciona a discussão sobre a *vida* da linguagem. Assim sendo, as três próximas seções que entrelaçam todo o segundo capítulo e o começo do terceiro encaminham o momento no qual a fundamentação de nossa segunda assertiva (ii)<sup>70</sup> – integrante daquele quadro chave para a compreensão da liberdade anônima – encontrará seu acabamento.

## **(II): A. Os matizes da passividade a partir do comentário merleau-pontyano do discurso psicanalítico.**

A psicanálise tem seu nascimento mediante a escuta das experiências relatadas por pacientes com distúrbios comportamentais primeiramente considerados como distúrbios histéricos. A histeria, sinônimo de um comportamento irritadiço e inquieto que foi atrelado, inicialmente, à ansiedade angustiante vivida por mulheres da burguesia na virada do século XIX para o século XX, foi marcante para os trabalhos de análise da psique que Sigmund Freud propôs quando associou tal comportamento histérico ao “sacrifício corporal” que permeava a cultura burguesa. Esse sacrifício, em termos gerais, diz respeito ao esforço sempre fracassado de correspondência do histérico a um Outro (a um Eu ideal) como parâmetro inalcançável de si que, com

---

<sup>70</sup> Fórmula presente na página 35.

efeito, consiste na renúncia velada de demandas internas. O sintoma histérico adviria de uma interdição simbólica originária responsável por reprimir certa latência corporal ao castrar um investimento dessa corporeidade que, a despeito de seu velamento, não é suprimida, pois retorna como angústia do corpo sacrificado, na volta da repressão e em forma psicossomática.

Os efeitos do sacrifício corporal, isto é, os sintomas do histérico, ensejaram uma aproximação entre o comportamento do louco e aquele retorno sacrificial psicossomático, proximidade que ganha maior relevância quando Freud enuncia certa equivalência entre o sonho, relatado na escuta clínica, e a histeria. Isso porque o sonho relatado deixaria entrever, por entre o conteúdo manifesto, uma modulação da latência velada tal como retorno do corpo sacrificado na forma de uma entidade onírica. Quer dizer, o conteúdo do sonho manifesto guardaria um “sentido” mais profundo articulado por significantes simbólicos arranjados pela latência corporal (castrada em vigília), essa que, todavia, retornaria enquanto motivo opaco da narrativa relatada. A interpretação dos sonhos é a sobredeterminação discursiva – pela livre associação entre os significantes – da narrativa emergente de um corpo castrado pela linguagem, ou melhor, o sonho é interpretado na intersecção da escuta das cadeias de significantes narrados pelo analisando com a sobredeterminação do psicanalista que permite, contudo, uma modulação linguística dos motivos profundos que implicam a sintomatologia do analisando. Mais importante: o sonho é a defesa do organismo, do corpo onírico, contra o advento do corpo castrado.

Mas para compreender melhor esse trabalho de defesa do sonho é útil expor, introdutoriamente, uma topografia da psique, isto é, os antros fictícios da dimensão entre o mental e o físico, precisamente, o inconsciente pulsional e sistemático (assim como o sistema pré-consciente/consciente que, todavia, será revisitado mais detalhadamente na segunda seção deste capítulo). Essas instâncias não são lugares no espaço, regiões positivas entranhadas em algum canto da anatomia corporal, antes sinalizam para uma pré-posse imemorial, um fundo opaco que faz precipitar as manifestações do corpo fisiológico e simbolicamente histórico, ou seja, sinalizam as demandas veladas da psique.

O corpo físico inicialmente corresponde a um sistema perceptivo capaz de receber estímulos exógenos ou endógenos e de canalizá-los por vias orgânicas. O princípio de prazer ou satisfação do organismo equivale à capacidade de descarga desses estímulos pelo sistema

muscular esquelético, pelas vias orgânicas que possibilitam a massa anatômica realizar a descompressão prazerosa de uma tensão instalada. No entanto, uma sorte de estímulos absorvidos pelo aparelho receptor não são plenamente descarregados, pois não encontram vias adequadas: essa tensão não descarregada se inscreve como impressão ou tensão negativa inaugurando uma nova dinâmica energética no organismo. Como não é possível escoar essa tensão negativa pelo sistema somático, visto que a massa anatômica não encontra meios de expeli-la, tal como uma ostra, o corpo, evitando a dor pelo insucesso da descompressão da tensão, procura então detê-la pelo sistema mnemônico.

Este último é feito de traços de imagens constituintes da memória que criam uma barreira de contato com a impressão, arregimentando o fluxo de energia nervosa. Os traços originam-se do contato entre os corpos e o mundo, ou seja, não são exclusivamente o resultado de confecção ideativa singular de um organismo, mas antes, são o empuxo da imagem do Outro que, impessoalmente, fixa-se no sistema mnemônico.

O que se inscreve como tensão negativa cerceada pelas barreiras mnemônicas não é “escrito”, quer dizer, não é um objeto restituível ou manipulável pela consciência tética, porque a inscrição forma-se de modo antepredicativo e, por isso mesmo, esse objeto oriundo da inscrição é parcial, ou seja, é um objeto originariamente sem sentido, aquilo que gera um estranhamento irreduzível à cognição, não obstante ser o ponto de partida que irá desdobrar a vida consciente. De um ponto de vista dinâmico, a energia ou a carga da tensão negativa, que podemos chamar de pulsão quando passa a ser economicamente admoestada nesses objetos alucinatórios parciais por investimentos corporais, apresenta-se na forma do fenômeno psíquico de fixação da impressão por investimento do corpo no objeto parcial oral, anal e genital.

Portanto, nesse inconsciente primitivo ou pulsional os traços mnemônicos armam-se ao redor da tensão negativa para contê-la, já que ela não pode escoar pelo sistema muscular esquelético, e como meio para defender o organismo dessa carga sem destino, as armações daqueles traços criam vias que simulam a descarga da impressão pela alucinação do corpo investindo-se num objeto parcial. No entanto essas vias alucinatórias nunca são suficientes para suprimir por completo a impressão, essa que nunca se extingue, visto que os meios de contorná-la são sempre provisórios: ela permanece latente como afeto, como aquilo que é incontornável pelo sujeito.

Por sua vez, a castração originária é o desinvestimento energético do corpo aos objetos alucinatórios, a destituição do sistema de contenção primário da tensão negativa. Castração pode ser entendida aqui como o desfalecimento ou o desvanecer do objeto de contenção da impressão, como um corte nesse corpo sutil ou onírico (entre o mental e o somático) desferido seja pela ineficiência do objeto parcial em descomprimir virtualmente a pulsão, seja pelo Outro cultural que interdita simbolicamente o investimento alucinatório ao exigir a disciplina do corpo. A regra cultural domestica os corpos numa nova economia energética coibindo antigos investimentos como, por exemplo, o controle da sucção oral na interdição da amamentação e na retirada chupeta, ou a privação da nudez, etc.

Como consequência da perda do objeto alucinatório primitivo desdobra-se a separação dos traços mnemônicos antes atados à impressão. Desde a fragmentação do objeto parcial gera-se uma falta fundamental, uma ausência do objeto alucinatório que, não obstante ter sido perdido, permanece retido tal como um fundo negativo, uma ausência que conta e é sentida como angústia. De um lado, os traços se re-arranjam – na formação de um conteúdo ideativo – em camadas de marcas imagéticas que se acoplam, posteriormente, em cadeias de significantes para suprir aquela falta fundamental, como defesa contra a angústia. A marca é o limite simbólico de uma falta real, aquilo que funciona como suplente de uma ausência, pousando sobre ou circunscrevendo-a a fim de contorná-la. Por outro lado, a impressão que fora desatada da fixação imagética primitiva permanece como afeto inalienável ou pulsão que reiteradamente ressurge no fracasso da defesa contra a angústia, na forma do retorno sacrificial do corpo.

A defesa operada pelo conteúdo ideativo, na tentativa de aplacar a angústia, nasce como o verso da falta e estipula-se como desejo. Onde se segue que a formação de armaduras ideativas que visam substituir o corpo castrado (ou a ausência do objeto parcial) conjura-se simbolicamente no desejo de modo a permitir uma relação com a perda originária. Com efeito, o investimento energético articulado pelo desejo nunca consegue descarregar-se por vias do sistema somático já que remete a uma função simbólica de defesa contra a angústia, desejo emergente desde o corpo onírico e que desponta, apenas superficialmente, no corpo físico. E nesse sentido não é possível satisfazer o desejo, pois ele não atende ao princípio de prazer (descompressão da tensão por vias orgânicas). Podemos dizer que o

desejo consiste no nascimento de um sujeito, de uma intenção prática ou significativa que se aplica numa operação de contenção da angústia.

Dado o investimento corporal a objetos de desejo, acomete-os então uma segunda castração: o conteúdo ideativo é insuficiente para contornar a angústia quando o Outro cultural vem interditar (recalcar) o investimento do corpo aos objetos arregimentados pelo desejo na infância, forçando a reordenação da economia libidinal do organismo. A partir de então, o trabalho do desejo, no Inconsciente sistemático, consiste em armar defesa, dessa vez, contra a angústia da castração segunda (complexo de Édipo). Essa defesa pode ser progressiva ou regressiva: no primeiro caso o desejo encadeia os significantes e erige-se em objetos (sexuais) substitutivos (ideais, objetais) ou narcísicos no universo linguístico para, refletindo na realidade em vigília, tentar contornar a angústia.

No entanto, todo o esforço de defesa do desejo em sentido progressivo sempre fracassa em algum ponto, já que o afeto nunca pode ser contornado definitivamente. O investimento corporal aos significantes do desejo atinge seu ápice quando o sujeito do desejo empregou todos os esforços para corresponder aos objetos substitutivos ou narcísicos, na tentativa implícita de aplacar as demandas latentes do corpo que foram até então recalçadas. Momento no qual essa insuficiência de correspondência reedita o desfalecimento das vias virtuais para descompressão da tensão negativa: é o retorno da experiência de castração e da angústia que despontam no fracasso do trabalho de suplência da falta pelo símbolo, retorno do corpo castrado que sacrificou – sem sucesso – suas demandas veladas.

No segundo caso, a defesa na regressiva, quando adormecido o corpo e sem direcionar-se à realidade de vigília, o trabalho do desejo (como trabalho do sonho) rearticula o conteúdo ideativo para a elaboração de entidades oníricas contra o advento do corpo castrado. O trabalho do sonho esboça um movimento de regressão que tangencia ou roça o objeto parcial originário perdido ao criar uma relação com a ausência na forma de um ente onírico. Este último é a representação alucinatória da descompressão da inscrição originária que gera gozo, promotor, ademais, de uma esquiva do sacrifício corporal, da castração e da angústia. Se o sonho é um desejo que se representa como realizado, ele propriamente não se realiza somaticamente, antes é a simulação alucinatória do desejo realizado, que fora recalçado pelas castrações. Mas o sonho, como se sabe, é lacunar, descontínuo e não observável. Por conta disso, a realização do desejo recalçado na entidade onírica é

alusiva: há um conteúdo manifesto oriundo de causas recentes, como experiências diurnas ou noturnas vividas pouco antes ou durante o sono, fonte do cenário, de um contexto ou de imagens encadeadas pelo sonhador que, quando relatadas na escuta clínica, deixam entrever motivos, vínculos internos ou causas mais profundas, como um conteúdo latente que expressa indiretamente as demandas veladas do sujeito do desejo.

Como dito, a interpretação dos sonhos estabelece-se na livre associação entre significantes manifestos com vistas a rodear o conteúdo latente sem nunca pretender captá-lo como sentido ou significação positiva desse rastro perdido e pulsional, justamente porque o conteúdo latente é originariamente um resíduo aquém do sentido, um equívoco fundamental. A interpretação e a análise clínica fazem emergir mediações – para o analisando – com o fundo imemorial, que é o mesmo dizer, com o inconsciente pulsional que, nas neuroses psicossomáticas, é sentido como angústia no regresso do afeto e no fracasso do sistema de defesa. Propiciar ao analisando um contato com esse passado profundo retido como o negativo de seus motivos manifestos permite a ele restabelecer relação com o estranhamento, ou seja, com a dimensão opaca de sua própria vida que, quando sacrificada, suscita distúrbios comportamentais sintomáticos.

Todavia, a consideração dinâmica entre o Inconsciente sistemático e o sistema pré-consciente/consciente assumiu, em correntes do freudismo, uma forma geral da metapsicologia como dialética – entre o sistema primário e secundário – estruturada por um conjunto de mecanismos da psique que estão para a defesa do organismo contra a angústia do corpo sacrificial. Ora, tal estruturação da psique realiza um salto epistêmico que provoca suspeita: parte-se, na escuta clínica, de narrativas expressas em vivências de um “eu” em primeira pessoa e, num gesto teórico e abstrato, que supõe poder colher noções típicas e universalizáveis desses relatos particulares, ascendesse em meta-narrativa na direção de um “eu” universal, estruturando um ego em terceira pessoa, uma psique objetiva descrita nos termos de um “sistema de noções causais”.

Extrapolase a narrativa do analisando, essa que resguarda uma dramaturgia individual que não é outra coisa senão a tessitura de uma vivência singular polarizando-se como subjetividade concreta, a favor de um quadro teórico que sobrevoa a “singularidade da vida psicológica” ao postular leis que regem a economia libidinal na dialética das representações psíquicas. Essa extrapolação conduz ao pensamento

escatológico, tal como no pensamento objetivo, atomista e evolucionista onde um princípio originário (por exemplo, a castração originária) desencadeia certo destino para o aparelho psíquico, segundo um princípio de causalidade dialética, que o faz derivar em mecanismos de adaptação, ou sistemas de defesa, contra o retorno do corpo sacrificado.

Essa era a crítica que Merleau-Ponty direcionava a Freud na década de 1940, censuras à objetivação da psique alicerçadas, contudo, desde a avaliação de Politzer contra a metapsicologia freudiana<sup>71</sup>. Para esse último autor, o mais relevante legado de Freud consistia na investigação do “eu” pelo fenômeno concreto do sentido subjetivo fazendo-se a partir do campo da narrativa, o que implicava a noção de subjetividade como singularidade das intenções significativas e práticas reveladas pela dramaturgia dos relatos e dos gestos atuais de um agente numa situação social particular. A abstração da metapsicologia diluiria a descoberta do contato concreto com a subjetividade nascente num curso de vida tecido na atualidade. Mas Merleau-Ponty não é plenamente partidário dessa opinião. Se o quadro teórico da metapsicologia extrapola o Ser-visto e concreto que emerge no relato subjetivo em primeira pessoa, isso não significa que a subjetividade esteja toda ela atolada na espessura do atual.

No contexto psicanalítico, a tessitura singular da vida psicológica só pode ser narrada em gestos atuais por um envolvimento fundamental daquilo que se faz como atualidade com seu fundo ou com sua “profundidade” implícita. O que Merleau-Ponty censura nos trabalhos de Freud não é a sorte de recurso ao profundo – porque o francês consente com uma camada da experiência subjetiva que seja inatural,

---

<sup>71</sup> “Freud não resistiu a tentar reconhecer, na estrutura dramática das narrativas que testemunhava, leis que pudessem ser universalizadas e a partir das quais poderia representar ( em terceira pessoa) a natureza humana em sua intimidade. Para Freud, é como se a singularidade do fenômeno psíquico (relatado em primeira pessoa do singular) resguardasse uma ‘típica’ que a metapsicologia haveria de sistematizar (na terceira pessoa do singular). Na avaliação de Politzer, Freud só pode almejar isso porque transportou, para o domínio de nossa dramaturgia individual, a estrutura representacional que caracteriza nossa linguagem convencional e segundo a qual toda construção simbólica está destinada a reproduzir um conteúdo mais antigo, independente da linguagem, que subsistiria em si mesmo. Aquilo que prometia ser uma elaboração concreta – quer dizer, comprometida com a singularidade do sentido relatado por um ‘eu’ atual e, nesse sentido, concreto – permaneceu uma especulação abstraída de uma egologia recalitrante, a egologia do inconsciente estruturado como dialética de forças ou representações psíquicas” ( MÜLLER, 2008, pg.133)

uma ausência retida como fundo habitual implicado na atualidade – mas antes a extrapolação metapsicológica que suspende a observação do sentido subjetivo fazendo-se, o cessar da visão sobre o fenômeno temporal e contínuo entre o inatual, o atual e o virtual.

Essa extrapolação teórica confunde a dimensão de profundidade inatual com uma positividade opaca. Como se o fundo de passado e o inconsciente pulsional não fossem outra coisa senão um “eu” de segunda ordem, um representante da consciência provisoriamente invisível para mim, que não consigo observá-lo de frente, mas ainda assim um invisível somente enquanto véu de uma positividade oculta, pois supostamente tal profundidade deixaria se decodificar tal qual um objeto na rede causal do mundo físico, como parte eficiente de um sistema mecânico.

Portanto seria preciso pensar o inconsciente pulsional como uma dimensão temporal não-visível que, latente e implicada no visível, não se deixa captar pelo pensamento objetivo justamente porque é fundante em relação a este último. Quer dizer, essa profundidade inatual de que se fala remete, na ontologia merleau-pontyana, a nossa adesão antepredicativa e pré-pessoal àquilo que se doa por antecipação, no caso do inconsciente, pré-posses germinada desde a imbricação entre cada um de nossos corpos com o mundo – na forma geral de uma existência anônima – que fora retida como o verso da consciência, como um fundo imemorial tal qual ausência que conta porque contamina temporalmente os atos conscientes ao tocá-los à distância, já que este passado inatual implicitamente situa, envolve e contextualiza a precipitação da singularidade de nossos gestos existenciais atuais

A aproximação de Merleau-Ponty das descobertas clínicas de Freud reside, portanto, na consideração que se pode fazer da subjetividade não como estrutura dos sistemas positivos da psique objetivamente captados num funcionamento causal, mas como unidade expressiva entre a atitude existencial que figura no visível por diferenciação de um fundo inatual. Como avalia Müller:

Merleau-Ponty reconheceu na prática psicanalítica algo de verdadeiro. Trata-se, sem sombra de dúvida, de uma avaliação inspirada na leitura politzeriana de Freud. Mas – à diferença de Politzer, para quem importava apenas a atualidade do ato de expressão de uma intenção significativa – Merleau-Ponty lê, na prática freudiana, a retomada disso que, para a

*Phénoménologie de la perception*, definia o campo de emergência da subjetividade, a saber, a coexistência temporal – e, nesse sentido, pré-pessoal, ambígua – entre eu e o outro. (...) Nos termos de uma relação de transferência – que para Freud mais não seria que uma repetição ou retorno de um funcionamento primário – o analisando integraria, à atualidade de sua relação com o médico, o fundo de orientação habitual que alienara em um sintoma particular. E uma vez restabelecido essa reintegração – que se daria de maneira irrefletida – o analisando poderia suspender sua queixa, sua sintomatologia. (MÜLLER, 2008, 139)

A unidade expressiva entre o passado latente e o presente manifesto deve interditar a leitura da subjetividade como coincidência de um Si (ego) consigo mesmo (para-Si), porque o fundo inatural desde onde brota a atitude existencial deve, de uma vez por todas, ser considerado em sua opacidade fundamental: uma obscuridade sentida como co-presença invisível do passado, co-presença da ausência retida que penetra no visível como porosidade da carne Sensível, um resíduo de ser-prévio ambigualmente inalienável e irreduzível à representação nocional. Se reter é ter, mas à distância, tal como ensina a Filosofia da carne, o significante “inconsciente pulsional” deve passar a ser compreendido a partir da proximidade latente do horizonte longínquo de nossa generalidade sensível e intersubjetiva, o que é o mesmo dizer, da distância nunca superada de nossa coexistência com o outro e o mundo que define nossa “generalidade carnal”. Essa “alteridade radical” ou invisibilidade de mim mesmo e do outro como comunidade espontânea é o que Merleau-Ponty entende, de modo geral, como inconsciente.

E não por acaso o francês menciona uma “filosofia do freudismo”<sup>72</sup> a fim de conferir um estatuto ontológico às descobertas concretas da escuta clínica, sem o qual a psicanálise permaneceria como mero pensamento objetivo e antropológico enredado no prejuízo do naturalismo quando se converte em metapsicologia. O que interessa à Merleau-Ponty é o jogo de livre associação literária ou pré-objetiva, isto é, a sobredeterminação irrefletida dos significantes pela intersecção discursiva entre o analisando e o psicanalista que expressam o

---

<sup>72</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, 2012, pg. 241

“complexo espontâneo de relações de diferenciação, reversibilidade e quiasma entre os dados da percepção e minha participação no Ser de generalidade carnal” (MÜLLER, 2008, pg.150).

Essa “psicanálise ontológica” privilegia de Freud o conteúdo da investigação do sentido subjetivo nascido nas sessões de análise porque ali ainda não se introduziu o arsenal naturalista que estrutura a psique objetivamente. Numa nota de trabalho do manuscrito *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty esclarece:

O que Freud quer indicar não são cadeias de causalidade: é, a partir de um poliformismo ou amorfismo, que é contato com o Ser de promiscuidade, de transitivismo, a fixação de um “caráter por investimento num Ente da abertura ao Ser, que, daqui em diante, se faz *através deste Ente*. Portanto a Filosofia de Freud não é filosofia do corpo mas da carne. O *id*, o inconsciente – e o ego (correlativos) para serem compreendidos a partir da carne. Toda a arquitetura das noções da psico-logia (percepção, ideia – afeição, prazer, *desejo*, amor, Eros) tudo isso, toda essa quinquilharia se ilumina quando se deixa de pensar estes termos como positivos não para pensá-los como negativos ou negatividades (porque isso traz a mesma dificuldade), mas como diferenciações de uma única e maciça adesão ao Ser que é a carne. (MERLEAU-PONTY, 2012, pg.242)<sup>73</sup>

Mas resta ainda saber em que sentido os significantes “inconsciente pulsional” e “desejo” podem se ajustar como orientações temporais distintas, todavia, reunidas num mesmo fluxo ou ser de indivisão carnal, mais especificadamente, em que se diferenciam enquanto dimensões do invisível inflectidas desde a promiscuidade visível do campo Sensível. Doravante, a comunidade espontânea como pré-posse pode ser entendida tanto como a invisibilidade de um rastro imemorial antecipadamente doado e retido de modo incontornável tal como o inconsciente pulsional, ou como a invisibilidade que transpõe a

---

<sup>73</sup> Grifo nosso.

carne visível na criação simbólica de um suplente para a falta suscitada desde a generalidade carnal tal como o inconsciente sistemático ou inconsciente do desejo. Ambas dimensões temporais da invisibilidade co-presentes (e não sequenciais) ao ímpeto indiviso do fluxo visível no campo perceptivo.

Falamos aqui, portanto, de três dimensões temporais, a saber: seja o tempo como o fluxo espesso do Sensível-Sentiente (o visível), seja como idealidade virtualmente protendida na dimensão simbólica (e invisível) da carnalidade, seja como aquilo que se doa por antecipação como resíduo imemoriável, um passado para sempre perdido (e invisível) que conta à distância. Tais dimensões co-habitam – numa coesão espontânea e sem síntese – simultaneamente o mesmo palco do Ser, que é o mesmo dizer, são orientações temporais de uma mesma totalidade que não se condiciona ou se reduz à soma de suas partes. Tratamos, no primeiro capítulo, de uma totalidade que, desde o campo perceptivo, espontaneamente investe-se como ser prévio ou camada pré-lógica do mundo vivido e que não exige ser posta por atos constituintes daqueles que por ela são englobados ou pré-possuídos.

E para dar continuidade ao que foi dito anteriormente, nas notas de trabalho de *O visível e o invisível* Merleau-Ponty orienta nosso pensamento a respeito desse “todo autêntico”: “O que é uma *Gestalt*? Um todo que não se reduz às somas das partes”. (MERLEAU-PONTY, 2012, pg. 192). A leitura de nosso autor sobre a *Gestalt* se diferencia daquela feita pela *Gestalttheorie*<sup>74</sup> na medida em que, para o francês, a forma emergente num circuito perceptivo (estabelecida por um “princípio de distribuição” ou “pivô de sistemas de equivalências” entre uma figura que desponta por destaque ou oposição de um fundo), por ser uma figura que expressa apenas de modo remissivo à circunvizinhança que “afunda” para a figuração entrar em relevo – pois cada parte jamais é suficiente para expressar o todo que a envolve e por isso mesmo sempre outra parte se faz necessário – implica uma formação do simultâneo e do sucessivo figurado no campo perceptivo

---

<sup>74</sup>“A cada momento, as ações desempenhadas na atualidade da matéria delimitariam aquilo a que chamamos de “figura”, a qual se destacaria a partir de um “fundo” de dimensões temporais, seja na direção do futuro ou a partir do passado vividos. As noções de figura e fundo, por conseguinte, retornariam às suas acepções originárias cunhadas por Edgar Rubin (1915), antes mesmo da criação da *Gestalttheorie* de Wertheimer, Koffka e Köhler, a saber, como indicativo da relação temporal que distingue, na percepção, as figuras espaciais de um fundo temporal que se doa espontaneamente. (MÜLLER, 2015, pg.4)

que *não* tende para a transparência do sistema temporal – tal qual Grande Objeto – ante um Observador imparcial.

Pelo contrário, a Gestalt como todo que não se reduz às somas de suas partes impede a reconstituição plena e representativa das *Gestalten*; mais ainda: como todo autêntico, isto é, como fenômeno de campo que não exige uma “fonte exógena” ou um articulador que reúna suas partes para secretar sentido<sup>75</sup>, é unidade expressiva entre figura e fundo porque promotora de uma coesão não sintética da forma que espontaneamente emerge numa relação temporal. Como se sabe, a tese de Merleau-Ponty referente a uma totalidade autêntica que se doa como sentido cativo ao tecido Sensível retomou a temática da fenomenologia husserliana de resgatar o “mundo da vida”, aquela camada de experiências pré-lógicas que preenchem a esfera intuitiva de modo antepredicativo. Mais importante, talvez, seja a explicação – na versão merleau-pontyana – da formação desse todo autêntico tal como Husserl resgata de Franz Brentano, a saber, enquanto formação de uma duração temporal presente na qual co-habitam (de modo não seqüencial) a ausência de um passado retido e a orientação futura protendida sem o governo representativo daquele que vive ingenuamente certa duração fenomênica atual.

Mas diferente do idealismo husserliano, que submete a armação da vivência íntima do tempo à intencionalidade de um articulador egológico responsável por autorizar a gênese do sentido para a vida da consciência (mesmo que de modo operativo e não tético), Merleau-Ponty radicaliza a aprioridade do todo autêntico e, coerentemente, reclama pela autonomia da totalidade intuída no tecido Sensível que não exige ser posta ou construída por um orquestrador secreto da experiência. Ora, se a vivência íntima do tempo nos ensina “um domínio a quem do qual não podemos colocar-nos” pois, caso contrário, seria preciso assumir capciosamente a pré-existência de uma entidade positiva como um *cogito* “por detrás” do fenômeno, postulado que desdobra o problema da origem e sustentação dessa entidade, e mesmo para evitar o equívoco de se procurar – em rumo ao infinito – o “suporte último de todas as coisas” em alguma positividade que se firme por si mesma, a

---

<sup>75</sup> “Afiml, A Gestalt não exige, como sua condição, a preexistência de um cogito, de uma consciência ou de um ente anteriores. Ela – enquanto fenômeno de campo – não é o vivido de alguém ou a característica de alguma coisa. Ela corresponde à própria aprioridade da experiência, a redução irreduzível do “há inaugural” (MÜLLER, 2015, pg.7)

abertura originária do sentido de ser do mundo deve ser passiva àquele que nela se enreda numa duração vivida.

Não sendo o efeito da construção temporal de um mundo privado mas o arrebatamento de uma vida temporalmente anônima, o todo gestáltico (não sintético e não-egológico) lido como ser carnal é justamente um “Ser que excede a consciência do Ser”. Donde se segue que diante dessa aprioridade somos sempre passivos. E como vínhamos comentando acima, acerca de três dimensões temporais inflectidas desde um mesmo ser de indivisão, podemos agora pensar nessas dimensões ou orientações da carnalidade segundo matizes da passividade: desde a passividade radical de um o tempo mítico que, do horizonte mais longínquo, retorna ao plano ôntico fazendo ressoar, à distância, um resíduo ou rastro imemorial que não se pode alcançar ou manipular cognitivamente; até os matizes da passividade que é *identicamente* atividade, seja no caso do tempo enquanto fluxo de imbricações das figuras sensíveis no visível, seja no caso do tempo enquanto horizonte de idealidade ou domínio daquilo que pode ser simbolicamente criado futuristicamente; este modelo ontológico da Gestalt como Filosofia da carne pode também cancelar tais dimensões temporais com seus matizes da passividade, respectivamente, como os registros do Real, do Imaginário e do Simbólico.

O Imaginário não é outra coisa senão a instituição do visível pelo entrelaçamento entre o Sensível e o Sentiente, isto é, aquela reversibilidade entre naturante e naturado de que tratamos no primeiro capítulo e que consiste, contudo, no movimento “centrípeto-centrífugo” que costura o tecido cerrado do Sensível pela imbricação de cada um de nossos corpos uns nos outros e no mundo. Mais detalhadamente, cada figura que desponta no campo simultâneo-sucessivo da percepção, em decorrência da promiscuidade entre vidente e visível, admite o contato (quiasma), a troca ou a porosidade de uma figura na outra. Se a porosidade do visível consiste na insuficiência de cada figura em exprimir o todo que a circunda, o que incita o surgimento de outras figuras indefinidamente no fluxo maciço do Sensível, o tecido visível das imagens só pode ser a “instituição do tempo enquanto apelo de continuidade”.

O tempo enquanto horizonte de figuras indica, portanto, a temporalidade de um ímpeto indiviso entre imagens as quais, por deiscência no ser carnal, diferenciam-se uma das outras revelando sua identidade figurativa pela diferença da diferença. Na matriz imagética pessoal, quer dizer, em nossa coexistência anônima num mesmo ser

de visibilidade, o visível nos atravessa assim como nós atravessamos o visível, passividade e atividade na generalidade perceptiva que sustenta a imbricação (*empiètement*) de um tecido noutra, a mútua fundação do vidente no visível como produtividade sempre inacabada do tecido Sensível. A instituição de uma duração visível estabelece-se como dimensão a qual passamos a nos referir para, mais uma vez, atender ao chamado por acabamento, por novos entrelaçamentos que partem de um mundo visível que não precisa ser posto mas que, todavia, exige nossa participação como co-autores da visibilidade sob titularidade anônima, visto a imbricação partir da comunidade espontânea que nos precede enquanto pessoas singulares.

Se cada figura não pré-existe positivamente por si mesma, antes adquire estatuto de identidade pela diferença da diferença, que é o mesmo dizer, surge singular a partir da generalidade que a ultrapassa, eu e o outro, enquanto figuras de um mesmo ser carnal ou titulares, cada um, de uma atitude existencial global, não somos duas positivities que previamente repousariam por si mesmas, mas surgimos semelhantemente como singularidades de uma mesma “generalidade carnal” que nos ultrapassa. Se na generalidade perceptiva sou identicamente a mesma figura pela diferença da diferença, na generalidade intersubjetiva e pré-pessoal sou o mesmo porque sou o outro do outro.

A intersubjetividade como comunidade espontânea, tal qual a evidência ambígua da fé perceptiva, traz sua verdade de um mundo mais antigo. E o que traz ambigualmente, o que retém da generalidade carnal, ensina que o vidente alhures, o alter-ego, não nasce fora de mim – como se desde o início fosse eu insular num mundo privado e, posteriormente, por um gesto arbitrário, engajassem-me num mundo de alteridades tais que se escondem por detrás desses corpos similares ao meu – mas brota o outro como que junto a mim mesmo, do meu lado ou desde dentro, porque minha identidade, não sendo um postulado positivo, exprime-se pela generalidade que a circunda sem, contudo, poder determinar esse Englobante, visto que Ele se doa de modo opaco e como que alusivamente. O outro como co-autor da minha generalidade carnal inscreve-se de modo opaco naquilo que chamo de eu mesmo, e reversivamente para o vidente alhures, sou o outro que dele mesmo se faz.

Enquanto deslizo o olhar sobre o espetáculo visível que me convida a assistir esse devir infatigável do milagre sensível fazendo-se quase que numa harmonia pré-estabelecida entre minha vidência e o

âmago daquilo que é visto, “como se houvesse entre ele e nós uma familiaridade tão estreita como a do mar e a da praia” (MERLEAU-PONTY, 2012, pg.128), experimento a vivência temporal de instituição do visível que é relativamente contínua e índice de atualidade do Servisto – do Ser bruto. Doravante, desde que me desloco dessa vivência do mundo naturalmente inumana e atento para a artificialidade que interrompe o fluir das imagens, quando meu olhar resvala nos postes que passam a iluminar esse ambiente além de minha janela o qual deveria ser encoberto pelo véu de trevas que sucede naturalmente o crepúsculo, quando minha visão tropeça numa história humana obliquamente expressa pelas ruas estreitas e pelo estilo das casas dessa vizinhança, erguidas como um outro mundo sobre o natural, sou convidado para uma vivência noutra dimensão temporal, especialmente quando sou interpelado pelo olhar de um outro vidente, que me provoca a suspensão no fluxo das figuras ao lançar-me numa experiência de ausência: certa distância entre a figura da pupila de outrem que me olha e o ressoar, que ela suscita, do fundo de minha generalidade carnal me descentra como lacuna na carne.

O olhar alheio evoca esse narcisismo fundamental de um outro vidente impessoal que, do fundo de minha coexistência anônima com o outro e com o mundo, reverte-me como visível para mim mesmo. Os “outros olhos” provocam o insólito, um estranhamento gerado pela lacuna entre a figura da alteridade vidente e o vidente outro dentro de mim. Essa lacuna propicia o movimento de sua própria transposição (*enjambement*) pelo gesto que cria uma nova figuração suplente dessa ausência. Essa nova figura, símbolo de uma ausência, é a própria invisibilidade como clivagem simbólica da carnalidade visível que, todavia, nunca consegue exprimir plenamente sua generalidade carnal, seu fundo de comunidade espontânea. Se cada símbolo criado nunca exprime plenamente o fundo de passado do qual advém, sempre uma nova figura simbólica é exigida pelo apelo infatigável de continuidade que também a lacuna suscita.

O olhar estrangeiro mobiliza a transposição da generalidade perceptiva e da comunidade espontânea para uma generalidade intersubjetiva em segunda ordem, na experiência da criação expressiva como dimensão do simbolismo (no invisível). Essa dimensão assume uma “orientação histórica” que põe em relação o fundo de passado surgido no anonimato simbólico de meu ser pré-pessoal com o horizonte de futuro pretendido em cada fixação de uma entidade simbólica vivida. Como o horizonte de futuro nunca pode coincidir com o horizonte de

passado, visto se tratar aqui de um todo gestáltico que não se reduz à soma de suas partes, “a orientação histórica é sempre ambígua, vazada, o que então explica o escoamento da experiência em direção de uma nova figura e assim sucessivamente” (MÜLLER, 2015, pg.13).

Nesse sentido a expressão criativa que germina o horizonte de idealidade e o Espírito Selvagem, o outro lado da carne, é um movimento sempre inacabado em direção a uma unidade sintética – entre o símbolo e o fundo de ausência que procura suprimir – nunca conquistada. Eis a dimensão lacunar entre o fundo de passado e a virtualidade pretendida ao futuro que chamamos de “falta”, essa ausência ressoada entre horizontes internos e externos que, mesmo circunscrita pelo símbolo que visa substituí-la, sempre “escoa, resvala, numa palavra, falta” (idem). A ideia é essa dimensão de virtualidade temporal na qual co-participamos de um mundo em construção e cuja autoria ou titularidade original é híbrida ou indeterminada. Como a ideia não é o contrário do sensível, mas sua profundidade ou seu verso, a gênese de uma entidade simbólica inédita, na charneira entre o visível e o invisível, é obra de uma iniciativa permeada, envolvida e engrenada num impulso de ser prévio, atividade mobilizada pela passividade desde onde pode precipitar-se.

O simbolismo é o baluarte do horizonte cultural, sem com ele se confundir. Como expressão de uma criatividade ambígua, de autoria repartida entre a singularidade do agente que cria e seu fundo de ausência na comunidade espontânea e na carnalidade visível, a intersubjetividade emergente pela dimensão simbólica é, como mencionado, generalidade pré-pessoal de segunda ordem, por conta disso, aquelas ideias inéditas da expressão criativa possuem-nos antes de serem possuídas por nós. Ora, do ponto de vista dinâmico, a origem da dimensão simbólica enquanto movimento de transposição que inaugura o sentido dos seres culturais sustenta aquilo que se torna, posteriormente, manipulável pela explicitação cognitiva quando sedimentada num caso geral do simbolismo, como cultura disponível.

Não trataremos agora de todas as implicações da passividade que contamina a livre expressão criativa, bem como, por exemplo, do modelo de diferenciação diacrítico entre as figuras ou símbolos linguísticos que, obliquamente, secretam sentido e denotam uma *vida* da linguagem que Merleau-Ponty tributava à *fala falante*, visto que esses são alguns motivos temáticos a serem explorados mais detalhadamente no terceiro capítulo dessa dissertação. Basta agora sublinhar, por enquanto, que o Espírito Selvagem inaugura a singularidade ideativa

como diferença na generalidade carnal pela relação entre a comunidade espontânea e uma atitude existencial que dela desponta como desejo, como sentido subjetivo que exprime um fundo de coexistência anônima ao particularizar-se como desejo. Nas palavras de Müller:

Se, antes, para falar da imbricação (*empiètement*) das imagens visíveis Merleau-Ponty introduziu a figura de um “Ser Bruto”, agora, para falar da idealidade em que estão pretendidas, qual horizonte, as nossas ações de transcendência e criação (e que definem o simbolismo), introduzirá a figura do “Espírito Selvagem”. O Espírito Selvagem é o próprio desejo, o movimento de transposição (*enjambement*) motivado pelo olhar do outro; a travessia do visível enquanto criação simbólica, abertura de um horizonte de idealidade (MÜLLER, 2015, pg.16)

Finalmente, pontuemos aqui sobre o matiz daquilo que em nós é passivo radicalmente. Acima, nos matizes onde a passividade fora descrita *identicamente* como atividade, o tecido visível e seu verso invisível, na carnalidade, implicava uma sorte de co-participação entre nossa generalidade e nossa singularidade que nos abria ao outro tanto pela modulação virtual de um símbolo que permite certa relação com nossa falta fundamental, transposta, desde então, como identidade no mundo intersubjetivo, assim como pelo mútuo atravessamento entre os corpos e o mundo num fluxo de imagens imbricadas na promiscuidade do quiasma Sensível. Há, contudo, nesse gradiente de ser-prévio que se investe na pré-história de nossas motivações sem precisar ser posto, certa doação por antecipação que não se deixa escrever no plano ôptico, certa inscrição que faz ressoar à distância uma repetição de mobilizações opacas ao agente e que arrebata o curso de sua singularidade sem nunca ser transposta ao plano do visível.

Esse invisível é nossa relação imemorial com o Outro originário, ou melhor, com Outrem (*autrui*) como precessão (*précession*), esse fundo de passado mais longínquo “ao qual Freud denominou de inconsciente é o que sempre revela uma orientação (Real) da qual não sou o autor, como se alguém tivesse antecipado minhas decisões” (MÜLLER, 2015, pg. 18). A experiência de um “tempo antes do tempo”, de um rastro não investido de historicidade visto que não se escreve no âmbito da instituição visível (imagem) ou invisível

(simbólico) precede-nos tal qual resíduo de algo para sempre perdido, todavia, retido na forma de orientação temporal porque contamina o presente como fundo imemorial dos vividos. Eis aqui um *Abismo* do pré-ser, algo de incontornável ou inapreensível a toda sorte de esforço representativo de atos conscientes, aquilo que excede radicalmente a consciência e a situa numa passividade radical. Nesse limite, a consciência se

(...) experimentará passiva face aquilo que o outro vidente – agora como outrem (*autrui*) – doará enquanto rastro, antecipação (*precéssion*) de um tempo mítico, incontornável, o qual impede que uma Gestalt seja a cada vez e para sempre uma síntese acabada, fechada, restando então como um todo aberto, sem articulador, sem síntese. (MÜLLER, 2015, pg.22)

Interessa-nos agora aprofundar um pouco mais o modo pelo qual o significante “desejo” pode articular-se dentro do horizonte da Filosofia da carne, partindo dessa referência da carnalidade como totalidade gestáltica. Nesse intuito proponho como tarefa da seção seguinte restituir brevemente uma história da gênese do sentido subjetivo como domínio do desejo. Esse procedimento é evocado visto que Merleau-Ponty não cunhou aprofundadamente as implicações do trabalho do desejo como inauguração do campo intersubjetivo da expressividade linguística. E para iniciar um caminho de pensamento, a fim de dar vazão a essa sinalização merleau-pontyana, é útil resgatar o tratamento ontológico e psicanalítico devotado ao significante desejo para, por contraste com o que já foi dito até aqui sobre essa matéria, dar mais um passo nessa abordagem do desejo como Espírito Selvagem.

## **(II): B. Desejo como subjetividade originária: um trajeto de Hegel à Merleau-Ponty, passando pelo freudismo.**

Vejamos qual configuração conceitual o significante “desejo” adquiriu a partir do roteiro filosófico de Hegel, assim como sua apropriação e distorção nos projetos psicanalíticos de Freud e Lacan direcionam, finalmente, essa pauta sobre o trabalho do desejo na leitura ontológica que Merleau-Ponty nos incita a fazer deslocando, mais uma vez, o discurso sobre o desejo, desde então, como Espírito Selvagem. Mas como os projetos de cada um desses autores não coincidem plenamente, e sendo tal deslocamento decorrente da função que o termo desejo assume em cada estação teórica, escolhi como método de exposição do trajeto desse estudo passar pelo roteiro de investigação de cada autor, de modo sucinto, para então situar o uso daquele significante em cada caso, o que facilita igualmente um segundo movimento, a apreensão da passagem e transformação nocional do *trabalho do desejo* de Hegel a Merleau-Ponty.

A escolha desse trajeto para a investigação da temática aqui articulada não é fortuita. A subjetividade passa a ser associada ao domínio do desejo, pelo menos no que diz respeito à subjetividade desde o ponto de vista de sua gênese na intersubjetividade, a partir da sorte de mediações que o desejo passa a conferir entre as pré-pessoalidades no desenvolvimento da consciência de Si, em Hegel. Essa abordagem fenomenológica ensejou uma série de desdobramentos na Filosofia e na ciência Ocidental que, não por acaso, influenciaram, seja por retomada, seja por refutação, as concepções da subjetividade primordialmente a partir da dinâmica do desejo. No entanto, como veremos, a exposição de uma parte da fenomenologia hegeliana servirá, sobretudo, para pontuar a diferença de abordagem, em relação àquela que Merleau-Ponty propôs e, em especial, a predileção do último autor, no embate entre Hegel e Schelling, pela filosofia da Natureza schellinguiana; essa última que, como vimos no primeiro capítulo, oferece elementos fundamentais para se pensar o tratamento que Merleau-Ponty pretende dar à tópica sobre o Absoluto, assim como do modelo de uma dialética que não extrapola o Ser-visto, já comentada anteriormente.

Ademais, a presente seção sobre o *trabalho do desejo* é pertinente à investigação geral dessa dissertação sobre a “ambigüidade da liberdade” na Filosofia da carne de Merleau-Ponty porque na especulação sobre o ato de liberdade enquanto atividade ou poder de iniciativa responsável pela conversão de um trajeto existencial,

investimento que germina e se engrena, no entanto, na atmosfera de passividade que envolve e situa o agente livre, o trabalho do desejo afigurar-se-ia no âmbito ambíguo de uma ação que, para ser livre, não exigiria a premissa de ser concebida ou premeditada previamente – pelo seu autor – antes de sua execução. Eis o desejo na intersecção entre passividade e atividade como acontecimento daquilo que é desvio autêntico do agente em relação aos horizontes que o circundam, numa conversão livre, mas de autoria híbrida.

Levando em consideração a grande influência de Hegel por contraste no pensamento fenomenológico de Merleau-Ponty, bem como a retomada da psicanálise de Freud e Lacan que o francês adota com acento na última etapa de seu exercício de pensamento, julguei conveniente traçar então esse caminho que persegue o deslocamento do discurso sobre o desejo segundo tais interlocutores. Ao final desse caminho espero colher os elementos básicos para se pensar uma teoria do desejo em Merleau-Ponty, visto que esse pensamento não foi concluído pelo autor, mas apenas incitado nos seus cursos sobre a instituição e a passividade, assim como no manuscrito *O visível o invisível* no final da década de cinquenta do século passado. Voltemos, então, para a reconstrução dessa pequena história sobre os discursos do desejo.

Gostaria agora de reapresentar brevemente o projeto hegeliano no qual veio à tona o ponto de partida dessa investigação sobre o desejo: o roteiro da “ciência da experiência da consciência”: em sua obra *Fenomenologia do Espírito* (1807) Hegel examina o saber segundo o processo das experiências que a consciência atravessa em sua formação para a Ciência. Dito de outro modo, a fundação da Ciência como conhecimento do verdadeiro (do Absoluto) é desdobrada a partir do caminho dialético-histórico percorrido pela consciência em suas diversas experiências – em relação ao saber – concatenadas em momentos e figuras, em rumo ao Espírito, isto é, em direção ao conhecimento de si mesma.

Considerando os limites kantianos colocados ao entendimento teórico (e sua decorrente aporia em relação ao conhecimento do que é Em-si, reduzindo o conhecer às possibilidades do Para-si) como apenas um momento daquele caminho em direção ao conhecimento do Absoluto, mais que isso, como um fenômeno da história objetiva do Espírito no qual um “saber fenomenal” aparece como a experiência que a consciência faz do “temor de errar” ou do “medo da verdade”, Hegel reposiciona a filosofia ocidental de seu tempo como um momento a ser

superado pela própria dinâmica da consciência em seu processo de conhecimento de si. E o arauto dessa superação, que sinaliza o caminho de reconciliação do Para-si com o Em-si, isto é, o veiculador do desvanecer daquela aporia seria o projeto hegeliano que culminaria no Saber Absoluto.

A dinâmica supracitada diz respeito, em primeiro lugar, ao movimento dialético entre a certeza do sujeito e a verdade do objeto. Esse movimento denota a relação imediata e mediata, respectivamente, que a consciência experimenta ao relacionar-se com o mundo e com os outros. Desse modo, a certeza imediata e ingênua que a consciência experimenta ao relacionar-se com um objeto é ultrapassada por uma outra experiência quando ela encontra a verdade da primeira relação no seu conceito, isto é, a verdade do objeto é a abstração que ultrapassa a relação inicial sujeito-objeto imediatamente dada. Contudo, esse movimento de ultrapassagem não cessa, segundo Hegel, enquanto o saber não atingir a sua meta, pois a “meta está ali onde o saber não necessita ir além de si mesmo, onde a si mesmo se encontra, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito” (HEGEL, 2013, pg. 74).

Portanto, se a formação da consciência para a ciência não pode antecipadamente repousar numa estação prévia ao equacionamento entre objeto e conceito, entre o Em-si e o Para-si, visto a consciência ser impelida para além de seu ponto de partida devido ao seu próprio caráter intrínseco de negação do imediato, que inaugura a mediação e o lançamento para fora de si mesma numa dinâmica dialética, não pode o conhecimento se conformar com a sua aparência de inverdade (ou verdade limitada). O estágio do saber fenomênico da modernidade insere-se, enfim, como momento do caminho que vai da consciência natural ao Saber Absoluto. O que nos interessa aqui é esse caráter dinâmico da consciência, mais especificadamente como esse caráter se manifesta numa das figuras da série do caminho da alma rumo ao espírito, qual seja, a figura da consciência-de-si que é desejo em geral.

Já na introdução da *Fenomenologia do Espírito* Hegel nos oferece a distinção fundamental entre a vida natural (ou simplesmente animal) e a vida da consciência (antropogênica), e essa distinção aponta para o caráter fundamental da consciência. Ele nos diz:

O que está restrito a uma vida natural não pode por si mesmo ir além de seu ser-aí imediato, mas é expulso-para-fora dali por um Outro; esse ser-arrancado-para-fora é sua morte. Mas a

consciência é para si mesma seu conceito; por isso é imediatamente o ir-além, e – já que esse limite lhe pertence – é o ir além de si mesma. (HEGEL, 2013, pg. 74)

A alienação da consciência de si mesma, esse caráter geral de evasão, pode ser descrito como um movimento de duplo sentido, isto é, ao modo de um movimento reflexo: esse “ir além de si mesma” consiste num primeiro movimento de negação do Outro (do dado imediato limitado) que, quando realizado de modo extremo, isto é, quando a negação é determinada no conceito, guarda e conserva aquilo que foi negado no momento seguinte, na estação do ir-além. Os termos *Aufheben* e *Aufhebung*, usualmente traduzidos ao português respectivamente como suprassumir e suprassunção dão a tonalidade conceitual desse movimento dialético da consciência no qual o lançar-se para fora e retorno a si mesma chega a sua ultimação, ao seu escopo, onde o caráter de negação da consciência é extremado e se recobre num elevar, numa maximização do ir-além.

O caminho que vai da consciência natural à purificação da alma no Espírito, ao percorrer os diversos momentos de recobrimento da consciência que se revela a si mesma, paulatinamente passando por configurações múltiplas que fixam provisoriamente a relação da consciência com mundo natural e com as outras consciências, obedece a uma ordem necessária de abertura do leque de suas figuras. A ciência da experiência da consciência revelaria, justamente, esse processo ordenado e necessário da sucessão de figuras da consciência na rota do Absoluto, e tal sucessão atende ao critério do movimento de suprassunção acima exposto que não coincide, contudo, com uma sucessão cronológica na ordem dos fatos históricos. No entanto, os momentos e as figuras dessa série de experiências da consciência participam da história objetiva do espírito, encontram exemplos colhidos na experiência da cultura ocidental que são descolados de sua cronologia habitual para serem organizados segundo o caminho do retorno do Espírito a si mesmo.

Como já mencionado, a concepção geral do termo “experiência”, onde a consciência se realiza nesse complexo caminho traçado por Hegel consiste – agora de modo resumido – na objetivação de uma relação de saber precedente, ou nas palavras de Lima Vaz, “a certeza do sujeito de possuir a verdade do objeto é, por sua vez, *objeto* de uma experiência na qual o sujeito aparece a si mesmo como instaurador e portador da verdade do objeto” (HEGEL, 2013, pg.15) e, com efeito, é o

próprio “movimento dialético no qual o saber do mundo passa na verdade de si mesmo” (idem). Tal estrutura dialética se perfaz de modo elementar já na consciência natural, onde a relação imediata de um saber que a consciência ingênua estabelece com o mundo – momento da “certeza sensível” enquanto aderência ao ser-aí natural – sofre um deslocamento que a lança simultaneamente para fora e diante de si mesma como momento instaurador da verdade da relação precedente.

Desse modo a objetivação da relação imediata sujeito-objeto da certeza sensível consiste no processo de negação de uma aderência sensível singular (exemplo: a negação do *isto*) e passagem para o perceptivo universal (exemplo: a instauração do *agora*). Portanto, essa transição, enquanto movimento de suprassumir, consiste no desvanecer de um essente visado pela consciência natural que é ultrapassado, então, pela abstração que generaliza aquele singular visado ao negá-lo, mas que conserva esse não-ser desvanecido na verdade do objeto então presente na relação mediata seguinte, neste caso o momento da percepção. Vale lembrar que essa passagem mais primitiva da consciência da certeza sensível para a percepção já inaugura também a passagem da certeza para a verdade enquanto transição do simples visar para a linguagem, isto é, o movimento de passagem do singular para o universal inaugura também a instância do sentido.

Seguindo essa rota, onde a nadificação é sobreposta na forma afirmativa do momento seguinte, a ultrapassagem da percepção, isto é, a verdade da certeza perceptiva encontra-se fora dela mesma, no momento do entendimento<sup>76</sup>. Essa passagem marca a elevação do singular sensível ao universal supra-sensível, seguindo a mesma estrutura dialética exposta acima. Hegel descreve essa passagem, numa das etapas mais complexas da *Fenomenologia do Espírito*, como a última instância que demarca a primeira parte da obra, nomeada “Consciência”. Essa demarcação que agrupa o sensível, o perceptivo e o entendimento é signo do caminho que vai da consciência ingênua, quase animal, até o desvelamento da consciência para si mesma. O saber que, até a altura da consciência natural, se desdobrou de modo velado para o sujeito do

---

<sup>76</sup> O que significa que, para Hegel, não há um sentido cativo ao tecido do Sensível, devotando, como dita sua filosofia da consciência, a gênese do sentido a um articulador egológico da experiência. Como vimos, esse movimento termina por despojar a produtividade espontânea de uma *há* inaugural e tributa a armação do sentido de ser do mundo aos caprichos de um Para-si que, todavia, não dá conta da aprioridade daquilo que excede a consciência do Ser.

conhecimento veio à presença como ser-para-si, inaugurando a ultrapassagem da Consciência para o momento da Consciência-de-si.

Esse movimento de sucessivas dobras que a consciência realizou sobre si mesma a partir de seu ser no mundo desponta no retorno de si a partir do ser-outro, pois a evasão do sensível para o abstrato transcende, agora, o próprio entendimento enquanto certeza supra-sensível da natureza para o momento de sua verdade: a imanência do fluxo infinito em si mesmo, ou vida. A dinâmica dialética entre opostos coloca, nesse estágio, de um lado a vida ou o fluir das infinidades e do outro lado a diferença subsistente que se opõe ao fluxo e se afirma como identidade, como consciência-de-si. Nessa oposição a consciência veio a ser presente a ela mesma, tomando como objeto de negação a própria vida, nadificação que insurge como a verdade incipiente da certeza de si mesma. Hegel nos diz sobre essa fundamental oposição:

No primeiro momento está a figura subsistente: como para-si-essente – ou a substância infinita em sua determinidade –, que surgindo em contraste com a substância universal nega essa fluidez e continuidade com ela, e se afirma como não dissolvida nesse universal: ao contrário se conserva por sua separação dessa sua natureza inorgânica e pelo consumo da mesma. (HEGEL, 2013, pg.138)

De modo resumido, nos deparamos aqui com a abertura de um novo ciclo de figuras que se desdobram a partir desse movimento de negação da consciência-de-si com a realidade que a acerca. Marcando sua circunvizinhança com o sinal do negativo não faz a consciência outra coisa a não ser suprimir o Outro como modo de afirmação de seu Si, atendendo a mesma estrutura dialética que acompanharam todas as figuras precedentes. Finalmente, chegamos aqui ao conceito de desejo em Hegel como esse caráter de negatividade da consciência que consome os objetos independentes da realidade viva que a cerca<sup>77</sup>.

A palavra usada por Hegel na seção iv da *Fenomenologia* que designa essa nadificação é *Begierde* e foi traduzida como desejo para o português. No entanto, ela poderia ser traduzida como apetite, visto que

---

<sup>77</sup> Nos diz Hegel: “(...) a consciência-de-si é certa de si mesma, somente através do suprassumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é *desejo*.” (HEGEL, 2013, pg.140).

existe outro termo em alemão, *Wunsch*, que se aproxima mais do “desejo” em sentido corriqueiro ou vulgar. Essa diferença é importante, pois como veremos adiante, Freud e Lacan, apesar da influência hegeliana, usam *Wunsch* ao invés de *Begierde* quando discursam sobre o desejo.

O objeto do desejo da consciência-de-si é um ser vivo, visto que a vida passa a ser o pólo para o qual se dirige esse movimento de negação que chancela tal modo de afirmação do ser-para-si da consciência. Esse objeto, contudo, quando consumido pela consciência é aniquilado e desvanece na experiência. Assim a consciência realiza a afirmação de seu Si, mas de modo insuficiente, visto que a aniquilação do objeto do desejo e a conseqüente satisfação obtida na certificação de si é imediata e desvanece junto com o objeto consumido. A consciência ainda está numa aderência ao ser-aí natural e a satisfação do desejo nessa etapa apenas retroalimenta essa pulsão vital, reproduzindo incessantemente o desejo sem que a consciência chegue à verdade da certeza de si.

A consciência-de-si em sua figura inicial do desejo natural atinge a realidade viva e, como reação reflexa, tanto a realidade viva é alterada como a própria consciência sofre alterações ao experimentar a independência dos objetos visados pelo desejo. O movimento insaciável de negação do ser-outro da consciência desejante se depara, então, com um objeto não apenas independente, mas também pólo de nadificação, isto é, um objeto tal que resiste à aniquilação pretendida pela consciência desejosa desponta no horizonte. Eis que surge a duplicação do objeto da consciência-de-si: para além da realidade viva e das coisas que são objeto do desejo natural, a consciência passa pela experiência da independência de um objeto que suporta a nadificação alheia, e esse novo objeto é justamente uma outra consciência-de-si<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> Para complementar essa passagem da duplicação do desejo é pertinente lembrar do comentário de Kojève sobre esse tópico: “Para que haja consciência de si, para que haja filosofia, é preciso que haja transcendência de si com referência a si como dado. E isso só é possível, segundo Hegel, se o desejo se dirige não a um Ser dado, mas a um não-ser. Desejar o Ser é preencher-se desse Ser dado, é sujeitar-se a ele. Desejar o não-ser é libertar-se do Ser, é realizar a própria autonomia, a liberdade. Para ser antropogênico, o desejo deve dirigir-se a um não-ser, isto é, a um outro desejo, a um outro vazio ávido, a um outro Eu. Pois o desejo é ausência de ser (ter fome é estar privado de alimento): um nada que nadifica no Ser, e não um Ser que é. Em outros termos, a ação destinada a satisfazer um desejo animal, que se dirige a uma coisa dada, existente, nunca

Se nas experiências anteriores o desejo não se realizava de modo pleno, onde a aniquilação da coisa consumida não oferecia a mediação exigida para que a consciência-de-si pudesse retornar a si mesma de modo permanente e assim atestar a verdade da certeza de seu Si, pois a relação do desejo ali desvanecia junto com a coisa e não se mantinha; agora pode o desejo, com seu novo objeto, encontrar um elemento de permanência que sustente a relação e realize a mediação necessária para a certificação do ser-para-si da consciência. Aqui se configura o processo onde uma consciência visa outra consciência, uma nadificação visa outra nadificação, e o desejo tem por objeto desde então outro desejo. Por isso, *o desejo só se realiza plenamente num outro desejo*. Esse é o “ponto de inflexão” nesse caminho rumo ao Espírito, onde a dialética do desejo se desloca para a dialética do reconhecimento. Lembremo-nos agora da passagem onde Hegel aponta essa fundamental estação do processo dialético:

O desejo e a certeza de si mesma, alcançada na satisfação do desejo, são condicionados pelo objeto, pois a satisfação ocorre através do suprasumir desse Outro; para que haja suprasumir, esse Outro deve ser. A consciência-de-si não pode assim suprasumir o objeto através de sua relação negativa com ele; pois essa relação antes reproduz o objeto, assim como o desejo. *De fato, a essência do desejo é um Outro que a consciência-de-si; e através de tal experiência essa verdade veio a ser para a consciência*. Porém, ao mesmo tempo, a consciência-de-si é também absolutamente para si, e é isso somente através do suprasumir do objeto; suprasumir que deve tornar-se para a consciência sua satisfação, pois ela é sua verdade. Em razão da independência do objeto, a consciência-de-si só pode alcançar satisfação quando esse objeto leva a cabo a negação de si mesmo, nela; e deve levar a cabo em si tal negação de si mesmo, pois é em si o negativo, e deve ser para o Outro o que ele é. Mas quando o objeto é em si mesmo negação, e nisso é

---

chega a realizar um Eu humano, consciente de si. O desejo só é humano – ou mais exatamente humanizante, antropogênico – se for orientado para um outro desejo e para um outro desejo.” (Kojève. A. Introdução à leitura de Hegel. pg. 162. 2002).

ao mesmo tempo independente, ele é consciência. Na vida, que é objeto do desejo, a negação ou está em um Outro, a saber, no desejo, ou está como determinidade em contraste com uma outra figura independente; ou então como sua natureza inorgânica universal. Mas uma tal natureza universal independente, na qual a negação está como negação absoluta, é o gênero como tal, ou a consciência-de-si. *A consciência só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si.* (HEGEL, 2013, pg.140-141)

Essa nova etapa, na emergência de um desejo desnaturalizado – ou desejo de reconhecimento – que visa outro desejo, abre-se também um jogo de forças entre essas consciências desejosas que se reconhecem como semelhantes se opondo, no entanto, umas às outras no processo de busca de satisfação plena. Cada consciência-de-si necessita de outra consciência-de-si para efetivar a mediação capaz de assegurar a verdade de si no outro e, com efeito, se apresentam elas, umas às outras, como o meio-termo necessário para a realização de seu ser-para-si. Nesse sentido, “cada extremo é para o Outro o meio-termo, mediante o qual é consigo mesmo mediatizado e concluído; (...) *Eles se reconhecem como reconhecendo-se reciprocamente.*” (HEGEL, 2013, pg.144)

O conceito do reconhecimento é colocado por Hegel como a duplicação da consciência-de-si que dá ensejo às oposições dialéticas que se seguirão no leque de figuras necessariamente extraídas da dinâmica do reconhecimento de uma consciência pela outra. Esse processo inicia-se com a polarização extrema de cada lado da oposição, num “extravasamento do meio-termo nos extremos” que apresenta a desigualdade entre as consciências de si: um extremo é reconhecido enquanto o outro extremo apenas reconhece. Essa desigualdade na partida do processo da dialética do reconhecimento se dá pela transferência inicial do desejo natural ao desejo de reconhecimento, isto é, quando o ser-outro é visado por um desejo alheio não como um ser-para-si, mas como um ser ao modo das coisas, implicando que a relação que travam entre si é o de provarem o aniquilamento do Outro, tal como acontecia com a coisa, para se reconhecerem como ser-para-si. Provando a si mesmas na relação de negação entre extremos opostos, ambas se defrontam como indivíduos numa luta de vida e morte.

E tal como era imediata e evanescente a afirmação do Si no caso do desejo natural, também aqui é imediato e evanescente essa busca pela elevação à verdade de sua certeza de si entre as consciências, pois na luta de vida e de morte o extremo oposto é negado até a aniquilação total, até a morte, como forma de afirmação do Si. Se instaura uma desigualdade na relação onde a morte, ao invés de satisfazer plenamente o desejo de reconhecimento, decaí ao desejo natural reiterando o mecanismo de reprodução do mesmo, visto que a eliminação do Outro impede a mediação sucumbindo a própria relação que resulta, por fim, numa satisfação insuficiente e numa aderência ao ser-aí natural que impede a elevação e o retorno da consciência a si mesma<sup>79</sup>.

Um dos lados da oposição, arrasada pelo sentimento de terror e medo ante a morte eminente (sentimento que, inclusive, abre o Universal para um dos extremos em luta, visto abalar toda a aderência ao ser-aí natural que caracteriza a singularidade imediata da consciência-de-si) cede ao embate capital e se sujeita à dominação do Outro: um lado apenas reconhece enquanto o outro lado da relação apenas é reconhecido; “assim os dois momentos são como duas figuras opostas da consciência: uma, a consciência independente para a qual o ser-para-si é a essência; outra, a consciência dependente para a qual a essência é a vida, ou o ser para um Outro. Uma é o senhor, outra é o escravo”. (HEGEL, 2013, pg.147)

Na dialética do senhor e do escravo temos a primeira figura do conceito do reconhecimento, fundamental para sequência das figuras seguintes – figuras que denotam o caminho da conquista da liberdade na constituição da intersubjetividade, e que culmina com o consenso da Razão entre os singulares no espírito – nas quais a transcendência das relações movimentadas pelo embate das consciências se desdobra, no geral, da desigualdade entre os opostos até a instância final de sua equalização e igualdade. Essa progressiva conquista da igualdade na relação, que se desenrola como passagem do singular imediato ao

---

<sup>79</sup> “Desvanece porém com isso igualmente o momento essencial nesse jogo de trocas: o momento de se decompor em extremos de determinidades opostas; e o meio-termo desmorona em uma unidade morta, que se decompõe em extremos mortos, não opostos, apenas essentes. Os dois extremos não se dão nem se recebem de volta, um ao outro reciprocamente, através da consciência, mas deixam um ao outro indiferentemente livres, como coisas. Sua operação é a negação abstrata, não a negação da consciência, que suprassume de tal modo que guarda e mantém o suprassumido e com isso sobrevive ao seu vri-a-ser suprassumido.(HEGEL, 2013, p.146)

Imutável mediato, é também o processo da conquista do meio-termo decaído na luta de vida e morte e provisoriamente reconquistado na relação de dominação do senhor sobre o escravo. A reconquista do meio-termo nessa relação de dominação surge pelo lado mais fraco, a partir do medo, da servidão e do labor do escravo. Interessa-nos ainda aqui, nessa última abordagem que faço do texto hegeliano, a apresentação da terceira modalidade de desejo oferecida pelo autor da *Fenomenologia*, a saber, o desejo refreado.

O senhor, dominando o escravo, afirma seu Si ao negar a consciência do ser-outro que domina e, desde então, há um desnivelamento e diferenciação dos desejos. Em primeiro lugar, a obediência do escravo enquanto abdicação de seu ser desejante é o reconhecimento da consciência independente para-si essente como uma verdade que não está nele, mas na vontade do senhor. Em segundo lugar, o escravo passa a mediar a relação do senhor com as coisas, porque que o trabalho escravo modula a realidade viva para o uso e gozo que o senhor faz da coisa trabalhada. Do lado do senhor, a satisfação é imediata e incompleta, pois consome o fruto do trabalho escravo e não realiza o desejo de reconhecimento que eleva à verdade seu ser-para-si de modo autêntico. Do lado escravo, desde que abriu mão da realização de seu desejo e passou para o lado inessencial da relação, deixa de consumir a realidade viva e desfrutar da satisfação imediata, experimentando, desde então, a independência da coisa que assume, a partir do trabalho que sobre ela recaí, um elemento de permanência (já que não é aniquilada pelo desejo refreado do escravo).

O senhor ainda atua como consciência desejante, ao modo do desejo natural, e não se distingue no geral de um modo de ser meramente animal, aderindo ao ser-aí natural e consumindo imediatamente a realidade circundante, jamais estabelecendo a mediação necessária para se distanciar de si mesmo e, assim, abrir caminho à verdade essencial da relação que é a unidade da consciência no seio da diferença. O escravo, de parte inessencial da relação passa a ser, surpreendentemente, o elemento da relação que restaura o meio-termo exigido para o retorno da consciência a si mesma, pois ao dar forma à matéria (à coisa) no trabalho e abdicando de seu consumo e satisfação – pois ele mesmo conta como uma coisa entre as coisas – fica diante da permanência dentro da diferença, isto é, diante da forma (elemento do imutável) que se exterioriza na realidade viva (mutável). Esse processo suscita no escravo seu ser-para-si, premeditado no sentimento de medo que despontou o Universal ante a iminência da morte, suprassumindo

sua aderência ao ser-aí natural e abrindo caminho para a reconciliação do Espírito. Cito Hegel:

O trabalho (...) é desejo refreado, um desvanecer contido, ou seja, o trabalho forma. A relação negativa para com o objeto torna-se forma do mesmo e algo permanente, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador. Esse meio-termo negativo ou o agir formativo é, ao mesmo tempo, a singularidade, ou o puro ser-para-si da consciência que, agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como intuição de si mesma. (HEGEL, 2013, p.150)

Como observamos nessa reconstrução resumida da passagem da Consciência para a Consciência-de-si da fenomenologia hegeliana, uma passagem que poderia também ser descrita como a passagem do simplesmente animal ao humano, o elemento antropogênico é desdobrado no confronto entre as consciências e na conseqüente alteração dinâmica dos modos de desejo (desejo natural, desejo de reconhecimento e desejo refreado) que instala o esforço pela conquista da liberdade (a autonomia do espírito) no âmbito da intersubjetividade. Essa conquista não pára nas figuras do senhor e do escravo, já que este último, apesar de reconquistar o meio-termo para o retorno ao seu Si, está longe de efetivar a equalização do “*Eu*, que é *Nós*, *Nós* que é *Eu*”. Esse meio-termo introduz a abertura do universal no ser-para-si, dentro da contingência da consciência-de-si que, contudo, dará força para a dinâmica nas relações entre o Imutável e o singular nas figuras seqüentes que rumam ao Saber Absoluto.

Gostaria de fazer aqui algumas pontuações da leitura que Merleau-Ponty faz dessa dialética hegeliana. Como vimos, Hegel parte do Absoluto que é noite da identidade para o espírito, da concretude que é aderência pré-pessoal da consciência ao ser-aí natural, e numa série de superações que retém, na instância seguinte, aquilo que foi precedentemente negado – como dialética da suprassunção do concreto no conceito, notavelmente autorizada pelo processo de *mediação* entre o Si e o ser-outro, meio-termo que instaura o nascimento do sentido subjetivo pela dialética do desejo – aporta-se no reencontro com o

Absoluto, antes *Abismo*, para sua plena transparência, na última etapa de total inclusão do concreto no conceito como Espírito Absoluto.

Essa total suprassunção do concreto, o Absoluto subsumido num quadro teórico que o contém plenamente, consiste exatamente no que Merleau-Ponty chamou de má-dialética em *O visível e o invisível*. Porque essa suprassunção é tal como o movimento de sobrevôo que “impõe uma lei e um quadro exterior ao conteúdo”<sup>80</sup> ao extrapolar o Ser-visto, porquanto ignora ou esquece que a dialética é o pensamento do Ser desvendando-se ou fazendo-se. Além do que, “sempre pode haver um suplemento de ser no ser”<sup>81</sup>, e aqui podemos, inclusive, relembrar que esse suplemento ou excesso de Ser sobre a consciência do Ser advém, todavia, da inspiração de Schelling em sua ideia de *erste Natur*<sup>82</sup>, que reserva ao Absoluto originário um resíduo inapreensível que não se pode eliminar ou ser traduzido por um pensamento tético; “um abismo de passado” ou peso de Ser que vem sempre render-nos uma surpresa, visto que ali o sentido de ser do mundo se enraíza: Absoluto que é noite para um vidente espiritual que aspira apanhar a plenitude da identidade, todavia, simultaneamente – já no dizer merleau-pontyano – pátria do possível e do necessário. O Espírito Absoluto reencontra, em seu altar de transparência Em-si-Para-si, tudo aquilo que previamente ali já tinha implantado enquanto postulados espúrios.

Donde se segue que a extrapolação que acredita recompor o Ser por um pensamento tético, enunciado em tese, síntese e antítese, igualmente torna evanescente a tão requerida *mediação*, na dialética entre o Absoluto (que para “nós” é *Abismo*) e a singularidade de meu Si, exigida outrora para a ciência da experiência da consciência. Antes de enredar nesses equívocos, que nos levam a trocar a *manifestação de si* no *há* inaugural por um ser-posto ou positividade simples, Merleau-Ponty nos sugere uma “hiperdialética” ou dialética sem síntese que “não redunde num novo positivo, numa nova posição”, assentindo para a ambigüidade da *quase-presença* do sentido do Ser desde o fluxo espesso do tecido Sensível. A mediação entre o irrefletido e o refletido, entre a carne e a ideia, ao invés de ser o movimento de negação (*ek-stase*) que suprassume o ser-outro numa série histórica até incorporá-lo numa positividade plena do *Eu* que é *Nós*, do *Nós* que é *Eu*, exigiria uma reforma que permitisse – fora do negativismo e do positivismo, ambas cúmplices do pensamento de sobrevôo – repensar melhor a *mediação*

---

<sup>80</sup> MERLEAU-PONTY, 2012, pg.95

<sup>81</sup> (idem).

<sup>82</sup> CF. MERLEAU-PONTY, 2010, pg. 60

*por si*, como nos ensina o francês numa passagem de *O visível e o invisível*:

Seja a fórmula profunda da *mediação por si*, de um movimento pelo qual cada termo deixa de ser ele mesmo para vir a ser ele próprio, quebra-se, abre-se, nega-se para realizar-se. Ela só pode permanecer pura se o termo mediador e o termo mediado – que são “o mesmo” – não o forem, entretanto, no sentido da idealidade: pois então, na ausência de toda diferença, não haveria mediação, movimento, transformação, permaneceríamos em plena positividade. Não há, ademais, mediação por si, se o mediador for negação simples ou absoluta do mediado: a negação absoluta simplesmente o aniquilaria, de sorte que nunca haveria mediação mas puro e simples recuo em direção à positividade.(...) É, entretanto, dessa (...) maneira que a dialética se traduz, quando cessa de ser uma maneira de decifrar o ser com o qual estamos em contato, o ser manifestando-se, o ser de situação, e passa a querer formular-se de uma vez por todas, sem resto, enunciar-se uma doutrina, fazer seu próprio total. Então, para terminar, a negação é levada ao absoluto, transforma-se em negação de si mesma; simultaneamente, o ser recai no positivo puro, a negação concentra-se além dele como subjetividade absoluta, e o movimento dialético transforma-se em identidade pura entre os opostos, em ambivalência. (MERLEAU-PONTY, 2012, pg.94)

Para além dessas breves retificações que a ontologia da carne recomenda à fenomenologia do Espírito, destaquemos agora o ponto central em nossa leitura da posição de Hegel sobre a essência do desejo definida como mediação por si ao ser-outro pela dialética da nadificação que, entre os pólos, se eleva nas experiências da consciência-de-si. Essa assertiva sugere que o sujeito nasce a partir do contato com a alteridade, precisamente um contato desnaturalizado; não simplesmente o encontro cego entre duas animalidades ou seres-aí, mas ressoar de um ser-outro que é como o meu Si velado e móbile do desejo desnaturalizado, da

ânsia por aplacar a *falta de completude* entre o *Eu* e o *Nós* introduzida pelo contato com o outro.

Ressonância entre alteridades que, visando especularmente a aniquilação da nadificação alheia, abrem o caminho da intersubjetividade e da história na construção de meios simbólicos que permitam uma relação com aquela *falta* instalada pelo nada alhures, e que impele, portanto, a construção das figuras da consciência que desembocaria na verdade da certeza de meu Si. Destino para uma consciência que se gaba como o reduto do Ser e, sem modéstias, aspira ao poder de tangenciar seu próprio fundo longínquo para esposar esse Absoluto da alteridade radical, pretensamente conquistando, na última estação da consciência-de-si, o suplente derradeiro para a *falta* que nos move.

Caso suspendermos esses mecanismos do positivismo e do negativismo, que opõe o ser ao não-ser sobrevoando o Ser-visto, no capricho de manter o princípio de não contradição como baluarte da ontologia primeira, seria possível ainda contabilizar algo em benefício de nossa investigação: a subjetividade tem sua gênese, desde Hegel, no fenômeno especular do outro como mediador de mim mesmo; mais ainda, pela dinâmica do desejo suscitada nessa mediação, venho a ser singularidade por implicação de um mundo vivido intersubjetivamente na pré-pessoalidade, vivência que marcha porque o *desejo só se realiza plenamente num outro desejo*.

Se, no exame do saber, Hegel nos ensina sobre um processo reminiscente que a consciência experimenta na série das figuras que se sucedem até o retorno do espírito a si mesmo, Freud também nos fala sobre uma sorte de saber encoberto ou velado que, quando acessado pelo método regressivo da análise clínica, como já comentado na primeira seção, traria à tona obliquamente um “sentido” oculto e íntimo ao analisando que, até então, lhe estava sustado. Mas diferente da filosofia hegeliana, a psicanálise maneja com interpretações que sobredeterminam aquele saber que o paciente interdita de si mesmo, e nesse sentido o conhecimento psicanalítico não esgota o que há de desconhecido desde o Outro originário (Absoluto/inconsciente), limitando o “sentido” secretado pela regressão a um estatuto sempre provisório, nunca derradeiro.

Esse impedimento de um saber absoluto da consciência sobre si mesma decorre, em primeiro lugar, da interpretação de Freud sobre a psique fundada num *sem sentido* originário (*Abismo*) que, com efeito, estorva as inspeções que procuram fazer o inventário do espírito. Em

segundo lugar, devido ao caráter do aparelho psíquico e seus sistemas, especialmente devido à condição irreduzível de um sistema em relação ao outro. O sistema inconsciente, por exemplo, não permite ser justaposto pelo discurso ou decifrado em sua completude, pois a conversão do conteúdo latente para sua enunciação no pré-consciente-consciente sofre distorções (a censura, o condensamento, o deslocamento, a figuração, etc.) que atestam duas diferenças irreconciliáveis entre os sistemas.

Na primeira dessas diferenças – de ordem dinâmica – o processo primário (sistema perceptivo-mnêmico-inconsciente), sendo a fonte de energia livre que alimenta a economia de todo aparelho psíquico, sempre precede e situa o processo secundário (sistema pré-consciente-consciente): o inconsciente enquanto tensão negativa, pulsão ou móbil oculto do ego nunca poderá ser reconquistado pela consciência porque, digamos, no primário se oferta certo acréscimo de ser no ser que sempre nos é inesperado, incremento que insolitamente nos surpreende. A carga de energia do processo primário tende para sua vazão no modo mais direto possível, todavia se canaliza como descarga mitigada pelo sistema secundário que cifra o conteúdo latente, introduzindo nele modulações simbólicas que o extrapolam no conteúdo manifesto; por essa razão, a segunda diferença que torna os sistemas irreduzíveis entre si é de ordem semântica.

Antes de figurar tal qual oceano que agruparia sistemas como se fossem seus arquipélagos, o aparelho psíquico se expressa numa demonologia não restrita a topografia fictícia que faz de seus sistemas, consistindo num recurso ulterior de acesso indireto ao funcionamento progressivo-regressivo da psique. Como vimos, nas extremidades sensórias do aparelho psíquico topograficamente situam-se tanto a percepção – que recebe os estímulos externos – como o sistema motor – que dá vazão aos estímulos internos. Entre esses extremos, e seguindo o sentido progressivo, uma sorte de estímulos passa da percepção (que não retém as modificações estimuladas, isto é, não associa nem registra os estímulos, estando sempre aberto a eles como mero transmissor) para os sistemas mnêmicos pela associação e armazenamento dos traços estimulados.

Uma gama da carga energética do sistema não encontra meios anatômicos para descarregar-se e se concentra no organismo como impressão atada àqueles traços que passam a exercer função de objetos

alucinatórios. Após a introdução da castração, as demandas<sup>83</sup> energéticas da tensão negativa impelem a formação de estruturas simbólicas pelas vias virtuais sofrendo distorção de seu conteúdo quando a impressão vaza ou atravessa parcialmente para os sistemas do pré-consciente-consciente. O que é o mesmo dizer: do conteúdo latente sempre se perde algo que não se deixa escrever na travessia do sistema primário para o secundário. Por isso a impressão não se liquida plenamente, não pode ser reencontrada pelo esforço sistêmico e filosófico do espírito, assim como nunca é expelida numa vazão total capaz de eliminar essa tendência energética, restando sempre a irredutibilidade de um sistema ao outro devido a essa defasagem.

Até aqui apenas destacamos a incomensurabilidade entre os antros topográficos do inconsciente e da consciência, concepção da psicanálise colocada em contraste com a abordagem ontológica da filosofia da consciência de Hegel que prevê, ao contrário, a suprassunção plena desse Outro originário na consciência-de-si. Mas as diferenças de cunho ontológico entre as duas abordagens não interditam a introdução temática que a filosofia hegeliana deixou ao pensamento Ocidental, neste caso particular, a herança da noção de subjetividade originária como sujeito do desejo.

Vejamos como esse legado transparece no freudismo versando particularmente sobre o lugar de centralidade conceitual que o desejo ocupa na literatura psicanalítica. É importante ressaltar, antes de tudo, que a temática do nascimento da subjetividade pela dialética do desejo impõe à vida da consciência uma origem aquém de sua clarividência constituinte, quer dizer, coloca em pauta um pólo de passividade na origem da subjetividade. Nesse sentido falamos de um sujeito do desejo não apenas para associar as figuras da subjetividade e do ser desejante na insígnia de uma consciência que nasce sem ser consciente de si – portanto originariamente consciência não tética, pré-reflexiva– mas fazemos uso do termo “sujeito do desejo” também para pontuar que a instância egóica sofre ou está sujeitada ao pólo de passividade que a invade, sujeitada ao desejo que prefigura o caminho de abertura da vida da consciência.

---

<sup>83</sup> “O que institui a demanda? (...). A demanda está ligada, antes de mais nada, a algo que esta nas próprias premissas da linguagem, isto é, a existência de uma invocação, que ao mesmo tempo é princípio da presença e termo que permite repeli-la, jogo da presença e da ausência”. (LACAN, pg342, 1999)

O que Freud parece trazer de inovação ao debate da subjetividade nascente pela dialética do desejo é justamente a posição de destaque do desejo no caminho da existência, não mais como momento de passividade a ser superado pela reconquista do Si da consciência no reencontro clarividente de seu fundo de anonimato, mas pelo contrário, a psicanálise deu ouvidos à dramaturgia existencial onde os atos conscientes são invadidos incessantemente pelas moções do desejo. Doravante aquilo que chamamos de ego não é outra coisa senão a alienação do desejo em significantes: se toda a atividade egóica – qualquer que seja a intenção prática ou semântica – é mobilizada não apenas na origem, mas permanentemente por um verso de passividade que é o desejo inconsciente sempre alienado por suplentes linguísticos que substituem a si mesmos numa cadeia sem fim (pois nunca um meio-termo é suficiente para dar conta da latência que o antepara), esse fluxo metonímico de significantes é outro nome para o caminho percorrido pelo ego enquanto infinitização da falta no desejo.

Em “As formações do inconsciente” (1957-1958), quinto seminário de Lacan e obra que nos guia nessa exposição da disciplina freudiana, a originalidade da psicanálise é apresentada da seguinte maneira:

“Simplesmente aponte, ontem à noite, a originalidade do momento que é constituída no exame dos fenômenos do homem ao se colocar em primeiro plano, o que faz toda a disciplina freudiana, esse elemento privilegiado que se chama desejo. Observei que, até Freud, esse elemento em si sempre fora reduzido e, sob certo aspecto, precocemente elidido. Isso é o que permite dizer que, até Freud, qualquer estudo da economia humana partia mais ou menos de uma preocupação com a moral, com a ética, no sentido de que se tratava menos de estudar o desejo do que, desde logo, reduzi-lo e discipliná-lo. Ora, é com os efeitos do desejo, num sentido muito amplo – o desejo não é um efeito colateral –, que temos, na psicanálise, que lidar.” (LACAN, pg. 268, 1999)

Como dizíamos, os sistemas pré-consciente-consciente manifestam de modo alusivo algo latente no sistema inconsciente. Surge

um sujeito na medida em que as demandas veladas do inconsciente são cifradas por significantes simbólicos, dito em nossa linguagem, na medida em que se cria simbolicamente uma mediação com o ser-outro originário. Ora, a cadeia de significantes fulgura uma trilha, uma estrutura que engendra o perfil do ego no campo simbólico, pois o trabalho de modulação dos suplentes virtuais para a *falta* latente equivale ao semblante do trabalho do desejo.

Quer dizer, se o desejo vulgarmente denota a ânsia por saciar um *vazio* latente, em nosso caso se emprega o termo em referência ao surgimento de um sujeito que aplica esforços simbólicos na ânsia irrefletida de cifrar seu próprio verso de *sem sentido*, anseio que ecoa desde o corte da linguagem (no ser vivo) que veio pousar uma marca no seio do equívoco. Ora, a *falta* considerada em convergência dinâmico-semântica como o reverso do campo simbólico não é outra coisa se não o ressoar do ser-outro tornando-se empuxo primitivo motivador da rede de significantes.

O reverso da linguagem: a *falta* como o outro lado da trilha simbólica, essa última que tenta aplacar provisoriamente a angústia oriunda da *lacuna* intransponível entre a identidade do ego com seu fundo imemorial, que o engloba de modo opaco. E por co-extensão, trilha que tenta aplacar a *lacuna* entre o ego e a idealidade do Eu no Imaginário, já que o desejo opera defesa progressiva se engrenando também num impulso do inconsciente enquanto tendência de repetição da castração. Ora, a idealidade do Eu é sugerida pelas castrações originárias e instituída num “superego”. Nesse contexto, o trabalho do desejo se engrena na demanda velada de remissão do ego a uma forma ideal e inalcançável de si. Imagem ideal que, não obstante ser inalcançável tem como suplente a lei e sua correlativa dinâmica de censura, pois na lei há instauração de significado por transferência não explícita do Eu ideal num significante com função metafórica.

Com efeito, o trabalho do desejo progressivamente pode trilhar o caminho do ego tanto no encadeamento em sucessão infatigável e interminável dos significantes<sup>84</sup> (forma metonímica), como na

---

<sup>84</sup> “Retomemos a questão do que é um significante no nível elementar. Proponho-lhes que detenham o pensamento num certo número de observações. Por exemplo, vocês não acham que, com o significante, tocamos em algo a propósito do qual poderíamos falar em emergência? Partamos do que é um traço. Um traço é uma marca, não é um significante. A gente sente, no entanto, que pode haver uma relação entre os dois, e, na verdade, o que chamamos de material do significante sempre participa um pouco do caráter evanescente do

substituição do encadeamento pelo significado alusivo incorporado na lei (forma metafórica). Em ambos os casos jamais um significante se justapõe plenamente à falta que pretende substituir, e sempre outro significante é exigido como termo de mediação à insuficiência que *resta* do significante precedente em ser o suplente de uma ausência que conta à distância. Sempre há um *resto*, algo de incontornável: defasagem na relação entre o significante e a falta que imediatamente o precede – seja ela a insuficiência do significante precedente (metonímico ou metafórico), seja ela o fundo imemorial do inconsciente; defasagem entre o significante e a Imagem ideal que o ego persegue; enfim, defasagem entre demanda e linguagem que motiva o deslizamento sem fim dos significantes na rede simbólica personificada num trajeto existencial, num sujeito do desejo.

Regressivamente, o trabalho do desejo consiste em certo deslocamento que os sistemas mnêmicos exercem em direção ao inconsciente redirecionando a economia libidinal pelas vias das entidades oníricas. A direção é regressiva na medida em que a economia energética do aparelho psíquico estrutura seu funcionamento convergindo a suspensão dos meios de censura – que perfazem o ego em vigília – com as vias alucinatórias que simulam oniricamente a decompressão da impressão. Isto é, simulação do desejo realizado, do significante que realizaria no sonho uma mediação “quase completa” com seu verso de ausência. Esse desejo inconsciente é o de uma

---

traço. Essa até parece ser uma das condições de existência do material significante. No entanto, não é um significante. A marca do pé de Sexta-feira, que Robinson Crusóé descobre durante seu passeio pela ilha, não é um significante. Em contrapartida, supondo-se que ele, Robinson, por uma razão qualquer, apague esse traço, nisso se introduz claramente a dimensão do significante. A partir do momento em que é apagado, em que há algum sentido em apagá-lo, aquilo do qual existe um traço é manifestamente constituído como significado. Se o significante, portanto, é um vazio, é por atestar uma presença passada. Inversamente, no que é significante, no significante plenamente desenvolvido que é a fala, há sempre uma passagem, isto é, algo que fica além de cada um dos elementos que são articulados, e que por natureza são fugazes, evanescentes. É essa passagem de um para o outro que constitui o essencial do que chamamos cadeia significante. (...) O significante como tal é algo que pode ser apagado e que não deixa mais do que seu lugar, isto é, não se pode mais encontrá-lo. Quero dizer, uma das dimensões fundamentais do significante é poder anular a si mesmo.” (LACAN, pg. 355-6, 1999)

revivificação alucinatória de canais privilegiados de descompressão constituídos na infância.

No estado de vigília ocorrem processos regressivos, mas tais não ultrapassam as barreiras semânticas do inconsciente e, por isso, não chegam a realizar a alucinação que excita a extremidade perceptiva, isso devido, como se pode supor, pela censura exercida no processo secundário (exceto nos casos patológicos nos quais os sistemas de censura ficam suspensos dado um surto psicótico, por exemplo). Mas no estado de sono, o sonho atua na suspensão de alguns níveis de censura da vigília, dando vazão para esse desejo inconsciente que se realiza, então, na fantasia onírica de alucinação perceptiva do conteúdo latente.

Se o sonho é a realização de um desejo (*Wunsch*), não se implica disso que ele atenda ao princípio de prazer, pelo contrário, esse desejo é excêntrico ao prazer e denota uma dimensão do sofrimento ou da dor de existir<sup>85</sup>. Não por acaso a alienação do desejo nos significantes pode ser enunciado também como alienação da angústia num suplente linguístico, movimento de ultrapassagem da hiância entre a demanda (velada) e a manifestação simbólica nunca expressa num termo definitivo, ou seja, movimento de alienação da dor que nunca consegue de uma vez por todas extinguir essa vertigem da angústia gerada pelo afeto (impressão), já que o trabalho do desejo sempre fracassa em algum ponto da cadeia. Por isso o desejo inconsciente, velado na vigília e que vem a tona no sonho, se extravasa na linguagem sem nunca conseguir extirpar esse aspecto masoquista em nosso plano existencial.

Sendo o processo primário um âmbito pré-lógico, o inconsciente não organiza seu conteúdo latente ao modo dos outros sistemas seguintes, antes pré-dispõe ali as mobilizações ou demandas opacas a serem trabalhadas também pela criação onírica, segundo a sintaxe dos processos secundários. As relações lógicas que comandam o pré-consciente e consciente não estão presentes no inconsciente, um exemplo disso é a negação: o “não”, equivalente lógico da censura, se

---

<sup>85</sup> “Há outro termo a ser inscrito nessa problemática do desejo, e no qual, ao contrario, insisti da ultima vez, é a excentricidade do desejo em relação a qualquer satisfação. Ela nos permite compreender o que é, em geral, sua profunda afinidade com a dor. Em ultima instância, aquilo com que o desejo confina, não mais em suas formas desenvolvidas, mascaradas, porém em sua forma pura e simples, e a dor de existir. Esta representa o outro pólo, o espaço, a área em cujo interior sua manifestação se apresenta a nós. (LACAN, pg342, 1999)

faz ausente nos processos primários, razão essa que reforça a concepção do inconsciente como sistema que procura descarregar um quadro de tensão sem as barreiras da censura, mesma que efetivamente o faça de modo alucinatório e alusivo.

O dispêndio do conteúdo latente e a distorção em sua tradução manifesta dizem respeito também à dor que a realização alucinatória de um desejo inconsciente pode resultar se revelada nos processos secundários. Grande parte dessas alucinações oníricas ativadas pelo desejo inconsciente é motivo de desgosto no estado de vigília: a alucinação revivifica implicitamente, por exemplo, a sedução infantil pelo adulto, catexizada nas áreas erógenas que vincularam o desejo pela mãe e o ciúmes do pai – como no famoso complexo de Édipo.

Esse desgosto exemplificado acima nasce na fase narcísica da infância, quando a criança passa do estado de espectador do fracasso da mãe enquanto mediadora da defasagem entre o afeto e sua descompressão – portanto fracasso da mãe na função fálica, que introduz a experiência da castração – para especularmente encenar esse fracasso, tornar-se vidente de si pela intrusão da negação do desejo inconsciente de permanecer atada e imersa no campo desse grande Outro (a mãe/ a linguagem), recalçando a partir de então essa origem edipiana. O processo secundário inaugura a gestão lógica de censura do desejo inconsciente capaz de despertar aquelas vias privilegiadas de descompressão do afeto na infância figuradas, por exemplo, numa alucinação incestuosa de intenso dissabor. Tal gestão de censura aplica-se em procedimentos de condensação, deslocamento e recalque que, evitando a repressão completa dessa carga energética, encontra canais para extravasá-la de modo satisfatório, isto é, um processo que alivia o quadro de tensão omitindo e encobrendo aquela natureza repulsiva do desejo inconsciente.

A abordagem positivista ou cientificista da disciplina freudiana direciona a metapsicologia como estabelecimento de padrões, de quadros de comportamento tipificados em terceira pessoa nos quais se estipula a escala dos fracassos de censura correlativos aos desejos inconscientes num inventário de distúrbios, numa cartilha de sintomatologia. Nesse contexto, a análise psicanalítica atestaria um “sentido” ao sonho por uma rede de significantes que pode ser capturada e remetida a um tipo de comportamento, a um caso padrão, segundo a economia libidinal do aparelho psíquico analisado.

Esse “sentido” rastreado não estaria restrito apenas às narrativas singulares com suas particularidades irredutíveis, visto ser remetido a

categorias que as subsumem. Doravante há uma inclinação estruturalista de Freud em estender a proposição do sonho como realização do desejo para a totalidade dos casos, consistindo não somente numa regressão à infância do indivíduo, mas à infância da espécie como *causa eficiente* do comportamento; uma inferência arriscada e prontamente criticada por Merleau-Ponty, como vimos na primeira seção, que reclama dessa inferência o procedimento meramente científico-indutivo, típico do pensamento objetivo, incapaz de colocar em questão de modo radical a abertura primordial da consciência em relação ao Outro originário (como Sensível-Sentiente ou como tempo mítico). A infância da espécie não pode ser *causa eficiente* de uma lista categorial de comportamentos determinados porque dela somos tributários sem ter conta do que nos é investido previamente.

Ademais, essa breve retomada da disciplina freudiana se torna interessante quando contornamos tais equívocos da metapsicologia ao sublinhar que a dramaturgia singular do trabalho do desejo, na defesa progressiva ou regressiva contra a angústia, se dá como desejo desnaturalizado, ou melhor, como *desvio* ou *metamorfose* do desejo natural para a ordem artificial. Isso porque o objeto do desejo inconsciente não é uma entidade real ou concreta, mas um “fantasma”<sup>86</sup>. Não sendo um objeto real, antes suplente virtual de uma falta, o fantasma é perseguido pelo trabalho desejo na tentativa de retorno a algo que já não é mais, na busca sem fim pelo objeto desvanecido “cuja presença é marcada pela falta”. Simulação da “presença de uma ausência”, o desejo inconsciente visa assim um termo nunca plenamente passível de supressão, e por esse motivo complementar, enunciamos o ímpeto deseante como indestrutível, pois desliza indefinidamente.

E se não podemos imputar à orquestração dos objetos do desejo um articular clarividente, já que a subjetividade nascente está sujeitada à dialética do desejo, a conjuração daqueles fantasmas na rede simbólica — onde o ego está emaranhado — engendra-se em co-autoria e

---

<sup>86</sup> “Podemos dizer que um desejo é uma ideia (*Vorstellung*) ou um pensamento; algo completamente distinto, portanto, da necessidade e da exigência. O desejo se dá ao nível da representação tendo como correlato os fantasmas (fantasias), o que faz com que, contrariamente à pulsão (*Trieb*) — que tem de ser *satisfeita*, o desejo tenha de ser *realizado* (...). O que Freud nos mostrou foi que esses pensamentos, por exigência da censura, são deformados pela elaboração onírica, que, além da condensação e do deslocamento, lança mão da figuração, o que torna os pensamentos oníricos irreconhecíveis para a consciência.” (GARCIA-ROZA, 2009, p. 83)

correlativamente ao ser-outro. É com base nesse movimento especular de invasão da alteridade no erigir dos objetos do desejo que Lacan pôde afirmar:

“eu quis mostrar-lhes que não existe objeto a não ser metonímico, sendo *o objeto do desejo objeto do desejo do Outro*, e sendo o desejo sempre um desejo de Outra coisa – muito precisamente, daquilo que falta, *a*, o objeto perdido primordialmente, na medida em que Freud mostra-o sempre por ser reencontrado. Da mesma forma, não existe sentido senão metafórico, só surgindo o sentido da substituição de um significante por outro significante na cadeia simbólica.” (LACAN, pg. 16, 1999)

Se o objeto do desejo é objeto do desejo do outro, podemos aqui atestar uma proximidade de Lacan com Hegel, no sentido que a fórmula do primeiro ecoa desde a fórmula – anteriormente vista – do segundo: “*o desejo tem por objeto outro desejo*”. Sincronizados, sobretudo, na consideração desnaturalizada do desejo em sua vida no âmbito lingüístico ou simbólico. No caso de Hegel estipula-se a passagem do desejo natural para o desejo de reconhecimento no caminho que desemboca no Espírito absoluto. No caso de Lacan, passagem do objeto do desejo que especularmente sempre é objeto do desejo do Outro sem destino de resolução dialética.

Na realidade, essa proximidade entre Lacan e Hegel marca apenas uma das fases do primeiro autor a respeito de suas respostas à interrogação sobre o que é o desejo. Podemos resumidamente indicar quatro fases ou momentos diferentes da teoria lacaniana que pretendeu dar conta desse problema. Na primeira fase da década de quarenta do século passado – nomeada de fase socrática – o desejo se alienaria em significantes na busca de equalização com a idealidade do Eu (grande Outro). E numa segunda fase na mesma década – fase hegeliana – o desejo se alienaria em significantes que buscariam outros significantes segundo a cadeia metonímica, e aqui a fórmula do objeto do desejo como desejo do Outro entra em ressonância com a fórmula de Hegel, todavia reforçando a ideia de que a constituição dos objetos do sujeito do desejo se dá à revelia do poder sintético e teleguiado do ego ou da consciência.

Já no começo da década de cinquenta, o desejo se alienaria em significantes que marcam a perda de outros significantes (metafóricos) impulsionados pela remissão ao Real, momento nomeadamente estruturalista. Finalmente, na década de sessenta vêm a tona uma fase propriamente lacaniana, onde o ser desejante se aliena em significantes que operam com outros significantes a partir de uma dupla causa: a *falta* é o reverso da rede simbólica como latência na insuficiência de um significante em aplacar a ausência que pretende suscitar, ou como latência da repetição da marca originária motivadores dos significantes que se engrenam no impulso do Real<sup>87</sup>. Em todos os casos, a teoria do desejo nunca alcança um desfecho sintético, de resolução da tensão do organismo ou de retomada do Si pela consciência: porque o desejo nunca alcança a Imagem ideal do Eu, porque não esgota sua cadeia, porque nunca consegue repor o Real e, enfim, porque jamais tem êxito em demarcar a sua causa última, isto é, incapaz de cingir a insuficiência do significante antecedente ou de cingir a marca do Real. O desejo sempre fracassa, ao contrário da previsão de Hegel.

“O desejo humano, em suas relações internas com o desejo do Outro, foi vislumbrado desde sempre. Basta nos reportarmos ao primeiro capítulo da *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, para descobrirmos por quais caminhos uma reflexão bastante aprofundada poderia permitir-nos iniciar essa investigação. Isso não equivale a retirar nada da originalidade do fenômeno novo trazido por Freud, e que nos permite lançar uma luz muito essencial sobre a natureza do desejo. O caminho seguido por Hegel em sua primeira abordagem do desejo esta longe de ser, unicamente, como se supõe ao vê-lo de fora, uma via dedutiva. Trata-se de uma apreensão do desejo por intermédio das relações da consciência de si com a constituição da consciência de si no outro. A questão que então se coloca é saber de que modo, por intermédio disso, pode introduzir-se a dialética da própria vida. Isso só pode traduzir-se, em Hegel, por uma espécie de salto que, na ocasião, ele chama de

---

<sup>87</sup> E é nessa fase da década de sessenta que se pode ler, nas entrelinhas, a influência de Merleau-Ponty na teoria do desejo de Lacan. Justamente essa proximidade que auxilia no ajuste dessa teoria do desejo segundo o horizonte da ontologia da carne.

síntese. A experiência freudiana mostra-nos um encaminhamento inteiramente diverso, embora, muito curiosamente, e também de maneira muito notável, o desejo também se apresente nele como profundamente ligado a relação com o outro” (LACAN, pg. 332, 1999)

A diferença fundamental está em que para Freud e Lacan, o “desejo de reconhecimento” desnaturalizado não está inserido numa série necessária no qual o reconhecimento recíproco das consciências desejosas culmine no retorno pleno ao Si; não há passagem nem menção por parte dos psicanalistas ao desejo refreado (trabalho) que estabelece a ponte para o retorno a si do espírito, ficando este desejo do desejo do Outro numa séria infinita que nunca retorna ao Si. Esse resultado já era esperado, visto que em Freud a origem do desejo (seja enquanto sistema de defesa na progressiva seja na regressiva) é um equívoco, um solo de irracionalidade insuperável precedente à consciência-de-si, fundo da rede simbólica que mantém a permanência da falta, ao invés de saná-la em algum momento extasiante de recobrimento absoluto do espírito.

Com Freud temos a clivagem da subjetividade, pois esse desejo inconsciente atua como fundo e motivação velada ao ego, e desde então não se assume uma unidade originária, um articulador egológico ou entidade positiva que sustente a experiência, mas sim dois sujeitos, um excêntrico em relação ao outro: o *sujeito do enunciado* e o *sujeito da enunciação*; o primeiro é aquele que se articula nos processos secundários e enuncia um conteúdo manifesto, porém desconhece o conteúdo latente da mensagem que veicula, isto é, desconhece o sujeito da enunciação implícito a si mesmo de modo opaco, recalcado e interdito parcialmente no inconsciente.

O sujeito do enunciado guardaria, portanto, uma profundidade velada pela censura do processo secundário, e o trabalho da psicanálise seria justamente o de reeditar, para o analisando, relações suscitadas desde sua profundidade provisoriamente suspensa no índice de um sintoma psicossomático. Poderíamos ser tentados a imaginar que aqui se trata de um procedimento que visa a reconciliação desses dois sujeitos extrínsecos um ao outro, num esforço excêntrico de apreensão do inapreensível, ou numa derrocada da clivagem subjetiva coroada no imperativo metapsicológico que propõe a prática psicanalítica como exercício de tornar totalmente explícito o sujeito da enunciação, partindo do sujeito do enunciado. Mas essa tentação ingênua não estaria em acordo de coerência com a importante consideração que Freud, pelo

menos na clínica, devotou ao inconsciente como região entre o mental e o somático que não deixa se escrever no plano ôntico.

Entretanto, o inconsciente pulsional de Freud, dirá Merleau-Ponty, ainda não esclarece, em sentido radical e ontológico, em que consiste a pulsão enquanto dimensão temporal entre o mental e o somático. O ponto de partida freudiano é louvável: assevera-se, na raiz da vida consciente, uma camada pré-lógica da experiência que, a despeito de implicar-se na configuração do atual, é um passado inapreensível, um *resto* ou resíduo incontornável. Caso afastemos do pensamento as noções causais da metapsicologia, que transformam esse fundo de passado em algo como uma positividade invisível porque sob o véu de um anteparo sintático (incomensurabilidade sintática do sistema secundário ao primário) podemos suspender a implicação do trabalho do desejo como mecanismo causal de defesa do organismo (tanto no sonho como na vigília).

Ora, no causalismo da metapsicologia há um postulado fundamental: uma aprioridade de mobilizações passadas (doravante tornadas positivities), uma causa originária que desencadeia os sistemas de adaptação (no domínio do desejo) à angústia que retorna no corpo sacrificado. Não podemos esquecer que é pelo desejo que se rearticula o conteúdo ideativo, e nesse sentido, se abre o campo intersubjetivo e simbólico da cultura, afinal, trata-se de um desejo desnaturalizado como raiz do simbolismo. Levando em conta esse ponto de vista, assumi-se que o desejo, e de modo mais geral, a cultura, seria reação desdobrada qual efeito, na forma da defesa, contra algo mais antigo. Nesse cenário a cultura se defenderia do inconsciente.

No entanto, desde que deixemos de lado a inquietude do pensamento objetivo e damos assentimento à chancela do inconsciente pulsional como dimensão de um tempo mítico co-presente (de modo não seqüencial) ao tempo como horizonte de idealidade (domínio do desejo) e ao tempo como fluxo de imagens no Sensível, desativamos o mecanismo serialista que prevê uma pré-ordenação de um Ser-posto, de um ser-asseverado que não se confunde, como demonstrado nas páginas anteriores, ao Ser-visto manifestando-se na pluralidade de relações que chamamos de ambigüidade: a *quase-presença* – no entrelaçamento – entre as orientações do todo autêntico e gestáltico. Em outros termos, quando deixamos de tomar partido por uma das orientações temporais que co-habitam os fenômenos, podemos imaginar um cenário no qual, ao invés de ser a cultura que se defende do inconsciente, seja o contrário, no caso do inconsciente se defendendo da cultura.

Podemos pensar que o conteúdo ideativo, no trabalho simbólico do desejo, pode fulgurar do vidente alheio: a *lacuna* entre a pupila especular e o fundo de coexistência, mais precisamente, a falta de uma figura capaz de expressar, de um só golpe, a unidade entre o olhar estrangeiro e o ressoar do fundo de ser-outro implicado em mim, pode disparar um curso de criação simbólica – na dobradiça entre a carne e a ideia – que desde o contato com a visão do outro, do mundo intersubjetivo e cultural que me interpela, faz vibrar a dimensão da *falta* entre minha singularidade e minha generalidade, suscitando o trabalho do desejo.

Se fossemos nos orientar pela Filosofia da carne, não deveríamos pensar as dimensões temporais da carnalidade em termos de planos e perspectivas sobrepostas exteriormente, que é o mesmo dizer, não deveríamos procurar por um ponto de largada discreto, positivamente determinável, capaz de denotar uma “causa primeira” ou de apontar quem comanda e quem é comandado na relação entre naturante e naturado (fundo e figura). Visto que não há posição independente ou auto-suficiente no Englobante, a pergunta sobre quem se defende (é o inconsciente que se defende da cultura ou é a cultura que se defende do inconsciente?) não deveria procurar por um protagonista originário e exclusivo. Talvez fosse proveitoso pensar que, não havendo determinação independente de uma parte ou dimensão da carne sobre as outras, mas co-participação de um tecido noutro, o complexo naturante-naturado entre o inconsciente pulsional e o desejo mobilizam o campo simbólico em fases distintas, reunidas, todavia, num mesmo movimento “circular”, como dois turbilhões concêntricos que se descentram: tanto pela evocação do vidente alheio, como pelo ressoar à distância do fundo de passado.

O horizonte de criação simbólica, contudo, é indefinido e não retorna a si porque o trabalho do desejo desliza numa propulsão infatigável: o desejo é sempre o desejo do outro; como não há figura que consiga exprimir plenamente a relação entre a singularidade e a generalidade carnal, sempre uma outra figura se faz urgente e assim sucessivamente. O desejo é o desejo do outro porque o ser-outro total, buscado simbolicamente como suplente último da *falta*, nunca é apreendido numa unificação sintética entre o fundo de passado e o horizonte de futuro protendido, porque algo sempre escapa, e a *falta* nunca é saciada.

Essa fórmula “o desejo como desejo do outro” pode ser lida na Filosofia da carne se lembrarmos que o desejo – dimensão que define

minha singularidade ao exprimi-la pelo empuxo da situação global figurada numa atitude existencial – confere identidade ou contorna um *mesmo* gesto particular justamente sendo o outro de outro. Como consequência: tudo aquilo que posso acrescentar à minha situação global de partida, toda inovação que inaugura um novo uso de certa figura no horizonte do mundo perceptivo e cultural, é de uma co-autoria entre o anonimato e a titularidade. O incremento de ser no horizonte de idealidade é sussurrado pelo ser-outro que, na criação, ressoa. E o protagonista desse incremento, o Espírito Selvagem, ambigualmente reúne, num *mesmo* símbolo disparado pelo trabalho do desejo, a pessoalidade do criador, cravada como *seu desvio* no instituído, com a impessoalidade que o atravessa. *O mesmo desvio é outro de outro.*

E isso não enquanto negação da negação que retorna a um Si, não como suprassunção, mas como superação ou desvio que estilhaça o instituído sem destruí-lo de uma vez por todas porque o gesto criativo nasce desde as entranhas do mundo dado e nele se engrena, visto ser por ele possuído, para vir a ser sua própria ultrapassagem. Retém do ser-outro o que é estilhaçado como passado imemorial, ao recriá-lo numa nova figura sem orientação teleológica, numa produtividade *cega* do sentido de ser originário da idealidade de horizonte. E o faz segundo uma dupla causa – como nos indica Lacan em sua última formulação da teoria do desejo: o ser cultural se engrena tanto na porosidade do tecido da linguagem (na insuficiência entre os significantes) como no fundo mítico, o Real como móbile ou verso da fala. Eis a expressão criativa e simbólica que brota da falta de unidade sintética entre o outro e eu mesmo, e que é apelo para outra figura indefinidamente. Em notas de trabalho de O visível e o invisível, diz-nos Merleau-Ponty:

O que trago de novo ao problema do mesmo e do outro? Isto: que o mesmo seja o outro de outro, e a identidade a diferença da diferença – isso 1) não realiza superação, dialética, no sentido hegeliano 2) realiza-se no mesmo lugar, por imbricação, espessura, *espacialidade* – (MERLEAU-PONTY, 2012, pg. 217)

Finalmente, essa consideração ontológica do trabalho do desejo como Espírito Selvagem, como horizonte de idealidade surgido da reversibilidade entre os dois anônimos (generalidade carnal e generalidade intersubjetiva) incita a prosseguir no aprofundamento desse ponto mais difícil, que é a articulação da carne e da ideia.

Especialmente devemos lidar agora com a noção de *vida* da linguagem típica a Merleau-Ponty, resgatando em seus artigos sobre essa temática a relação entre passividade e criação cultural que firmará assentimento com relação à nossa segunda assertiva<sup>88</sup> indispensável para o leitor apanhar a noção última de liberdade anônima. Devemos então pensar a iniciativa de criação artística como simulação do trabalho do sonho em vigília, como um *ek-stase* (ou arrebatamento) fascinante que suspende o engajamento nos horizontes sedimentados e instituídos ao lançar o agente criador para a dimensão instituinte do invisível, onde as ideias criadas não são possuídas por nós, mas nos possuem, visto ali a passividade ser *identicamente* atividade.

As lições sobre a gênese do sentido pela diferenciação dos símbolos, diferenciações típicas da *fala falante* de que Merleau-Ponty trata em sua análise da linguística, deve ser lembrada para aclimatar-se com uma modalidade da titularidade criativa, certo protagonismo anônimo que conduz o pensamento de inspiração merleau-pontyano a lidar com uma *ambiguidade da liberdade*. Finalmente deter o pensamento no gesto livre como *desvio* autêntico do agente que, todavia, retém um peso de anonimato, quer dizer, pensar a liberdade ao mesmo tempo como poder de conversão da existência (em detrimento de um fatalismo) passivamente engrenado no impulso do ser prévio.

---

<sup>88</sup> Fórmula presente na página 35.



## A AMBIGUIDADE DA LIBERDADE

Podemos dizer que o presente discurso sobre a passividade que contamina a atividade de expressão criativa – reeditando memorável analogia de Merleau-Ponty a propósito dos ofícios na escrita e no tear<sup>89</sup> – até aqui trabalhou às avessas: nosso exercício de descrição da articulação entre a carne e a ideia nos últimos dois capítulos procurou alinhar ontologicamente duas concepções pares a respeito de nosso pertencimento a um mundo “pré-constituído”, quais sejam, a abertura da dimensão de fenômenos perceptivos e culturais segundo uma *produtividade* natural como doação por antecipação correlativa, todavia, ao trabalho de metamorfose que se engrena nessa camada de Ser bruto para artificialmente enredar os fios do tecido da linguagem. Ora, o alvo de nosso inquérito filosófico repousa no gesto livre de criação artística, pois aparentemente este tipo gestual permite inferir ambiguidade no protagonismo do agente que cria trajetos existenciais ao reabrir a rede da cultura. Por conseguinte, a permissão da expressão criativa em arte como acesso ontológico a tal instância de reabertura originária da linguagem fora aqui justificada às avessas, visto que cronologicamente na letra de Merleau-Ponty as temáticas da linguagem em sentido originário e da liberdade nascente das entranhas da Natureza antecedem suas posições ontológicas derradeiras.

E optamos por tomar esse caminho cronologicamente reverso às produções de nosso autor sobre as matérias aqui em pauta como estratégia para lidar com os deslocamentos e retificações de ordem ontológica na filosofia do francês. O próprio autor, em carta endereçada na ocasião de sua magistratura no College de France no início da década de 1950, assume que a resolução firmada até a década anterior para diluir as dicotomias clássicas entre o espírito e a matéria, chancelada pela noção de temporalidade como dimensão última do vínculo interno entre o exterior e o interior da consciência, é todavia comprometida desde que a *produtividade* da irradiação temporal – do ímpeto indiviso que sustenta a temporalidade subjetiva e objetiva – se enraíza no *cogito* tácito.

Tal irradiação temporal, desde que assentada num subsolo de consciência, restringiria o campo das possibilidades do sentido de ser originário do mundo percebido e cultural à nadificação operada pela consciência pré-reflexiva ante um Ser pleno. Com efeito, reinstala-se o

---

<sup>89</sup> MERLEAU-PONTY, 1980, pg.145

problema das filosofias da consciência que de início pretendia o autor combater, qual seja, de que a consciência encontra na experiência tudo aquilo que ela previamente ali colocou. Se a germinação do sentido do Ser é disseminada pela atividade irrefletida de distensão temporal (abertura de zonas de não-ser) que o *cogito* tácito introduz na plenitude a-temporal da Natureza, qualquer empresa reflexiva de restituição da articulação originária entre o Ser pleno e a evasão generalizada que nele se propaga apenas promoveria o reencontro da consciência com ela mesma, visto que a clarividência analítica regressivamente apanharia no mundo vivido ingenuamente somente seu próprio fluxo de evasão, na qualidade de atos constituintes de toda experiência possível. Mais uma vez se incorre no engodo de se pressupor um articulador soberano e secreto da experiência.

Esse arquiteto implícito à totalidade dos fenômenos implica simultaneamente reincidir em dois enganos: consentir com posições independentes que antecedem e condicionam a experiência do *há* inaugural, tal qual pólos dicotômicos do Ser de plenitude ante o não-ser da consciência, além de reeditar o problema insolúvel de fundamentação de um ente que se coloca por si mesmo (seja ele o ser-em-si na plena atualidade ou o ser-para-si no movimento de nadificação), cinge a gênese do ser-no-mundo exclusivamente sob a égide do movimento centrífugo de doação de sentido da consciência, o que obstrui qualquer contribuição bruta, na formação dos fenômenos, aquém dos atos constituintes do ser-para-si. Mas o que procura nosso autor, desde seus projetos iniciais, é o movimento centrípeto-centrífugo na ontogênese dos fenômenos. Direção para o pensamento que ressoa desde a indicação husserliana a propósito de uma totalidade autêntica que se doa por antecipação, “transgressão intencional” que admite uma dimensão pré-constituída, isto é, camada dos vividos que não exige ser articulada por um agente externo com função de potência sintética.

Para afastar a má-ambiguidade gerada pelo *cogito* tácito foi preciso que nosso autor revigorasse a pesquisa a propósito da dimensão de passividade que engloba e sustenta os atos constituintes da consciência. A radicalização da premissa de um mundo pré-constituído pela mútua fundação entre os termos no *há* inaugural, quer dizer, a suspensão da independência de partes ou posições na abertura originária no fenômeno, conduziu a trilha do pensamento merleau-pontyano na década de 1950. Não supondo a prévia existência de entes que se sustentam por si mesmos na ontogênese, perseguiu na formação da dimensão bruta dos fenômenos a deiscência entre termos co-

dependentes que se imbricam uns nos outros para irradiar as dimensões do tempo que perfazem o sentido do ser perceptivo e cultural.

E ao invés de contar essa narrativa filosófica seguindo a sequência da história que Merleau-Ponty percorreu ao longo de seus trabalhos, iniciamos nosso discurso pelo “avesso” de tal trajetória. Retomamos o quadro teórico de sua última ontologia, que no geral são indicações de uma filosofia precocemente finda pela brevidade da vida de nosso autor, com finalidade ulterior de esboçar a sequência do que ficou de trabalho a ser feito, a fim de levar adiante a tarefa de retificar a má-ambiguidade nos projetos iniciais. Sobretudo a má-ambiguidade que orbita a concepção de liberdade na altura da *Fenomenologia da Percepção*, tarefa derradeira de retificação do emprego do *cogito* tácito como premissa para formação nocional do gesto livre. Tal injunção de pensamento, objetivo último do esforço discursivo aqui veiculado, exige de nossa parte o deslocamento da fundamentação ontológica que permita conferir coerência à descrição do gesto livre de expressão criativa quando radicalmente imerso na dimensão do mundo pré-constituído. Por esse motivo nos alongamos nas temáticas da *produtividade* da Natureza e do trabalho do Desejo, pois nessas estações se alicerça o modelo centrípeto-centrífugo que despoja a autarquia egóica na conjuração de novas sendas existenciais, conduzindo nosso pensar ao campo da “verdadeira” ambiguidade da liberdade, alvo deste capítulo de encerramento da dissertação.

Fazendo esse caminho reverso, pautamos nosso primeiro passo investigativo de acesso à abertura originária do sentido de ser do mundo cultural auscultando ontologicamente premissas, em estilo merleau-pontyano, que instilam o reconhecimento da autonomia (em relação à consciência constituinte) daquele mundo pré-constituído que, doravante, é retomado por atos não premeditados que o metamorfoseiam, gestos que reeditam tal potência aberta e irracional de criar e comunicar significações. Na década de 1940 nosso autor alertava que “toda dificuldade é conceber bem esse ato e não confundi-lo com uma operação de conhecimento” (MERLEAU-PONTY, 2011, pg. 251). Seguindo essa orientação, num segundo passo, procuramos então conceber a qualidade desse ato de retomada da *produtividade* da Natureza como trabalho do Desejo, ato afetivo que não expõe ou representa diante de si relações explícitas entre os significantes para gerar significação. Vimos que o sujeito do desejo põe em movimento a cadeia de significantes quando aliena certa latência, ainda muda, em vociferação linguística ao exprimi-se sem contar com modelos prévios.

Esse tipo de operação expressiva ressumbra a charneira entre a ordem da criação cultural e a ordem da doação por antecipação, no qual um sutil descentramento no mesmo palco do Ser refulge a diferenciação no seio da carne do mundo pelo *quiasma* entre criador e criatura, germinando assim novos entes culturais na instância originária da linguagem como deiscência do Espírito selvagem no Ser bruto. Movimento que toma de empréstimo a estrutura de diferenciação do mundo percebido, qual imbricação do vidente no visível, do Sentiente no Sensível, na origem espontânea do sentido de ser do mundo da percepção. A ontologia que Maurice Merleau-Ponty estréia em *O visível e o invisível* – ao mostrar que a *carne* é uma noção última da Filosofia para além da qual não podemos recuar – prescreve a remissão da pluralidade vivida no campo do mundo a um mesmo “elemento”, a um mesmo Englobante que podemos enunciar como a pátria do possível e do necessário, produtor da inauguração do *onde* e do *quando*.

Sobretudo, podemos enunciá-lo como uma totalidade autêntica, quer dizer, como *produtividade* de uma coesão sem síntese, a doação de uma harmonia pré-estabelecida espontaneamente. Na carnalidade há pregnância do sentido de ser do mundo cativo ao tecido Sensível e, por isso mesmo, é-lhe concedido um estatuto filosófico como camada de experiências pré-lógicas co-fundadora da *vida* da linguagem. E fala-se aqui de uma *vida* linguística porque o nascimento do mundo de fala manifesta a continuidade da espontaneidade vivida no mundo percebido, quer dizer, os gestos mobilizados por certo silêncio latente expressam intenções significativas ou pragmáticas que se ensinam espontaneamente justamente porque são gestos isentos de qualquer antecipação representativa. Assim como um organismo vivo que irrompe a inércia inorgânica para atrair em volta de si, qual turbilhão, o arranjo espontâneo que anima sua marcha, a *vida* da linguagem aparece não como mero instrumento do pensamento, mas como um ser que, de modo oblíquo e autônomo, nos ensina aquilo que nenhuma consciência constituinte pode saber, isto é, nosso pertencimento a um mundo pré-constituído<sup>90</sup>.

A passagem do natural ao artificial, ou melhor, da carne à ideia, dá-se na articulação não sintética e espontânea entre a pré-possesão do mundo e as distorções que nele se desfecham como respostas em perspectiva de um sujeito generalizado originariamente anônimo ou

---

<sup>90</sup> “Essa ordem da espontaneidade ensinante deve ensinar-me a conhecer aquilo que nenhuma consciência constituinte pode saber: meu pertencimento a um mundo “pré-constituído” (MERLEAU-PONTY, 1989, pg. 138)

impessoal. Uma consequência muito relevante deste cenário é a de que na armação de cada intenção expressa pelo agente – que se liberta de sua situação de partida para introjetar nela um novo curso de existência, seja uma intenção semântica ou pragmática – deve ser incluído, como ingrediente indispensável na arquitetura dessas atitudes existenciais, uma sorte de motivos opacos ao protagonista do gesto existencial atual. Essa opacidade não é outra coisa senão o peso e a espessura da pré-possesão ao Outro originário, esse investimento de ser-prévio que é incontornável porque permanentemente renova-se como fundo que toca à distância, e que impede – de uma vez por todas – o sujeito de ser transparente a si mesmo. Desautorizando-o, com efeito, de gabar-se como orquestrador central da experiência sensível e, além do mais, elidindo inclusive a titularidade exclusiva ou a autoria autárquica de seus próprios empreendimentos existenciais, já que toda iniciativa é permeada por um fundo de “decisão anônima”.

O agente que lança suas sendas na cultura sem ter modelos prévios para operar uma autêntica conversão existencial em sua situação de partida, ambigualmente é possuído por aquilo que cria. E para dar conta dessa concepção na qual somos livres sem auxílio de deliberação volitiva, quando envolvidos pela *vida* anônima que nos engloba, reabriremos, nas próximas seções deste terceiro capítulo, alguns discursos de Merleau-Ponty da década de 1940 para, por contraste, extrair a coerência nocional da liberdade anônima, projeto que fora anteriormente frustrado pela presença clandestina do *cogito* tácito.

Essa tarefa será dividida em três momentos. Na primeira seção selecionamos três textos do francês a propósito da linguagem<sup>91</sup> para circunscrever o que o autor chama, reincidentemente nessas ocasiões, de “intenção significativa”, certo “silêncio da fala” que reencontra coerência ontológica quando remetida ao que chamamos, nos capítulos anteriores, de Espírito Selvagem pela função do trabalho do Desejo. Nesse propósito, daremos ênfase em sequência: a problematização da origem da linguagem a partir da abordagem fenomenológica do sujeito falante; as relações de sincronia e diacronia que nos revelam a *vida* da linguagem como a “ordem da espontaneidade ensinante”; a linguagem

---

<sup>91</sup> São eles: o capítulo iv da primeira parte da *Fenomenologia da Percepção* nomeado “O corpo como expressão e a fala”; a comunicação de Merleau-Ponty feita no I colóquio Internacional da Fenomenologia em Bruxelas intitulada “Sobre a fenomenologia da Linguagem”; e o ensaio do francês nomeado “A linguagem indireta e as vozes do silêncio”. Os dois últimos textos indicados publicados também na obra póstuma *Signes* de 1960.

como sistema diacrítico, como totalidade autêntica na fala falante ou instituinte que, originária em relação à fala falada ou sedimentada, deve incluir em sua caracterização uma atmosfera de passividade àquele que nela se evolve para fulgurar a expressão; momentos que permitem o exercício de descrição do gesto motivado pelo silêncio pregnante de fala, pois tentaremos ajustar a figura da intenção significativa – ainda sob a custódia do *cogito* tácito na década de 1940 – com as ilações que a associam ao trabalho do Desejo. Nessa altura do texto, a segunda fórmula<sup>92</sup> – daquele quadro de proposições apresentados numa tríade de importância – encontrará seu aprofundamento derradeiro.

Na segunda seção, daremos continuidade à interpretação do texto *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, mas dando ênfase para a comparação entre as modalidades de expressão criativa (especialmente entre a fala e a pintura), entendendo-as como vias expressivas de uma mesma aventura de livre criação em arte, reunidas, sobretudo, pela atmosfera de passividade que envolve a atividade de criação. Pautados nos comentários de Alberto Andrés Heller e Stéphanie Ménase<sup>93</sup>, descreveremos ainda como a expressão criativa manifesta-se por um sistema de equivalência perceptivo-motriz espontaneamente adquirido pela execução do gesto artístico que expressa sua intenção significativa sem precisar concebê-la explicitamente, isto é, segundo motivações opacas ao agente criativo. Finalmente, na última seção deste discurso retomaremos as ilações do III capítulo da terceira parte da *Fenomenologia da Percepção*, intitulada “A liberdade”, para pensar o protagonismo anônimo do agente livre na compatibilidade entre natureza e liberdade, pauta de encerramento da dissertação que tem a injunção de redefinição da origem do gesto livre como liberdade radicalmente anônima. Procurando eliminar os ruídos da filosofia da consciência que contaminam esse documento do pensamento merleau-pontyano, faremos uso do comentário de Leandro Neves Cardin<sup>94</sup> que corrobora nossa tese de que Merleau-Ponty enveredou-se pelo cartesianismo sartreano, o que em nosso ponto de vista compromete o projeto de descrição da liberdade sem recurso a um articulador egóico,

---

<sup>92</sup> Presente na página 35 dessa dissertação.

<sup>93</sup> Respectivamente, comentários intitulados “Motricidade e expressão musical: arte e técnica em Merleau-Ponty” e “Passividade e criação: pintura e abertura, a partir de Merleau-Ponty”

<sup>94</sup> Comentário nomeado “Merleau-Ponty e Sartre: notas sobre o conceito de liberdade”

atestado que autoriza retificar a má-ambiguidade inferindo pela titularidade anônima do gesto livre.

As últimas duas seções da dissertação têm por intuito, portanto, suscitar a anuência do leitor quanto à terceira fórmula<sup>95</sup> indispensável para conduzir à caracterização da liberdade como atividade que nasce das entranhadas da Natureza, engrenada no impulso do ser-prévio e envolvida por uma atmosfera de passividade. Ademais, aquelas três fórmulas estarão aptas a cumprir com sua função heurística de fio condutor para nosso leitor, conduzindo-o sempre que necessário ao centro desse discurso, quando este quiser retomar resumidamente quaisquer das estações argumentativas que, em conjunto, nos instilam a reconhecer a aurora da libertação desde a marca afetiva e passional que imprimimos em nossa história pessoal e intersubjetiva.

### iii – (a) A *vida da linguagem*

A filosofia que Maurice Merleau-Ponty insistentemente procura pronunciar ao longo de sua vida de pensador tem como mote mais geral a reabilitação do mundo percebido, pois o “espírito francês” – e por que não dizer o “espírito ocidental” – habituou-se a desprezar a vida da experiência sensível em proveito do pensamento analítico de sobrevôo. Essa herança admoestou nossos costumes culturais num obscurecimento da origem carnal da existência: a imbricação entre nossos corpos e o mundo como fonte absoluta da experiência fora permutada, desde o cartesianismo, pela objetividade que pretensiosamente ensina a substituir nosso acesso ao mundo vivido pela definição que dele podemos fazer. A abertura de nosso comércio com o mundo passa “despercebida” em favor daquilo que se sedimenta a partir dela, e tal “esquecimento” das origens dá-se, pelo menos, por dois motivos.

A significação perceptiva que temos do mundo se destaca do movimento expressivo que gera sua manifestação quando, já na atitude natural, supomos a realidade do mundo sensível como independente ou exterior à percepção em situação que dele temos e fazemos. De modo que, por exemplo, a identidade da coisa vista – tal como um pólo de permanência que ofusca seu lastro de nascimento numa duração entrópica – engaja nosso vidente naquilo que é expresso pela experiência de continuidade em detrimento do fluxo de transformação vivo, obsidiante e interativo entre a vidência e o visível que a germinou. Doravante o vidente está tão imerso no visível que a relação

---

<sup>95</sup> Presente na página 35 dessa dissertação.

fundamental da visão – reversibilidade entre o sensível e o sentiente – não é notada.

Esse primeiro obscurecimento de nosso vínculo natal com o mundo, que culturalmente se sedimentou com a rubrica do realismo, é amplificado pelas empresas do conhecimento objetivo, pois elas se nutrem daquela fonte irresistível e sempre renovada do tecido sensível desautorizando, todavia, qualquer contribuição que o espetáculo do mundo possa oferecer quando despido dos anteparos de purificação que o cientista dirige ao “labirinto” da experiência sensível. O pensamento objetivo restringe, portanto, a significação da experiência perceptiva para além do próprio espetáculo que nos introduz no fenômeno, nos cultivando a ilusão de que o sentido e a identidade da coisa vista repousam numa operação conceitual realizada pelo espírito.

O movimento de retorno às próprias coisas para reabilitação do comércio de nossa vida com o mundo e com os outros usualmente se inicia, em estilo merleau-pontyano, pela explicitação dos paradoxos que transitam nas conquistas culturais veiculadas por essa tradição que fez escola desdenhando da ancoragem carnal do espírito na matéria. Uma fenomenologia ao nível da percepção propõe problematizar nossa abertura existencial originária ao invés de supô-la como desde sempre estabelecida por relações de exterioridade entre sujeito e objeto. Justamente porque a assunção tácita ou explícita destes postulados realistas infiltram contradições erosivas no edifício do conhecimento objetivo, que não suspeita da *vida* que anima a significação perceptiva no qual se alicerçam suas bases: o desprezo pelo mundo da percepção embota os projetos da ciência, pois pretensiosamente ela se esforça em erguer seu domínio num solo que, ignorado de antemão, movediçamente a afunda em embaraços e incongruências intransponíveis.

Na temática da linguagem conferimos com Merleau-Ponty similar movimento fenomenológico, visto que desde 1945 o autor chama a atenção para uma camada bruta na experiência do sujeito falante que é ofuscada por aquilo que dela se desdobra, instaurando-se assim a tarefa de retomada do fenômeno originário da fala, manifestação existencial geralmente insuspeita pela tradição positivista. Das contradições inerentes aos compromissos científicos da época de nosso autor que versaram sobre o referido tema (caso da psicologia, da biologia, da neurologia e da linguística), infere-se por contraste uma discriminação entre duas camadas na linguagem: aquela que se sedimenta como paisagem mental, depósito das significações adquiridas

à disposição no panorama linguístico dos falantes, e aquela que constitui ou cria essas significações disponíveis de modo autêntico.

A relação entre a linguagem sedimentada e a linguagem viva sempre foi interrogada por Merleau-Ponty, comportando assim mudanças de perspectiva sobre o tema, ao longo de sua trajetória filosófica. O problema que se reeditou entre as mudanças de abordagem do autor, residente na discussão mais geral sobre a gênese da ordem cultural em compatibilidade com a ordem natural, especialmente refere-se à ambiguidade que paira sobre o ponto de articulação entre a inauguração espontânea do fenômeno da fala (com sua ulterior cristalização num panorama linguístico) e o mundo sensível como berço das metamorfoses que enlaçam a rede da cultura. Uma linha parece unir essas reedições do problema do vínculo interno entre o natural e o cultural, como um fio condutor que atravessa todo seu pensamento sobre a linguagem: o silêncio que envolve o mundo da fala como móbil da metamorfose da carne em ideia.

Para nomear esse silêncio, Merleau-Ponty se valeu de várias expressões imantadas na noção de “intenção significativa”: um *vazio* determinado, *falta* ou “certa carência que procura preencher-se”<sup>96</sup>, mais precisamente o voto mudo de nossa situação existencial que se extravasa impulsionada pelo empuxo do Ser bruto, exprimindo o silêncio latente de murmurações da Natureza numa fala que nasce como deiscência na carne do mundo, “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, 2011, pg. 266). Poderíamos dizer que a “intenção significativa” designa uma de nossas aberturas ao mundo e ao outro, fenda aberta no cruzamento entre corpos imersos no mesmo tecido sensível, lacuna que permite o trânsito entre uma potência irracional e indefinida que cria significações e o gesto do homem que a retoma quando transcende em direção a novos comportamentos.

Doravante a “intenção significativa” atrai nossa interrogação ao emblema que devemos adotar no trabalho de pensar aquela ambiguidade que paira sobre a articulação entre a carne e a ideia: sentimo-nos tentados a perscrutar o fundo do ruído das falas em contato com o silêncio da Natureza. Sabemos que Merleau-Ponty, pela brevidade da vida, pôde traçar as antecipações descritivas sobre a charneira entre o espírito e a matéria sem, entretanto, atingir o zênite premeditado em suas meditações. Todavia, seguimos a pista deixada pela “intenção

---

<sup>96</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, pg.250

significativa” dando continuidade àquela empresa, pois essa noção concentra nosso interesse no movimento de transcendência da expressão criativa ante a potência que anima nosso mundo pré-constituído. Em outros termos, movimento do Espírito Selvagem que liberta a latência da *produtividade* da Natureza de seu silêncio obsidiante, quando nossa corporalidade modula a carne visível do mundo inflectindo-a numa carne mais sutil ou de ordem artificial, desfechada por vociferações motrizes, sonoras, pictóricas ou verbais que manifestam a ipseidade do agente criativo.

Ora, se atentarmos ao que foi dito no capítulo anterior, podemos antever que nossa tese aponta como uma insígnia da “intenção significativa” justamente o trabalho do Desejo, pois nesse conceito, tal como vimos anteriormente, o campo simbólico constitui-se por ser vazado, por comportar uma lacuna fundamental como fato último de sua aurora. Isso porque a dinâmica que propaga a cadeia de significantes é disparada pelo seu avesso, vêm de um ser-Outro que transpassa esse campo: o fundo longínquo, a nós opaco, que toca à distância. E é por isso que trabalho do Desejo caracteriza-se por ser uma atividade de criação simbólica envolvida por uma atmosfera de passividade, dimensão ambígua da existência na qual a criação possui seu criador, figurando inclusive a travessia entre a potência latente do inconsciente e sua manifestação num ser-para-si. O agente desejanste – e podemos também chamá-lo eventualmente de artista, quando liberta uma voz cativa no mundo – exprime sua ipseidade modulando suplentes virtuais para a dimensão lacunar que orla nossa existência, assim pronunciando, mesmo que provisoriamente, as vozes do silêncio ressoadas desde o Outro originário.

Atribuimos um emblema muito particular para a intenção significativa, figuração do Espírito Selvagem que demarca uma consequência imprescindível na interpretação que fazemos da ontologia de Merleau-Ponty: o silêncio da Natureza, móbil da pronúncia cultural, germina o sentido do campo simbólico sem precisarmos figurar tal fecundidade como o faria, tradicionalmente, uma filosofia da consciência, a saber, como transição do *logos* da carne sublimado no *logos* da ideia. Se a cultura apenas retoma e amplia algo sussurrado pela Natureza, tal murmuração das entranhas do mundo não coincide com um quase-sentido natural que, sintetizado pela consciência, atingiria uma destinação racional. O trabalho do Desejo, como baluarte da metamorfose da carne (totalidade *sem síntese* ou universalidade que não é *logos*) em manifestação simbólica não premeditada pelo agente da

pronúncia (individualização do ser-Outro ausente de orquestração por parte de uma potência sintética clarividente), explícita então essa consequência: as significações da cultura são vazadas pelo não-sentido do silêncio da Natureza, de modo que o suporte último dos enredos que matizam identidades em nossa existência repousa, todavia, num equívoco inesgotável. Fundamentemos agora esse ponto.

De modo compendioso, vamos trazer algumas lições de Merleau-Ponty em seus diferentes momentos de esforço descritivo da charneira entre o Ser bruto e a *vida* da linguagem. O francês insistirá na tese de que a expressão criativa, operação fundamental que inaugura novos fios no tecido da língua, se apaga diante daquilo que expressa<sup>97</sup>. E isso porque o sujeito falante está tão imerso no tecido da fala que não nota a *vida* da linguagem se fazendo nele e por ele. A atitude natural dos agentes linguísticos configura esta adesão incauta à linguagem sedimentada, que obscurece o movimento do gesto expressivo responsável por animar a vida das significações, já que o panorama instituído das imagens verbais – o conjunto normativo de uma língua organizado pela gramática, semântica e lexo particulares – gera a ilusão de que a significação de uma cadeia verbal pode, de antemão, ser conquistada pela simples condução da permutação combinatória entre as palavras, segundo as regras de associação entre os termos, que permite a tradução inequívoca dos índices linguísticos pelo seu sentido.

Mais uma vez, um circuito de vivências repousa sua identidade em operações conceituais que subsumem entes independentes (agora culturais) a um princípio ordenador da experiência. Similar a segregação do sentido da experiência perceptiva para além do espetáculo sensível, quando remete-se a conjuração da significação sensível em função da consciência constituinte, a significação da cadeia verbal, outrossim, estaria confinada atrás das manifestações concretas da linguagem. As palavras, as articulações sonoras, as inscrições gráficas das diferentes línguas e a própria variedade empírica dos panoramas linguísticos que vivemos no tecido da fala recebem apenas o estatuto de veículo, dublê ou índice inerte dos pensamentos, estes últimos que traduzem as variações materiais da linguagem por correspondentes puros, por significações que se sedimentam num reino de invariabilidade de sentido supostamente exterior e independente à origem mundana dos falantes.

---

<sup>97</sup> “A expressão se apaga diante do expresso, e é por isso que seu papel mediador pode passar despercebido” (MERLEAU-PONTY, 2011, p.537)

Em contrapartida, tal origem mundana da fala não deveria designar um ponto de largada discreto numa história linguística, lugar arqueologicamente cravado como passado conquistado de uma vez por todas por aqueles que passaram para o lado dos falantes. Caso contrário, correremos o risco de assumir, sem fundamentos para isso, que o conjunto das significações instituídas nos diferentes regimes de línguas se encontra inteiramente acabado em algum rincão do espírito, esperando apenas por sua tradução numa gramática universal capaz de decodificar as variações empíricas da fala por significações purificadas pelo pensamento, visto que a marcha do exercício da fala, neste cenário, é concebida ao modo de um objeto: desde sua remota origem ela foi constituída por contribuições independentes e aleatórias que produziram os deslizamentos de sentidos entre as palavras – na história de uma língua – em função do aperfeiçoamento da significação conceitual; esta última que, sobrevoando os acidentes de sua própria marcha material, analisando-a do exterior, outorga-se como operação interior da linguagem ou prerrogativa para conversão das significações. Se o sentido das palavras não é gerado pelo exercício da fala, mas pelo ato categorial que extrai a significação além das cadeias verbais, postula-se implicitamente que o reino da significação está fora do fenômeno. Contudo, o espírito apenas reencontra-se consigo próprio quando sobrevoa as falas que traduz soberanamente, pois pode descobrir aquele reino de modo invariável sem estar sujeito à contingência do tempo e às transformações da língua.

Essas transformações na história de uma língua, aliás, se resumem como o meio caminho da matéria em direção à revelação do espírito para si mesmo. A origem da linguagem, para a tradição, está presa no passado e o pensamento está fora da entropia do tempo, pré-constituído – Deus sabe lá onde – em algum canto na alma. Se quisermos evitar “as descrições ordinárias que imobilizam o pensamento, assim como a fala, e permitem conceber entre eles apenas relações exteriores” (MERLEAU-PONTY, 2011, pg. 244), precisamos voltar ao fenômeno da fala, onde a origem da linguagem faz referência ao momento de gênese daquilo que não pode ser recenseado no passado da língua, pois o gesto que encarna tal nascimento ultrapassa o horizonte sedimentado segundo um novo uso do aparelho linguístico em lógica atual – protendida ao futuro. A ilusão da linguagem sedimentada nos faz esquecer do devir da linguagem, isto é, de que a história das línguas comportam acasos que nos impedem de asseverar significações plenamente em ato, já que as novas expressões de uma língua, ainda latentes ou em gestação, despontam no movimento de superação de tudo

aquilo que não se reduz à permutação combinatória do conjunto agregado já adquirido.

E essa mudança de perspectiva sobre a origem da linguagem surge, como comentávamos mais acima, das contradições inerentes ao pensamento objetivo. Na *Fenomenologia da percepção* Merleau-Ponty começa por exorcizar os postulados das psicologias empiristas ou mecanicistas que, em suma, afirmam que o funcionamento da linguagem seria constituído “por uma série de contribuições independentes” dos engramas cerebrais provocados por estímulos externos e internos, precisamente, agregação de traços verbais por nós pronunciados ou ouvidos que estariam subordinados, dinamicamente, ou a “montagens nervosas preestabelecidas”, ou a hábitos associativos ligados a estados de consciência. Tais engramas verbais estariam inscritos em algum lugar da anatomia humana, ou num depósito etéreo do inconsciente, mas em ambos os casos as funções que produziriam a palavra se reduzem à revivescência de uma imagem verbal suscitada num circuito de fenômenos em terceira pessoa: não há um sujeito falante, a fala não expressa uma ação ou possibilidades interiores daquele que fala, visto que a cadeia verbal torna-se fenômeno “do mesmo modo que a lâmpada elétrica pode tornar-se incandescente”<sup>98</sup>.

Esse positivismo, que a achata a linguagem numa concretude objetiva, relegando ao sujeito da fala um mero papel de autômato refém da mecânica nervosa ou associativa, se enfraquece como discurso cientificamente válido quando a psicologia intelectualista protocola uma antítese dessa representação do uso da língua reduzida à causalidade material do conjunto concreto de imagens verbais: a teoria de Gelb e Goldstein<sup>99</sup> sobre a afasia – a partir do estudo da amnésia dos nomes de

---

<sup>98</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, pg.238

<sup>99</sup> No artigo “A ebulição na massa d’água ou a linguagem segundo Merleau-Ponty” Leandro Neves Cardim resume bem os estudos da psicopatologia em pauta: “Para estudar o caráter fundamental da linguagem, ou seja, sua qualidade essencial de linguagem viva e produtiva, Merleau-Ponty analisa um caso de Gelb e Goldstein em que a linguagem serve apenas de instrumento. Em 1924 estes autores publicam um estudo sobre a amnésia dos nomes das cores: através dessa pesquisa eles pretendem colocar em relevo o caráter categorial da experiência humana. Eles partem da observação de um caso que se tornou clássico: trata-se de um doente que perdeu tanto o sentido geral das cores, quanto a capacidade de nomear as cores. Tal paciente não se comporta mais de maneira categorial, ele não consegue mais classificar as cores segundo um princípio abstrato, ele não as organiza em função de seus nomes. Este transtorno exprime uma alteração da conduta perceptiva: a percepção das cores. Goldstein

cores em pacientes incapazes de reunir matizes coloridos segundo uma classe de cor indicados, quando solicitados a subsumir a experiência concreta de pluralidade a um princípio de ordenação virtual – revelou um distúrbio acima da anartria, tributário de uma anomalia além da linguagem automática ou concreta, precisamente um distúrbio da inteligência, inferido desde o sintoma do mau funcionamento de um nível abstrato da linguagem. Descobria-se uma função intencional ou autêntica da linguagem acima de seu funcionamento concreto, uma atitude categorial que subjaz a organização da fala do normal e que, entretanto, permanece inacessível ao doente.

Os pacientes com tais distúrbios categoriais mantinham em seu vocabulário os nomes das cores, conseguindo pronunciá-las quando uma situação eminentemente concreta exigia a suscitação do termo conveniente. A afasia naqueles casos estudados não decorria, portanto, da falta dos engramas ou imagens verbais no doente, a individualidade desses componentes materiais da fala concreta não são suficientes, do ponto de vista da psicologia intelectualista, para dar conta do funcionamento da linguagem normal. Quer dizer, a função que anima a cadeia verbal não poderia estar plenamente restrita ao seu plano concreto e sujeita às determinações causais da matéria, visto que as imagens verbais não são condição suficiente para explicar o fenômeno da fala. Essa condição suficiente repousaria, dizem os cientistas intelectualistas, numa operação interior da linguagem que orchestra, em seu funcionamento normal, os índices verbais como o piloto em seu navio, visto que a operação categorial passa a ser o ato autêntico da fala, relegando às manifestações concretas das imagens verbais o papel de vestimenta da denominação abstrata que as organiza e lhes confere sentido.

Quando Merleau-Ponty comenta os avanços dessas empresas do pensamento objetivo que aparentemente formulam tese e antítese sobre o funcionamento da fala, explicita já de início o verdadeiro parentesco

---

interpreta este fenômeno como expressão de uma modificação do comportamento simbólico ou representativo adotado pelo paciente diante da cor. O paciente perde o controle de seu comportamento, ele não consegue mais achar os nomes das cores como representantes das próprias cores, elas perderam sua espessura representativa. Já o homem normal considera um objeto concreto como representante de um categoria: seu comportamento é categorial. O que tais autores tem em mente é o fato de que apesar dos pacientes chegarem a utilizar as palavras equivalentes aos nomes das cores ou mesmo pronunciar tais nomes, a atitude categorial lhes permanece inacessível.” (CARDIM, 2012, pg.39)

entre tais correntes supostamente dissidentes: ambas concordam em que a palavra não *traz* seu sentido, visto que as significações não são secretadas em função dela. Isto é, ou a palavra adquire o papel de meio material inativo e seu sentido está em função de uma causalidade do sistema nervoso, ou se limita a ser um invólucro estático, mero instrumento que apenas sinaliza exteriormente a verdadeira denominação, aquela que gera o sentido das frases pela operação interior da linguagem que está despida de todo automatismo material, pois conquistada num ato categorial e regida pelo pensamento. Em ambas podemos conferir a ausência de consideração sobre o sujeito falante, ou melhor, a inobservância da ação que promove e governa a fala imanente ao fenômeno da pronúnciação, negligência tornada evidente no esvaziamento do vínculo entre o sentido e a palavra, nesse postulado de exterioridade entre a significação e o fenômeno oratório que imobilizam o pensamento, assim como a fala. Esclarece-nos Merleau-Ponty:

Na primeira concepção, estamos aquém da palavra enquanto significativa; na segunda, estamos além – na primeira não há ninguém que fale; na segunda há um sujeito, mas ele não é o sujeito falante, é o sujeito pensante. No que concerne à própria fala, o intelectualismo mal difere do empirismo e não pode, tanto quanto este, dispensa-se de uma explicação pelo automatismo. Uma vez feita a operação categorial, resta explicar a aparição da palavra que a conclui, e é mais uma vez por um mecanismo fisiológico ou psíquico que se fará isso, já que a palavra é um invólucro inerte. Portanto, ultrapassa-se tanto o intelectualismo quanto o empirismo pela simples observação de que *a palavra tem um sentido*. (MERLEAU-PONTY, 2011, pg. 241)

Essa observação, de que as palavras têm um sentido imanente ao próprio movimento de sua cadeia verbal, ou dito de outro modo, que a significação não está atrás ou nas margens de sua pronúnciação (oral ou escrita) mas, pelo contrário, insinua-se desde dentro dela, torna claro o primeiro paradoxo do intelectualismo, devido, sobretudo, a argumentação que sustenta tal observação: se a fala pressupusesse o pensamento como sua condição necessária e suficiente, não compreenderíamos por que o pensamento tende à expressão, isto é, por que ele precisaria operar uma duplicação impura de si, revestindo-se em

denominações secundárias e exteriores para conhecer-se. Ora, se o pensamento fosse tematicamente distinto de seu meio de expressão e, portanto, exterior ao seu instrumento material de comunicação, ele seria explícito a si antes mesmo de se precipitar numa imagem verbal particular, e deveria poder representar-se sem o auxílio desses índices mundanos da fala. Principalmente se lembrarmos que esses dublês do pensamento geralmente levam a fama de gerar incômodos epistêmicos, pois manifestam variações de sentido que são ruídos para tradução inequívoca de uma significação invariável supostamente inscrita no reino do espírito.

Aliás, não se compreenderia também por que se organiza uma empresa de tradução das variações empíricas da fala em direção a uma gramática universal, pois se o pensamento condicionasse a fala saberíamos de antemão tudo aquilo que nos propomos a aprender, e se o debate epistêmico problematiza a maneira pela qual a consciência aprende ou conhece algo, “a solução não pode consistir em dizer que ela sabe tudo antecipadamente”<sup>100</sup>. O sujeito pensante estaria, com efeito, em certo tipo de ignorância de seus próprios pensamentos enquanto não os formula com “vestimentas impuras”, o que nos leva a considerar que esse pensamento “puro”, explícito a si mesmo, nem chega a precipitar no fenômeno, não se revela para-si numa experiência, pairando sempre como um espectro transcendente sobre as falas, como um motor imóvel supra-sensível ou causa imaterial da linguagem.

Se a fala anunciasse o pensamento, como a fumaça anuncia o fogo, partiríamos dos efeitos para atingir as condições de possibilidade deste fenômeno de cultura, e como se sabe, não podemos afirmar da causa, nesse tipo de inferência, nada que extrapole aquilo que é manifesto nos efeitos. E de fato, se o pensamento nunca se realiza sem auxílio de uma fala interior ou de uma alocação para espectadores, se pensar é uma experiência que nos damos sempre com o auxílio das falas (e elas – é importante sublinhar – expressam o pensar em durações temporais que impedem, por princípio, uma reflexão fora do tempo, eternizada fora das falas), por direito o pensamento não poderia emancipar-se por completo de sua manifestação, extrapolando o fenômeno de sua própria aparição ao supor que, antecipadamente, já concentra em si mesmo todas as suas possibilidades significativas.

Quando um escritor se debruça num trabalho de pensamento, seja ele de ordem artística ou filosófica, antecipadamente não premedita tudo

---

<sup>100</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, 2011, pg. 243

aquilo que colocará no papel, seu exercício no tecido da linguagem põe em obra suas intenções significativas sem que elas estejam tematicamente dadas como modelos prévios. Assim também o orador, imerso na eloquência, não representa as palavras que vai empregar a todo instante, muito menos realiza um cálculo semântico que guiaria suas inflexões vocais para traçar o sentido de cada som pronunciado. Porque o sentido está radicado na fala, assim como a fala só expressa um pensamento quando seu movimento “apaga” os termos que emprega em proveito daquilo que exprime. Essas observações sobre o elo entre a palavra e seu sentido vivo indicam que “a fala não traduz, naquele que fala, um pensamento já feito, mas o consuma.” (MERLEAU-PONTY, 2011, pg.242)

Se ficássemos apenas nessa primeira argumentação<sup>101</sup>, a propósito do paradoxo intrínseco ao postulado de um pensamento “puro” e explícito a si mesmo – que tende a duplicar sua operação espiritual de denominação revestindo-se numa fala secundária, a qual, para nosso espanto, serve apenas de meio material para o sujeito do pensamento traduzir suas pronúncias impuras, exatamente quando se posta como sujeito do conhecimento, propondo uma abstrusa volta epistêmica ao seu próprio ponto de partida, num movimento que vai de si a si mesmo em função da significação conceitual – teríamos sérios motivos para suspender a anuência ao intelectualismo. Não obstante, tais paradoxos se estendem às interações existenciais entre os agentes linguísticos.

Ordinariamente estamos inseridos numa paisagem mental onde significações já disponíveis garantem um panorama comum entre os falantes, donde se segue que, à primeira vista, a comunicação entre os

---

<sup>101</sup> A propósito dessa argumentação, Marcus Sacrini A. Ferraz, em seu livro “Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty” sintetizou formalmente a proposição merleau-pontyana em pauta, com muita clareza: “No capítulo da Fenomenologia da percepção intitulado “O corpo como expressão e a fala”, Merleau-Ponty defende a tese de que *o pensamento não preexiste à sua expressão linguística*. O argumento para tal é um *modus tollens*, irrecusável quanto à sua forma: se a fala pressupusesse um pensamento anterior, então, sempre haveria clareza antecipada sobre aquilo que vai ser dito. Porém, não há essa clareza. Logo, não há um pensamento prévio condicionando a fala. Para garantir a verdade dessa premissa, Merleau-Ponty evoca uma situação bastante habitual para oradores e escritores: a tomada de consciência de certas ideias *apenas quando* da sua formulação explícita. Essa situação revela que, longe de ser um veículo exterior de significações intelectuais prévias, a fala *realiza* o pensamento.” (SACRINI, 2009, pg.64)

agentes linguísticos se reduziria à aplicação de algoritmos gramaticais que permitem a decodificação de regimes de frases, como se cada palavra já possuísse uma gama de sentido previamente circunscrito no dicionário, imagens verbais como munições discretas, independentes e isoláveis, combinadas conforme as regras de associação que nos entregam significações sacramentadas pela instituição normativa de uma língua matriz. O que nos engana a propósito dessa concepção ordinária da linguagem é que, enquanto assumimos o comportamento prosaico – aquela atitude não criativa de *fala falada* na qual deslizamos pelo tecido da linguagem sem torcer-lhe os sentidos comuns – a comunicação *não exige um verdadeiro esforço de conquista das significações*. Comodidade da linguagem sedimentada que, quimERICAMENTE, habituou-nos com a ideia de um pensamento fora da fala, que estaria simplesmente à espera de uma tradução, bastando manipular eficientemente os instrumentos gramaticais que compartilhamos para atingir fins semânticos previamente estabelecidos pelo sujeito pensante. O agente da *fala falada* usa as palavras tal como um artesão utiliza instrumentos para atingir modelos previamente concebidos, escolhendo meios disponíveis para fins estipulados.

Está claro que temos a experiência de poder recorrer ao baú das significações comuns, que servem de instrumento para estabelecermos certo contato com o outro, todavia, devemos admitir que o surgimento dessas mesmas significações disponíveis esteve desde sempre sob a tutela de um pensamento explícito a si mesmo? Que a condição suficiente da comunicação repouse nessa figura incerta do sujeito pensante, um para-si que ignora seus próprios pensamentos, e por que não dizer, ignora seu próprio ser de interioridade imaterial enquanto não decaí nas impurezas da fala empírica? Caso a linguagem fosse mero instrumento para a consciência constituinte atingir um fim semântico projetado de antemão, a experiência da comunicação entre tais consciências constituintes equivaleria a um passatempo, jogo sem surpresas ou atividade recreativa de decifração dos diferentes meios que sinalizam os mesmos fins semânticos desde sempre conquistados.

Os sujeitos pensantes formulariam dispositivos linguísticos cuja chave de funcionamento todos eles já possuem: a comunicação seria assim uma ilusão, já que as alteridades foram niveladas numa supra-pessoalidade transcendental e, entre elas, nada de novo pode surgir, nenhuma experiência de alteridade pode ali gerar espanto e estranhamento. Se o sentido não habitasse a palavra, se entre eles apenas se realizassem relações de exterioridade, sempre reencontraríamos o

mesmo pensamento universalmente compartilhável antes de qualquer formulação, e assim não teríamos acesso ao que não constituímos soberanamente, quer dizer, não teríamos acesso ao outro e a nós mesmos – enquanto não pronunciamos o excesso (ainda mudo) de nossa existência por sobre o mundo já conquistado. Tudo que é insólito e desconcertante, todo o assombro que nos toma de assalto na experiência com o mundo pré-constituído, assume ares de serenidade autárquica na ilusão proporcionada pelo tradicional pensamento de sobrevôo.

Afinal, o positivismo nada pode dizer sobre uma intenção significativa que, em estado nascente, não é mais que um silêncio inquietante. Por esse motivo ignoram certa presença afetiva – certo *vazio* que incessantemente pede por acabamento – que mobiliza a tomada de posição do agente semântico no mundo de suas significações. E como não se pode trazer ao fenômeno, nem por uma única vez, o reino translúcido daqueles supostos pensamentos explícitos, podemos dizer que as concepções positivista e intelectualista apenas levam em conta a camada sedimentada da linguagem. Esta última, devemos agora reconhecer, é o agregado de pensamentos que estão à disposição porque foram *conquistados* por atos de expressão anteriores, germinados outrora por gestos significativos que fundaram uma tradição semântica sem modelos prévios. Essa argumentação induz a consentir, então, com uma camada viva da linguagem, em estado originário e criativo, onde uma significação gestual ou existencial desponta imanente ao corpo de palavras que a faz viver. Merleau-Ponty resume essas observações da seguinte maneira:

O que nos faz acreditar em um pensamento que existiria para si antes da expressão, são os pensamentos já constituídos e já expressos dos quais podemos lembrar-nos silenciosamente e através dos quais nos damos a ilusão de uma vida interior. Mas, na realidade, esse pretense silêncio é sussurrante de falas, esta vida interior é uma linguagem interior. O pensamento “puro” reduz-se a um certo *vazio* da consciência, a uma promessa instantânea. A nova intenção significativa só conhece a si mesma recobrando-se de significações já disponíveis, resultado de atos de expressão anteriores. As significações disponíveis entrelaçam-se repentinamente segundo uma lei desconhecida, e de uma vez por todas um novo ser cultural começou a existir. Portanto o pensamento

e a expressão constituem-se simultaneamente, quando nossa aquisição cultural se mobiliza a serviço dessa lei desconhecida. (...) Assim como a intenção significativa que pôs em movimento a fala do outro não é um pensamento explícito, mas certa carência que procura preencher-se, da mesma maneira a retomada dessa intenção por mim não é uma operação de meu pensamento, mas uma operação sincrônica de minha própria existência. (...) Nossa visão sobre o homem continuará superficial enquanto não remontarmos a essa origem, enquanto não reencontrarmos, sob o ruído das falas, o silêncio primordial. (MERLEAU-PONTY, 2011, pg. 249-50)

Falamos sobre um fundo de falas, desdobramos nossa intenção significativa fazendo referência à paisagem mental que nos viabiliza um mundo cultural comum, mas o surgimento dessas significações disponíveis e sua ulterior comunicação, movimento que funda uma nova rede intersubjetiva quando fecunda orientações inéditas no circuito das falas, não pode ser tributário – sob pena de incorrerem em paradoxos insolúveis – de uma causalidade imaterial, externa e independente do fenômeno da fala. Precisamos admitir que o pensamento se consuma na ação espontânea de uma *fala falante*, tanto nas pronúncias oratórias e escritas que fazemos, como na fala do outro que ouvimos e lemos: pensamentos que me surpreendem, e que me ensinam sobre um mundo não constituído por mim, que transgride minha intencionalidade ao me situar como espectador de um espetáculo cultural que fulgura significações à revelia de meus atos deliberativos.

Tomamos posse de nossas próprias intenções semânticas ou pragmáticas quando modulamos vozes para o silêncio primordial que nos faz cerco, quando mobilizamos as conquistas semânticas passadas distorcendo-as numa nova coerência pretendida ao futuro. Aprendemos a colocar em obra essa distorção coerente enquanto a criamos, o novo uso do aparelho expressivo espontaneamente ensina aos porta vozes da comunicação sobre seu próprio movimento de diferenciação autêntico entre signos, justamente porque criador e criatura se confundem na gênese dos novos entes culturais: as novas significações jamais são claras e explícitas de antemão, elas se revelam e ganham vida simultaneamente à sua encarnação num organismo de palavras. Portanto a significação conceitual se forma por antecipação numa significação

gestual que não sinaliza o sentido que expressa à margem ou atrás das palavras que emprega.

Assim como no fenômeno da coisa percebida<sup>102</sup>, apreciamos a identidade originária do ente de cultura sem recorrer previamente aos atos categoriais do espírito, precisamente quando somos plenamente captados pelo “ato comum entre significante e significado”, experiência semântica na qual o movimento opositivo entre fonemas encontra certo equilíbrio, a saber, quando os signos perfilados uns contra os outros subitamente “afundam” para o princípio de diferenciação mútua entre eles imantar a significação nascente. O sentido das expressões em seu devir enlaçam um equilíbrio selvagem entre a paisagem mental, o organismo de palavras que se destaca de seu panorama linguístico, e o espectador que retoma esse espetáculo para consumá-lo numa situação singular no mundo de suas significações. Sem moradia exclusiva em nenhum dos pólos em equilíbrio neste fenômeno de abertura, reluz a significação ao confundir-se com o desenho de seus gestos.

O fenômeno do sujeito falante pode remontar-nos a essa origem da linguagem, gênese que não é ponto de largada no passado, mas abertura do campo simbólico que anuncia – futuristicamente – a reincidente modificação do presente. Pode, sobretudo, nos alertar sobre a *vida* selvagem que a espiritualidade leva abaixo de seus atos volitivos, uma corrente de linguagem viva que oferece o pensamento enquanto estilo e valor afetivo, antes de oferecê-lo como significação conceitual. Doravante, Merleau-Ponty se depara com duas circunstâncias complementares no fenômeno da fala (insuspeitas pela tradição) que direcionam, a partir de então, seu interesse filosófico. Desde que abandonemos o postulado de um pensamento explícito a si mesmo como condição da fala, *a vida da linguagem* contém o enigma do silêncio primordial que a envolve. Devemos interrogar essa carência que procura preencher-se, a fim de descrever a intenção significativa que consoma tal latência pela expressão criativa. Correlativamente, desde a discriminação entre duas camadas da linguagem, somos forçados a descrever o peculiar funcionamento da *fala falante*, pois se na *fala falada* o uso do aparelho linguístico pode ser comparado ao ofício do

---

<sup>102</sup> “Embora apenas as *perspectivas* da significação sejam tematicamente dadas, o fato é que, passado um certo ponto do discurso as *perspectivas*, tomadas em seu movimento, fora da qual nada são, subitamente se contraem em uma única significação: sentimos que *algo foi dito*, assim como, acima de um mínimo de mensagens sensoriais, percebemos uma coisa, embora, em princípio, a explicitação da coisa vá ao infinito” (MERLEAU-PONTY, 1984, pg.135)

artesão que escolhe meios disponíveis para atingir fins estipulados, na linguagem criativa não podemos mais acessar essa figura de um ego articulador como pivô do fenômeno, seguindo-se assim a pesquisa sobre a estrutura de formação espontânea do sentido na significação gestual.

A primeira circunstância encaminha uma problemática ontológica e a segunda suscita investigações de caráter fenomenológico, todavia ambas se entrecruzam dialeticamente. As posições do autor em relação a essas duas circunstâncias intrigantes se alteram no decorrer de suas obras. Na altura da *Fenomenologia da percepção*, o francês procura inscrever o gesto da fala como um caso particular da intencionalidade corporal, fazendo a estrutura da significação existencial da fala remontar à transcendência do gesto motriz em relação ao dispositivo anatômico do corpo. Desse modo o gesto da fala se compara ao gesto de iniciação cinética, já que a ordem cultural toma de empréstimo as estruturas de formação de sentido no nível perceptivo e motriz: um sistema de equivalências entre o corpo e sua circunvizinhança natural erigi-se sem auxílio de um articulador clarividente, e do mesmo modo que não preciso representar espacialmente a trajetória de um objeto lançado em minha direção para alcançá-lo com as mãos, não preciso representar as palavras que vou empregar para tomar posição no mundo de minhas significações.

O sistema de equivalências responsável pela secreção de sentido em estado nascente deve estar submetido a uma premissa ontológica fundamental: tanto no preenchimento da esfera intuitiva na percepção, como na obtenção de novos comportamentos (motrizes ou culturais), o vínculo interno entre os pólos que compõe a abertura originária dos fenômenos instila-se sem precisarmos supor um termo independente que, do exterior, conferisse unidade às partes da experiência; em virtude, já o discutimos, da impossibilidade de assegurar antes que se sustentam por si mesmos, de tomar partido por posições no Ser-visto, o que nos leva a assunção de uma totalidade *sem síntese* como suporte último da existência. Podemos dizer que a mútua fundação entre os elementos envolvidos nos fenômenos, implicados assim em relações que espontaneamente diferenciam figura e fundo para costurar o sentido de uma duração vivida, estará presente tanto na estrutura motriz-perceptiva como na estrutura da linguagem viva.

A diferença mais geral entre o gesto da fala e o gesto perceptivo-motriz é que o primeiro concentra sua significação numa carne mais sutil e dúctil que a do segundo, porque a linguagem se “reitera, apóia-se em si mesma ou assim como uma onda, ajunta-se e

retoma-se para projetar-se para além de si mesma” (MERLEAU-PONTY, 2011, 267), enquanto que o sentido perceptivo infatigavelmente se renova sem necessariamente se condensar num organismo de significação resistente à entropia do tempo. O gesto da fala tem assim sua raiz na expressividade corporal. Todavia, o poder de expressão do corpo, sua potência de transcender a herança biológica em direção a comportamentos inéditos e, portanto, indeterminados pela materialidade objetiva, está radicado, em 1945, no silêncio da consciência pré-reflexiva.

A ordem da espontaneidade ensinante, produtividade antepredicativa que anima os gestos do corpo, tanto na fala como na exploração cinético-perceptiva do mundo, fundava-se no movimento generalizado de evasão do ser pleno, uma irradiação silenciosa de zonas de vazio que estouram a plenitude do ser intemporal para nele desenhar as vivências mundanas, os projetos da consciência. Merleau-Ponty propõe então caracterizar o gesto da fala como rompimento do silêncio da consciência pré-reflexiva – como ruptura do contato mudo que mantemos perceptivamente com o mundo – transcendida, então, numa singularidade cultural. Como se mantivéssemos, em nível perceptivo, uma pré-pessoalidade não contaminada pelos adereços afetivos e artificiais da cultura. O contato silencioso do *cogito* tácito com o mundo da percepção, com efeito, nivelaria os gestos perceptivos motrizes dos diferentes corpos numa mesma intercorporeidade ainda calada que precisaria, para passar para o lado da intersubjetividade cultural, ser transfigurada num sentido artificial *sobreposto* ao sentido natural. O recurso à imagem de sobreposição implica-se da qualificação da fala como gesto que “dissipa” o silêncio da consciência pré-reflexiva.

Não espanta que, tomando partido pelo *cogito* tácito como posição privilegiada na abertura do Ser, se passe a descrever a figura da irradiação temporal e correlativa gênese para todo sentido possível tal como o faz a filosofia da consciência de estilo sartriano, onde a significação – perceptiva ou cultural – fulgura na ruptura da plenitude do ser pela nadificação da consciência. Ora, Merleau-Ponty reutiliza essas figuras da nadificação para retratar o rompimento do silêncio da consciência na instauração da pronúncia cultural, quando, por exemplo, apresenta o conceito de *fala falante* na *Fenomenologia da percepção*, ao dizer que ela polariza um sentido que não pode ser definido por nenhum ser natural, pois “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.” (MERLEAU-PONTY, 2011, pg.267).

Fazer uso dessa terminologia de “planos sobrepostos” tem como consequência primeira reduzir a mediação entre natureza e cultura, mais uma vez, segundo relações de exterioridade, e o emprego do *cogito* tácito acaba por cingir o campo das significações possíveis dentro do território da consciência. Tudo aquilo que pode, por ventura, assumir um corpo de palavras e reluzir sentido na rede intersubjetiva, de algum modo, já estaria contido no subterrâneo silencioso do *cogito*. Porque se todas as durações temporais são inauguradas pelo movimento de evasão generalizada da consciência pré-reflexiva, nada pode passar da Natureza para a consciência: a plenitude do ser não comporta produtividade, é pura atualidade sem movimento e sem devir, portanto, região extrínseca ao campo das possibilidades significativas a serem confeccionadas na intra-temporalidade da consciência.

Donde se segue que a articulação daquilo é, com aquilo que não é, só pode ser exterior e superficial. Até o começo da década de 1950, o silêncio que envolve a fala – podemos concluir – ainda é *Logos*, quer dizer, *totalidade radicada por atos sintéticos* de uma consciência pré-reflexiva, que pode também ser comparada a um céu de ideias destinadas a serem retiradas do estado de mudez originária por gestos capazes de romper com seu silêncio perceptivo de partida. Particularmente, um céu de ideias às avessas, já que instalado num subsolo não tético da consciência, não obstante, ao assumir o *cogito* tácito como pátria do possível e do necessário reinstala-se as inflexões dicotômicas entre natureza e cultura, retirando-se, por conseguinte, a espontaneidade e imprevisibilidade da *fala falante* como instância de inauguração e consumação dos pensamentos inéditos. Afinal, qualquer ente cultural, e por extensão, todo pensamento possível, estaria de antemão imerso no continente silencioso da consciência pré-reflexiva, onde pensamentos mudos e ainda adormecidos estariam apenas à espera do gesto capaz de despertá-los, assim mergulhados naturalmente num silêncio destinado à racionalidade.

Tais paradoxos, típicos de uma filosofia da consciência que procura misturar os extremos e acaba por perder a mediação entre eles – reeditando o secular “privilégio da Razão” – foram reconhecidos por Merleau-Ponty como a má-ambiguidade de seus primeiro projetos, erro de cálculo que se tornou ponto de referência nas retificações ontológicas que começou a empreender no fim da década de 1940 até a primeira metade da década de 1950. Nessa fase intermediária do pensamento do francês podemos destacar, a propósito de suas investigações fenomenológicas sobre a linguagem, seu interesse pela linguística de

Ferdinand de Saussure. Na comunicação que Merleau-Ponty realizou no I colóquio internacional da Fenomenologia em Bruxelas, no ano de 1951, registrado no texto *Sobre a Fenomenologia da Linguagem*, nosso autor insere as pesquisas de Saussure dentro do movimento fenomenológico que propunha um “retorno ao sujeito falante”.

Na virada do século XIX para o XX, hegemonicamente, as pesquisas sobre a linguagem procuravam apreender os elementos essenciais que permeavam as diversas línguas, num esforço para apanhar uma “gramática universal” no seio da variação empírica dos regimes semânticos, e não somente entre as múltiplas línguas em seu uso ordinário pelas diferentes etnias, pois ambicionava-se apanhar um sistema tal que exibisse a estrutura indispensável para quaisquer manifestação simbólica, capaz de unificar inclusive os protocolos das ciências e as abstrações da matemática convergidas, então, desde uma mesma matriz universal. Essas empresas teóricas concebiam a linguagem tal como qualquer outro objeto, como um conjunto de fatos linguísticos que, exauridos em eventos passados, seriam passíveis de recenseamento e ulterior análise, isto é, supunham que a consciência analítica pudesse se emancipar da roupagem empírica que os signos levam em sua vida embaralhada, vendo-os de fora ou por cima, enquadrando-os numa eidética de toda linguagem possível.

A linguagem tida como objeto para o pensamento, além de conduzir à ilusória perseguição de um sistema de significação fora das falas (qual matriz intemporal para todos os regimes semânticos), deixava escapar a contingência e o acaso que ensejam o devir das línguas, mais precisamente, perdia de vista a *fecundidade da expressão* que mobiliza os elementos de um sistema de signos voltado do presente para o futuro, nascente no sujeito falante que usa sua língua para comunicar-se com uma comunidade viva. Essas duas perspectivas sobre a linguagem, tomada em terceira pessoa ou em primeira pessoa, seja como puro objeto exaurido no passado ou como sendo “minha” segundo um sistema atual pretendido ao futuro, Saussure os distinguiu, respectivamente, numa disciplina diacrônica da linguística e numa disciplina sincrônica da palavra, “irredutíveis uma à outra, pois uma visão panocrônica apagaria inevitavelmente a originalidade do presente” (MERLEAU-PONTY, 1984, pg.131).

Todavia, se é certo que uma visão panocrônica (o que chamamos de pensamento de sobrevôo anteriormente) obstrui a observação da autenticidade emergente no presente da língua, manter a dualidade entre a atitude objetiva e a atitude fenomenológica, como o faz Saussure,

obscurece, de modo semelhante, o *advento expressivo* que conjuga o resíduo das significações passadas segundo uma nova lógica interna do sistema de palavras. Merleau-Ponty sublinha que o princípio mediador entre o passado e o futuro da língua, que vêm à tona no advento das significações autênticas e inéditas presentificadas pela *expressão criativa*, demanda uma dialética capaz de estabelecer a comunicação entre a diacronia e a sincronia da linguagem. Nesse sentido, o francês sugere que pensemos tal mediação observando duas vias co-dependentes nessa relação entre o panorama sedimentado das línguas e as inovações semânticas que nelas se introduzem quando uma atualização do princípio de diferenciação mútua entre os signos se incorpora num novo organismo de palavras:

De início o ponto de vista “subjetivo” envolve o ponto de vista “objetivo”. A sincronia envolve a diacronia. O passado de uma língua começou sendo presente. A série dos fatos linguísticos fortuitos, postos em evidência pela perspectiva objetiva, incorporou-se numa linguagem que, a cada momento, era um sistema dotado de uma lógica interna. Se, pois, a linguagem é sistema quando considerada segundo um corte transversal, também é preciso que ela o seja em seu desenvolvimento. (...) Sob uma outra relação, a diacronia envolve a sincronia. Se a linguagem comporta acasos, quando considerada segundo um corte longitudinal, é preciso que o sistema da sincronia comporte a cada momento fendas onde o acontecimento bruto possa vir inserir-se. (MERLEAU-PONTY, 1984, pg. 131)

Num primeiro sentido, devemos reconhecer que o passado de uma língua não está exaurido nos resíduos de significação já adquiridos pela cultura, que o panorama mental não é um conjunto de eventos acabados, pois os atos que instituíram essas significações honorárias erigiram-se, em seu tempo, segundo uma lógica interna, obstinadamente protendida ao futuro. Assim, a diacronia, como um corte longitudinal na marcha histórica das linguagens, deve incluir “lacunas” ou “zonas de fraqueza” nas quais os sujeitos falantes inserem suas intenções significativas como atualização do sistema de palavras pela retomada do passado em direção ao futuro, e por isso mesmo, a diacronia deve comportar um “equilíbrio em movimento”. Num segundo sentido, sendo

a sincronia apenas um corte transversal na diacronia, que explicita a lógica interna de um sistema de equivalências entre signos aberto a inovações, devemos compreender que o sistema que nela se realiza “não esteja completamente em ato, mas sempre comporte mudanças latentes ou em incubação, nunca estando constituído por significações absolutamente unívocas” (MERLEAU-PONTY, 1984, PG.132).

Essas considerações suplementares sobre as duas disciplinas da linguística de Saussure permitem a Merleau-Ponty afirmar que a gênese do sentido jamais se conclui, afinal a cultura nunca nos oferece significações absolutas ou acabadas, passíveis de serem explicitadas inteiramente sob o olhar de uma consciência constituinte e transparente. As significações veiculadas no tecido da fala são assim sempre provisórias e alusivas, e mesmo a sedimentação dos sentidos que orbitam as palavras num horizonte compartilhado não impede o movimento de sua própria transformação, pelo contrário, consiste na situação de partida para o rearranjo das significações disponíveis segundo uma “lógica na contingência” que as descentram, para reuni-las novamente numa nova lei de equilíbrio, quando a operação expressiva institui um novo princípio de diferenciação entre os termos linguísticos.

Se não há na linguagem algo como uma expressão total, isto é, se não há conquista, por atos expressivos, de significações eternas e imutáveis, tão pouco podemos supor que as significações vindouras estejam, de antemão, pré-formuladas em algum céu de ideias, desde sempre prontas, Deus sabe lá onde, à espera de seu despertar. Não é plausível presumir, por conseguinte, que a expressão criativa se apóie em modelos prévios para secretar novas significações, já que seria absurdo supor que o trabalho expressivo que ancora as significações inéditas sobre as disponíveis estivesse já realizado dentro agente criativo, seja na forma de pensamentos explícitos e transparentes que o anteparam, seja na forma de ideias mudas e adormecidas que esperam por um gesto que rompa com seu silêncio de partida, já que nestes casos não haveria mais trabalho expressivo, e a linguagem voltaria a ser mero instrumento de tradução de uma realização semântica que se produziu sem nenhum esforço de conquista.

Doravante, toda inovação articulada pelo sujeito falante (ou, de modo mais geral, pelo agente criativo, seja na arte ou na filosofia) se promove sem que este antecipe suas conquistas. Diz Merleau-Ponty que

“exprimir é tomar consciência”<sup>103</sup>, porque a intenção significativa que motiva o gesto criativo, não podendo resumir-se nem em pensamento positivos, nem em ideias ainda mudas inscritas num recinto de intimidade privada, é apenas *certo vazio*: o excesso não formulado de nossos horizontes internos que se precipita ante os horizontes externos da natureza e da cultura; o *voto mudo* de nossa perspectiva singular sobre o mundo pré-constituído que, tateando em torno de uma intenção de significar que procura pronunciar-se sem contar com algum texto modelo, aprende os meneios necessários para extravasar-se em vociferações corporais justamente quando deixa sua latência ainda muda se engastar “na onda do Ser”.

Se nos voltarmos à significação gestual que antecede e prepara a significação conceitual, concentrando nossas investigações sobre o fenômeno da linguagem na descrição do advento de origem do sentido de ser dos entes culturais pela observação do trabalho do agente expressivo, aprendemos que os signos articulados pela *fala falante*, um a um, nada significam, visto que não podemos fundamentar a precedência de significações unívocas e independentes, vinculadas exteriormente às palavras que nos comunicam o sentido nas cadeias verbais. É preciso admitir que os signos não contêm, quando isolados, uma gama de sentido a eles atados individualmente e de modo peremptório. Assim, os termos de uma língua ao invés de carregarem, cada um, seu próprio valor semântico, antes de tudo surgem em conjunto, e encadeados marcam variações de sentido, uns em relação aos outros, para secretarem suas significações.

Essa é uma lição que Saussure nos legou quando, a propósito da língua viva ou falada, inferiu que a significação de um ato linguístico não coincide com a soma do valor expressivo de cada elemento da cadeia verbal, pois tais elementos constituem sincronicamente um sistema na medida em que cada um deles apenas significa sua diferença frente aos outros, e por isso mesmo “a língua se processa por diferenças sem termos, ou mais exatamente, seus termos só surgem pelas diferenças que apresentam entre si” (MERLEAU-PONTY, 1984, pg. 141). Os signos são “diacríticos” porque a existência de cada termo da língua não se sustenta de modo independente, não pré-existe num lexo ideal e imutável que garantiria a composição serial das frases por justaposição de cada elemento isoladamente. A apreensão de um

---

<sup>103</sup> “Na medida em que aquilo que digo tem sentido, enquanto falo sou para mim mesmo um outro “outro”e, na medida em que compreendo, já não sei mais quem fala e quem escuta”(MERLEAU-PONTU, 1984, pg.140).

aparelho de fala, não podendo ser figurada pela simples absorção de engramas verbais isoláveis, resulta da conquista de um princípio de diferenciação mútua entre os signos, aquisição de um sistema de equivalências completo à sua maneira, capaz de articular internamente a função opositiva entre os fonemas pela relação lateral de signo a signo como fundamento da concordância final – do ato comum – entre significante e significado.

O funcionamento diacrítico da *fala falante* nos ajuda a confirmar que o pensamento está radicado num organismo de palavras, que a significação não está atrás ou à margem da cadeia verbal, mas reluz de um poder das palavras que, operando umas contra as outras “são atraídas, visitadas a distância pelo pensamento, como as marés pela lua” (MERLEAU-PONTY, 1984, pg.145). O sentido é o movimento total de uma fala, habita certa pronúncia verbal sem estar previamente posto em nenhum lugar justamente porque fulgura na intersecção entre as palavras. Esse vínculo interno entre os signos, que lhes confere sentido de modo indireto (e apresenta a forma original do fenômeno do pensamento) erige-se como que no intervalo entre os termos significantes. Um analítico poderia replicar que tal surgimento oblíquo e autônomo do sentido a partir da articulação por oposição entre os signos seria absurdo, porque tal concepção da linguagem concebe a formação de totalidades semânticas, de objetos linguísticos dotados de sentido, sem auxílio de uma instância consciente que deveria constituir e reconhecer o vínculo entre as partes significantes. Todavia, a potência sintética da consciência, anteparo exigido pelos analíticos como condição da linguagem, não pode reconhecer-se e ser para si sem precipitar-se num organismo de palavras, e toda tentativa de purificar a consciência, supondo-a como termo vinculante anterior ao fenômeno da pronúncia verbal, configura uma busca iludida pela matriz de pensamentos inequívocos extrínsecos às falas.

Quando apanhamos de uma só vez – desde o início de nossas vidas numa língua materna particular – a articulação que anima um sistema diacrítico entre fonemas, e percebemos o sentido ressoado entre as palavras, pela relação lateral que elas matem entre si, é a totalidade da língua que pesponta numa de suas partes manifestas. O todo da linguagem de que tratamos aqui não é o todo de agregado, formado por termos independentes e equivalentes ao conjunto de sua somatória, nem mesmo o todo que pode ser logicamente deduzido de alguma ideia positiva, raiz de uma totalidade dominada de ponta a ponta, passível de ser exposta como objeto para o exercício analítico. A totalidade da

linguagem que temos em vista, precisamente sua dimensão universal, é a unidade de coexistência entre termos co-dependentes, “como a dos elementos de uma abóbada que encadeados se sustentam.” (MERLEAU-PONTY, 1984, pg.141). Mais precisamente, as partes que apreendemos no tecido da linguagem valem como todo porque expressam a universalidade de uma língua em cada modulação de desvio entre fonemas, e a operação de diferenciação mútua entre os signos traz a unidade de uma língua em cada articulação lateral entre os signos que particularizam a identidade dos termos e o surgimento do sentido das cadeias verbais<sup>104</sup>.

Sendo a linguagem em seu estado original processada por operações que nos entregam sentidos e totalidades semânticas de modo indireto e autônomo, ou melhor, sendo a gênese do sentido dos entes linguísticos espontaneamente e de modo não deliberado entregues aos agentes da cultura, há na unidade da língua, no verso de sua articulação eloqüente, um fundo de silêncio que impulsiona a *vida* da linguagem, que a torna oblíqua e lhe confere ares de autonomia, silêncio que nunca pode ser sustado em definitivo, visto que a cultura jamais nos dá significações absolutas, pois a gênese do sentido jamais se conclui. Menos ainda poderíamos supor um destino exclusivamente racional para o silêncio que envolve a linguagem, como se o fundo de toda inovação cultural fosse o *Logos* à espera de um desvelamento hermeneuticamente conduzido pelo intérprete do Ser, afinal, nem sequer conquistamos significações inequívocas, que dirá supor uma Razão que guie o pensamento por detrás da fala...

Segue-se que o silêncio da ordem da espontaneidade ensinante também não pode ser rompido por um gesto do cogito *tácito*, pois o autor de *A linguagem indireta e as vozes do Silêncio* assume que “precisamos enfim considerar a palavra antes que seja pronunciada, contra o fundo de silêncio que *sempre* a envolve e sem o qual nada diria, ou desvendar ainda os fios de silêncio que a enredam” (MERLEAU-PONTY, 1984, pg. 146).

---

<sup>104</sup> “Precisa-se a intuição de Saussure: com as primeiras oposições fonemáticas a criança é iniciada na conexão lateral do signo com o signo como fundamento da concordância final do signo com o sentido, sob a forma especial recebida na língua em questão. Se os fonólogos chegam a prolongar sua análise além das palavras até as formas, a sintaxe e até mesmo as diferenças estilísticas, é toda a língua, enquanto estilo de expressão, enquanto modo único de encenar a fala, que se antecipa pela criança com as primeiras oposições fonemáticas. (MERLEAU-PONTY, 1984, pg.142)

Nesse ensaio sobre filosofia da arte e filosofia da história, o francês tece comparações entre a *fala falante* e outras formas de expressão criativa, particularmente entre a pintura e a literatura, possibilitando-o estender as inferências a propósito da *vida* da linguagem para o âmbito geral da *vida* da ordem cultural. A ordem da espontaneidade ensinante congrega as diversas modulações culturais, e na medida em que todas elas exprimem nosso comércio com o mundo, quando expressam autenticamente nosso vínculo natal com o ser-Outro, são todas chanceladas como expressões criativas, isto é, como operações culturais – não premeditadas pelo agente criativo – que metamorfoseiam o passado em futuro, o natural em artificial, o sedimentado em inédito num único gesto livre de criação. Coincidentes, sobretudo, como operações expressivas que retomam a tarefa de reinventar a humanidade e exprimir para além do mundo já instituído.

Tal reinvenção que incessantemente pede por acabamento é suscitada e se faz sensível na experiência artística, por exemplo. Quando imersos na deformação coerente proposta por uma obra de arte, somos deslocados de nosso panorama cultural adquirido, suspendemos a cotidiana autarquia sobre as modulações significativas sedimentadas em nossos hábitos semânticos e pensamos, ouvimos e vemos como se fossemos o outro alhures que sugeriu o gesto de arte que nos enlevou. Como se não soubéssemos mais o que é devido ao outro ou o que nos é devido na apreensão de um novo ser de cultura, pois o objeto de arte abre uma dimensão na intersubjetividade que enlaça as alteridades numa só história, sem que se possa reivindicar o titular ou a autoria singular desse advento.

Contudo, o puro poder de expressar, exemplarmente conferido nas experiências de arte, seja como ofício ou como convite de retomada deste ofício na contemplação, instaura uma abertura futurística no seio do mundo sedimentado da cultura, faz fulgir a mediação entre ser-parasi e o ser-Outro na eternidade provisória que ressumbra pela obra de arte. Esta que, muito mais que um objeto ordinário instalado no mundo físico dos corpos materiais, transcende o anteparo corpuscular da tela, das letras e dos sons numa dimensão do tempo que congrega as diferentes formas de vida, costumes e perspectivas dos homens, num mesmo impulso de reinvenção de uma história comum entre eles, porque a instância da arte é esse campo fértil para a reedição do horizonte de historicidade, onde os esforços particulares de um único homem se mesclam a todos os demais gestos que lhe entregaram um mundo a ser reinventado.

Contudo, podemos agora apreciar com mais profundidade a segunda daquelas três proposições heurísticas que servem de guia para a leitura dessa dissertação, já que a *gênese da vida da linguagem expressa o encontro do subjetivo-objetivo na criação cultural, e como o sentido secretado nesse limiar entre atividade e passividade nunca alcança um termo definitivo, a instância da arte é assim sempre provisória, alusiva e aberta a novas investidas porque se articula como promessa de novos eventos.*

Nossas intenções pragmáticas ou semânticas se tornam ações livres, não apenas na arte, mas também na política ou na filosofia, quando expressam criativamente novas matrizes de ideias, quando abrem e instituem novas dimensões na cultura às quais outras experiências tomarão sentido. O ofício que perpetra esta abertura da instância do advento, que promove “este sentido à beira do signo, esta iminência de todo nas partes [que] ressaltam por toda a história da cultura” (MERLEAU-PONTY, 1984, pg.142) não difere em gênero entre o pintor e escritor, entre o escultor e o musicista, entre o filósofo e o político já que em todos esses casos – quando há agenciamento da expressão criativa – é um “deixar fazer” que permeia as operações livres.

Os agentes que reinventam a ordem cultural não escolhem deliberadamente os meios mais eficientes para fins previamente estipulados “como se procura um martelo para cravar um prego ou um alicate para o arrancar” (MERLEAU-PONTY, 1984, pg.146). Antes, deixam o silêncio obsidiante que os inquietam ganhar uma voz nunca antes proferida, deixam as lacunas do mundo instituído saltarem para fora de seu cativo mudo, deixam o invisível na visibilidade de um mundo particular tornar-se visível em telas ou afrescos ao ganhar relevo na vidência alheia, deixam acontecer, enfim, a operação criativa processar-se sem modelos prévios, onde o gesto de criação se confunde com aquilo que é criado, onde passividade e atividade não estão tematicamente separados, onde a escolha dos meios já são os fins se fazendo à revelia da deliberação, onde a liberdade é anônima e ambigualmente radicada nas entranhas do agente livre.

### iii – (b) A passividade que envolve a atividade livre de criação expressiva.

Tratemos agora do caráter particular à expressão criativa, precisamente a passividade que envolve a atividade da operação de criação livre em arte. Essa via de investigação tem como primeiro desígnio descrever o procedimento do “deixar fazer” que, nos trabalhos modernos em artes, especialmente na literatura, na pintura e na música, se difundiram em diversas modulações técnicas nas quais o agente criativo, visando romper com o mundo que lhe foi entregue como situação de partida para sua criação, dá vazão à intenção significativa de criar o inédito sem, todavia, orientar-se a partir de modelos de ação previamente estipulados. Essa discussão inicialmente visita as comparações entre o esforço do pintor e do literato, oferecida por Merleau-Ponty em *A linguagem indireta e as vozes do Silêncio*, onde valiosas lições sobre a conquista do estilo – pelo trabalho infatigável de converter em emblema certo modo selvagem de habitar o mundo– nos conduzirão ao tema da passividade em obra na arte.

O deixar-fazer<sup>105</sup>, que tantos artistas incorporam (mesmo quando não o teorizam) em seu serviço cotidiano de dar resposta à inquietante e informulável “questão esparsa pelo espetáculo do mundo”, caracteriza-se por ser a profundidade passiva que orla as atividades criativas, *a precipitação daquilo que é doação do mundo vivido por entre os gestos autenticamente construtivos*. Porque os aspectos envolvidos na expressão criativa, isto é, a motricidade corporal que modula o ente de cultura, os procedimentos técnicos dessa modulação e a motivação que subjaz, como mola, aos agentes criativos para lançá-los à tarefa artística, estão à margem do controle volitivo e deliberado daqueles que fazem da arte um ofício de vida. Abster-se de um controle autárquico dos meios e de fins definidos de antemão, que é o mesmo dizer, empreender um conjunto de atividades “sem modelo exterior, sem instrumentos de expressão previamente predestinados” (MERLEAU-PONTY, 1984, pg.155) não somente consiste num preceito (sem normas) difundido explicitamente pelo menos desde o início do século XX em múltiplas áreas da criação de cultura, como consiste, outrossim, numa pauta

---

<sup>105</sup> “Existe, sob um modo subjacente a este “laissez-faire” [deixar-fazer], tal aplicação, tal exigência a não se ater senão ao difícil, que poderíamos nos perguntar se ele mesmo não se crê mais passivo do que é. A passividade a que procuramos nos aproximar é precisamente esta alta exigência, o deixar ser”. (MÉNASE, 2008, pg.247)

filosófica que permite acessar uma dimensão da ação livre que dispensa a tradicional figura do arbítrio (da escolha consciente dos atos potencialmente capazes de promover a adequação entre certa demanda particular segundo sua conformidade com princípios universais previamente definidos).

Circunstância que nos interessa, pois tal dimensão de passividade possibilita remodelar a concepção ordinária da liberdade. Este segundo desígnio investigativo aberto no presente debate será, todavia, aprofundado na próxima seção, que conclui esta dissertação. Mas antes de nos ocuparmos com a ambiguidade da liberdade em sentido estrito, precisamos convergir numa mesma categoria as ações que, ditas livres, são aquelas que realizam a conversão de um curso existencial quando descentram e reagrupam o horizonte de idealidade da ordem cultural. Merleau-Ponty, de modo perspicaz, retomou<sup>106</sup> as indicações de André Malraux (1901-1979) a propósito da “mesma aventura” que viveram e vivem poetas e pintores, quando estes produzem os emblemas que expressam seus peculiares enlaces com o mundo.

Se levarmos em consideração a *vida* da linguagem em seu advento de origem, quando significa tanto pelas coisas que diz quanto pelas que não diz, isto é, quando nos referimos ao uso autêntico e operante da palavra em sua significação gestual, aquela que precede e prepara a significação conceitual, aproxima-se a pronúncia proferida pelo escritor da expressividade que o pintor procura tingir na tela, quando o último dá *vida* à linguagem tácita das cores. A gênese do sentido nascente à beira do signo na *fala falante* similarmente brota por entre os gradientes coloridos que animam as figuras da pintura, já que também a relação significativa entre os signos das cores se processa de modo diacrítico, e o sentido que emana das telas, dos afrescos ou dos mosaicos não está, com efeito, além ou aquém desses anteparos pictóricos, a eles o sentido adere como um campo magnético ao redor de um corpo imanizado, pois consta como presença imperiosa que orienta a apreensão do fenômeno sem estar positivamente inscrito em canto algum da imagem.

Aparentemente tal proximidade entre escritores e pintores, reunidos desde Malraux “sobre a categoria da expressão criativa (...) como duas figuras da mesma tentativa” (MERLEAU-PONTY, 1984, pg.147), permanece díspar e opaca ao senso comum devido, em primeiro lugar, à distinta sedimentação de sentido entre a palavra e a cor

---

<sup>106</sup> Cf. MERLEAU-PONTY, 1984, pg. 147

nos panoramas mentais culturalmente compartilhados. A ductibilidade da palavra, seu poder de resistir à entropia do tempo, por recolher o passado de modo mais denso ao conservá-lo em encíclicas que ensinam significações culturais como tesouros semânticos disponíveis a quem estiver interessado a lê-los, difere da sedimentação do sentido no mundo das imagens, visto que o serviço de plasmar a reinvenção da visibilidade admoesta-se em tradição e forma perspectivas de visão entre gerações sobretudo de modo esotérico, a despeito de seu poder anacrônico de transpor o passado e no-lo apresentar num só golpe pelo poder das cores, fazendo-nos reviver a vidência de vidas passadas, ou radicalmente assimétricas às nossas próprias, num salto plástico e imediato.

Essa desigual configuração do depósito de sentido entre a palavra e a cor ganha mais contraste, em segundo lugar, pela miragem da *fala falada*, na qual se supõe do leitor e do pretendente a escritor apenas o domínio do horizonte linguístico já adquirido como meio eficiente para toda sorte de codificação semântica. Enquanto que na pintura, que opera com signos tácitos, com cores que no máximo podemos catalogar em matizes cromáticos agrupando-as em paletas, não se exige dos leigos interessados em artes visuais mais que um exercício recalitrante de apreensão por familiaridade ou costume, sem que um panorama semântico comum seja previamente requisitado como meio para atingir o sentido das ilustrações visuais. Todavia, se fossemos investigar o esoterismo da pintura, verificar os muitos ensinamentos aos iniciados em formação visual pelas diferentes épocas e escolas da modulação do visível, poderíamos ainda, com Malraux, distinguir entre uma formação clássica e moderna, entre uma pintura objetiva, que procura a representação suficiente do mundo, e a pintura subjetiva, que procura a matizar-se das impressões individuais do próprio pintor.

Essa simples classificação da história da pintura (sobretudo da história da pintura a partir do Renascimento) em duas tradições – uma que toma por referência os “sentidos” postulando que a percepção entre os homens pode coadunar-se numa perspectiva universal, ordenar-se segundo regras de captação do visível que progressivamente se acumulam em direção à representação fidedigna da natureza, tornada quadro como coisa percebida em seu limite, e outra, limitada ao reduto do indivíduo, devotada à cerimônia e à glória do imo daquele que recria a visibilidade, “votado ao obstinado prazer de si mesmo” e por isso mesmo renunciadora de qualquer regra ou instrumento de expressão predefinido, já que é pura criação que jorra da e para a vidência daquele que desenha um mundo avesso ou indiferente à natureza – ignora,

todavia, o que une os esforços de todos os manipuladores de imagem. Dos primeiros desenhos das cavernas até as mais abstratas e vanguardistas exposições de objetos visuais que podemos conferir no *Centre Georges Pompidou*, todo trabalho de modulação cultural do mundo visível sempre tem início na percepção ingênua e selvagem que do mundo vivido temos e fazemos.

Se a amplificação de tal modulação, inscrita nos múltiplos meios técnicos de plasmar a experiência visual, pôde instituí-se em diferentes escolas adquirindo profundidade histórica e se, afinal, a pintura pôde fundar uma tradição, foi porque ela sempre retomou e recolheu outra que lhe é primordial: a da percepção. O mundo pela pintura “principia a partir do momento em que à inacessível consistência das coisas vem a percepção do pintor modular certos vãos, certas fissuras” (MERLEAU-PONTY, 1984, pg.153). Ora, tanto o arabesco rusticamente traçado nas paredes em eras remotas quanto as *assemblages* situadas em contemporâneas galerias de arte, perfazem a incubação de um mundo de visibilidade cativo desde as entranhas silenciosas de uma vida perceptiva; coagulam num emblema a longa gestação de uma maneira de habitar perceptivamente o mundo, ao concentrarem o sentido informulado e esparso da visão espontânea numa obra que expressa “certo relacionamento com o ser”, exprime certa doação do mundo vivido que pedia por acabamento, que estava latente como aquilo que faltava *ser visto* e se insinuava como um invisível quase palpável entre os visíveis. Lacuna entre o ser-Outro e o ser-para-si que ganha vida, finalmente, numa mediação cultural, numa construção imagética.

O mundo da percepção não se reduz nem a um meio constante de dados qualitativos aos quais teríamos o poder de recensar para fins de reproduzi-los suficientemente numa duplicação pictórica, nem pode cingir-se ao reduto de um mundo particular que se desdobra numa vidência externalizada em obra sem relação ou contaminação com o que é doado pelos outros e pela natureza. Imbricam-se o natural e o cultural sem que possamos recorrer aos “dados do sentido” como ponto inequívoco de comunicação da sensibilidade humana, nem mesmo à criação absoluta como fonte desenraizada do ser natural. A nomeada pintura clássica, suas técnicas de representação e perspectiva, não consiste num esforço de decalque da natureza, antes expressa uma maneira muito particular que certa parcela do Ocidente adotou como

formação visual, uma maneira de acolher o mundo da visibilidade, de inventá-lo e torná-lo cultura<sup>107</sup>.

De modo similar, a pintura moderna, e sua obstinada referência a si mesma, expressa o índice do abandono da antiga busca por uma visão divina, suspensão da perspectiva universal ou interdição do olho que vê fora do tempo e fora de qualquer ancoragem corporal, lançada então numa tarefa contemporânea de metamorfosear o exterior desde o interior do artista, de metamorfosear esse interior pelo exterior que o atravessa, explorando a contingência que envolve a iniciativa de pintar. Em outros termos, articular em imagem certo relacionamento com o mundo vivido, fazendo-o precipitar num anteparo visual por operações não-teleológicas e abertas ao acaso (reduzindo ao mínimo as intervenções conscientes do agente criativo) consiste no atributo imprescindível do empreendimento contemporâneo em pintura (assim como na escrita ou na música de vanguarda). Mesmo que essa incumbência de plasmar o visível apenas eventualmente postule como princípio para si a injunção de “deixar-acontecer” o gesto criativo, e declaradamente abandone as operações teleológicas ao deixar a espontaneidade do corpo metamorfosear a contingência em necessidade, assumindo o pintor ser apenas o lugar de passagem para o acontecimento visual surgir, essa tarefa está implicitamente operante desde os primeiros desenhos gravados nas rochas, traçados sem modelos ou tradição alguma, a não ser a tradição da percepção espontânea.

Ao invés de escolher reproduzir a natureza e pretensiosamente estipular a mesura para obras-primas às quais suscitariam o sentimento universalizável da Beleza, pelo poder que tais obras acabadas teriam em convencer os sentidos de que se trata legitimamente de um objeto em conformidade com os “fins” do jogo livre da imaginação, ou por optar produzir arte pura e vaidosamente cingir a imanência do sentido dos

---

<sup>107</sup> “O que transponho para o papel não é essa coexistência das coisas captadas, sua rivalidade para o olhar. Encontro um meio de arbitrar seu conflito, que gera a profundidade. Decido-me a colocá-las compossíveis sobre um mesmo plano, coagulando no papel uma série de visões locais e monoculares, nenhuma das quais poderia superpor-se aos momento do campo perceptivo(...) A perspectiva [clássica] é muito mais que um segredo técnico para imitar uma realidade que se apresentaria tal qual a todos os homens; é a invenção de um mundo dominado de parte a parte numa síntese instantânea de que o olhar espontâneo nos proporciona no máximo o esboço, ao procurar em vão integrar todas estas coisas que, separadamente, inteiro o querem para si” (MERLEAU-PONTY, 1984, pg. 149-50)

gestos artísticos no reduto de um criador absoluto, que promove uma peça de arte como se dela fosse o titular soberano, a ponto de outorgar-se o direito de inventariar os signos e a gama de significação provocada pelo gesto criado, manipulando tal recenseamento semântico com algoritmos interpretativos independentes e relativos entre si, deveríamos (a quem interessa compreender o mais antigo ofício da arte em manifestação contemporânea) prolongar nossa atenção na postura de trabalho adotada por de Paul Cézanne (1839-1906), especialmente quando o referido pintor declarou que gostaria de unir a superficial diferença entre a arte e a natureza<sup>108</sup>.

E a propósito daquela aparente divisão entre clássicos e modernos no mundo pintura, Merleau-Ponty indica que...

Não se pode então definir a pintura clássica pela representação da natureza ou pela referência aos “sentidos”, nem, portanto, a pintura moderna pela referência ao subjetivo. A percepção dos clássicos já estava imbuída de sua cultura e a nossa pode ainda enformar a percepção do visível. Não se deve abandonar o mundo visível aos preceitos clássicos, nem limitar a pintura moderna ao reduto do indivíduo. Não se trata de escolher entre o mundo e a arte, entre os “sentidos” e a pintura absoluta: imbricam-se mutuamente. (MERLEAU-PONTY, 1984, pg.148)

Donde se segue que podemos nos afastar daquela dicotômica distinção entre pintura objetiva e pintura subjetiva confiando nos ensinamentos que o mundo da percepção oferece, especialmente quando formos pensar a expressão criativa que atravessa o mundo da pintura. A criação em artes visuais mobiliza a formação de um *ser visto* desde um

---

<sup>108</sup>“Em seus diálogos com Émile Bernard, torna-se óbvio que Cézanne procura sempre escapar às alternativas prontas que se lhe propõe: a dos sentidos ou da inteligência, do pintor que vê e do pintor que pensa, da natureza e da composição, do primitivismo e da tradição. ‘É preciso fazer uma óptica própria’, diz, mas ‘entendendo por óptica uma visão lógica, isto é, sem nada de absurdo’. ‘Trata-se de nossa natureza?’ pergunta Bernard. Cézanne responde: ‘Trata-se das duas’. – ‘A natureza e a arte não são diferentes?’ – ‘Gostaria de uni-las. A arte é uma apercepção pessoal. Coloco essa apercepção na sensação e peço à inteligência organizá-la em obra’. (MERLEAU-PONTY, A Dúvida de Cézanne. 1984,pg.116).

*ser invisível* insinuado nos vãos da visão, atrelando *todos* os esforços expressivos que tentaram registrar, cada um a sua maneira, o raio de luz que jazia no espectro taciturno da vidência selvagem, reunidos assim como gestos de uma mesma história. As imagens radicadas nas fissuras do movimento perceptivo bruto, incubadas no âmago da intersecção do olhar com o mundo visto, pupulam como o desvio lacunar da deiscência na carne do Ser, advêm como fissão da visibilidade, como metamorfose do ser visível revertido então numa nova dimensão artificial, tornada pública e acessível em obras de arte. Estas últimas registram a inexaurível imbricação entre o Sensível e o Sentiente, entre o que é dado pela natureza e o que é construído pelo agente criativo.

Nunca podemos, portanto, considerá-las como obras-primas, como expressões definitivas do *ser visto* ou do *ser imaginado*, pois a manifestação da reversibilidade do Sensível-Sentiente num acontecimento de arte relata uma verdade visual provisória. O enlace entre o particular e o universal, comunhão entre o mundo privado do pintor atravessado pelo horizonte geral do mundo visível, nunca atinge uma cristalização semântica capaz de esgotar o fluxo temporal da visibilidade, pois a obra de arte jamais consegue arrebatar de uma vez por todas o Ser-visto: impossível comprimi-lo numa tela, declamá-lo plenamente numa ideia, soá-lo peremptoriamente numa melodia. Não obstante sua incompletude, sempre há algo ainda a se fazer a partir da obra de arte já disponível culturalmente, há um chamado nesse tipo de artefato que os torna justamente artefatos de arte, um tremor na existência que sentimos quando temos um encontro verdadeiro com estes relatos de vida deixados por pintores, escritores, músicos ou escultores, sulco aberto que pede por acabamento, que clama pela retomada da tarefa de recriar a pronúncia de nosso comércio com o mundo.

A obra de arte jamais exaure o fenômeno que suscita. Promete incessantemente novos acontecimentos porque é o campo fértil do horizonte da cultura, ou seja, é a dimensão de abertura futurística no seio do passado sedimentado, fenda no coração do panorama da idealidade instituída que a lança sempre adiante, pois seu chamado desperta a necessidade de trazer à *vida* o excesso ou a falta que pervaga certa situação cultural encarnada, ao inflamar o ímpeto criativo daqueles que, pela obra de arte, se incumbem de reinventar a existência. Esta reflexão sobre o mundo da arte se distancia, com efeito, das discussões estéticas tradicionais, porquanto abordamos o advento artístico menos pela qualidade da fruição que pode tocar seus contempladores, antes nos

interessando de sobremodo o caráter de abertura de campo que sua atividade (que é *identicamente* passividade) evoca. “Não há pois arte recreativa. Podem-se fabricar objetos que proporcionam prazer ligando de outra maneira ideias já prontas e apresentando formas já vistas” (MERLEAU-PONTY, 1984, pg.121). Ora, o artista não se contenta em ser um “animal cultivado”, assume todo o passado da cultura para fundá-lo mais uma vez<sup>109</sup>, “fala como o primeiro homem falou e pinta como se nunca houvesse pintado.” (idem)

Não por acaso, por vezes as telas de Cézanne são infatigáveis tentativas, sempre inacabadas, de captar a natureza tomando forma. Por cerca de oitenta vezes tingiu as cores de suas telas fitando o monte Saint Victoire, nenhuma delas representando a obra acabada dessa empresa de pintura, todas elas exprimindo a “eternidade provisória” do mundo visual fazendo-se naquela cordilheira francesa. Ao invés de nos apresentar obras-primas e acabadas, Cézanne, imerso em seu obstinado trabalho, nos deixou no máximo esboços de sua tarefa inesgotável de exprimir o nascimento da natureza em estado bruto. Apesar de culturalmente domesticado, procura livrar-se de sua situação hereditária, despir-se dela, responder ao que ela não pôde e nem poderia lhe dizer, isto é, sua maneira peculiar de habitar o mundo visível, suspendendo assim os procedimentos ordinários de modulação da visibilidade para “deixar-acontecer” em suas telas o *ser visto* que brotava nas frestas de sua visão, como se este invisível quase tátil que o motivou a dar *vida* às vozes silenciosas do monte Saint Victoire fosse sussurrado pela própria natureza.

Habitando o mundo que lhe foi entregue, busca metamorfoseá-lo em obra de arte por meio de um esquema de equivalências que, acredita ele, apreende-se pelo contato com a própria natureza. Sem remissão a modelos temáticos ou instrumentais recomendados pela tradição, capta-se a mediação entre sua intenção significativa, seu corpo e a tela sem previamente definir os moneios que vai empregar. Fita a cordilheira para absorver dela o pivô de distribuição entre forma e conteúdo que serão convertidos espontaneamente na composição visual de seus quadros. Este sistema de equivalências que espontaneamente se incorpora na motricidade, nos temas e na modulação plástica do artista corresponde

---

<sup>109</sup> “O indispensável na obra de arte, o que a torna muito mais que um meio de prazer, um órgão do espírito, cujo análogo há de se encontrar em qualquer pensar filosófico ou político se for produtivo, é que contenha, melhor que ideias, *matrizes de ideias*, que nos forneça emblemas cujo sentido não cessará nunca de se desenvolver” (MERLEAU-PONTY, 1984, pg.170)

justamente à tomada de posse de seu *estilo*, conquista da singular maneira de exprimir um modo de habitar visualmente o mundo. E se as vozes do silêncio proferidas pelo arranjo das cores na pintura nascem de nossa visão espontânea, a percepção, contudo, já estiliza: “o estilo que virá a definir o pintor aos olhos alheios parece-lhe encontrável nas próprias aparências, acredita soletrar a natureza quando a recria (...) sem que se possa dizer, não fazendo sentido a distinção, o que dele provém e o que emana das coisas”. (MERLEAU-PONTY, 1984, pg.154)

Sem contar com nenhum roteiro procedimental para cultivar na matéria o desejo impalpável de transmutar lacunosos murmuros em vozes articuladas, e levá-las adiante indefinidamente em cada tentativa expressiva, moldando os relatos dessa vivência sempre inacabada em esboços que chamamos de obra de arte, desaparece o artista para fazer emergir seu estilo, que para ele próprio é como se fosse sua silhueta vista de fora ou seu jeito de andar, algo que dele emana enquanto o ignora. O segredo dessa modulação típica que entrega o modo particular de realizar a transição do silêncio criativo em pronúncia visual, sonora ou escrita, não pode ser inventariado num conjunto de comportamentos padrões ou tiques do artista, reduzido a um número de procedimentos positivos que nos entregariam a substância de seu estilo.

Por se deixar atravessar pelo mundo, engrenar-se no impulso do Ser para vertê-lo em obra artificial, não podemos consignar o artista como titular exclusivo da transmutação que realiza. Deve aos gestos dos outros, às vidências alheias e ao próprio soprar da criação natural o poder que advém em suas mãos quando se esquece de si para “deixar-fazer” a obra que pedia para nascer. Não sendo *seu* estilo efeito de uma conduta consciente de si, muito precariamente poderíamos imputar-lhe a autoria plena e autárquica dos gestos que articula, menos ainda teríamos condição de delimitar os componentes processuais de *seu* estilo, visto que a modulação típica de sua expressão continuamente se renova ou está sempre em desenvolvimento. O trabalho do artista dá continuidade à senda já aberta por seus esforços anteriores, recobrando o caminho já percorrido com novas empresas de criação para lançá-los sempre adiante, em progresso contínuo, e por isso mesmo *o estilo* é inventariável, sem titular soberano, mas mesmo assim legível como emblema de *seu* relacionamento único e singular com o Ser-visto.

O pintor vive na fascinação. Suas ações mais características – aqueles gestos, aqueles traçados de que só ele é capaz, e para os outros serão revelação, porque não têm as mesmas carências

que ele –, parece-lhe que emanam das próprias coisas, como o desenho das constelações. Entre ele e o visível, os papéis se invertem inevitavelmente. É por isso que tantos pintores disseram que as coisas olham para eles, e que André Marchand, depois de Klee, afirmou: ‘numa floresta, repetidas vezes senti que não era eu que olhava a floresta. Em certos dias, senti que eram as árvores que olhavam para mim, que me falavam... Eu lá estava, escutando... Creio que o pintor deve ser transpassado pelo universo, e não querer transpassá-lo... Aguardo ser interiormente submergido, sepultado. Pinto, talvez, para ressurgir’. Isso a que se chama inspiração deveria ser tomado ao pé da letra: há deveras inspiração e expiração do Ser, respiração no Ser, ação e paixão tão pouco discerníveis, que já não se sabe mais que vê e quem é visto, quem pinta e quem é pintado. (MERLEAU-PONTY, 1984, pg.92)

Nesse trecho de *O olho e o espírito* (1960), conferimos por Merleau-Ponty uma ilustre apresentação da passividade que dobra o ato criativo, pela reedição de relatos de vida capazes de descrever a profundidade metafísica pertinente à iminência do fenômeno autenticamente expressivo, sinalização da reversibilidade entre natureza e arte (cultura) que fulgura na origem das linguagens criativas. Ser transpassado pelo universo para deixar-se submergir na onda do Ser, passionalmente arrebatado-se no fascínio da criação para assistir o brilho que anima a carne do mundo, vê-lo fulgir por entre os dedos que permitem expandi-lo para rincões invisíveis, afinal, ser o lugar de passagem que amplifica uma potência irracional que cria significações e as comunica em artefatos de arte: todas essas proposições ontológicas tentam unicamente atingir o limiar entre ação e paixão na emergência do fenômeno instituinte. E se o artista se “apaga” para “deixar-acontecer” o fruto de sua obra, tal como a consciência de que temos um corpo se “apaga” quando o sentido perceptivo nele impera para governá-lo numa vivência sensível, deve-se essa circunstância intrigante ao fato de que “há criação como há criação na natureza, ou seja, anônima” (MÉNASE, 2008, pg.224).

Na origem de todas as ações livres, inclusive as ações de arte, que são aquelas que convertem o curso da existência por atos instituintes, quer dizer, por gestos que deformam coerentemente um mundo

instituído fundando outro em seu lugar, conferimos essa ambiguidade inextrincável: a introdução da ipseidade do agente livre confunde-se com o fundo de anonimato que situa sua existência, mais ainda, o ato autêntico que o liberta da indigência de ser um “animal cultivado”, que o livra da admoestação de sua hereditariedade, fervilha desde dentro de sua vida anônima, irrompe das entranhas de sua existência generalizada para vertê-la numa nova dimensão cultural, instituí-la em novas matrizes de ideias e de comportamentos que vão remodelar *seu estilo* de habitar o mundo. Impossíveis para o pensamento tradicional, todavia co-dependentes na inauguração do *há* e do *quando* em dimensões instituintes, convivem no mesmo fenômeno de abertura a autoria e o anonimato no gesto criativo que, para nascer livre, esquece de si enquanto metamorfoseia a Natureza.

Mas antes de levar adiante essa discussão e pormenorizar as ambigüidades que ali se inscrevem, é pertinente concluir a convergência, numa mesma categoria, da passividade em obra nos gestos livres da arte. Não apenas como vínhamos fazendo até aqui, demorando-nos em comparações entre os ofícios do pintor e do escritor, mas ampliando nossa categorização aos gestos livres do musicista, descrevendo brevemente o “deixar-fazer” da motricidade que modela o ente de cultura, assim como as técnicas de redução de intervenção consciente na confecção de artefatos de arte e a suspensão das intenções significativas teleológicas. Exemplos da busca pela liberdade. Mas uma liberdade prévia ao arbítrio, insuspeitada pela tradição, aquela que deixa a contingência que orla a criação permear os atos expressivos para tornar-se necessidade ou *Instituição*.

Em seu instigante artigo *Motricidade e expressão musical*, Alberto Andrés Heller se propõe a investigar “de que maneira a música existe por si”, acolhendo relatos de diversos musicistas que, ao descreverem suas atividades artísticas, reiteradamente disseram que ao invés de fazer a música soar, controlando volitiva e deliberadamente os movimentos do corpo que geram os efeitos acústicos pela manipulação do instrumento, experimentam – quando traspassados pelo fenômeno musical – a suspensão da consciência de si como pólo que arma o cenário melódico, “deixando de ser o *autor* do som para ser o lugar de passagem do fenômeno sonoro.” (HELLER, 2008, pg.189). A despeito das metodologias tradicionais de iniciação às práticas musicais, nas quais um conjunto de preceitos abstratos previamente estipulados para guiar a iniciação motriz do aluno e fazê-lo adaptar a escrita da partitura aos gestos que permitem a execução de uma peça conforme os padrões

instituídos, confessam diversos músicos que quando tocam seu instrumento em desempenho pleno, esquecem de seus dedos, não se representam no espaço para superpor os movimentos das mãos em conformidade com os lugares, exigidos pela melodia, para serem percorridos no corpo do instrumento, pois não mais tocam *as notas*, mas tocam *a partir* delas.

Na medida em que se concentra demais nas passagens exigidas pela partitura, ou quando se distrai e divide a performance musical com outros pensamentos, ou simplesmente quando passa a dar mais atenção a seu corpo, aos movimentos que executa ao invés de se deixar levar pelo *estado de fluxo*<sup>110</sup> suscitado pela experiência musical, perde o músico a energia que anima os turbilhões sonoros que permitem imperar a melodia ante os componentes materiais que a sustém. Isso porque a motricidade corporal não opera numa espacialidade de posição, mas de situação. Merleau-Ponty nos ensinou, desde a *Fenomenologia da percepção*, que o corpo expressa sua intencionalidade e realiza modulações espaciais sem recurso prévio a representações conscientes. Não há, por detrás do corpo, um “homenzinho interior” que comanda, com ordens positivas de pensamento, cada contração muscular que desencadeia o dispositivo anatômico numa ação motriz. O corpo próprio, na exploração espacial do mundo que o circunda, não é um desdobramento de um “eu penso” que pilota sua máquina orgânica, mas expressão de um “eu posso” antepredicativo ou pré-reflexivo que emana a espacialidade, fonte do espaço externo e interno ao corpo.

Claro que adquirido certa gama de movimentos, o comportamento corporal pode sofrer, por parte dos processos reflexivos, a posterior catalogação representativa dos gestos típicos que desencadeiam efeitos esperados, por indução das experiências anteriores. Mas a conquistas dos próprios gestos, e sua execução fluente, se dá quando a consciência-de-si daquele que executa os gestos se “apaga” para emergir a espontaneidade da ação. “Sabemos de nós

---

<sup>110</sup> “(...) essas descrições não pertencem única e exclusivamente ao mundo da música; veja-se, por exemplo, as pesquisas do psicólogo húngaro radicado nos EUA Mihaly Csikszentmihalyi, que obteve descrições similares junto a músicos, cirurgiões, alpinistas, jogadores de xadrez, dançarinos e outros profissionais, denominando o fenômeno de *estado de fluxo* – Flow: um estado no qual o praticante se deixa absorver tão completamente em sua atividade que não mais tem a sensação de um eu nem de tempo: imerso na ação, ele se torna a ação, se confunde com a ação, deixando de se perceber como aquele que a executa”. (HELLER, 2008, pg.159-160)

esquecidos de nós” quando andamos, corremos, comemos ou tocamos instrumentos musicais de modo espontâneo. Além disso, há na ação do músico que procura criar os gestos inéditos uma qualidade que Heller procurou qualificar como uma não-ação, um ato dobrado pela passividade, que deixa-se estar na ação ao invés de controlá-la. Esse tipo de ação expressiva menos projeta o futuro que deixa-o precipitar por entre gestos que o próprio autor ignora de antemão. A expressão criativa *deixa-aparecer* a dimensão futurística, espera transpassar-se por ela antes de expectá-la; certo repouso na ação que não busca seu sentido fora do movimento que evoca, fora da própria ação. Restituindo uma pequena etimologia oriental, em consonância com o que certos ocidentais constataam nessa espécie original da ação de livre criação, fala-nos Heller que...

Autores japoneses, chineses e indianos se referem frequentemente a esse fenômeno como “não-ação” ou “inação”; a não-ação é também uma ação, mas de outro tipo: é uma ação que se deixa acontecer espontaneamente, sem ‘esforço’. No taoísmo fala-se em *Wu-Wei*: não-agir, não-fazer (às vezes também grafado como *Wei-Wu-Wei*: fazer o não-fazer), em oposição a *Yu-Wei* (que seria um fazer oriundo da vontade e da deliberação). Não-agir faz referência, portanto, a algo intermediário entre agir e não agir. *Wu-Wei*, assim como o termo [alemão] *Gelassenheit*, implica o passivo no ativo, o repouso no movimento, a ação indireta, o deixar-acontecer, a temporalidade de espera impregnante que se faz na contingência (resultando daí seu modo espontâneo). (HELLER, 2008, pg.163)

O arrebatamento do advento da arte – tanto no artista quanto em contempladores, que ante a obra simulam o próprio movimento da criação – fascina quando o *autor* desaparece, quando o agente criativo submerge ao anonimato para incandescer o fluxo de sua expressão. Parecendo aos envolvidos estarem simultaneamente presentes e ausentes ao acontecimento que deixam emergir, quando emprestam seus corpos à *produtividade* da Natureza, agenciam então ações livres “numa técnica que *não sabe de si mesma*, que age não sabendo que age, que age *esquecida de si*.”(HELLER, 2008, pg.194). Essa técnica de modulação dos entes culturais, tornada princípio de “não-ação”, incorporada na

música contemporânea desde John Cage (1912-1992) e levada adiante na “composição aleatória” que introduz o acaso e a contingência pela suspensão explícita do controle deliberado na criação da plasticidade sonora em Pierre Boulez (1927-2016), não difere em gênero da pesquisa de uma intervenção reduzida ao mínimo entre pintores e escritores sublinhados por Stéphanie Ménasé em seu inspirador artigo *Passividade e criação: pintura e abertura, a partir de Merleau-Ponty*.

A partir de sua própria experiência em pintura, indaga Ménasé sobre o anonimato que indiretamente vivencia quando tinge suas telas: enquanto matiza as cores da paleta e as assenta no quadro, não constata o Si ou algum *autor* em seu esforço de pintura. A experiência temporal lhe entrega um antes e um depois, algo que precipitava e que, após o fascínio da arte, lhe alterou a estrutura de habitar o mundo sem, no entanto, contar com o evento positivo que fora o eixo da transmutação, sem que se possa objetivamente rastrear-lo. A não ser pelos novos horizontes de pesquisa que se abrem pelo referido acontecimento fascinante, quase não tem premissas para atestar a realidade de seu ato criativo. Mas algo se inscreveu na matéria, gestos foram posteriormente incorporados como “novos órgãos do espírito” a sua disposição, enfim, se o agente criativo ali “desapareceu” para sua expressão fluir, pode ele retomar o caminho traçado espontaneamente, abri-lo mais uma vez para dar sequência e acabamento àquilo que ainda falta ser dito ou desenhado.

Constata ainda, recolhendo testemunhos de escritores e pintores, similar experiência de passividade, de introdução do acaso, do inconsciente ou do imprevisto, conforme cada artista assim deu nome ao processo que lhes acometeu. Reunidos todos na impressão de que seus trabalhos eram radicados em operações não-teleológicas. “Observei traços semelhantes dessa experiência em Jean Arp, Bram Van Velde, Jean Dubuffet, Nicolas de Stäel, Zao Wou-ki, Robert Rauschenberg, Daniel Spoerri, etc” (MÉNASÉ, 2008, pg.222). O que mantém em comum estes escritores, pintores e músicos supracitados é certa ausência de um Si reflexivo enquanto dimensão das atividades criativas, certa modalidade de atividade que vive nas imediações da passividade. Essa categoria de ação livre recebeu diferentes incorporações de preceitos para modulação das “leis do acaso”, às quais procuravam dar vazão ao “coeficiente de facticidade e sua irredutibilidade”.

Buscando “deixar-acontecer” a incidência do imprevisto na obra, artistas de distintas áreas de criação, mas que vivem “uma mesma aventura” de articular iniciativas que nascem no coração do Ser, sustam

seu poder autárquico de manipulação semântica ordinária para reduzir o papel de sua atenção nas operações de livre criação, afastando do trabalho artístico a função ordenadora da reflexão. Esses direcionamentos de composição aleatória ou espontânea “evacuam os modelos da criação como produto de um ato puro” ao desenvolverem técnicas para suscitar a experiência de desapego da deliberação no contexto do ateliê ou da sala acústica. A espontaneidade visada não se confunde, todavia, com a ideia de um mítico surgimento doado por alguma vontade divina, feita criatura por algum *Logos* por detrás de nossos gestos, a nos guiar por um destino traçado de antemão. A ordem da espontaneidade ensinante apenas designa a “ausência de um controle herdado ou de um olhar-juízo herdado”, ausência da vigilância tética e teleológica.

A ambiguidade da expressão criativa é justamente a co-dependência entre iniciativa e passionalidade, de termos que lidar com um ato que nasce sem saber de si, com uma autoria repartida da obra, da confusão entre criador e criatura. O empreendimento de distinção e análise entre esses pólos da criação em cultura não se processa sem sérios riscos para nossa compreensão deste fenômeno de abertura. Doravante, não queremos eliminar a ambiguidade inscrita na ação de livre expressão, ela nos convida a descrever o nascimento da artificialidade pela metamorfose do Ser-visto, e nisto consiste seu paradoxo: as significações da cultura nascem sem serem regidas pelos instrumentos reflexivos, se originam de modo pré-lógico, por conseguinte não precisamos atestar como absurdo a reversibilidade entre atividade e passividade na ontogênese da ordem cultural porque nos fiamos ao campo fenomênico (e não a postulados abstratos da Razão) que fervilha, com efeito, de pormenores impossíveis.

Ménasé ainda nos aconselha que essa dimensão de abertura no seio dos horizontes sedimentados da cultura pode pautar a descoberta de outra subjetividade, a partir da consideração da existência generalizada e anônima que levamos quando reinventamos a humanidade. Nela não se opõe a iniciativa inovadora e a passionalidade do trabalho do Desejo, não são contrários o ato livre e a doação do mundo vivido, constata-se na origem das linguagens criativas um similar de toda ação inovadora: uma liberdade funcional e operante que, no anonimato, insere as conversões de existência que pediam silenciosamente para tomar *vida*. Todo arbítrio agenciado por móveis racionais, volitivamente agenciado por deliberações que ponderam os meios mais adequados para unir o universal ao particular segundo os princípios honorários que norteiam as

ações apenas perfaz uma longa incubação do gesto livre que nasce sem saber de si mesmo. Talvez seja o momento de questionar a costumeira autarquia dedicada aos cânones da Ética, que devotam todos os poderes da liberdade ou a um poder puro do espírito, ou a ausência de obstáculos externos capazes de obstruir uma vontade cega e condicionada pela natureza. Este aceno para uma nova concepção de liberdade pode também ser lido nos seguintes trechos de Ménasé:

O acento posto sobre a passividade desemboca sobre a descoberta de uma forma particular da subjetividade: onde o sujeito se manifesta em uma forma que o distingue da consciência soberana. Ele é o sujeito a título de participante de uma experiência; certa capacidade de inventar outras modalidades ou outras maneiras de proceder, ou ainda outros gestos: uma liberdade funcional. (...) Entre passividade e criação não há oposição: a passividade se encontra, antes, do lado do movimento em obra, ela revela a modalidade do ato ou do processo e não dos efeitos deste ato sobre o mundo. A dimensão da passividade no seio da atividade conduz à suspensão do modelo do ato puro, que induziria a ideia da criação como procedendo do nada e, conseqüentemente, ao próprio aniquilamento da possibilidade da criação. O nexó é, então, entre a atividade e a passividade; sua reversibilidade desemboca sobre a modalidade operante. A concepção de uma oposição entre passividade e criação estaria ligada à ideia de que esta passividade colocaria em perigo a possibilidade de um ato deliberado confundido com o movimento de criação. Porém, a passividade longe de tornar impossível a liberdade, é o que funda seu movimento. (MÉNASÉ, 2008, pg.243)

Finalmente atingimos o ponto conclusivo desse discurso sobre a passividade que contamina a livre expressão criativa: a ambigüidade da operação expressiva em artes nos deu acesso a uma ambigüidade mais geral, que reúne todas as ações livres numa mesma categoria. Nosso pensamento agora visa contornar a ambigüidade da liberdade que, a esta altura, pode nos levar a retificar as considerações de Merleau-Ponty sobre a referida matéria filosófica, visto que o texto que expressamente

tratou do tópico da ação livre, em 1945, ainda estava sob influência da filosofia da consciência, pelo emprego do *cogito* tácito. Retomemos suas lições para assistir esse momento decisivo no qual a doação do mundo vivido se converte nas iniciativas da liberdade anônima.

### iii – (c) A liberdade anônima

O estudante interessado pelo tema da liberdade que consulta manuais clássicos de Filosofia se depara, não raramente, com a apresentação de um litígio a propósito da definição do ser livre, disputa que, grosso modo, é travada entre duas maneiras de se abordar a referida matéria. Como se a história dessa discussão fosse impulsionada pelo debate entre dois pontos de vista gerais e aparentemente rivais que, como categorias didáticas, agrupariam as diversas exposições argumentativas sobre a definição de liberdade em dois partidos principais.

Doravante, há um grupo de argumentos que procuram nos convencer de que ser livre simplesmente consiste na ausência de obstáculos à vontade de um agente, quer dizer, não havendo obstruções ou barreiras ao ímpeto de ação de qualquer indivíduo considerado, defini-se com segurança circunstâncias às quais o ser livre se manifesta. Este tipo de abordagem ordinariamente recebe a alcunha de definição *negativa* da Liberdade, posto que tal maneira de argumentar procura atingir o ser livre por condições que lhe são externas, sem apresentação de elementos positivos ou atributos que nos ofereçam dele algum semblante. Nessa via de pensamento objetivo, apela-se ao emprego que o senso comum faz de termos relativos ao contexto da alforria, como o rompimento de grilhões, no intuito de provocar a anuência do interlocutor: tal como um balão preenchido com gás hélio tende a ascender ao céu, caso não encontre grades que impeçam seu vôo, similarmente, livre é aquele que *não é* impedido de efetivar seus desejos.

O outro grupo de argumentos problematiza a própria vontade do agente livre, indagando se ela é determinada pelas inclinações passionais ou, pelo contrário, se ela está submetida ao comando soberano da consciência, a despeito das condições externas que por ventura venham interferir nos procedimentos de sua efetivação. O ser livre, com efeito, independe agora das circunstâncias factuais que o cercam, já que não há obstáculo à liberdade que não seja promovido pela própria vontade do agente: esteja ele encarcerado na mais nefasta prisão, feito escravo e

atado a correntes ou, em sentido inverso, vivendo como altivo explorador do mundo ao manipular em campo aberto os meios mais eficientes para a consecução de seus projetos de vida, em ambos os cenários tem o sujeito a mesma experiência de emancipação na medida em que se apercebe como fonte absoluta de toda liberdade possível. Ao invés de postular uma noção comum e desde sempre adquirida do ser livre, se limitando a pontuar as conjunturas nas quais ele é impedido de manifestar-se, procura-se então uma definição *positiva* da Liberdade, sobretudo inquirindo sobre a qualidade dos móveis que desencadeiam as ações.

Nessa via do intelectualismo, ocupa-se menos com os fatos desencadeados do que com as condições de possibilidade que os fazem despontar como atos ou comportamentos conscientes. Constata-se então duas maneiras de existir: ou se existe como coisa, que advém num fato ao romper a inércia desde um movimento causado pela posição que ocupa como objeto situado no jogo dos corpos materiais; ou se existe como consciência, que advém num ato livre ao romper a rede das cadeias causais da Natureza desde um poder a Ela extrínseco, inseminando no mundo natural uma nova ordem motivada por um poder espiritual. Se a origem do movimento de um ser consciente estivesse radicada na pressão material, se sua iniciativa e seu trajeto existencial fossem determinados mecanicamente tal como uma peça presa na engrenagem da máquina do mundo, desceria o agente ao nível das coisas para existir como elas, deixando assim de ser ao modo de uma consciência, isto é, deixando de existir como um ente autônomo, que mobiliza projetos de ação por um poder de iniciativa que está à margem do determinismo natural.

O intelectualismo acusa o pensamento objetivo de ignorar a dimensão metafísica da vontade, imputando-lhe assim o equivoco de esquecer-se ou esquivar-se do tema da volição como móbile espiritual que modela as inclinações (as motivações passionais) segundo um poder de decisão ou projeto da consciência indiferente ao regime do mundo material. Tratando o ser livre qual coisa determinada pelo rugir de forças cósmicas, dirá o intelectualista, anula-se o debate sobre a liberdade, pois sequer entrevemos os problemas pertinentes à relação entre as motivações e os atos deliberativos. Do outro lado do certame, não obstante, o sensualista acusa o racionalista de criar problemas filosóficos que são insolúveis, de levantar pseudo-questões em nome de um poder absoluto da consciência que, entretanto, não encontra nenhum índice na experiência. Se os projetos da consciência emanam do poder

de iniciativa de uma vontade genuinamente livre, jamais colhemos dessa potência espiritual algum emblema na empiria, dirá o sensualista, porque estamos sempre às voltas com fatos que muito precariamente podem ser remetidos com segurança a causas imateriais.

Ademais, *nós* podemos acrescentar que essa liberdade indiferente às circunstâncias externas nunca pode ser fixada numa situação particular da experiência, está em todas as partes, como se quisesse, mas em parte alguma a vemos engajar-se no mundo, entranha-se no porvir. Ela não nasce do mundo natural e nele tampouco vive. Se desde sempre já está adquirida, se nunca pode a consciência dela se afastar, se o agente não pode oscilar entre existir ora como coisa, ora como consciência – já que não se compreende como ela cessaria seu modo de existir para ser ao modo das coisas, ou como ela retornaria deste estado, por algum misterioso milagre capaz de revogar a reificação que sofrera – está desde sempre confinada numa dimensão supra-sensível sem precipitar sua marca no mundo natural. E não por acaso é um dilema kantiano denotar ostensivamente quando uma *ação* é livre, apenas o agente poderia confirmar se agiu por obediência (inclinação admoestada) ou pela vontade racional (sublimação da inclinação), e mesmo essa confirmação, para terceiros, seria suspeita quanto ao teor de sua veracidade, visto não ser uma proposição que a Faculdade do Entendimento poderia atestar como válida ou falsa, inscrita assim como conteúdo pertinente à Razão especulativa, ao modo das antinomias que ali se inserem.

Os manuais ainda sugerem ao estudante outras categorias didáticas para melhor se apreender o debate sobre a Liberdade. Os sensualistas têm um ponto de vista no qual natureza e liberdade seriam compatíveis, ao contrário dos intelectualistas, que afirmam a incompatibilidade entre o mundo natural e o reino da liberdade. Compatibilistas e incompatibilistas ofereceriam uma escolha a ser feita entre o ser livre como desdobramento de um ímpeto irracional, quando este não encontra obstáculos externos para cumprir seu voto cego de desejo, e o ser livre como poder volitivo e absolutamente espiritual, projeção da consciência que jamais encontra obstáculos externos, visto que nada na Natureza poderia gerar, inibir ou afetar esse poder desmedido de configuração da vontade, sendo os obstáculos dessa liberdade transcendental os que ela própria desenha, impostos como limites dos projetos que autarquicamente constitui.

Queremos ainda incluir nesse quadro a versão moderna de um racionalismo que, como especificidade sua, abandona a prescrição da

deliberação representativa de um ato volitivo como condição de possibilidade da liberdade. A consciência descrita como evasão generalizada do ser pleno, figurada como fluxo anônimo ao qual não se pode subscrever nenhuma particularidade, pessoalidade ou causalidade material capaz de eclipsá-la<sup>111</sup>, entendida como o movimento de não-ser que introduz “zonas de vazios” na plenitude do mundo natural, reedita a tradicional coincidência entre consciência e liberdade; títulos que podem designar, ambos, a existência na forma do projeto. Todavia, do ser livre não se exige mais uma deliberação voluntária, alguma ordem no reino das representações imperativas capaz de domar a concupiscência. O modelo clássico da autonomia como agenciamento da vontade pelo arbítrio racional, agenciamento que o para-si realizaria a fim de emancipar-se das inclinações e desejos irracionais que o atolam (na infância da Razão) no mundo natural, adquire agora uma versão mais radical, que “coerentemente” não supõe serem necessários tais estágios da consciência reflexiva para se atingir um estatuto conclusivo da liberdade.

O arbítrio age de má-fé, pretensiosamente aglutinando razões para a consciência aderir a esta ou aquela postura comportamental, supostamente exercendo imparcialidade na jurisprudência entre motivações e mandamentos de ação quando, em verdade, tanto os pretensos motivos quanto as prescrições da ordem superior de abstração já são, desde sempre, irradiações de um mesmo projeto, desenhos que fazem surgir um mundo orientado como possibilidades constituídas pela própria consciência. Os ruidosos debates sobre a força que os motivos passionais poderiam ter contra os atos deliberativos, a própria deliberação que precede e fundamenta o arbítrio, são todos momentos secundários, que reabrem posteriormente as *decisões secretas* formadas de antemão pelo *cogito* tácito. A reflexão apenas retoma um mundo de *decisões tácitas* erigidas no anonimato pela consciência pré-reflexiva para, a partir delas, fingir-se rival das causas naturais.

Considerar que nossas inclinações irracionais tendem a forjar trajetos de vida ausente de genuína autonomia, caso não intervenha a lucidez da consciência para compensar o peso dessas motivações ao

---

<sup>111</sup> “Ao que parece, nenhuma particularidade pode ser ligada à insuperável generalidade da consciência, nenhum limite pode ser imposto a esse poder desmedido de evasão. Para que algo pudesse determinar-me do exterior (nos dois sentidos da palavra determinar) seria preciso que eu fosse uma coisa. Minha liberdade e minha universalidade não poderiam admitir eclipse.” (MERLEAU-PONTY, 2011, pg.583)

formar os móveis do livre-arbítrio, exprime incoerência, no melhor dos casos, porque a consciência como poder constituinte absoluto, como aquilo que *faz aparecer* os objetos, sem o quê não haveria experiência, não pode assumir jamais que o regime do mundo material possa figurar como causa de atos da consciência. Desse modo, tudo que a consciência encontra na experiência, de algum modo, ela mesma ali colocou; inclusive as motivações que rivalizam ulteriormente com a deliberação reflexiva são por ela tecidas como modalidades possíveis de sua existência, “e nem mesmo se conceberia o que pode ser a força de um motivo sem uma decisão [tácita] que ela confirma ou contraria” (MERLEAU-PONTY, 2011, pg. 583)

Confundimo-nos assim, no imo impalpável de nosso ser, com a fonte absoluta de abertura do campo dos possíveis. Se o regime do mundo natural não pode causar nenhum ato de consciência, a abertura do próprio mundo vivido é consequência da intencionalidade da consciência, deriva da doação de sentido que ela propaga de modo centrífugo, isto é, de dentro para fora, ante a massa uniforme do *em-si*<sup>112</sup>. Com efeito, jamais a consciência ou, que dá no mesmo, a liberdade, pode ser condicionada, coagida ou modelada de fora para dentro. Estaríamos condenados à liberdade porque a todo instante seríamos impelidos a escolher as vias que formam o cenário do mundo que vivemos; aliás, as próprias opções que são objeto de escolha para os projetos livres da consciência recebem dela o valor que as permitem

---

<sup>112</sup> “Para Sartre, a liberdade nunca pode ser identificada com uma faculdade subjetiva que o sujeito disporia dela ora sim ou não. Não é correto dizer que a subjetividade é o fundamento da liberdade, pois somente pela liberdade se pode pensar a condição humana. No seu processo de existência, o homem escolhe a cada momento, a cada instante, pois se ele não se confunde com uma coisa é porque ele se projeta por vias de sua escolha. O homem nunca escolhe tendo em vista determinações pré-estabelecidas. O homem deve criar, a todo instante, o critério de sua ação. Nada pode determinar o homem em suas escolhas livres, nem a moral, nem a tradição, nem um valor. Nesse contexto a liberdade significa um processo de construção de si através de escolhas e projetos. Vem daí a responsabilidade que se exige do agente: cabe apenas a ele aquilo que irá se tornar. Em Sartre, a consciência é identificada com a liberdade e com a subjetividade, e recebe a alcunha de ‘para si’; alias, nada, negação, não-ser são expressões sinônimas para a consciência. Ou melhor, o ‘para si’ só pode se identificar com o não-ser ou com o nada na exata medida que ele é negação do ‘em si’, ou seja, do ser em sua plenitude, repousando de maneira maciça em si mesmo”. (CARDIN, 2008, pg.67)

figurar como alternativas elegíveis. Mesmo se considerarmos, com Sartre, que a configuração particular da situação existencial de partida na qual a consciência emerge não seja a ela imputável, quer dizer, a hereditariedade de um homem, suas condições anatômicas, a região geográfica em que mora ou os semelhantes que o cercam, como horizonte de existência fornecido *pelo mundo*, todos estes elementos entregam no máximo uma atmosfera amorfa e estática que somente adquire alguma orientação, reveste-se de algum significado quando submetida à irradiação constituinte da consciência.

No pensamento sartriano, mais uma vez, nada passa da Natureza para a consciência, não há mistura entre o ser e o não-ser, entre matéria e espírito; afinal o tempo não habita o mundo natural: o ser pleno é atualidade pura. São os rasgos de não-ser desferidos no seio dessa plenitude que inauguram um mundo vivido na intra-temporalidade. Produtividade do tempo irradiada pela espiritualidade irrefletida, geradora do fluxo no qual se projetam direções, originam-se vetores de ação, desenham-se destinos, limites e situações de ultrapassagem. O poder desmedido de evasão do em-si instaura a negação da atualidade maciça, projeta o além do *aqui* e do *agora*, insinua possibilidades alhures, retém o outrora como passado e o lança do presente para o futuro virtual, *produtividade* das dimensões temporais que é coincidente com os poder intencional da consciência.

Doravante, a liberdade articula um poder de escolha que é incondicionado, imotivado, que surge do nada – ou melhor dizendo, surge da nadificação que define o movimento da consciência pré-reflexiva – para produzir as possibilidades a serem, posteriormente, valorizadas em trajetos existenciais, tornadas objetos para sua escolha consciente, quando assume alguma forma, quando precipita em algum projeto. Dizer que a consciência pré-reflexiva decide secretamente – como um jorrar *ex nihilo* – o valor dos elementos que irão compor o horizonte das escolhas reflexivas radicaliza, finalmente, o estilo das filosofias da consciência ao afirmar a liberdade como poder de eleição existencial que é incondicionado e imanente ao ser no mundo. Leandro Neves Cardin, em seu artigo *Merleau-Ponty e Sartre, notas sobre o conceito de Liberdade* sintetiza este ponto de modo agudo:

A liberdade tem, assim, um fundo de gratuidade, ela é imotivada ou se “automotiva”, como uma automotivação do nada. Como a liberdade está fora do em si, compreende-se que o homem é livre e que a própria liberdade se identifica com o

modo de constituição da consciência. Não cabe ao homem escolher ser livre, o homem escolhe a partir da liberdade. Este é o dado imediato fundamental, o qual tem por base a situação concreta. Se o dado imediatamente fundamental, espontâneo e natural é a escolha que o homem faz de si mesmo a partir da liberdade, é porque o para si não encontra nenhum apoio no que ele era, sua herança é reduzida a zero, donde o passado não pode produzir um ato, pois só um fim pode iluminar o passado. A liberdade consiste no fato de que a escolha é incondicionada. (...) Se o atualismo radical de Sartre entra em confronto com o Deus de Descartes é porque ele pretende retomar essa liberdade plena e criadora que Descartes havia reconhecido. O que significa dizer que, no limite, ele reedita as clivagens cartesianas da *res extensa* e da *res cogitans* nas clivagens radicais do em si e do para si, do pleno e do vazio, do ser e do nada; com isso ele atribui um poder ilimitado ao sujeito e deixa o objeto totalmente desprovido de produtividade. (CARDIN, 2008, pg.71)

No contexto do fragmento acima, o comentador procura nos apresentar a crítica de Merleau-Ponty à concepção de liberdade proferida por J.-P. Sartre. Apesar da grande influência do pensador existencialista no repertório conceitual que nosso autor utiliza para pensar temas como a liberdade ou o ser no mundo, Merleau-Ponty insiste na tese de que a constituição do mundo vivido não pode ser radicada plenamente na intencionalidade (centrífuga) da consciência, sob pena de imobilizarmos os fenômenos dentro da redoma insular do para-si. O modelo que nosso autor persegue – a despeito dos ecos subterrâneos de filosofia da consciência que justamente pretende retificar – é o modelo da transgressão intencional ou intencionalidade centrípeto-centrífuga.

Quer dizer, ao invés de operar com a clivagem entre coisa extensa e coisa pensante, restringindo o campo das possíveis modulações de existência exclusivamente ao ser da consciência, podemos suspender este embuste filosófico que horizontaliza, entre as consciências, a antiga potência vertical do Deus criador, simplesmente retornando aos fenômenos para perceber que no *há* inaugural a consciência precede a si mesma junto às coisas, para desde dentro delas e *com* elas

metamorfoseá-las em durações temporais, em vivências sensíveis. Movimento de *vida* similar a deiscência na botânica, qual separação espontânea entre partes de um mesmo órgão, coisa e consciência nascem e se diferenciam como desvios ou destinos da mesma carne.

O Ser-visto, que podemos visitar a qualquer momento caso suspendermos nossas visadas teleológicas sob o mundo da percepção, pode ser descrito numa imbricação inextrincável entre o exterior e o interior da consciência. Na ontogênese da existência há reversibilidade e troca entre situação e iniciativa, um turbilhão que, no limiar desse *quiasma* (não sendo possível distinguir e delimitar o que advém do Sensível e o que advém do Sentiente), articula a armação espontânea do horizonte existencial no qual a *ação livre* pode engrenar seu *arrancamento*: poder de conversão do passado numa nova tradição que fecunda o futuro; iniciativa anônima entranhada na situação que visa ultrapassar; liberdade que irrompe, sem romper seus laços com o mundo.

Ora, ao longo dessa dissertação, seguimos as direções que nosso autor nos legou para pensarmos justamente a gênese autóctone do sentido de ser do mundo vivido espontaneamente, para nos aproximarmos dessa aquisição prévia aos atos intencionais e constituintes da consciência. Desse modo, falamos da *produtividade da Natureza* como doação por antecipação de um mundo constituído à margem dos poderes sintéticos de um ego articulador da experiência, assim como discutimos a reversibilidade entre aquilo que é doado pela Natureza e aquilo que é constituído pela subjetividade sob a insígnia do *trabalho do Desejo*, uma atividade que é *identicamente* passividade, modulação do mundo natural em artificial numa intencionalidade centrípeto-centrífuga. Finalmente, o estudo da ordem da espontaneidade ensinante nos deu acesso à *vida* das expressões criativas que realizam exemplarmente a retomada de proposições do mundo para arrancar-lhes um novo sentido.

Todo esse trajeto, que agora encaminha seus últimos passos nessa estação final, e que o ilustre leitor pacientemente percorreu, pode auxiliar, contudo, o estudante de filosofia interessado pelo *ser livre* e que procura alternativas àquelas duas saídas tradicionais para o problema da compatibilidade entre natureza e liberdade. Porque a proposta de Merleau-Ponty é justamente a de superar mais essa dicotomia clássica: a de definir a liberdade seja pelo exterior, seja pelo interior da consciência, tentando captá-la no comércio entre as duas dimensões, na junção entre natureza e cultura, na troca entre doação e

constituição que espontaneamente fecunda a gênese dos fenômenos de abertura da existência. Precisamos então reconhecer um princípio de passividade na liberdade, uma autoria repartida das iniciativas livres. *A liberdade enquanto protagonismo do sujeito no mundo, enquanto desvio ou torção de um curso existencial operado pelo agente livre consiste numa atividade que, para vir a ser, precisa se engrenar no impulso do Ser prévio, isto é, caracteriza-se por ser uma atividade envolvida e enraizada numa atmosfera de passividade.*

A escolha imotivada, aquela que jorra *ex nihilo* e se produz tal como um poder divino que fora transferido, de modo profano, para dentro do homem, além de deslizar sobre si mesma sem jamais se beneficiar do élan temporal no qual se engrenam os atos da consciência, nunca se caracteriza por ser um *fazer*: cada escolha assumida num projeto existencial pode esfacelar-se no instante seguinte, ser destruída por uma outra escolha subsequente, se a forma da existência for aquela dos projetos autárquicos da consciência. Estaríamos condenados a escolhas que não conseguem incorporar-se no mundo vivido, pois exigem o esforço inumano de criar (como Deus o faria), a cada momento, a atualidade do cenário escolhido.

Para que a liberdade seja liberdade de *fazer algo*, seja *ação livre*, é preciso que o passado possa incluir-se como aquisição prévia ao presente que solicita nossa resposta; que uma vez modulado essa resposta em atos, elas possam fixar-se como “possíveis privilegiados ou realidades que tendem a perseverar no ser” (MERLEAU-PONTY, 2011, pg. 587); que as ações que nascem no subsolo dos atos reflexivos possam estabelecer emblemas de si que se sedimentam no horizonte de idealidade, como conquistas que pedem por acabamento, como dimensão de advento, como promessa de novos eventos. A escolha livre engrena-se num impulso do Ser-prévio para torcer a situação de partida que ultrapassa. Tanto o ambiente que nos envolve quanto nossas motivações íntimas não são obstáculos à liberdade; não são eles nem grilhões que podem ser rompidos, ou móveis passionais que devem ser sublimados racionalmente, tampouco são objetos indiferentes ante um poder imotivado que os valoriza de ponta a ponta: a situação emparelha a iniciativa livre.

E se também qualificamos essa iniciativa como uma *decisão secreta* é justamente porque ela não poderia ser auto-suficiente, automotiva, qual poder autárquico – seja ele um poder consciente de si ou pré-reflexivo – que nasce *ex nihilo*. A iniciativa livre não sabe de si reflexivamente e não age teleologicamente porque sua motivação lhe é

opaca, sem ser jamais nula; a passividade que a envolve impede-nos de qualificá-la como um gesto já cultivado, que escolhe meios eficientes para fins pré-definidos. Antes funda outra cultura sem instrumentos predeterminados, deixa-acontecer o ato criador que perfaz intenções significativas e práticas que estavam latentes, que pediam para ser pronunciadas em ação ou palavras desde o fundo silencioso e inconsciente do agente. Com efeito, a escolha livre é tácita e não precisa ser uma eleição deliberativa (e aqui nos diferimos do pensamento sartreano) porque desde a percepção espontânea articulamos um *estilo* de resposta as solicitações do mundo numa parilha entre o exterior e o interior da consciência.

A passividade que qualifica a decisão livre como secreta, não obstante, impede que ela se faça do *nada*, que apareça por um decreto de força divina. Somos nossos corpos, vivemos como homens no âmago de um mundo que nos motiva, e nele nos impulsionamos para prolongar o turbilhão da metamorfose temporal, recriando os horizontes como a própria natureza: de modo anônimo. Não somos uma nuvem imaterial que irradia a *vida do nada*; somos o cruzamento entre o visível e o invisível e vivemos na ambiguidade de sermos os pais de um mundo que nos criou. “Nem o *fatum* nem o ato livre que o destrói são representados, eles são vividos na ambiguidade”. (MERLEAU-PONTY, 2011, pg.597) Consideradas as incoerências que aproximam o pensamento objetivo da análise reflexiva, que as tornam parentes e suspendem sua superficial rivalidade, visto serem pares de um mesmo pensamento dicotômico, nos diz Merleau-Ponty:

A escolha parece ser entre uma concepção cientificista da causalidade, incompatível com a consciência que temos de nós mesmos, e a afirmação de uma liberdade absoluta sem exterior. Todavia, essa primeira reflexão sobre a liberdade teria como resultado torná-la impossível. Com efeito, se a liberdade é igual em todas as nossas ações e até em nossas paixões, se ela não tem medida comum com nossa conduta, se o escravo testemunha tanta liberdade vivendo no temor quanto rompendo suas correntes, não se pode dizer que exista nenhuma ação livre (...). A própria ideia de escolha desaparece, pois escolher é escolher algo em que a liberdade vê, pelo menos por um momento, um emblema de si mesma. Só há escolha livre se a liberdade se compromete em

sua decisão e põe a situação que ela escolhe como situação de liberdade. Uma liberdade que não precisa realizar-se porque está adquirida não poderia engajar-se assim: ela sabe muito bem que o instante seguinte a encontrará, de qualquer maneira, igualmente livre, igualmente pouco fixada. A própria noção de liberdade exige que nossa decisão se entranhe no porvir, que algo tenha sido feito por ela, que o instante seguinte se beneficie do precedente e, sem ser necessitado, seja pelo menos solicitado por este. (MERLEAU-PONTY, 2011, pg. 586)

As decisões tácitas que articulam em torno de nós o campo dos possíveis esboçam valorizações virtuais à circunvizinhança que envolve o corpo próprio, e nos entregam caracteres da situação que não escolhemos reflexivamente ou de modo representativo. Pela reversibilidade do Sensível-Sentiente, a intencionalidade corporal e sua expressividade espontânea introduz uma camada de existência à qual nos referimos para iniciar qualquer modalidade de ação. A forma da existência generalizada, o anonimato da intercorporeidade – que estabelece uma primeira ordem de relações entre o eu o outro e o mundo – precede a forma da consciência tética para, junto às coisas, instituir os primeiros desvios que vão desenhar um cenário privado dentro deste mundo doado por antecipação. O mundo vivido na espontaneidade, sem ser a causa dos comportamentos que vão advir como encenações do agente, o motivam a adquirir formas privilegiadas de resposta a situações que, não obstante, são sempre abertas a novas resoluções: o corpo expressivo institui, com o mundo constituído, mediações que são dimensões às quais futuras experiências tomarão sentido, ou seja, os momentos seguintes serão beneficiados pelo que foi *feito* pela expressão corporal sem que, todavia, essa sedimentação o aprisione; retomamos essas aquisições prévias do mundo sedimentado sob a condição de sempre poder transformá-las em novas dimensões semânticas ou pragmáticas.

Nos poros da carne visível do mundo, a qual uma *vida* espontânea não cessa de criar mediações corporais e pré-reflexivas, germina-se outra ordem de relações. Dito de outro modo, das fissuras invisíveis insinuadas por entre a amarra cerrada que ata cada um de nossos corpos ao mundo, amplifica-se este verso de invisível numa profundidade da existência generalizada que nela singulariza o processo de individuação.

A metamorfose do ser natural nas artificialidades culturais, essa transformação dos sussurros da Natureza em inspiração e expiração de um organismo cultivado, ganham um novo corpo, mais sutil que o corpo próprio, onde o para-si se esboça desde o fundo do para-outrem, pois precipitam-se os emblemas da individualidade que, pelo trabalho do Desejo, modelam suplentes simbólicos para a lacuna entre alteridades.

Transpassado pelo ser-Outro e sem romper com os elos vitais que impulsionam essa metamorfose, a ipseidade do agente se configura simbolicamente a cada vez que ele retoma o conteúdo latente e informulado que o obsidia para convertê-los em significantes que dão *vida* a sua singularidade. O faz em ações semânticas ou práticas, adquirindo comportamentos privilegiados na ordem linguística, artística ou moral sem que sua originalidade seja fruto de atos deliberativos. Ao contrário, estes últimos reabrem as decisões tácitas que inauguraram outrora o campo dos possíveis para nele trabalhar o mundo sedimentado: catalogar condutas, estipular horizontes normativos, debater o universo cultural conquistado para admoestar, com máxima eficiência, as formas cultivadas de vida. Não que o horizonte de idealidade não possa contaminar as decisões secretas que instituem novas dimensões na cultura, o mundo sedimentado da cultura é a situação de partida a ser ultrapassado, e por isso mesmo o pão que sacramenta a expressão criativa.

A ambiguidade que não podemos dissolver e que precisamos aprender a lidar filosoficamente consiste, contudo, na constatação de que nunca somos determinados, nem somos fonte de uma escolha absoluta, nunca nos submetemos à reificação, e nem ao menos uma vez conseguimos ser consciência transparente, nua ou desencarnada. Na troca entre o horizonte de partida e aquele que o assume é impossível delimitar a “parte da situação” e a “parte da liberdade”, justamente porque o ser livre consiste no movimento da troca sem estacionar num pólo, num poder ou circunstância particular a algum ente. Ora, *a liberdade é originalmente anônima* porque o movimento que recria a *vida* (natural ou cultural) não tem titularidade privada, *é o próprio tempo irrompendo desde dentro da carne do mundo e em nós se manifestando*.

É preciso que minha vida tenha um sentido que eu não constitua, que a rigor exista uma intersubjetividade, que cada um de nós seja simultaneamente um anônimo no sentido da individualidade absoluta e um anônimo no sentido

da generalidade absoluta. Nosso ser no mundo é o portador concreto desse duplo anonimato. (MERLEAU-PONTY, 2011, pg.601)

Essas belas palavras para o pensamento que se debruça sobre o tema da liberdade, oferecidas por Merleau-Ponty no último capítulo da última parte de sua *Fenomenologia da Percepção* ainda reverberam uma filosofia da consciência ali instalada de modo subterrâneo. Se a liberdade é o movimento originário do tempo que retraça os fios da teia da *vida* do ser no mundo, a *produtividade* desse tempo, até 1945, estava radicada no *cogito* tácito, provinha do subsolo da consciência. Não por acaso, no capítulo anterior ao da Liberdade, intitulado A Temporalidade, nosso autor assume que “é preciso compreender o tempo como sujeito e o sujeito como tempo” (MERLEAU-PONTY, 2011, pg.566). Essa coincidência entre temporalidade e subjetividade prende o pensamento merleau-pontyano dentro da rede cartesiana (reeditada por Sartre) que seu empreendimento teórico visava se superar.

Ulteriormente assumido os equívocos, nosso autor, como se sabe, passou a articular uma empresa filosófica no intuito de extirpar a má-ambiguidade gerada pelo emprego do *cogito* tácito. Nós fizemos, ao longo desse discurso, uma recapitulação deste esforço merleau-pontyano revisando seus cursos sobre a Natureza, a passividade, o inconsciente e a arte que desembocam, ao final de sua vida, nos pensamentos inacabados da ontologia de *O Visível e o Invisível*. Nessas estações, Merleau-Ponty tentou se desapegar do arsenal conceitual da tradição, especialmente se propôs a suspender o emprego de termos que, referidos à consciência originária, designavam-na como não-ser, como cogito pré-reflexivo ou simplesmente como um para-si.

Como mostramos ao longo dessas páginas, foram muitas as direções que nosso autor abriu e sinalizou como caminhos para o afastamento da filosofia da consciência sem que, todavia, alguma versão derradeira desse pensamento original hegemonicamente imperasse ante os esboços de seu trabalho. Talvez pela própria natureza da fenomenologia, no qual a reflexão se assume como ato discreto que retoma um mundo irrefletido sem pretender esgotar o fluxo de vivências incessantes que correm abaixo dos atos intencionais da consciência, não poderíamos procurar algo como um pensamento acabado, uma obra feita, a última palavra que ambicionam muitos filósofos, já que essa ontologia nos ensina que o pensamento é o movimento de ultrapassagem que capta o Ser-visto sem nunca prendê-lo. Doravante, não se confunde mais o pensamento com a ordem “superior” da Razão, essa que, ao

cristalizar o fenômeno com operações abstratas, deixa o Ser-visto escapar pelos dedos, ficando apenas com alguns punhados de significações, com vestígios que alimentam a vaidade daqueles que cultuam um organismo semântico como se fosse a própria voz do Ser por eles proferida; embora não consigam ver o cadáver que veneram, iludidos por aspirações sobre-humanas.

Sem almejar um encontro face a face com o ser-Visto, tentamos apanhá-lo em sua passagem, indiretamente empregando termos sugeridos por Merleau-Ponty, mas também por outros autores a ele ligados, e por ventura imprimindo nossa própria marca, nos momentos aos quais o pensamento se libertou dessas referências bibliográficas de partida. Desse modo, a investigação da produtividade natural em sua reversibilidade com o trabalho do Desejo pôde armar o cenário no qual a livre expressão criativa fora descrita sem o recurso a um articulador egológico por detrás da experiência de emancipação. Claro que esse registro é apenas a primeira tentativa de levar adiante as direções de pensamento que Merleau-Ponty nos legou, que consistiu, no mais das vezes, num estudo que procurou coerência nos projetos do francês do que propriamente deixou-acontecer uma nova rede expressiva se fundar. Não obstante, somente imerso no trabalho cotidiano de dar vazão à pergunta espalhada pelo espetáculo do mundo, e retomando as aquisições prévias e nelas lapidando o que falta a ser feito que poderá, algum dia, um pensamento original ser *dito*.

O que fica a desejar é, finalmente, a prometida ligação entre o particular e o universal, mas também a conseqüente superação do quadro conceitual onde os opostos ainda permanecem relativamente afastados. A presença subterrânea de Sartre só desaparecerá quando a produtividade que se expressa na consciência for transplantada para a dimensão da natureza (...). Agora, a liberdade criadora será vista como uma modulação da produtividade do ser natural que se cumpre através do homem. Donde a afirmação de Merleau-Ponty em um inédito transcrito por Renaud Barbaras que diz que “a liberdade é sempre gestão de uma herança”. (CARDIN, 2008, pg.80)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Cardin nos alerta que o núcleo da questão passa a ser então pensar “a engrenagem entre o sujeito e a sedimentação, entre o universal e o particular”, e Merleau-Ponty exercita essa questão, dá profundidade reflexiva a este enigma da passagem ou troca entre situação e liberdade ao pensar o regime da obra de arte como sinônimo do movimento livre, da abertura de dimensões temporais, pois o “artista em obra é livre porque retoma as condições factuais ultrapassando-as” (CARDIN, 2008, pg.78). Não por acaso também nós ousamos discursar ontologicamente sobre liberdade visando o ofício do artista, situando sua atividade de criação na atmosfera de passividade que o envolve, porque os acidentes na vida de Van Gogh, Leonardo da Vinci ou Cézanne, o peso das hereditariedades que paira sobre os ombros de qualquer homem, se podem asfixiar toda possibilidade de inovação, caso este se resigne aos hábitos cultivados, podem também verter-se no instrumento e na mola para a superação das condições de partida, caso esse corajoso homem assuma a tarefa de reinventar a humanidade.

A esquizoidia de Cézanne, sua inabilidade social, a tendência ao isolamento incorporados em hábitos aos quais a intimidade com os semelhantes fora reduzida a meia dúzia de cumprimentos de entrada e de saída, condição psicossomática do pintor pós-impressionista que inúmeras vezes fora utilizada como pretexto para interpretação de sua obra, acusando-a de ser um efeito de sua doença, e que para o próprio Cézanne forjou-se como dúvida sobre o caráter de seu ofício, se os temas inumanos de suas telas, se a natureza que nascia em seus quadros ausente dos vestígios do homem cultivado não eram, afinal, só um desdobramento de um distúrbio comportamental, não determinaram todavia, os contornos de sua expressão: pelo contrário, estes acidentes foram transformados em instrumentos, metamorfoseados na resposta de Cézanne às necessidades da vida que o solicitavam.

Como disse Merleau-Ponty, aquela obra pedia aquela vida para vir a ser expressão cultural, não se pode separar a vida do artista de sua obra, nem fazer dela um efeito de seus acidentes pessoais, impossível delimitar a parte da situação e a parte da liberdade que desenha o movimento de ultrapassagem. O que é possível é justificar que jamais a expressão criativa é mera consequência factual de acidentes aleatórios, tampouco nasce de procedimentos arbitrários ou autárquicos, vive e faz viver o limiar entre o exterior e o interior da cultura, pois a abertura de

campo que realiza inspira a quem consegue atingir, suscita um *fazer* que se entranha no porvir ao nos estimular respirar os ares da liberdade.

A liberdade está tão próxima de nós, habita nosso corpo e se confunde com nossos gestos, todavia jamais ficamos face a face com sua substância, nunca conseguimos colocá-la numa jaula de ideias; eis a ambiguidade que vivemos.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Ed. Martins fontes, 5<sup>o</sup> edição 2007.

BARBARAS, Renaud. *Investigações Fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: Ed. UFPR, 2011.

BERGSON, Henri. *Matéria e Memória*. In: Os Pensadores. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1999.

CARDIN, Leandro N. *Merleau-Ponty e Sartre: notas sobre o conceito de liberdade*. In: Merleau-Ponty em Salvador. Salvador: Ed. Arcádia, 2008.

CARBONE, Mauro. *La chair des images – Merleau-Ponty entre peinture et cinema*. Paris: Vrin, 2011

CHAU, Marilena. *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras. 2000.

\_\_\_\_\_. *Merleau-Ponty: da constituição à instituição*. In: Revista dois pontos/ Merleau-Ponty/ vol. 9. Curitiba: Ed. UFPR, 2012.

\_\_\_\_\_. *Merleau-Ponty: O que as artes ensinam à Filosofia* In: *Os Filósofos e a arte*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 2010.

DIDEROT, Denis. *O Sonho de D’Álambert*. In: Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. *Carta Sobre os cegos pra o uso dos que vêem*. In: Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1979.

\_\_\_\_\_. *O sobrinho de Rameau*. In: Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1979.

DUPOND, Pascal. *Vocabulário de Merleau-Ponty*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010.

FALABRETTI, Ericson. *A pintura como paradigma da percepção* In: Revista dois pontos/ Merleau-Ponty/ vol. 9. Curitiba: Ed. UFPR, 2012.

HUSSERL, Edmund. *Lições para uma Fenomenologia da consciência interna do tempo*. Lisboa: Ed. Imprensa nacional-Casa da Moeda, 2001.

- FERRAZ, Marcus S.A. Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty. Campinas, SP: Ed. Papirus, 2009
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1999.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009
- HEGEL, G.H.Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Vozes, 2013
- HELLER, Alberto A. *Motricidade e expressão musical: arte e técnica em Merleau-Ponty*. In: Merleau-Ponty em Salvador. Salvador: Ed. Arcádia, 2008.
- HUSSERL, Edmund. *Lições para uma Fenomenologia da consciência interna do tempo*. Lisboa: Ed. Imprensa nacional-Casa da Moeda, 2001.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Ed. Forense, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Ed. Fundação Caloust Gulbenkian, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Princípios metafísicos da Ciência da Natureza*. São Paulo: Ed. Edições 70, 1990
- KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. São Paulo: 2002
- LEIBNIZ, G. Wilhelm. *Princípios da Natureza e da Graça*. Lisboa: Ed. Fim de Século. 2001.
- \_\_\_\_\_. *Discurso da Metafísica e Outros Textos*. São Paulo. Martins Fontes. 2004
- LYOTARD, Jean-François. *O inumano: considerações sobre o tempo*. Lisboa: Ed. Estampa, 1997.
- MACIEL, Sonia M. *Corpo invisível – Uma nova leitura da filosofia de Merleau-Ponty*. Porto Alegre: Ed. EDIPUCRS, 1997.
- MÉNASÉ, Stéphanie. *Passividade e criação: pintura e abertura, a partir de Merleau-Ponty*. In: Merleau-Ponty em Salvador. Salvador: Ed. Arcádia, 2008.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A Dúvida de Cézanne* In: Textos Seleccionados / Coleção Os pensadores. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 2º edição, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Signos*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1º edição, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 4º edição, 2011.
- \_\_\_\_\_. *La prose Du monde*. Paris: Ed. Gallimard, 1968.

- \_\_\_\_\_. *O olho e o espírito*. São Paulo: Ed. Cosac E Naify, 2004.
- \_\_\_\_\_. *O visível e o invisível*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Textos Selecionados*. São Paulo: Abril S.A. cultural, 1980.
- MÜLLER, Marcos J. *Comportamento, expressão e subjetividade: Merleau-Ponty e a psicanálise*. In: Merleau-Ponty em Salvador. Salvador: Ed. Arcádia, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Gestalt como Filosofia da carne e os três registros da experiência: Imaginário, Simbólico e Real* In: Merleau-Ponty em Florianópolis. Porto Alegre, Editora Fi, 2015
- \_\_\_\_\_. *Merleau-Ponty e a leitura gestálticas da teoria husserliana da temporalidade*. Porto Alegre: Ed. Veritas
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e Crise: Estudo de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Ed. UFPR, 2001.
- PROUST, Marcel. *No caminho de Swann*. São Paulo: Ed. Abril, 2010.
- SALANSKIS, Jean-Michel. *Husserl*. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2006.
- SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.
- SCHILLER, Friedrich. *A Educação Estética no Homem numa série de cartas*. São Paulo: Ed. Iluminuras, 1995.
- SCHELLING, F. W. J. *Ideias para uma Filosofia da Natureza / Prefácio, introdução e adiantamento à introdução*. Lisboa: Ed. Imprensa nacional Casa da Moeda, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A essência da Liberdade Humana: investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia da Arte*. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 2001.
- SILVA, Claudinei A. F. *A Natureza Primordial*. Cascavel. PR: Ed. EDUNIOESTE, 2010
- SPINOZA, Baruch de. *Ética: demonstrada à maneira dos geômetras*. Rio de Janeiro: Ed. Tecnoprint, s.d.
- \_\_\_\_\_. *Tratado teológico-político*. Lisboa: Ed. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988.