

Rafael Link Pinto

**O CAMPO FENOMENAL E A CEGUEIRA DA TRADIÇÃO:
as lições da patologia segundo 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, 2019

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

Pinto, Rafael Link

O campo fenomenal e a cegueira da tradição : as
lições da patologia segundo Merleau-Ponty / Rafael
Link Pinto ; orientador, Marcos José Müller, 2019.
192 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de
Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,
Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Percepção. 3. Campo fenomenal.
4. Patologia. 5. Corpo-próprio. I. Müller, Marcos
José. II. Universidade Federal de Santa Catarina.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Rafael Link Pinto

**“O CAMPO FENOMENAL E A CEGUEIRA DA TRADIÇÃO:
AS LIÇÕES DA PATOLOGIA SEGUNDO MERLEAU-PONTY”**

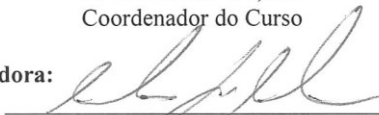
Esta dissertação foi julgada adequada para obtenção do Título de “Mestre em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 28 de fevereiro de 2019.



Prof. Roberto Wu, Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:



Prof. Marcos José Müller, Dr.
Orientador

Universidade Federal de Santa Catarina



Profª Carolina de Souza Noto, Drª
Universidade Federal de Santa Catarina



Profª Elizia Cristina Ferreira, Drª
(com participação por videoconferência)

Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira



Prof. Rodrigo Alvarenga, Dr.
(com participação por videoconferência)
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

À minha esposa Joana, quem faz deste trabalho um ponto no horizonte de nossas vidas e de nossos sonhos juntos.
Aos meus pais, com amor.
Ao meu amigo Fernando Maurício da Silva, com alegria e admiração.

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFSC e à CAPES, pelo apoio e concessão da bolsa de estudos, a qual tornou possível a execução dessa pesquisa.

Ao meu orientador, professor Marcos José Müller, por sua escuta sempre em profundidade, por sua visão sempre generosa, por sua leveza na condução e incentivos constantes e, pela sua alegre e perspicaz disposição de furar a massa (in)consistente de um saber para ver surgir outrem onde antes só havia outro.

À professora Dra. Carolina de Souza Noto por ter aceitado participar da banca de qualificação e trazido consigo valiosas questões e apontamentos. Ao professor Dr. Amauri Carboni Bitencourt por também ter aceitado o convite para banca de qualificação e contribuído com sua leitura para o andamento deste trabalho.

Especialmente ao meu querido amigo, grande filósofo e professor Fernando Maurício da Silva, junto a quem meu percurso filosófico começou. Gratidão pelas muitas horas entinchados nos livros juntos! Tu fizeste desse longo trajeto de esforço corporal e intelectual algo instigante e muitas vezes divertido. Seu apoio e disposição foram e continuarão sendo indescritíveis e fundamentais. Sou grato também por poder contemplar sua habilidosa capacidade de adentrar na linguagem e nos pensamentos de cada filósofo em profundidade e sem preconceitos e ainda, de dizer o mesmo de diversas maneiras, obrigado por me ensinar o ofício de “sentar-se confortavelmente na cadeira do desconforto”, quiçá tenha eu aprendido um pouco com sua grandeza. Enfim, por todo seu incentivo, sabedoria, conhecimento e, claro, amizade para as muitas boas horas de descontração porta afora.

À minha amada Joana por todo amor, fé, desejo, paciência e companheirismo.

Aos meus pais Beatriz e Jayro que com seu amor aberto sempre me apoiaram e acreditaram em meus caminhos.

Aos meus irmãos Gustavo e Jayro pela torcida e com os quais sempre encontro um lar.

A todo pessoal do núcleo de fenomenologia, psicanálise e Gestalt.

Aos meus amigos e amigas: Marcelo, Guilherme, Leandro, João, Felipe, Diogo, Pepe, Jaque, Cris, Michel, Marcela, Régis... pela força que suas amizades transmitem e com os quais sempre me sinto amado e festivo.

RESUMO

Na *Phénoménologie de la perception* se estabelece o projeto merleau-pontyano de retomada da perspectiva da experiência perceptiva, isto é, da percepção tal como ela é vivida num contato direto com o mundo. Para tanto, o filósofo francês assume a metodologia fenomenológica cuja proposta consiste em, por meio de um processo descritivo, suspender a validade ontológica do mundo objetivo que se sobrepõe ao mundo vivido na medida em que separa sujeito e mundo. Precisamente, neste intuito, Merleau-Ponty recorre à diversas descrições de quadros patológicos nas quais encontra ocorrências que não se deixam ser compreendidas segundo as interpretações fornecidas pelos modelos filosóficos clássicos, quais sejam, as diferentes versões tanto empiristas quanto intelectualistas acerca da percepção e da experiência de modo geral. Afinal, tais teorias já estariam fundadas sob o mesmo prejuízo clássico de um mundo em si perfeitamente explícito. Mas ao descrevermos isso que na patologia fracassa e que as explicações malogram em apreender, somos levados à apreensão tanto do modo pelo qual a percepção se desdobra no tempo quanto do que se trata propriamente o patológico. Contudo, esse esclarecimento só é possível desde o ponto de vista de ser no mundo enquanto campo prático no qual totalidades se estabelecem na medida em que nos dirigimos aos outros e aos objetos. Ora, se por um lado os fenômenos patológicos tornam-se ocasião para Merleau-Ponty atestar a insuficiência explicativa das doutrinas científicas e os modelos filosóficos pressupostos por essas, por outro, revelam a vigência de uma significação pré-objetiva, isto é, da atividade intencional – que pela patologia encontra-se modificada ou comprometida. De onde se segue que, por meio da suspensão do prejuízo naturalista, a percepção, ao invés de ser explicada a partir de seus resultados, passa a ser descrita como modo temporal de acesso ao mundo vivido e, de um mundo, por sua vez, não mais como soma de objetos e sujeitos determinados, mas como horizonte latente de nossa experiência do qual não se pode prescindir. É justamente, a partir dos fenômenos patológicos que Merleau-Ponty intui a dimensão temporal da percepção enquanto articulação espontânea entre passado e futuro, na qualidade de horizontes inatuais em torno do presente. Além disso, como esses horizontes são generalidades impessoais compreendemos que a patologia de fato ocorre na intersecção entre os corpos envolvidos, ou seja, na coexistência ou intersubjetividade. Isto significa dizer que “nossas” vivências no tempo retornam de modo impessoal, num evento atual, como indícios de um futuro possível, sem que um ato intelectual as tenha de representar e reunir parte por parte.

Nesse sentido, ao considerar esse duplo horizonte presuntivo, o filósofo reconhece o irrefletido que permeia nossas ações e pensamentos o qual impede que esses sejam absolutos. Notamos assim, como a redução fenomenológica assume um estilo peculiar sob a pena de Merleau-Ponty, sobretudo se a pensarmos como uma releitura do legado de Husserl. Por fim, nos vemos diante da oportunidade de discutir a diferença entre o normal e o patológico em um diálogo travado entre Merleau-Ponty e Canguilhem em que cada qual, a seu modo, se opõe à tentativa de naturalização ou descontextualização do que viria a ser essa diferença.

Palavras-chave: Percepção. Patologia. Corpo próprio. Campo fenomenal. Temporalidade.

ABSTRACT

In *Phénoménologie de la perception*, it is established the merleau-pontyan project of resumption of the perceptual experience perspective, i.e., of the perception as it is lived in direct contact with the world. Therefore, the French philosopher assumes the phenomenological methodology whose proposal consists in, by means of a descriptive process, to suspend the ontological validity of the objective world that overlaps with the lived world insofar as it separates subject and world. Precisely in this sense, Merleau-Ponty refers to several descriptions of pathological pictures in which he finds occurrences that cannot be understood according to the interpretations provided by classical philosophical models, which are, the different empiricist and intellectualist versions of perception and experience generally. After all, such theories would already be founded under the same classic prejudice of a perfectly explicit world in itself. But in describing this which in pathology fails and which explanations fail to grasp, we are drawn to the apprehension both of the way in which perception unfolds in time and of what is properly the pathological. However, this enlightenment is only possible from the point of view of being in the world as a practical field, in which totalities are established insofar as we address others and objects. If, on the one hand, pathological phenomena become an occasion for Merleau-Ponty to attest to the explanatory insufficiency of scientific doctrines and the philosophical models presupposed by them, on the other hand, they reveal the validity of a pre-objective signification, i.e., of the intentional activity - that that is modified or compromised by the pathology. From which it follows that, through the suspension of naturalistic prejudice, perception, rather than being explained from its results, shall be described as a temporal mode of access to the lived world, a world, in turn, no longer as a sum of determined objects and subjects, but as a latent horizon of our experience, which one cannot do without. It is precisely from the pathological phenomena that Merleau-Ponty intuits the temporal dimension of perception as a spontaneous articulation between past and future, in the quality of unattached horizons around the present. Moreover, since these horizons are impersonal generalities, we understand that pathology actually occurs at the intersection between the bodies involved, that is, in coexistence or intersubjectivity. This means to say that "our" experiences in time return in an impersonal way, in an actual event, as signs of a possible future, without an intellectual act having to represent them and gather part by part. In this sense, in considering this double presumptive horizon, the philosopher recognizes the unthinking that permeates our

actions and thoughts which prevents them from being absolute. We note, then, how the phenomenological reduction takes on a peculiar style under the pen of Merleau-Ponty, especially if we think of it as a re-reading of Husserl's legacy. Finally, we are faced with the opportunity to discuss the difference between the normal and the pathological in a dialogue between Merleau-Ponty and Canguilhem in which each, in its way, opposes the attempt to naturalize or decontextualize what would come to be this difference.

Keywords: Perception. Pathology. Own body. Phenomenal field. Temporality.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Ilusão de Müller-Lyer.....	44
Figura 2 – Fluxo de vividos da consciência interna do tempo.....	135

LISTA DE ABREVIATURAS

N – La nature – Notes de cours du Collège de France

P – Parcours

Pens – Textos escolhidos in Col. Os Pensadores

PhP – Phénoménologie de la perception

PPCP – Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques

PPE – Psychologie et pédagogie de l'enfant

S – Signes

Sorb – Merleau-Ponty à la Sorbonne – résumé de cours (1949-1952)

SC – La structure du comportement

UAC – L'union de l'âme et du corps chez Melebranche, Biran et

Bergson

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	19
1. A PATOLOGIA NOS LIMITES DAS EXPLICAÇÕES EMPIRISTAS E INTELLECTUALISTAS ACERCA DA PERCEPÇÃO.....	29
1.1 Os primórdios da tese geral da atitude natural: o mundo enquanto natureza e a percepção como qualidades secundárias.....	29
1.2 Os fundamentos empiristas da sensação, associação e projeção de recordações.....	32
<i>1.2.1 A percepção e o corpo na fisiologia clássica e na psicologia associacionista.....</i>	<i>36</i>
<i>1.2.2 As lesões do sistema nervoso nos limites da topografia, da constância e da representação.....</i>	<i>40</i>
1.3 Os fundamentos intelectualistas da atenção e juízo.....	46
<i>1.3.1 A localização vaga e a cegueira psíquica nos limites da atenção e dos juízos de percepção.....</i>	<i>53</i>
1.4 O membro fantasma e a anosognose aquém da efetivação da representação e da representação de uma efetividade.....	62
2. O CAMPO FENOMENAL NOS LIMITES DA PATOLOGIA..	67
2.1 Experiência: o corpo no mundo e o mundo no corpo.....	68
<i>2.1.1 A crítica merleau-pontyana à Gestalttheorie.....</i>	<i>80</i>
<i>2.1.2 Ser no mundo: um sentido pré-objetivo.....</i>	<i>88</i>
2.2 A experiência perceptiva do ponto de vista da ambiguidade entre o corpo atual e o corpo habitual.....	94
2.3 A experiência perceptiva do ponto de vista da ambiguidade entre o corpo atual e o corpo perceptivo.....	112
2.4 A percepção e o corpo próprio como escoamento da duração: a síntese dos horizontes.....	127
2.5 As diferenças entre a <i>Phénoménologie de la perception</i> e o projeto husserliano.....	140
2.6 O corpo próprio enquanto campo de coexistência.....	147
2.7 A patologia na intersubjetividade.....	152
2.8 Fenomenologia da patologia ou patologia fenomenológica?....	157
CONCLUSÃO.....	177
REFERÊNCIAS.....	187

INTRODUÇÃO

Conforme podemos ler nas primeiras páginas da *Phénoménologie de la perception* (1945), o projeto merleau-pontyano em torno da percepção consiste no esforço em estabelecer uma “descrição direta de nossa experiência tal como ela é” aquém das explicações psicológicas ou causais fornecidas por cientistas, filósofos, historiadores, etc. (*PhP*, p.1). Para tanto, Merleau-Ponty assume o instrumental fenomenológico de modo peculiar, conforme veremos, mas nem por isso menos rigoroso. Segundo a leitura que o filósofo faz da fenomenologia, não podemos esquecer a tarefa a qual ela se incumba, qual seja, a de colocar em suspenso “as afirmações da atitude natural” para compreender aquilo que nela havia de latente, a saber, a unidade da experiência vivida – ou então, o espaço, o tempo e o mundo vividos. Contudo, isso deve ser efetivado sem que percamos de vista o fato, ou melhor, a facticidade inerente a toda descrição e reflexão, ou seja, não se pode prescindir da própria experiência em que elas se realizam. Não se trata, portanto, de negar a atitude natural, afinal ela diz respeito a esse “contato ingênuo com o mundo”, a uma relação espontânea e pré-reflexiva com o mundo, na qual, em primeiro lugar, consciência e mundo são indissociáveis (*PhP*, p.1). O mundo o qual “já está sempre ‘ali’”, antes da reflexão, como uma presença inalienável” de que nos fala Merleau-Ponty, não é o mundo do pensamento objetivo, mas um mundo vivido em que a objetividade é apenas um modo derivado (*PhP*, p.1-3). Nesse sentido, o filósofo detecta, na esteira de Husserl, a necessidade de fazer a *epoché*, justamente, das “afirmações”, das “teses” da atitude natural que pressupõe a existência do mundo constituído de partes fechadas em si mesmas, isto é, um mundo plenamente determinado. Há, portanto, uma distinção da qual devemos nos ocupar brevemente entre a atitude natural e as teses da atitude natural.

Na atitude natural, nos diz Husserl (1989, p.39), nos voltamos, “intuitiva e intelectualmente, para as coisas que, em cada caso, nos estão dadas e obviamente nos estão dadas”, assim como quando, “na percepção, por ex., está obviamente diante de nossos olhos uma coisa”. Em outras palavras, a atitude natural consiste em “[...] não se ver para ver o objeto”, nela, aparentemente, a consciência não participa, pois só vemos o objeto, “o sujeito age, mas não é tema” (BONOMI, 2009, p.82). Ora, se por um lado a atitude natural diz respeito a nossa inserção originária no mundo da vida (*Lebenswelt*), em que os dados são experienciados na percepção como “eles mesmos”, num contato direto em que não há um terceiro elemento que os articule e os defina (HUSSERL, 2012, p.104); por outro lado, tal atitude, se torna ocasião para instituir a tese de um mundo

objetivo constituído de partes exteriores entre si e, por conseguinte, as explicações acerca dos modos subjetivos de apreensão e conhecimento deste, quais sejam, as versões empiristas e intelectualistas da subjetividade¹. É verdade que tais teses se originam graças ao próprio modo de ser da percepção na atitude natural a qual se deixa esquecer na medida em que nos entrega os objetos (*PhP*, p.90). Assim, ocupados com os objetos como se já estivessem desde sempre realizados, nos esquecemos dessa experiência primeira, e acabamos por encobri-la com a cisão entre sujeito e objeto, entre qualidades primárias e secundárias, entre *res cogitans* e *res extensa*. Husserl já havia constatado, antes mesmo de Merleau-Ponty, a pertinência do pensamento objetivo e suas consequências relativas ao acabamento conferido por Galileu ao conceito de natureza, isto é,

[...] a concepção da ideia moderna da ‘natureza’, como um mundo de corpos encapsulado, real e teoricamente encerrado em si, traz consigo de imediato uma transformação completa da ideia do mundo em geral. Ele cinde-se, por assim dizer, em dois mundos: natureza e mundo mental (HUSSERL, 2012, p.48).

Com o nascimento da física moderna, entabulado por Galileu, o conhecimento, a verdade, o sentido do objeto, passaram a ser reativos ao mundo independentemente da experiência que temos dele, isto é, as qualidades primárias que nós podemos representar matematicamente segundo regras necessárias. O subjetivo, por sua vez, correspondia apenas às qualidades secundárias que eram mero efeito ilusório e confuso das qualidades primárias. Desse modo, nossas experiências ficaram reduzidas a nossa subjetividade e essa, por sua vez, completamente apartada do mundo fenomênico. Porém, tanto Descartes quanto Hobbes não concordaram com o tratamento conferido por Galileu à subjetividade, procurando reabilitá-la frente a este. Mesmo assim, os precursores do intelectualismo e do empirismo moderno continuaram concebendo o mundo enquanto natureza dada em si mesma, assim como adotavam a exigência da representação do que é necessário e verdadeiro. Logo, a divergência entre eles consiste apenas quanto à origem dessas

¹ De fato, somente após o procedimento da redução fenomenológica é possível demarcar o que “é espontâneo na *atitude natural* daquilo que é excessivo na *atitude naturalista*” e que formula a tese do mundo objetivo (FERREIRA, 2012, p.34, *grifo da autora*).

representações, isto é, se são instauradas a partir de condições inatas da subjetividade enquanto ideias claras e distintas acerca do *eu* ou da extensão – como é caso do intelectualismo – ou se são construções mecânicas obtidas a partir da sensação (da “experiência”) – qual o empirismo (MÜLLER, 2001, p.16-20). Ou seja,

[...] na realidade, a imagem de um mundo constituído em que eu seria, com meu corpo, apenas um objeto entre outros e a idéia de uma consciência constituinte absoluta só aparentemente formam antítese: elas exprimem duas vezes o prejuízo de um universo em si perfeitamente explícito (*PhP*, p.72).

A partir de então, com o pressuposto de um mundo em si, mantém-se a separação entre subjetividade e mundo, ao mesmo tempo em que se transporta para ela a tarefa de dar conta desse mundo e de seu sentido verdadeiro por meio de suas representações. Assim, na avaliação de Merleau-Ponty, perdemos de vista a indeterminação e ambiguidade inerente à experiência perceptiva a qual corresponde à consciência em vias de perceber um mundo em formação – a emergência de um sentido –; de fato, pressupomos a própria possibilidade do conhecimento. Em suma, “ao fazer isso, nós subtraímos à percepção a sua função essencial, que é a de fundar ou de inaugurar o conhecimento, e a vemos através de seus resultados” (*PhP* p.40). Deste modo, questiona Merleau-Ponty (*P*, p.66, *tradução nossa*), “Como sair de um idealismo sem cair num ingênuo realismo”? É preciso reconhecer que “tudo aquilo que sei do mundo, mesmo por ciência, eu o sei a partir de uma visão minha ou de uma experiência do mundo”, afinal, “todo universo da ciência é construído sobre o mundo vivido” e, se quisermos compreender exatamente seu sentido e seus limites “precisamos primeiramente despertar essa experiência do mundo da qual ela é a expressão segunda” (*PhP*, p.3). De onde se segue que,

O primeiro ato filosófico seria então retornar ao mundo vivido aquém do mundo objetivo, já que é nele que poderemos compreender tanto o direito como os limites do mundo objetivo, restituir à coisa sua fisionomia concreta, aos organismos sua maneira própria de tratar o mundo, à subjetividade sua inerência histórica, reencontrar os fenômenos, a camada de experiência viva através da qual

primeiramente o outro e as coisas nos são dados, o sistema ‘Eu-Outro-as coisas’ no estado nascente, despertar a percepção e desfazer a astúcia pela qual ela se deixa esquecer enquanto fato e enquanto percepção, em benefício do objeto que nos entrega e da tradição racional que funda (*PhP*, p.89-90).

Como então se procede à restituição da perspectiva do mundo vivido, da experiência perceptiva? De que modo Merleau-Ponty exerce a suspensão das teses da atitude natural? Ou seja, em que sentido Merleau-Ponty assume a redução fenomenológica? Como já estabelecia Husserl, o método consiste em “descrever, não de explicar nem de analisar” (*PhP*, p.3). Todavia, se Husserl recomendava não fazer uso dos resultados científicos disponíveis, elogiando assim o radicalismo cartesiano evidente na *Meditação primeira*, Merleau-Ponty, pelo contrário, começa justamente por esses resultados (MOUTINHO, 2006, p.54). Se visitássemos mesmo que rapidamente as obras de Merleau-Ponty não ficaríamos surpresos em notar que o estudo dos resultados de diferentes doutrinas científicas não é escasso ou mesmo secundário. Ademais, suas investigações não se restringem às ciências naturais, mas se dirigem também às artes plásticas, à literatura, à psicanálise, etc. Esse recurso às disciplinas não filosóficas ficou conhecido por seus leitores como método indireto e assumido propriamente pelo filósofo nesses termos apenas em suas obras tardias (FERRAZ, 2009, p.133). Conforme aponta Ferraz (2009, p.19), é por meio dessa ontologia indireta que Merleau-Ponty, no decorrer de seus escritos, procura levar a cabo uma renovação conceitual do aparato linguístico por meio do qual nos referimos ao mundo e ao ser em geral. Entrementes, ao se debruçar, por exemplo, sobre os resultados de uma ciência a reflexão do filósofo encontra um duplo sentido, por um lado desenvolve uma crítica à ciência, sobretudo ao próprio modelo filosófico pressuposto por essa, por outro lado, ao apontar para aquilo que escapa às disciplinas científicas e determinados modelos filosóficos pode assim estabelecer uma renovação conceitual introduzindo descrições e teses ontológicas. Ora, como apreender um mundo vivido a não ser pela descrição das próprias experiências no mundo? Se a apreensão da experiência num mundo vivido só pode ser feita a partir da facticidade, para Merleau-Ponty, disso decorre que devemos tomar contato com os *atos*, já que na medida em que os descrevemos são eles mesmos que sugerem abandonar as explicações que procuravam naturalizá-los. Ou seja, “só se pode começar na atitude natural, com seus postulados, até que a dialética interna desses postulados os destrua” (*PhP*, p.66), justamente

por essa razão, “tomamos ao pé da letra o pensamento objetivo e não lhe colocaremos questões que ele próprio não se coloca. Se somos conduzidos a reencontrar a experiência atrás dele, essa passagem só será motivada por seus próprios embaraços” (*PhP*, p.101).

Precisamente, no âmbito da *Phénoménologie de la perception*, nos interessa o fato de que importantes apontamentos do filósofo acerca da estrutura perceptiva dos fenômenos e do que eles sejam, são derivados senão das descrições de relatos clínicos patológicos, isto é, da descrição de modificações e distúrbios perceptivos e comportamentais. Dentre eles figuram os trabalhos de Kurt Goldstein, Jean Lhermitte, Johannes Stein, Henry Head, Paul Schilder, Ludwig Binswanger, etc. Conforme nota Müller-Granzotto (2007, p.19), o filósofo francês “baseia-se na descrição de quadros ‘patológicos’, como se eles pudessem nos ensinar algo sobre a normalidade como nem mesmo as mais sólidas teorias acadêmicas saberiam fazer”. Nesse sentido, nos perguntamos: Quais são as lições que o estudo das patologias nos oferece acerca do corpo e da percepção segundo Merleau-Ponty? Qual o seu sentido na constrição de uma leitura merleau-pontyana da experiência perceptiva? Ao descrever os fenômenos patológicos, Merleau-Ponty se depara então com fatos que não condizem com as explicações que os modelos da tradição estabelecem acerca do que seja nossa percepção, assim como, não conseguem precisar o que se modifica em face da patologia. De toda forma, algo escapa a essas explicações, cujas categorias não podem abarcar e que, nem tampouco a soma delas pode esclarecer. Assim, a descrição dos fatos e resultados científicos não corresponde à adesão às explicações acerca desses, até mesmo porque, “as categorias da ciência não são feitas para os fenômenos que ela mesma colocou em evidência” (*SC*, p.46). Será, portanto, diante da “ambiguidade dos fatos” que apreendemos a ambiguidade e indeterminação própria de nossa experiência como aquilo que não se deixa apreender como puro fato, mas como o que o motiva (*PhP*, 163).

Segundo Merleau-Ponty (*PhP*, p.215), “a patologia põe em evidência, entre o automatismo e a representação, uma zona vital” revelando que, “meu corpo tem seu mundo ou compreende seu mundo sem precisar passar por ‘representações’, sem subordinar-se a uma ‘função simbólica’ ou ‘objetivante’” (*PhP*, p.195). Porquanto, o corpo não pode ser tratado nem como um conjunto de dispositivos previamente estabelecidos e acionados automaticamente em face de causas transcendententes, nem como mero empecilho para uma consciência pura a qual tudo constitui. Se não precisamos representar por meio de associações ou juízos, partes exteriores entre si, sejam elas sensações ou ideias, temos que admitir a ocorrência de um sentido anterior ao

isolamento das partes a qual no momento o filósofo chamou de “zona vital”. Com efeito, essa significação ou essa totalidade advém da relação de não independência entre as partes envolvidas², portanto não se reduz a nenhuma das partes, é pré-objetiva. De acordo com Ramos (2009, p.16), “isso significa que há uma relação pré-reflexiva do corpo consigo mesmo e com o mundo que escapa ao realismo científico e, simultaneamente, põe em xeque os caminhos tradicionalmente percorridos pela reflexão”. Eis em que sentido podemos falar em um fenômeno, ou mais precisamente, num campo fenomenal, em que uma significação pré-objetiva permeia nossa situação concreta, que emerge entre os dados sensíveis envolvidos e é apreendida por nossos dispositivos anatomofisiológicos na medida em que estes se disponibilizam (MOUTINHO, 2006, p.101); (MÜLLER, 2001, p.175). É neste sentido que Merleau-Ponty se propõe a estabelecer em seu texto a descrição do corpo próprio.

[...] nossa experiência é a própria ocorrência primordial do fenômeno. Contrariamente ao dualismo ontológico veiculado pela ideia de representação – e a despeito da desqualificação que essa ideia impingiu à experiência –, Merleau-Ponty acredita na inerência dos fenômenos aos nossos desdobramentos sensíveis motores e gestuais. Os fenômenos não são um domínio em separado, o qual podemos tão somente representar. Eles não estão apartados de nossa vida, constituindo antes o ‘excesso’ que as diversas partes de nossa experiência podem engendrar, embora a nenhuma delas possamos reduzi-lo (MÜLLER, 2001, p.23).

De que modo podemos apreender a dinâmica dessa camada pré-objetiva da experiência? Em primeiro lugar, trata-se sempre de adotar a

² Merleau-Ponty retoma aqui a noção de *Gestalt*, da *Gestalttheorie*, enquanto uma totalidade espontânea estabelecida pela mútua fundação entre figura e fundo. Na leitura do filósofo, a totalidade é uma diferenciação entre aquilo que é uma figura e aquilo que permanece indeterminado, fazendo fundo. Entretanto, na leitura de Merleau-Ponty, a *Gestalttheorie* perde de vista que as totalidades (ou *Gestaltens*) só se mostram como tais do ponto de vista da experiência vivida e acabam por reduzi-las ao mundo objetivo. Nesse sentido, o autor permanece mais próximo ao modo como Husserl compreendeu, nas *Investigações Lógicas* (1900-1901), a noção de um todo autêntico cujas partes estão numa relação de mútua fundação, já que o filósofo alemão reconhecia para essa relação entre todo e partes um caráter temporal.

perspectiva de ser no mundo, isto é, o ponto de vista de um campo prático no qual – por meio de nossa motricidade, dos sentidos, das motivações, etc. – nos dirigimos ao mundo onde figuram objetos e outros corpos. É apenas na perspectiva da existência – da facticidade – que a pré-objetividade pode figurar, sobretudo na patologia, dado que ela é uma expressão em que o pré-objetivo aparece modificado. Ora, ao mesmo tempo em que os modelos empirista e intelectualista são reconhecidos como tardios em relação à experiência, o estudo da patologia explicita a compreensão temporal do campo fenomenal – que é a relação ambígua entre o presente e o ausente (indeterminado), entre o atual e o inatual. Assim, no decorrer da descrição dos quadros patológicos, apreendemos a atividade intencional³, entendendo por isso, a atividade que projeta em torno de nós o passado, o futuro, nossa situação física, ideológica e moral, que faz com que estejamos situados junto ao mundo sob todos esses aspectos. É esse “arco intencional” que se encontra “distendido”, modificado ou comprometido na patologia (*PhP*, p.190), por vezes, como uma certa carência de um “movimento virtual” (*PhP*, p.157), por outras, como uma fixação no habitual (*PhP*, p.124). A patologia, portanto, nos permite “[...] desvendar uma camada mais profunda da experiência corporal” (CARDIM, 2007, p.24), uma profundidade temporal – o fundo sob o qual se oferece uma figura. A descrição do patológico nos leva então a reconhecer que a significação pré-objetiva consiste na ambiguidade entre o horizonte de indeterminação (seja ele concernente ao passado ou futuro) e a materialidade de nossa situação (nossa perspectiva presente). A percepção consiste, conforme as dinâmicas temporais do corpo próprio, nessa passagem do indeterminado ao determinado, do inatual para o atual e cuja incompletude é sua própria condição. “Assim, para nos resumir, a ambigüidade do ser no mundo se traduz pela ambigüidade do corpo, e esta se compreende por aquela do tempo” (*PhP*, p.126), ou seja, “só me conheço em minha inerência ao tempo e ao mundo, quer dizer, na ambigüidade” (*PhP*, p.461). Para Merleau-Ponty a percepção se confunde com a passagem do tempo, nesta ambigüidade entre o atual e o inatual,

³ Merleau-Ponty aproxima a experiência perceptiva daquela concepção husserliana de “intencionalidade operante (*fungierende Intentionalität*), aquela que forma a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida, que aparece em nossos desejos, nossas avaliações, nossa paisagem, mais claramente do que no conhecimento objetivo, e fornece o texto do qual nossos conhecimentos procuram ser a tradução em linguagem exata. A relação ao mundo, tal como infatigavelmente se pronuncia em nós, não é nada que possa ser tornado mais claro por uma análise: a filosofia só pode recolocá-la sob nosso olhar, oferecê-la à nossa constatação” (*PhP*, p.16).

porquanto, “[...] a síntese perceptiva é uma síntese temporal; a subjetividade, no plano da percepção, não é senão a temporalidade, e é isso que nos permite preservar no sujeito da percepção a sua opacidade e sua historicidade” (*PhP*, p.321).

De acordo com Ferreira (2012, 81-2), o filósofo francês dialoga aqui com o projeto fenomenológico husserliano segundo o qual além da redução eidética – em que se evidenciariam as essências como inatualidades visadas pela consciência – haveria de ser praticada a redução transcendental, por cujo meio tais as essências seriam reconduzidas ao eu transcendental como polo de constituição dos vividos. Isso corresponde, para Merleau-Ponty (*PhP*, p.6), à tentativa de estabelecer um ambiente “puro” no qual todas as relações intencionais poderiam ser explicitadas como se a consciência fosse transparente para si mesma, na qual um ego poderia nos dar todos os outros e fazer o mundo desdobrar em uma “transparência absoluta”. Entretanto,

[...] as operações transcendentais, de delimitação e de atribuição de sentido ao domínio da experiência, não devem ser consideradas como aplicação de regras a priori ou exemplificação de essências puras, mas sim como contato originário entre o corpo próprio e seu meio. Dessa maneira, para desvelar o domínio transcendental não é necessário passar para um ponto de vista purificado de toda particularidade empírica, mas explorar a vida concreta do corpo próprio, para o qual a empiria não se apresenta só como elemento constituído por supostos poderes puros mas também como parte integrante da circularidade fundante do sentido das experiências (FERRAZ,2012, p.285).

Na análise de Merleau-Ponty, não é preciso recorrer à redução transcendental para restituir um mundo vivido conforme queria Husserl. Na verdade, o esclarecimento das relações intencionais segundo um plano puramente ideal seria contraditório, dado que se os atos se ocupam do mundo, há uma fonte que não se corresponde à consciência pura (reduzida), mas ao próprio mundo vivido (*PhP*, p.651). Portanto, para filósofo francês, o simples fato de descrevermos o mundo vivido já estabelece a redução eidética. A nosso ver, as descrições dos fenômenos patológicos expressam bem o modo peculiar de que falávamos por meio do qual Merleau-Ponty assume a redução fenomenológica para seu projeto de restituição da experiência perceptiva, de um sujeito encarnado

– corpo-sujeito –, “um sujeito consagrado ao mundo”, (*PhP*, p.6). Deste modo, a descrição dos casos patológicos consistiria na efetuação da redução fenomenológica e na restituição das operações perceptivas e do mundo percebido em face da tese geral da atitude natural.

[...] a redução exhibe o caráter originário do campo fenomenal, do arranjo espontâneo dos conjuntos sensíveis em significações vividas pelas quais se tem o contato com o mundo. Esse sentido sensível é considerado resultado da relação intencional entre consciência e transcendência. Assim, o problema da possibilidade da experiência dá lugar a uma investigação do campo em que o a priori de correlação primeiramente se realiza assumindo o enraizamento concreto do sujeito no mundo como ponto de partida (FERRAZ, 2006, p.71).

Deste ponto de vista, a descrição do patológico nos leva ao campo fenomenal, sobretudo porque a patologia é uma modificação neste campo o qual permanecia encoberto na atitude natural e, de fato, soterrado pela tese geral da atitude natural. Conforme constata Merleau-Ponty, “os fenômenos patológicos fazem variar sob nossos olhos algo que não é a pura consciência de objeto” (*PhP*, p.175). Assim, o estudo do patológico reúne em si diversas questões, dentre elas: Como o corpo é vivido no tempo? Em que sentido um corpo coexiste com outros corpos, ou seja, ao mesmo tempo? De que maneira podemos nos voltar para o patológico em um terreno comum no qual nos encontramos? Neste sentido, o que permite distinguir o patológico do normal? Como e o que a patologia pode nos ensinar acerca da normalidade? Por um lado, buscaremos compreender como a patologia nos ensina que um campo fenomenal é sempre relativo a uma experiência intersubjetiva, por outro, tentaremos compreender o porquê de um fenômeno ser denominado como patológico e outro normal. Para precisar a resposta a esse tema específico nos propomos a fazer uma aproximação entre as leituras de Georges Canguilhem e Merleau-Ponty acerca dos fenômenos patológicos e da normalidade, afinal, ambos tinham como inspiração os estudos de Goldstein⁴.

⁴ É relevante destacar que Goldstein assumia diversas posições similares com a proposta fenomenológica, desde a redução como sendo “[...] preciso prescindir na medida do possível de toda teoria definida e investigar os pacientes abstendo-se das idéias de qualquer uma destas” (GOLDSTEIN, 1950, p.XVI, *tradução*

De fato, os modelos ontológicos empirista e intelectualista acerca do que seria a percepção, o corpo, o mundo, o tempo e o outro não alcança nossa vivência no mundo junto aos outros e aos objetos. Por essa razão, com a análise do patológico surge, de acordo com Merleau-Ponty (*PhP*, p.190), um novo modo de análise, a “análise existencial”, por cujo meio se ultrapassa as alternativas entre o empirismo e o intelectualismo, entre a explicação e a reflexão. Nessa perspectiva, Chauí (1999, p.226), constata que o interesse de Merleau-Ponty no patológico se dá tanto por desvelar o sentido da vida intersubjetiva, quanto, por mostrar como seriam o corpo, a vida e o mundo se a psicologia mecanicista ou a filosofia reflexiva tivessem completa razão. Em outras palavras, se fôssemos um punhado de processos nervosos e fisiológicos ou um esquema corporal simplificado o qual seria comandado de fora pelo pensamento, então seríamos tal qual a patologia descreve os doentes. Assim, por um lado, as descrições acerca do patológico tornam-se ocasião para Merleau-Ponty atestar a insuficiência explicativa acerca da percepção relativa às doutrinas científicas e aos modelos filosóficos pressuposto por essas – realizando a desconstrução do objeto e do sujeito fechados em si mesmos –, por outro, revelam a vigência de um campo fenomenal, isto é, de uma significação pré-objetiva (ou existencial) – que pela patologia encontra-se modificada. De onde se segue nossa tese de que a patologia possui duas lições: i) uma ontológico-epistemológico, por cujo meio se demonstra a insuficiência dos modelos empiristas e intelectualistas para se explicar a percepção; ii) uma ontológico-fenomenológico no qual se procura mostrar a pertinência de um campo fenomenal, mais além das doenças e cujas características são a indeterminação, a ambiguidade e a intersubjetividade dados seus aspectos inatuais e atuais.

nossa). Assim como quando emprega os termos intencionalidade e essência. Por exemplo, quando falamos em essência do organismo, [...] não precisamos dizer como esta essência nasce, nem o que ela tende, nem qual é o seu significado no universo; o que chamamos de ‘essência’ é para nós apenas o princípio do conhecimento, do qual é possível entender as atividades do organismo que representamos como dependentes desse princípio. A ‘essência’ nos é revelada apenas em operações e é a partir dessas operações que construímos a imagem. Não escondemos a grande dificuldade do método que exige que a descrição das operações e da essência se condicionem e se apoiem mutuamente” (GOLDSTEIN, 1933, p.291, *tradução nossa*). Ademais, segundo Müller-Granzotto (2007, p.127-8), não obstante Goldstein ignorar no percurso de sua obra os aspectos temporais da correlação entre organismo e meio, ele chega a admitir, em sua autobiografia publicada postumamente, a semelhança de suas principais teses com às de Husserl.

1. A PATOLOGIA NOS LIMITES DAS EXPLICAÇÕES EMPIRISTAS E INTELLECTUALISTAS ACERCA DA PERCEPÇÃO

Neste primeiro capítulo nos dedicaremos à apresentação dos modelos clássicos filosóficos, quais sejam: o empirismo e o intelectualismo e sua aplicação sobre as doutrinas científicas de cunho fisiológico e psicológico. Em seguida, diante dos casos patológicos veremos como esses modelos fracassam na tentativa de explicar tanto no que consiste a percepção quanto o que se modifica nas patologias. Ou seja, a descrição dos fenômenos patológicos implicam no reconhecimento dos limites das explicações empiristas e intelectualistas acerca do corpo, da percepção, da subjetividade, do mundo e, finalmente, do tempo. Tal reconhecimento simultaneamente lançará luz sobre a perspectiva de um campo fenomenal que não se deixa reduzir pela objetividade. Começemos, portanto, pelo prejuízo que funda tais modelos filosóficos, a saber, o mundo enquanto natureza.

1.1 Os primórdios da tese geral da atitude natural: o mundo enquanto natureza e a percepção como qualidades secundárias

Uma das principais maneiras de se definir a percepção se estabelece ao tomar como origem daquilo que percebemos e sentimos o mundo objetivamente dado, isto é, o mundo enquanto natureza. Conforme a análise de Merleau-Ponty em um de seus cursos posteriores à *Phénoménologie de la perception*, qual seja, *La nature* (1957-1960), o conceito de natureza como puro objeto – isto é, um ser feito de partes exteriores, exterior ao homem e a si mesmo – é demasiadamente antigo; sua origem se encontra em Lucrecio na medida em que este se inspira no atomismo de Demócrito e no epicurismo. Fora justamente essa forma de compreender a natureza o que permitira os descobrimentos científicos de Kepler, Galileu, etc., e não o contrário (N, p.9-10). Sua consequência fundamental tanto para ciência quanto para filosofia consiste na separação daquilo que é objetivo do que é da alçada de nossa experiência. Precisamente, com o nascimento da física moderna, sobretudo no modo pelo qual Galileu articula a ideia de natureza em torno de uma ciência, que essa cisão entre consciência e mundo ganha um novo fôlego. Não apenas isso, o físico agora concede o privilégio à noção de representação matematicamente necessária em detrimento das experiências subjetivas. Afinal, para Galileu, o mundo pode ser perfeitamente traduzido em fórmulas matemáticas, pois nele se pode observar regularidade e

constância, diferentemente da subjetividade, de nossos sentimentos, sensações, interesses e afeições os quais são imprevisíveis. Desse modo, Galileu realizou claramente a distinção entre o que no mundo é absoluto, objetivo, imutável e matemático e o que é relativo, subjetivo, flutuante e sensorial. “O primeiro é o reino do conhecimento, divino e humano; o último é o reino da opinião e da ilusão” (BURTT, 1983, p.67). De onde se segue, retomando Kepler com maior acabamento, a divisão entre qualidades primárias (fornecidas pelo mundo ele mesmo as quais podemos representá-las em caracteres geométricos), e qualidades secundárias (efeito das qualidades primárias sobre nossos sentidos, o qual diz respeito apenas a nossas experiências e sensações as quais não somam conhecimento necessário ao mundo). Dito de outro modo, conhecer a verdade é conhecer a realidade do mundo (qualidades primárias) e seus corpos por meio da representação segundo regras necessárias, ou seja, por intermédio de caracteres matemáticos e exatos. Logo, para compreender os fenômenos físicos, Galileu prescinde de qualquer experiência sensível, considerando-as insuficientes e, por vezes, inoportunas (MÜLLER, 2001, p.50).

Os elementos confusos e inconfiáveis na figuração sensorial da natureza são, de algum modo, efeitos dos próprios sentidos. É porque o quadro mental resultante passou pelos sentidos que ele possui todas essas características enganosas. As qualidades secundárias são declaradas como efeitos produzidos nos sentidos pelas qualidades primárias, as únicas reais na natureza (BURTT, 1983, p.67-8).

Assim, aquilo que se sente ou se percebe não encerra qualquer tipo de conhecimento verdadeiro. Nossa experiência no mundo se reduz à subjetividade e essa, por sua vez, não participa dos fenômenos mundanos, os quais, agora, se tratam apenas de qualidades primárias, ou seja, do que é matematicamente representado. Dada essa divisão, separe-se radicalmente a subjetividade e o mundo. Nessa perspectiva, a física moderna, e as ciências em geral, devem se ocupar apenas do que possa ser matematicamente representado (qualidades primárias), sem se questionar pelas nossas experiências pragmáticas, gestuais, etc., e se estas comportam algum papel no conhecimento (MÜLLER, 2001, p.51). Merleau-Ponty, leitor das obras de Husserl, acompanha a constatação do filósofo alemão de que essa cisão entre consciência e mundo não é mais

do que a tese naturalista de um mundo preestabelecido operada no seio da atitude natural, ou seja, o prejuízo clássico de um mundo plenamente determinado.

Só com Galileu surge à luz do dia a ideia de uma natureza como um *mundo de corpos realmente encerrado* em si. A par da matematização, demasiado apressadamente tornada uma obviedade, isto acarreta como consequência uma causalidade da natureza encerrada em si, em que todo o acontecer está prévia e univocamente determinado (HUSSERL, 2012, p.48, *grifo do autor*).

Segundo Merleau-Ponty, a partir da concepção da natureza em si, o realismo dos físicos versa sobre dados concretos, no caso das cores, não como sensações, mas enquanto sensíveis, e as qualidades, não como elementos da consciência, mas propriedades do objeto real, cuja soma de suas partes (exteiores entre si) desencadearia em nós sua representação apropriada (quantitativa) ou um efeito secundário e confuso (qualitativo) (*PhP*, p.25). Aqui, o sensível não é uma ocorrência subjetiva, mas uma qualidade pura, partes exteiores entre si de um mundo real, por isso, independentes da consciência. Se pudermos considerar uma sensação (qualidade secundária) ela então consiste apenas em um efeito instável e ilusório da qualidade primária. Por essa razão, Galilei (1983, p.217), vai dizer que as sensações são apenas nomes⁵ para o que sentimos, não

⁵ Galileu fornece vários exemplos disso, quais sejam, o calor não reside na coisa, o movimento é causa do calor, assim como as mãos além do movimento e do contato não possuem a faculdade de fazer cócegas, portanto correspondem apenas ao nome que dou para aquilo que sinto no corpo e por conta desses nomes acreditamos se tratar de algo existente tal como as qualidades primárias. “Mas que exista, além da figura, número, movimento, penetração e junção, outra qualidade no fogo, e que esta qualidade seja o calor, eu não acredito; considero que o calor seja uma característica tão nossa que, deixado de lado o corpo animado e sensitivo, o calor torna-se simplesmente um vocábulo” (GALILEI, 1983, p.219). “Assim, eu considero que estes cheiros, sabores, cores, etc, em relação ao sujeito onde nos parecem residir, não são outra coisa que puros nomes, mas residem em vez no corpo sensitivo, porque se tiramos a animação todas as outras qualidades anulam-se completamente; havendo nós imposto a ele nomes característicos e diferentes dos outros acidentes, acidentes primários e reais, é como se quiséssemos acreditar que estas qualidades sejam verdadeira e realmente diversas das outras” (GALILEI, 1983, p.217).

possuem realidade, não podem ser relativos às qualidades primárias. Entretanto, do ponto de vista da experiência perceptiva, isto é, da *percepção de fato*, percebemos objetos isolados entre si, partes exteriores umas às outras? O mundo pode ser tomado como independente de nossa experiência e essa, por sua vez, nada significa? Encontramo-nos encerrados num espaço, cuja única verdade é a matemática?

Conforme veremos, essa herança galeliana, o prejuízo realista de um mundo já realizado objetivamente, está presente tanto na ontologia cartesiana quanto no pensamento empirista e é o efeito dessa presença que iremos constatar nos parágrafos a seguir. Ambos, ao procurarem restaurar a dignidade da subjetividade frente aquele mundo explicado pelos físicos, continuaram concebendo esse enquanto um fenômeno extenso. Apesar de também não reconhecerem as experiências sensíveis, motoras e gestuais como fenômenos geradores de conhecimento, não significa que poderiam concordar com o modo pelo qual Galileu se referia à subjetividade. Agora esta é compreendida como a capacidade de representação do que é necessário e verdadeiro, porquanto a distinção entre as duas correntes se dá menos pela necessidade de representação e mais pela forma segundo a qual concluem se estas são propriedades inatas (ao menos estabelecidas a partir de condições inatas) ou se são construções mecânicas a partir da experiência. (MÜLLER, 2001, p.18-21). Ou seja, na medida em que se estabelece o juízo de existência do mundo, a cobrança de uma “posição de existência” procuramos explicar como esse mundo objetivo é conhecido por nós. Nesse caso, inevitavelmente, a subjetividade se ocupa apenas de objetos plenamente determinados e acaba imersa no dogmatismo do mundo em si.

1.2 Os fundamentos empiristas da sensação, associação e projeção de recordações

Para o empirismo moderno⁶ a interpretação de Galileu acerca de nossas experiências frente ao mundo plenamente determinado não reconhecia o devido lugar das mesmas. Embora aderissem a essa noção galeliana de natureza e, conseqüentemente, das qualidades primárias, não significa que o empirismo aceitasse a subjetividade como mero resultado secundário dessas qualidades. No ensejo de se posicionar diante do modo

⁶ Merleau-Ponty se refere à tradição que perpassa por Hobbes, Locke, Hume, etc., as quais guardam diferenças marcantes entre si, mas não no que diz respeito às teorias acerca da sensação, da imaginação e das ideias simples e complexas (HUME, 2009, p.25-7); (LOCKE, 1983, p.159-165).

como os físicos compreendiam nossas experiências, o empirismo, a partir da filosofia crítica inaugurada por Descartes e contra o mesmo, transferiu para a subjetividade a capacidade de reunir e representar as qualidades primárias. Assim, para o empirista é evidente que caso não houvesse a subjetividade, não poderíamos representar, perceber ou pensar o que quer que seja. A subjetividade continua caracterizada pelas experiências, motoras, perceptivas, etc., – ainda consideradas secundárias e sem função de conhecimento por elas mesmas –, ao mesmo tempo em que, passa a ser o lugar a partir do qual nos colocamos a representar o mundo plenamente determinado. Diferentemente de Descartes, que entendia nossa capacidade de representar a partir de condições inatas, os empiristas voltam-se para o mundo objetivo como modelo desde onde podemos compreender a natureza da subjetividade, na expectativa de que assim fundamentassem o conhecimento na experiência. Dito de outro modo, a subjetividade tornou-se um ponto no espaço onde percepção e pensamento processam os fenômenos extensos, atribuindo ao mundo o poder de gerar em nós representações adequadas (MÜLLER, 2001, p.50-2). Eis porque para Hobbes (2014, p.25), todas as nossas experiências, sejam intelectuais, sejam perceptivas, derivam de um elemento original, a saber, a sensação.

Do ponto de vista do empirismo moderno, a sensação diz respeito ao modo como sou afetado pelas coisas e a experiência de um estado de mim mesmo, trata-se de uma impressão pontual em meus órgãos do sentido (*PhP*, p.23). Nessa perspectiva, as sensações não são mais do que aparências, isto é, o efeito dos movimentos das coisas externas sobre nosso corpo ou então dos movimentos internos do próprio corpo. Porém, não podemos decidir acerca das extensões quando na verdade só podemos reconhecer seus efeitos em nossa subjetividade, pois “o certo é que uma coisa é o objeto e outra a imagem ou fantasia” (HOBBS, 2014, p.26). Segundo a tradição empirista, não obstante as coisas-em-si nos afetarem e serem as prováveis causas das sensações, estas, a sua vez, não estão no mundo físico. Portanto, é a partir das impressões que se pode presumir a existência de um mundo em-si, e não o contrário. Nesse caso, uma impressão corresponde a uma experiência subjetiva, isto é, a uma experiência interior na qual coincido com aquilo sentido. Trata-se de um puro sentir instantâneo e pontual, tal como os sons do cochilo que vibram “em minha cabeça”, as cores em meu aparato visual – não do objeto colorido, dado que este, só pode ser presumido posteriormente a partir das impressões (*PhP*, p.23). Resta-nos então a capacidade de associar (imaginar) as diversas aparências simples, agora enfraquecidas dada ausência dos objetos, em imagens complexas. Nosso pensamento

orientado (ou cadeia de pensamentos), nesse sentido, se efetua na medida em que essa complexidade de imagens é ordenada, constante e regulada por uma finalidade (buscar causas ou efeitos) (HOBBS, 2014, p.27-37). Razão pela qual, podemos dizer que as sensações por elas mesmas não possuem um sentido, afinal, não podemos precisar sua causa e só haverá algum sentido apenas na medida em que as represento para mim. Em síntese, as impressões consistem nos átomos simples que, reunidos, fundamentam a cadeia complexa de nossos pensamentos e percepções – o sensível interiorizado no sujeito psicológico. A razão aqui, deverá ser entendida como o cálculo das partes ou palavras desde onde inferimos a totalidade ou o nome do conjunto (HOBBS, 2014, p.46).

Se de fato cabe à subjetividade formular representações para si acerca das extensões – origem das sensações – o que nos leva a crer que tais impressões serão compreendidas de modo completamente distinto das qualidades sensíveis postuladas pelos físicos? Ora, se não podemos precisar a causa das sensações, tampouco elas estão envolvidas num sentido que lhes seja próprio, já que cabe a nós representar a partir de seu agrupamento, até que ponto podemos dizer que a experiência implica, de fato, alguma forma de conhecimento? O sentido, a unidade do percebido segundo seu contexto (mundo), são obtidos por representações desde relações mecânicas entre partes exteriores umas às outras? Esse modo de se referir ao mundo e à subjetividade alcançam nossa experiência propriamente dita?

No intuito de dirimir a questão de como percebemos conjuntos, dado que os objetos são exteriores uns aos outros, o empirismo introduz a noção de associação e projeção de recordações. Segundo Merleau-Ponty (*PhP*, p.36), para essa tradição, uma figura é percebida na medida em que aprendemos a passar mais rapidamente de uma impressão a outra reconhecendo a proximidade e a distância dada entre elas. Seu contorno, portanto, consiste na soma de visões locais, exteriores umas às outras, e a consciência do contorno é um ser coletivo. Se os elementos sensíveis são fechados em si mesmos, a significação de um conjunto percebido deverá, portanto, advir de fora, de uma configuração exterior aos dados elementares. De acordo com o que podemos ler em Hume (2009, p.34), “fossem as ideias inteiramente soltas e desconexas, apenas o acaso as juntaria”, deve haver, por essa razão, um “laço de união” entre elas sem o qual não seria possível reunir ideais simples em ideias complexas. Entretanto, para Merleau-Ponty, se há unidade, nesse caso, não há uma conexão intrínseca entre impressões (ou ideias que não são mais que seu “reflexo pálido”), mas existências separadas e, nesse sentido, aleatórias, as quais temos de somar com velocidade para obtermos uma totalidade.

De que maneira calculamos o percurso mais rápido entre as impressões? Como então se realiza a conexão que formula uma unidade de sentido entre elas? Para tanto, Hume (2009, p.35), propõe o mecanismo de associação de ideias por meio do qual representamos as relações de semelhança e contiguidade concernentes aos percursos espaço-temporais estabelecidos entre as impressões. Só percebemos uma figura, uma totalidade, quando associamos, isto é, quando representamos a mútua remissão entre impressões (semelhança), ou então, representamos a contiguidade presente entre as impressões.

Como sugere Merleau-Ponty (*PhP*, p.36-8), tomemos dessa maneira três pontos no espaço “A, B e C” cuja soma de suas existências particulares nos dá um contorno, um semicírculo. Sua distribuição no espaço nos remete a outras de nosso passado análogas a um círculo, mas isso quer dizer apenas que relembro a forma concreta segundo a qual as sensações e impressões se repartiam ponto a ponto diante de nosso olhar enquanto um arranjo de fato. Por se tratar de um círculo o trajeto AB se assemelha ao trajeto BC, mas tal significa apenas que um leva a pensar no outro, sem que haja uma razão para tal. Logo, qual a garantia de que esta impressão aleatória remeta àquela e não a uma outra qualquer? Como podemos dizer que tais sensações que se encontram próximas constituem esta figura e não outra? Nesse caso, “o conhecimento aparece como um sistema de substituições em que uma impressão anuncia outras sem nunca dar razão delas” e a significação do percebido consiste na reaparição sem sentido de imagens (*PhP*, p.38). Se antes o acaso não poderia juntar as ideias, agora o acaso não pode dar razão às associações. Devemos então supor que se trata de uma lembrança, da projeção de recordações? Entretanto, como poderíamos explicar o retorno de determinadas lembranças e não outras? Afinal, as recordações não são também exteriores entre si? Ao dizer que “perceber é recordar-se”, Brunschvicg⁷, parece não conseguir explicar como se efetua a imposição de um sentido ao caos sensível (*PhP*, p.43). Definir que nossas recordações constituem o percebido apenas pressupõe o surgimento de um sentido, não o explica – ou seja, não esclarece em que sentido essa e não outra recordação retornou nesse momento. A experiência, aparentemente privilegiada pelo empirista, com efeito, “não logra melhor sorte do que a de evento subsidiário, radicalmente exterior aos fenômenos” (MÜLLER, 2001, p.20).

⁷ Merleau-Ponty se refere à obra: *L’expérience humaine et la Causalité physique*, p.466.

1.2.1 A percepção e o corpo na fisiologia clássica e na psicologia associacionista

Inspirada pelo empirismo associacionista – que explicava as sensações pontuais enquanto o substrato das unidades de sentido estabelecidos a partir da representação associativa – e, pela noção dos físicos de qualidade pura – entendida como propriedade do objeto real que evocavam em nós sua representação coerente –, a fisiologia clássica, propôs-se a analisar não a origem da sensação no objeto ou na subjetividade, mas a maneira pela qual ela se manifesta em nosso corpo enquanto aparato anatomofisiológico. A fisiologia quer agora compreender como nosso corpo reage aos dados empíricos. O que significa, por sua vez, definir a sensação como resposta corporal a um determinado estímulo físico-químico externo ou interno (*PhP*, p.28). É verdade que ao determinar a natureza dessa resposta reencontraremos não apenas estímulos exteriores entre si, como também, a capacidade de representação, agora, atrelada ao sistema nervoso, sobretudo ao córtex cerebral. Ao considerarmos, por exemplo, a visão de um foco de luz a partir dessa doutrina “o estímulo [...] se decompõe, para a análise científica, em tantos processos parciais quantos elementos anatômicos distintos existem em minha retina”, ou seja, para cada elemento da situação um elemento da reação (*SC*, p.6). Ademais, “o objeto de ciência se define pela exterioridade mútua das partes ou dos processos” (*SC*, p.9). Nessa lógica, se para o pensamento objetivo, o objeto é aquele que existe *partes extra partes* – e que, portanto, entre suas partes ou entre si e os outros objetos ocorrem apenas relações exteriores e mecânicas – da mesma forma, entre nossos dispositivos anatomofisiológicos, assim como, entre seu conjunto (que é nosso corpo) e o mundo de estímulos só se admitirá relações causais (*PhP*, p.111).

O corpo objeto, com seus órgãos do sentido e seu circuito neurológico, consiste num aparato autômato responsável por receber, transmitir e registrar, de modo que após decifrar tais estímulos, reproduz em nossa interioridade o texto original do mundo plenamente determinado (*PhP*, p.28). Sem dúvida, trata-se da tentativa de fornecer um caráter espacial às funções da consciência, ou seja, a correspondência automatizada dos estímulos físico-químicos e partes do corpo às atividades subjetivas (intenção motora, percepção, inteligência, etc.). Não somente nosso corpo e suas reações são pensados como uma ocorrência disjuntiva e exclusiva, como também se estabelece o primado da representação agora sob guardida da concepção hierárquica do sistema nervoso. Assim, a enformação e a elaboração dos estímulos que compõe

nossa sensibilidade e nossos comportamentos sensório-motores se encontram determinados pelo funcionamento do circuito nervoso periférico em direção ao central o qual, por conseguinte, processa e remete a resposta adequada ao músculo efetor determinado. Noutros termos, um agente físico ou químico específico opera sobre um receptor localmente definido que, por sua vez, desencadeia por intermédio de um trajeto também definido, uma resposta definida (SC, p.8). Para que a linearidade seja concebível é preciso supor uma correspondência pontual e uma conexão constante entre o estímulo e a percepção elementar. Nitidamente, “as referências topográficas adquirem um papel central, pois agora é o lugar da excitação quem determina a reação, despertando a sequência de elementos anatômicos que se encadeiam por adjunção” (MOURA, 2016, p.140). Entretanto, uma correspondência topográfica entre estímulo específico e reação específica traduz o funcionamento de nossos dispositivos anatomofisiológicos? Essa constância entre o estímulo e a percepção consiste em algo que verificamos efetivamente, isto é, em nossa experiência?

Esse mesmo modelo anatomofisiológico é fundamento tanto na teoria dos reflexos autônomos a qual serve de base para os psicólogos associacionistas⁸ pensarem o comportamento, quanto no modo pelo qual o fisiólogos e neurologistas⁹ propuseram a noção de esquema corporal enquanto representação relativamente global do corpo próprio também a partir dos elementos internos (interoceptividade) e externos (exteroceptividade).

Tais psicólogos se dirigiam à fisiologia como a uma instância superior, como se essa última, dada sua objetividade, possuísse maior grau de realidade e, porquanto, de verdade (PhP, p.28). Desse modo, o comportamento perceptivo descrito por Pavlov desenvolveu-se como complemento e extensão da teoria do reflexo¹⁰ (SC, p.77). O reflexo, na

⁸ Os psicólogos criticados por Merleau-Ponty são Pavlov e Watson (PAVLOV, *Leçons sur l'activité du cortex cérébral*. Paris: A Legrand, 1929.); (WATSON, *Behaviorism*. Londres: Kegan Paul, 1930.)

⁹ Merleau-Ponty se refere aos conceitos de esquema corporal na sua variação proposta por Head, Pick, Piéron, Schilder (HEAD, *Sensory disturbances from cerebral lesion*. Brain, 1893.); (PICK, *Störunggen der Orientierung am eigenen Körper*. Psychologische Forschung, 1922.); (PIERON, *Le cerveau et la pensée*. Paris: Alcan, 1927.); (SCHILDER, *Das Köperschema*. Berlin: Springer, 1923), embora, no caso deste Schilder, se admita que o esquema corporal “não é a soma de suas partes, mas um todo novo em relação a ela” (PhP, p.624).

¹⁰ “Eis um esquema geral e fundamental do reflexo: o aparelho receptor (órgãos dos sentidos ou terminações sensíveis dos nervos), o nervo aferente (é por estes

medida em que é assegurado por conexões preestabelecidas, nada mais é do que a adaptação da resposta do organismo aos estímulos isolados enquanto o gesto total é composto pelos movimentos parciais. De onde se segue que nossa conduta é sempre compreensível pela atividade reflexa instituída como “[...] soma dos estímulos proprioceptivos¹¹ e exteroceptivos presentes (considerando-se os poderes que o condicionamento lhes proporciona)” (SC, p.78). Dessa forma, para Merleau-Ponty, nossos comportamentos aparecem desprovidos de intenção, utilidade ou valor, pois eles devem ser determinados pelas coisas de tal maneira que quando a luz toca cada ponto espacial de meu olho ela apenas aciona um mecanismo nervoso e motor pronto para funcionar (SC, p.6). “Não apenas a percepção espacial não guia o movimento de fixação de meus olhos, como seria até preciso dizer que ela originou-se deste último. Percebo a posição do foco porque meu corpo respondeu a isso por reflexos adaptados” (SC, p.8). Assim, a adaptação da resposta à situação é resultado das condições antecedentes, isto é, das relações preestabelecidas entre determinados órgãos ou sistemas receptores e músculos efetores específicos. Portanto, os objetos não são investidos de valor, de atenção ou utilidade, mas o que desencadeia a reação motora – que são os trajetos nervosos preestabelecidos – é apenas a soma de estímulos físico-químicos¹². Enfim, conforme resume Moura (2016, p.139), diante da pura exterioridade entre as partes e o conjunto, entre os elementos e a totalidade da qual participam, nossa experiência se

nervos que a excitação caminha em direção ao sistema nervoso central), a estação central e o nervo eferente (centrífgos, conduzem os impulsos do sistema nervoso central ao órgão efetor, músculos e glândulas) com seu órgão efetor” (PAVLOV, 1984 p.108-9).

¹¹ “É preciso, porém, distinguir dois domínios: o do corpo próprio e o de suas relações com o mundo exterior. A sensibilidade do corpo próprio é aquela que Sherrington chamou proprioceptiva, por oposição à sensibilidade exteroceptiva, que está voltada para o exterior e que tem por órgãos os sentidos. A cada uma das duas correspondem formas de atividade muscular distintas, ainda que estreitamente conjugadas” (WALLON, 2010, p.98).

¹² “Mesmo que existissem estímulos, receptores, trajetos nervosos específicos, eles não poderiam explicar por si mesmos a adaptação do reflexo ao estímulo, já que o movimento a ser executado em cada caso depende da posição inicial dos membros, que é variável. Num reflexo de coçar, as contrações musculares que são necessárias para levar minha mão ao ponto excitado são muito diferentes caso minha mão se encontre, no ponto de partir, estendida para direita ou para esquerda. Pode-se imaginar, no ponto coçado, tantos circuitos preestabelecidos quantas posições iniciais possíveis para a mão existem” (SC, p.39)?

estabelece por meio de uma soma de mecanismos fixos, pontuais e dados de antemão, os quais deveriam garantir o automatismo das respostas aos estímulos. Não há qualquer relação interna entre partes envolvidas de tal maneira que, para explicar sua unidade – razão de suas conexões – supõe-se a permanência objetiva (constância) entre os estímulos e circuitos preestabelecidos. Assim, comprometido com um modelo atomista e, portanto, desprovido de um sentido intrínseco, cada comportamento com seus elementos parciais obedeceria a uma série de leis, cada estímulo despertaria uma aparelhagem do corpo e um circuito autônomo determinado.

Outro modo muito similar de compreender nossas percepções se encontra na noção de esquema corporal que, por sua vez, está inserida no contexto da fisiologia moderna a qual ultrapassa a topografia específica entre estímulo e resposta, mas mantém a unidade do corpo sob o esquema representação e associação. Segundo Merleau-Ponty, o esquema corporal engendra um “*resumo* de nossa experiência corporal, capaz de oferecer um comentário e uma significação à interoceptividade e à proprioceptividade do momento” (*PhP*, p.144). Tal consiste na explicação fisiológica de como uma espécie de “modelo corporal” coordena a posição de cada estímulo local no conjunto do corpo, assim como, cada mudança de posição das partes do corpo a cada movimento. Para Merleau-Ponty, o esquema corporal era apenas um “nome cômodo” para denominar um grande número de associação de imagens, consolidadas e sempre prontas para operar. Esse esquema seria adquirido no decorrer da experiência desde a infância, possibilitando que evocássemos mais facilmente as associações entre si de conteúdos táteis, articulares e visuais (*PhP*, p.144). Em outras palavras, trata-se de explicar como se estabelece tanto a aquisição da unidade sensorio-motora de meu corpo em suas posturas, movimentos e percepções, quanto sua coordenação presente¹³. Novamente, para revelar como experimentamos o corpo como uma totalidade, os fisiólogos recorrem à noção de que o organismo representa para si suas partes e sensações isoladas entre si organizando-as de modo associativo. Segundo eles, dada a estimulação de nossas terminações nervosas periféricas se estabelece o impulso nervoso ou potencial de ação conduzido pelos nervos aferentes até nosso córtex frontal que, por sua vez, distribui para outras regiões do sistema

¹³ “Trata-se de uma ‘representação’ neurológica, que o sistema nervoso central vai adquirindo no decorrer da experiência sensível e pela qual passa a controlar a recepção, decodificação e localização do influxo que alimenta nossa musculatura estriada e terminações cutâneas” (MÜLLER, 2001, p.183).

nervoso central, bem como para os nervos eferentes e suas ramificações. À medida que este processo se torna recorrente, nas regiões cerebrais se sedimentam os encadeamentos entre as células neuronais formando uma espécie de “resumo” que o córtex frontal pode retomar na medida em que representa para si possíveis associações entre aqueles encadeamentos. Provido dessa representação ele passa a coordenar a recepção, decifração e distribuição dos estímulos advindos das terminações nervosas. Assim, se consolida uma esquemática do influxo nervoso a qual permite o córtex cerebral coordenar desde a localização de cada estímulo local no conjunto do corpo e, por conseguinte, a mudança de posição de cada parte do corpo, em cada movimento realizado (MÜLLER, 2001, p.183-2).

[...] acredito engendrar a perspectiva percebida pela projeção dos objetos em minha retina. Da mesma forma, trato minha própria história perceptiva como um resultado de minhas relações com o mundo objetivo; meu presente, que é meu ponto de vista sobre o tempo, torna-se um momento do tempo entre todos os outros, minha duração um reflexo ou um aspecto abstrato do tempo universal, assim como meu corpo um modo do espaço objetivo (*PhP*, p.108).

Contudo, na avaliação de Merleau-Ponty, esses motivos fisiológicos em torno da percepção não conseguem se sustentar mediante os fenômenos observados nas modificações patológicas, assim como, não logram explicar o modo pelo qual nossas percepções mais cotidianas se desenrolam. Pois, há uma correspondência linear e topográfica entre estímulos pontuais e localizações de processamento e resposta específicas? Poderemos continuar pressupondo uma conexão constante entre o estímulo e a percepção? E porque devemos acreditar que nosso sistema nervoso represente a associação estímulo-reação e que essa representação seja a fonte de nossos comportamentos sensório-motores? Nossas sensações e percepções dependem propriamente de uma representação?

1.2.2 As lesões do sistema nervoso nos limites da topografia, da constância e da representação

Essas questões encontram suas respostas quando nos voltamos, a partir da fisiologia moderna¹⁴, às descrições de quadros patológicos realizadas pela própria fisiologia clássica. As descrições acerca das lesões no sistema nervoso obtidas colocam em questão a forma segundo a qual até então a fisiologia clássica explicava nossa percepção. Independentemente da localização e da gênese de uma lesão, seja nos centros nervosos (sistema nervoso central) ou nos condutos (sistema nervoso periférico) relacionados à visão, assistimos à mesma simplificação do espectro de cores. Inicialmente todas as cores estão alteradas e embora seu tom fundamental permaneça, sua intensidade está diminuída. Em seguida, o espectro se reduz a quatro cores: amarelo, verde, azul e vermelho-púrpura; as cores de onda curta tendem para o azul e as de onda longa para uma espécie de amarelo. Há também variação da percepção das cores de acordo com o grau de fadiga. Por fim, se estabelece um monocromatismo em cinza, o qual, entretanto, pode ser substituído momentaneamente por um dicromatismo mediante condições favoráveis, tais como, contraste e um longo período de exposição. Algo similar ocorre quando em face de uma lesão da sensibilidade tátil somem primeiro os conteúdos mais frágeis, por exemplo, a temperatura. Contudo, um estímulo suficientemente extenso restitui a sensação de calor ou frio (*PhP*, 112). Ora, segundo o esquema da fisiologia clássica, no caso de uma lesão no centro nervoso ou de um conduto nós deveríamos perder instantaneamente a percepção das cores ou da temperatura, assim como, seria impossível que mesmo sob condições favoráveis nós retomássemos o dicromatismo em face do modo cromatismo ou a sensação da temperatura. Afinal, nós perderíamos os dados sensoriais um a um, pois, ou bem o estímulo não chega aos centros nervosos, ou não há mais centros para processar e enviar o impulso nervoso. Portanto, a tese de que há centros nervosos e trajetos específicos para estímulos igualmente específicos não pode ser empregada, tampouco a hipótese da constância entre o estímulo e a percepção. Mais do que isso, a percepção se formulou independente de qualquer representação, já que não contamos mais com o centro neural e os trajetos responsáveis por instituir a representação neurológica. Como uma unidade pode ser formar, mesmo que precariamente, sem todos os aspectos que antes a fundamentava?

Por essas razões, o esquema de recepção e transmissão juntamente com o isolamento das partes referidas não pode explicar essa

¹⁴ Merleau-Ponty tem em vista a obra de Johannes Stein (STEIN, *Pathologie der Wahrnehmung*, Handbulch der Geisteskrankheiten. Berlin: Springer, 1928; p.358-65).

reorganização das excitações mediante a lesão, tampouco o funcionamento “normal”. Tanto os estímulos ou sensações supostamente pontuais quanto o funcionamento do corpo se esquivam a uma definição objetiva e mecânica (*PhP*, p.31). Não se pode conservar a tese da verticalidade entre “funções elementares” as quais seriam desprovidas de sentido e as “funções superiores”, por cujo meio se realizaria a soma das “elementares” de forma a constituir o todo. A partir desses argumentos o filósofo afasta inicialmente a tese de um corpo mecânico a qual só pode tratar da ausência ou presença de qualidades e da respectiva representação central. Se o corpo se recusa a ser um modo do espaço objetivo, no que consiste sua experiência? Vejamos ainda, mais detalhadamente a crítica merleau-pontyana à localização específica e à hipótese da constância.

Observamos também, que ao contrário do que se pensava, o daltonismo não prova que apenas determinados segmentos anatômicos sejam responsáveis pela visão, já que o daltônico pode reconhecer o vermelho se este aparece em uma grande superfície colorida ou se ocorre o prolongamento da exposição à cor (*PhP*, p.615). Como bem nos lembra Goldstein (1950, p.3), por meio de seus estudos acerca das afasias, que uma mesma lesão pode gerar sintomas diferentes, assim como um mesmo quadro de sintomas são gerados por lesões diversas. A topografia rigorosa entre estímulo e resposta e constância entre esses, porquanto possuem caráter meramente teórico¹⁵ (*PhP*, p.29).

Agora bem, as observações dos seres humanos demonstram que em condições naturais tais reações constantes são muito raras, se é que se produzem. O que se observa é uma diversidade de reações ao mesmo estímulo, assim como reações iguais ou similares a estímulos diversos. Se desejamos uma reação constante a um estímulo, devemos isolar tanto o estímulo como a parte do organismo sobre a qual ele atua. (GOLDSTEIN, 1961, p.104, *tradução nossa*).

Goldstein (1961, p.105), nos chama atenção para o fato de que em cada reação o organismo funciona como um todo apresentando uma

¹⁵ Veremos mais à frente que nem por isso as excitações são indiferentes em relação ao substrato em que se realizam, na verdade, Merleau-Ponty quer mostrar que a localização topográfica não é determinante por si só, ou seja, deveremos apreender um sentido das excitações no corpo que não se compreende pelo isolamento seja dos excitantes, seja dos receptores.

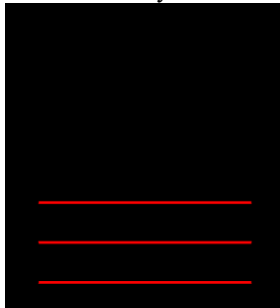
espécie de plasticidade em seu funcionamento, e é antes o isolamento de uma parte que acarreta uma reação constante. Ou seja, não é possível compreender o funcionamento do organismo integralmente a partir da soma de suas partes, já que o isolamento provoca uma constância de reações que existe apenas em condições predeterminadas ou então nas próprias patologias. Nesse sentido, o autor aponta que, com efeito, o isolamento na teoria do arco reflexo é artificial. Quando, por exemplo, queremos provocar o reflexo patelar é preciso manter todo organismo em um estado determinado, além de desviar a atenção do indivíduo do que ocorre para se obter com regularidade o mesmo efeito. O mesmo acontece no reflexo considerado o protótipo dos reflexos, a saber, o reflexo da pupila ao estímulo luminoso. Apenas em condições específicas se obtém uma reação constante e quantitativamente correspondente à intensidade de luz. Em geral a reação varia do princípio ao fim segundo as condições de todo o organismo. O reflexo depende não apenas do estímulo e da parte do organismo que reage, mas da condição de todo o restante do corpo. A constância só se observa quando se inibe experimentalmente (artificialmente) a influência de todos os demais estímulos. Enfim, as reações constantes em uma parte do organismo são fenômenos que correspondem à manutenção artificial de uma condição constante no resto do organismo. Conforme reitera Merleau-Ponty (*SC*, p.63-7),

O reflexo, tal como é definido nas concepções clássicas, não representa a atividade normal do animal, mas a reação que se obtém de um organismo quando o obrigamos a trabalhar, por assim dizer, por peças isoladas, a responder, não a situações complexas, mas a estímulos isolados. Quer dizer que ele corresponde ao comportamento de um organismo doente, pois o primeiro efeito das lesões é romper a continuidade funcional dos tecidos nervosos, [...] assim o reflexo, efeito de uma dissociação patológica, característica não da atividade fundamental do ser vivo, mas do dispositivo experimental do qual nos servimos para estudá-lo.

Aquilo que a concepção clássica de reflexo procurava explicar como funcionamento normal do organismo, fundamento o qual se tomava de empréstimo para definir nossos comportamentos, mostra-se, com efeito, no funcionamento de organismos que sofreram lesões. Ou seja, o reflexo é o efeito do isolamento promovido pela patologia (ou

laboratorial), não o funcionamento fundamental segundo o qual poderíamos explicar o comportamento. Pois, ainda a contragosto da hipótese da constância podemos objetar: como uma superfície “objetivamente” colorida com diversas cores e tons é percebida primeiramente como monocromática? Ou então, o que acontece na ilusão de Müller-Lyer, em que duas linhas principais de mesma dimensão, objetivamente iguais, ao serem anexadas de linhas auxiliares aparecem desiguais na percepção? Seria preciso, para confirmar a constância, adotar uma hipótese psicológica auxiliar na qual os objetos nunca são ambíguos e a origem da percepção equivocada corresponderia à falta de atenção? “No mundo tomado em si tudo é determinado” (*PhP*, p.27), eis o prejuízo do mundo objetivo que cobra da experiência do mundo uma posição de existência e esquece os fenômenos.

Figura 1 – Ilusão de Müller-Lyer.



Fonte: Wikimedia.¹⁶

Mesmo que possamos medir as retas principais ou encontrar as diferentes cores com atenção e exercício isso não explicaria a primeira aparência e como ela poderia possuir o mesmo caráter sensorial que os resultados obtidos com essa busca analítica. Logo, pergunta-se Merleau-Ponty de modo semelhante a Goldstein: não seria, com efeito, esta “percepção analítica” uma montagem excepcional diferentemente da “sensação natural” inicial? (*PhP*, p.29-30). Por menor que seja a ilusão ela coloca em xeque toda compreensão empirista acerca da percepção, pois essa deveria ser definida pelas sensações geradas pelo mundo objetivo, entretanto, as linhas de Müller-Lyer podem ser perfeitamente representadas em medidas matemáticas e mesmo assim não são percebidas segundo essas. A experiência de tais linhas, por um lado,

¹⁶ Disponível em <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=1792612>.

sinaliza uma aparição no mundo diferente de suas propriedades objetivas que nós deveríamos perceber, por outro, revela que não constituímos plenamente o objeto, dado que as linhas acessórias implicam uma organização que não depende de nossas representações e que oferece um novo sentido à nossa percepção. Ou seja, “uma das linhas deixa de ser igual à outra sem tornar-se ‘desigual’: ela se torna ‘outra’, o que significa dizer que uma linha objetiva isolada e a mesma linha considerada em uma figura deixam de ser, para a percepção, ‘a mesma’” (*PhP*, p.33) Não constatamos, portanto, a ocorrência de uma relação de constância entre os estímulos sensíveis e nosso aparato nervoso. Eis que “o fenômeno não adere ao estímulo”, logo não podemos mais definir o sensível como efeito imediato de um estímulo exterior (*PhP*, p.29). Em outras palavras, se a hipótese da constância possui caráter puramente teórico, insistir nesse tratamento atenderia apenas ao ideal do conhecimento científico, não às experiências efetivas que sentir, ver e ouvir originariamente designam. Afinal a ciência reconstrói o corpo e a percepção efetiva segundo estímulos e propriedades objetivas, ou seja, a partir de “objetos limpos de todo equívoco, puros, absolutos” (*PhP*, p.33). Apenas as categorias do universo da ciência as quais sujeitam o universo fenomenal exigem que duas linhas percebidas, assim como duas linhas reais, sejam iguais ou desiguais. Dessa maneira se funda uma ciência objetiva da subjetividade, que nada mais é que uma aparência de subjetividade, já que assevera acerca de coisas quando a experiência nos revela primeiramente conjuntos significativos, sujeitando por fim os fenômenos às categorias científicas.

Pensamos saber o que é sentir, ver, ouvir, e essas palavras agora representam problemas. Somos convidados a retornar às próprias experiências que elas designam para defini-las novamente. A noção clássica de sensação não era um conceito de reflexão, mas um produto tardio do pensamento voltado para os objetos, o último termo da representação do mundo, o mais distanciado da fonte constitutiva e, por essa razão, o menos claro (*PhP*, p.32).

As pesquisas modernas mostram que o corpo vivo excede aquilo que poderia ser estudado ao separar suas partes para então compreendê-lo ou, nas palavras de Merleau-Ponty (*PhP*, p.114), o corpo pensado como conjunto de “processos em terceira pessoa”. Devemos agora nos ater a

tentativa de articular em “primeira pessoa” esse mesmo mundo de partes fechadas em si mesmas, qual seja, o intelectualismo.

1.3 Os fundamentos intelectualistas da atenção e juízo

Até então as análises merleau-pontyanas demonstraram que o mundo da percepção se esquia aos conceitos sejam eles referidos à representação do mundo seja por meio de nosso corpo ou da subjetividade – o estímulo e a sensação respectivamente – ou então no modo pelo qual essas representações se articulam por intermédio das atividades subjetivas de associação e projeção de lembranças. Entretanto, a crítica não se detém apenas a essa tradição. Afinal o intelectualismo situa-se no mesmo terreno que o empirismo na medida em que se ocupa do mesmo mundo objetivo, que para Merleau-Ponty, “[...] não é primeiro nem segundo o tempo nem segundo seu sentido” (*PhP*, p.53). Ambos partilham do mesmo prejuízo naturalista e se mostram incapazes de aderir à percepção e descrever o modo ambíguo pelo qual a experiência perceptiva constitui seu objeto. Para compreender isso bastará nos atermos aos usos do conceito de atenção e juízo.

No caso de empirismo a atenção é deduzida da “hipótese da constância”, ou seja, perceber atentamente é reconhecer as propriedades objetivas do estímulo, as “sensações normais”, por exemplo, a semelhança visual entre duas linhas paralelas de mesmo tamanho. Mesmo que eu não consiga perceber essas propriedades – talvez por falta de atenção – devo dizer que elas estão sempre ali. Já pudemos observar o recurso à falta de atenção para sustentar a hipótese da constância e manter a primazia do mundo objetivo. Se o percebido não corresponde às “sensações normais” que formariam o objeto – como na ilusão de Müller-Lyer – tal se deve a falha na atenção, função essa que deveria revelá-las. Tal saída extrapola o escopo empirista, pois não explica como uma “outra” percepção é vivida, diferente da “sensação normal” supostamente ali presente. Assim, a atenção no empirismo se trata de um poder geral e incondicionado, atendo-se indiferentemente a todos os conteúdos de consciência enquanto um “milagre natural” que não cria absolutamente nada. Se a atenção é de tal maneira indiferente o que a requisitaria? De acordo com Merleau-Ponty (*PhP*, p.54), para retirá-la desse expediente estéril e desinteressado, será preciso reconduzi-la à percepção que a desperta para então ver como a atenção a amplia e a enriquece. Para tanto,

é preciso retomar as conexões internas¹⁷ ao percebido, mas o empirismo dispõe apenas de conexões externas, de objetos já acabados, podendo somente justapor estados de consciência. Em outras palavras, a atenção precisaria ser capaz de reconhecer a unidade do percebido antes mesmo de poder associar partes exteriores entre si.

Se no empirismo a subjetividade aparece determinada pelo mundo objetivo – ainda que caiba a ela representar tal mundo –, no intelectualismo, por sua vez, é a partir das condições subjetivas que podemos determinar o mundo igualmente objetivo. O principal articulador das teses de Galileu foi Descartes que, embora não admitisse o tratamento da subjetividade veiculado por essas, manteve, ainda que do ponto de vista de uma ideia, a noção de um mundo extenso plenamente determinado. Se antes o próprio mundo (matemático) em-si era causa e condição para sua representação, agora com Descartes, devemos nos perguntar pela condição subjetiva que possibilita essas representações. Com dúvida metódica, Descartes suspende o mundo empírico e as faculdades do corpo e encontra como resíduo dessa redução o universo inextenso e indivisível da subjetividade cuja essência é o pensamento puro enquanto inteligência, entendimento, razão – a *res cogitans*¹⁸. Se nos permitimos uma analogia, por um lado, Galileu aprende com Copérnico que a aparência enganosa de que o planeta terra está em repouso provém dos sentidos, da posição do observador, Descartes, por outro lado, mostra que não é o mundo em si mesmo a origem das representações, mas sou eu que, na medida em que penso, posso representá-lo de modo claro e distinto. Só o pensamento puro pode nos oferecer com clareza e distinção o que nós mesmos somos e também o que são as coisas no mundo. É

¹⁷ O percebido não como objeto, mas enquanto fenômeno, corresponde a uma totalidade cujas partes estão em relação de não independência, como veremos no segunda capítulo nisso consiste a primordialidade do campo fenomenal em relação ao mundo objetivo.

¹⁸ Conforme aparece resumidamente na quarta parte do *Discurso do método*, “[...] enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava” (DESCARTES 1983, p.46). Na meditação segunda, essa verdade permanece inabalada mesmo diante da hipótese do gênio enganador, já que ele “não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa” (DESCARTES, 1983, p.92).

verdade que somos corpo¹⁹, sentimos, imaginamos, o que nos termos de Descartes são formas de pensamento, contudo subsidiárias, pois não implicam qualquer conhecimento verdadeiro e necessário. Isso significa que quando me volto para as coisas só sei de sua existência enquanto extensão, isto é, a ideia, independentemente de qualquer acidente sensível, que meu espírito concebe com clareza e distinção acerca das coisas. É essa estrutura inteligível que torna o mundo objetivo. Eis a divisão entre *res cogitans* e *res extensa* como aquilo que posso conhecer de verdadeiro acerca do mundo a partir do entendimento. O mundo continua, portanto, como uma esfera fechada em si mesma, sob o signo da extensão.

O mundo agora é relativo a uma subjetividade que o viabilize. A atenção, nesse caso, possui função de esclarecer aquilo que a consciência já havia determinado de antemão como estrutura inteligível do objeto percebido. É a consciência que introduz para as sensações uma inteligibilidade que elas por si só não possuem. O corpo e suas faculdades de sentir e imaginar não alcançam uma verdade clara e distinta nem acerca de nós mesmos nem acerca do mundo. Dessa maneira, aquilo que podemos conceber com clareza e distinção acerca do mundo, inclusive sobre nosso próprio corpo e suas faculdades, depende da intelecção pura. No empirismo a atenção ilumina uma parte “real”, isto é, os objetos preexistentes, enquanto no intelectualismo a atenção ilumina um ideal já realizado pela consciência, ou seja, “se a consciência encontra o círculo geométrico na fisionomia circular de um prato, é porque ela já o tinha posto ali” (*PhP*, p.54). Em que sentido, esse deslocamento poderia superar a fragilidade da tese empirista diante das ilusões? Poderíamos desse modo admitir uma ambiguidade na percepção?

A partir de então, percebo de modo claro ou confuso os objetos segundo a quantidade de atenção que disponibilizo, mas isso não significa que a confusão seja de fato um fenômeno. Para obter a percepção clara basta “voltar a si” no mesmo sentido que um homem desmaiado deva voltar a si e recobrar sua atenção. Dentro dessa ótica, nosso corpo é fonte de distração e confusão, ele “não tem o poder de fazer-nos ver aquilo que

¹⁹ Na meditação sexta, Descartes reconhece a mistura entre corpo e espírito embora esse laço não implique nenhum conhecimento claro e distinto, assim como, ela depende da clareza e distinção do pensamento puro, por cujo meio podemos inclusive corrigi-la, tal como podemos corrigir o hidrópico que deseja beber quando fazê-lo o prejudicaria. Em Descartes há, portanto, do ponto de vista do conhecimento, uma distinção modal entre *res extensa* e *res cogitans*, a qual não se aplica à experiência vivida em que corpo e alma se confundem.

não existe; ele pode apenas fazer-nos crer que nós o vemos” (*PhP*, p.55). Por exemplo, nossa visão nos engana acerca do diâmetro da lua quando ela se encontra “maior” no horizonte do que no zênite. Contudo, quando observamos a lua, munidos de uma luneta ou tubo de cartolina, atestamos a igualdade de seu diâmetro em ambas as posições. A confusão, portanto, não é nada, não versa sobre a existência, não diz respeito à percepção efetiva, o mundo verdadeiro está desde sempre a disposição de cada um, já que se trata apenas de reconhecer as estruturas inteligíveis que tornam o mundo objetivo (*PhP*, p.55). Neste sentido, após a célebre análise da cera na meditação segunda Descartes se pergunta:

Ora, qual é esta cera que não pode ser concebida senão pelo entendimento ou pelo espírito? Certamente é a mesma que vejo, que toco, que imagino e a mesma que conhecia desde o começo. Mas o que é de notar é que sua percepção, ou a ação pela qual é percebida, não é uma visão, nem um tatear, nem uma imaginação, e jamais foi, embora assim o parecesse anteriormente, mas somente uma inspeção do espírito, que pode ser imperfeita e confusa, como era antes, ou clara e distinta, como é presentemente, conforme minha atenção se dirija mais ou menos às coisas que existem nela e das quais é composta (DESCARTES, 1983, p.97).

Em contrapartida, objeta Merleau-Ponty,

Mas em uma consciência que constitui tudo, ou, antes, que possui eternamente a estrutura inteligível de todos os seus objetos, assim como na consciência empirista que não constitui nada, a atenção permanece um poder abstrato, ineficaz, porque ali não tem nada para fazer (*PhP*, p.55).

Ora, os objetos dos quais nos distraímos ou acerca dos quais nos confundimos estão menos ligados à consciência? A ausência dos objetos não significa nada para nós? Mais uma vez a atenção é estéril, não modifica nada ou revela-nos qualquer novidade, ao passo em que ilumina objetos de modo incondicionado, sem qualquer experiência intencional. Afinal, questiona Merleau-Ponty: “como um objeto atual, entre todos, poderia excitar um ato de atenção, já que a consciência os tem todos” (*PhP*, p.56)? Para o empirismo, cuja consciência nada possui “falta a

conexão interna entre o objeto e o ato que ele desencadeia” (*PhP*, p.56); para o intelectualismo, cuja consciência tudo constitui falta “a contingência das ocasiões de pensar”, isto é, a ocasião que exigiria nossa atenção (*PhP*, p.56). A primeira consciência é muito pobre, já a segunda, é rica demais para que algum fenômeno possa solicitá-la.

Para Merleau-Ponty, embora o intelectualismo tenha se proposto desvelar a estrutura da percepção pela via reflexiva, essa reflexão não alcançara a percepção de modo direto na medida em que não suspende a ideia de um mundo plenamente determinado (*PhP*, p.60). Afinal, “considerar concedido que nós temos uma ideia verdadeira é crer na percepção sem crítica” (*PhP*, p.70). Nas palavras de Müller (2001, p.67-8),

Ao suspender a teoria empirista acerca da percepção empírica das qualidades primárias, ao transferir, para a subjetividade, a vinculação entre o mundo (como natureza) e nossas representações, os intelectualistas acrescentam um importante passo na investigação genética de nossas significações (ou fenômenos). Com uma engenhosidade que não encontra paralelo entre os empiristas, os intelectualistas introduzem um elemento reflexivo, que faz daquela investigação um verdadeiro ‘empreendimento crítico’. Diferentemente dos empiristas, que atribuem ao mundo (como natureza) o poder para gerar em nós representações adequadas, os intelectualistas primeiramente se perguntam pelas condições subjetivas a partir das quais esse mundo pode ser representado. Mas, por não submeterem à crítica o próprio empreendimento crítico, eles não se aperceberam do dogmatismo a que ainda se vinculam, e que justamente consiste na prévia aceitação de que há um mundo verdadeiro, ao qual a subjetividade deve poder representar segundo condições criticamente reconhecidas.

Se a menor ilusão abalava a estrutura do pensamento empirista enredado pelas sensações, o intelectualismo introduz a noção de juízo “como *aquilo que falta à sensação para tornar possível uma percepção*” (*PhP*, p.60, *grifo do autor*). O juízo, porquanto, não é mais resultado da associação de sensações, mas o meio de aceder à verdade da própria subjetividade e do mundo extenso. As sensações, por sua vez,

correspondem apenas às aparências enganosas que recobrem os fenômenos extensos. Merleau-Ponty nos mostra essa tentativa de ultrapassar o empirismo e como ela também leva ao encobrimento da experiência perceptiva ao retomar a análise de Descartes, na meditação segunda, acerca do pedaço de cera. A cera segundo Descartes “certamente não pode ser nada de tudo o que notei nela por intermédio dos sentidos”, já que ela tanto independe das qualidades sensíveis que são variáveis quanto nos é impossível percorrer com a imaginação as infinitas modificações a qual a cera está sujeita. O que permanece diante da suspensão dos sentidos é “senão algo extenso, flexível e mutável” (DESCARTES, 1983, p.96). A cera é uma extensão que como tal não é uma imagem, mas aquilo sob o que todas as imagens recaem, a saber, uma ideia e, portanto, “somente meu entendimento é quem o concebe” (DESCARTES, 1983, p.97). Assim, o conhecimento claro dos corpos só pode ser dado pelo pensamento puro, conforme constata Merleau-Ponty, “a análise do pedaço de cera nos dá apenas a essência da coisa, a estrutura inteligível dos objetos” (SC, 303). Dessa maneira, na avaliação do filósofo, Descartes define apenas a cera do físico, pois para percepção não há mais cera se todas as qualidades sensíveis desapareceram, é só a ciência que supõe que algo ali se conserva. A cera enquanto “percebida” pode ser tomada tanto por seu horizonte interno de variação possível (a correlação entre forma, grandeza, cor, sabor, etc.) quanto por seu horizonte externo (sua aparição segundo a correlação com outros objetos)²⁰. Essa estrutura perceptiva é perdida de vista, “porque são necessárias determinações de ordem predicativa para ligar qualidades inteiramente objetivas e fechadas sobre si” (PhP, p.61). Por fim, se a visão fosse definida como a posse de qualidades que os objetos imprimem em nosso corpo, qual um estímulo, a ínfima ilusão basta para compreendermos que “a percepção é um juízo”, pois teríamos que admitir que o objeto possui propriedades que ele não tem em minha retina (PhP, p.61). Em síntese, para Descartes (1983, p.97), se de uma janela posso

²⁰ Merleau-Ponty relembra a distinção husserleriana (HUSSERL, 2012, p.132), entre horizonte interno e externo de um mesmo objeto de modo que sempre encontramos *campos de percepção*. Essa distinção corresponde, nos termos merleau-pontyanos, à relação de figura e fundo. Ou seja, quando consideramos as partes de um mesmo objeto, cada uma aparece sempre sobre o fundo das outras (horizonte interno), ou então, ao considerarmos um objeto como figura ele sempre é percebido sobre o fundo de todos os outros objetos (horizonte externo). Deste modo, sempre estamos lidando com totalidades autênticas ou fenômenos. Veremos mais detalhadamente esse aspecto e como essa correlação é eminentemente temporal no segundo capítulo.

enxergar homens que na verdade estão escondidos por seus chapéus e por suas vestimentas não é porque eu, de fato os veja, mas por que eu julgo que eles ali estão²¹.

Aqui aparece o verdadeiro idealismo, aquele em que se deixa de invocar um juízo como um fator ou como uma força. No caso do pedaço de cera, por exemplo, o juízo não é um fator suplementar, um aporte. Ao contrário, o pedaço de cera, enquanto quantidade imutável de extensão, só tem sentido para o espírito. Como diria Alain, ‘o cubo é julgado’, já que a própria definição de cubo só tem existência para o pensamento: o cubo jamais é visto como cubo. Aqui a percepção é juízo enquanto ela põe em jogo uma potência ponente, que só pode apreender o cubo inteiramente (UAC, p.31-2).

Seguindo as lições de Descartes, a *École française de la perception* – como ficou conhecida – formula uma psicologia intelectualista. Seus maiores expoentes foram Jules Lagneau e seu famoso discípulo Alain (Émile-Auguste Chartier)²², que ao incorporarem o método cartesiano reflexivo postularam a sobreposição do o juízo à percepção. Disso se segue que a percepção segundo essa escola, caracteriza-se por uma “[...] ‘interpretação’ dos signos que a sensibilidade fornece conforme *estímulos* corporais, uma ‘hipótese’ que o espírito cria para explicar-se suas impressões (*PhP* 62, *grifo do autor*). Por exemplo, só vejo um objeto quando de fato tenho dois olhos, pois construo com o auxílio das imagens a ideia de um objeto único a minha frente – o raciocínio corrige a percepção. Da mesma forma o relevo não é visto, mas “pensado, concluído, julgado” (ALAIN, p.15 apud, *PhP*, p.617).

²¹ “[...] desejaria quase concluir que se conhece a certa pela visão dos olhos e não pela tão-só inspeção do espírito, se por acaso não olhasse pela janela homens que passam pela rua, à vista dos quais não deixo de dizer que vejo homens da mesma maneira que digo que vejo a cera; e, entretanto, que vejo desta janela, senão chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas? Mas julgo que são homens verdadeiros e assim compreendo, somente pelo poder de julgar que reside em meu espírito, aquilo que se acreditava ver com meus olhos” (DESCARTES, 1983, p.97).

²² Merleau-Ponty analisa as constatações acerca da percepção nas obras de Lagneau e Alain (ALAIN, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions*. Paris: Bloch, 1917); (LAGNEAU. *Célèbres leçons*. Nimes, 1926).

O conhecimento do que as coisas *valem* depende para Alain do conhecimento do que elas *são*. Dito de outra maneira, todos os problemas se reconduzem segundo ele a um problema de julgamento de conhecimento. (...) é apenas se elevando da imaginação para o entendimento, da ficção para o conhecimento, que nós conheceremos as coisas tais quais elas são, mas também, por isso mesmo, seu valor verdadeiro. A experiência apenas tira o seu sentido no e pelo prisma da verdade (ROTH, 2010, p.273, *grifo do autor*, apud FRANCO, 2012, p.58).

O juízo é apenas um “fator” da percepção, incumbido de fornecer aquilo que o corpo não fornece – a estrutura inteligível do objeto percebido –, de modo a explicar o excesso da percepção em relação ao postulado empirista das impressões retinianas e advindas do objeto. Ao visualizar duas caixas feitas do mesmo papelão, só que uma grande e outra pequena, do ponto de vista da experiência posso dizer que sinto previamente a primeira pesada sem sequer pegá-la. Entretanto, para o intelectualismo só há sentir mediante um estímulo real, e como, nesse caso, não há nenhum estímulo constata-se que caixa não é sentida, mas julgada mais pesada. Ao contrário de admitir um aspecto sensível da ilusão se conclui que “não há conhecimento sensível e que sentimos como julgamos” (*PhP*, p.63). A questão que intelectualismo aponta é a de que não haveria como estabelecer a diferença entre a percepção verdadeira e a percepção falsa se julgar e sentir fossem idênticos. Entretanto, se a consciência tudo constitui, “se se vê aquilo que se julga, como distinguir a percepção verdadeira da percepção falsa”? Como poderemos dizer ainda que os alucinados acreditam “ver aquilo que não veem de forma alguma”? Ou seja, “onde estará a diferença entre ‘ver’ e ‘crer que se vê’”? (*PhP*, p.63). Como o percebido pode se deixar tomar por aquilo que ele não é? Com o mundo determinado do início ao fim pela consciência dificilmente compreenderemos como algo possa se passar como uma percepção verdadeira quando não o é.

1.3.1 A localização vaga e a cegueira psíquica nos limites da atenção e dos juízos de percepção

Merleau-Ponty (*PhP*, p.57), constata que as descrições dos fenômenos patológicos não aderem aos postulados intelectualistas acerca da percepção, os quais deveriam poder explicar no que consiste a

percepção normal e as modificações ocorridas em tais patologias. Por exemplo, um paciente – estudado inicialmente pelo neurologista inglês Henry Head –, não consegue de modo algum localizar o ponto exato onde fora tocado por alguém. Todavia ele é capaz de apontar uma localização vaga, assim como, consegue perceber que há diferença entre os locais estimulados quando tocado em vários pontos distintos simultaneamente. Não há ainda uma posição unívoca, pois nenhum quadro espacial fixo subsiste de uma percepção a outra. Esse fenômeno é contraditório com as suposições de Head de que teria ocorrido a destruição de “signos locais” ou o desfalecimento de um poder secundário de apreensão, já que não se explica a ambiguidade implicada numa localização, ao mesmo tempo, vaga. Ora, seja pelas sensações táteis que nossa subjetividade deveria representar acerca de um objeto preestabelecido, seja pela estrutura inteligível que nossa atenção deveria reconhecer ou não, nos é dado um objeto de modo indeterminado – local e impreciso. Por tal razão, essa indeterminação da localização não pode ser apreendida enquanto algo inteiramente fechado sobre si, seja este algo tomado como real ou ideal. Mesmo o recurso ao juízo não pode esclarecer o fenômeno, pois não se trata da presença ou ausência de uma verdade – ademais, segundo este a ilusão não é nada –, ou ainda, de uma percepção falsa ou verdadeira, antes consiste numa indeterminação que subjaz a essas determinações. Não há um meio termo de acordo com essas tradições que permitira esclarecer a função da atenção e de que modo o indeterminado pode aparecer como anterior à determinação – o “indeterminado não entra na definição do espírito” (*PhP*, p.56). Logo, a atenção não é nem uma associação de imagens, nem o retorno a si de um pensamento já senhor de seus objetos, portanto, do que se trata? Como se pode ainda afirmar, após atentarmos com o uso da luneta ao mesmo diâmetro da lua independentemente de sua posição, que a aparência da lua é invariável na visão livre?

O empirismo acredita nisso porque não se ocupa daquilo que se vê, mas daquilo que se deve ver segundo a imagem retiniana. O intelectualismo também acredita nisso porque descreve a percepção de fato segundo os dados da percepção ‘analítica’ e atenta em que a lua, com efeito, retoma seu *verdadeiro* diâmetro aparente. O mundo exato, inteiramente determinado, ainda é posto primeiramente, sem dúvida não mais como a causa de nossas percepções, mas como seu fim imanente. Se o mundo deve ser possível, é preciso que ele

esteja implicado no primeiro esboço de consciência (*PhP*, p.59-60, *grifo do autor*).

Seja o mundo de impressões em si ou um universo de pensamento determinante, na medida em que o objeto, enquanto existente, é puro, transparente, impessoal e não imperfeito, a consciência perceptiva é confundida com a objetividade da consciência científica (*PhP*, p.56). Porém, os casos estudados mostram justamente que “há uma significação do percebido que não tem equivalente no universo do entendimento, um meio perceptivo que ainda não é o mundo objetivo, um ser perceptivo que ainda não é o ser determinado” (*PhP*, p.77). Seremos então capazes de compreender qual é o direito e os limites desse mundo tomado objetivamente? Se não vivemos o objeto puro, como a atenção inaugura algo? Em que sentido podemos pensar a atenção envolvendo um mundo onde a indeterminação deste é condição do que se exprime?

Merleau-Ponty também se detém às descrições e resultados de Kurt Goldstein acerca do afamado caso de Schneider, cuja patologia era considerada pela psiquiatria tradicional como uma forma de “cegueira psíquica”. O paciente é incapaz, na medida em que mantém os olhos fechados, de concluir movimentos entendidos como abstratos²³. Estes movimentos não estão direcionados a uma situação concreta. Quando nos propomos a mover partes do corpo sob comando, descrever a posição ou o movimento de um membro do próprio corpo, dizer em qual parte fora tocado quando isso ocorre, não estamos sob o registro do imediato, mas de uma atitude abstrata. Precisamente nessa modalidade de atos Schneider encontra dificuldades. Ele também sequer consegue diferenciar dois pontos de contato em sua pele, tampouco pode reconhecer a grandeza ou

²³ Conforme Goldstein (1950, p.8, *tradução nossa*), “podemos distinguir, em geral, duas diferentes classes de atitude, que denominaremos atitude concreta e atitude abstrata. Na atitude concreta nos mostramos passivos e sujeitos a uma experiência imediata provocada por determinados objetos ou situações. Nosso pensamento e nossa atuação estão determinados pelas exigências imediatas provocadas pelo aspecto particular de um objeto ou situação. Por exemplo, atuamos de um modo concreto quando entramos em uma casa escura e apertamos o interruptor da luz. Se, pelo contrário, desistimos de acender a luz pensando que podemos despertar alguém que dorme nessa casa, então estamos atuando de maneira abstrata. Prescindimos do aspecto específico, das impressões sensoriais que a nós se apresenta de um modo imediato, e consideramos a situação desde um ponto de vista conceitual e reagimos de acordo com este. [...] chamamos também esta atitude de atitude categórica ou conceitual”.

a forma de objetos colocados contra seu corpo (*PhP*, p.149). Para que ele consiga realizar tais tarefas abstratas é preciso que o permitam olhar para o membro o qual deve mover ou então efetuar uma série de movimentos preparatórios com todo o corpo como que para encontrar o membro requisitado. Da mesma forma, a localização de estímulos e o reconhecimento dos objetos táteis são possíveis somente com movimentos preparatórios. Não tratar-se-ia apenas de uma deficiência fisiológica do funcionamento central? Em contrapartida, mesmo de olhos fechados há movimentos que o doente executa sem dificuldade, desde que sejam movimentos habituais, necessários à vida, tal como assoar o nariz ou matar um mosquito que o pica, acender uma vela. Da mesma maneira, em sua atividade de manufatura de carteiras ele consegue manter o mesmo ritmo laboral como qualquer outro trabalhador. Até mesmo sob comando ele consegue executar esses movimentos “concretos” sem uso dos movimentos preparatórios. O que acontece com Schneider?

Na esteira de Goldstein, a partir dessa distinção entre movimentos abstratos e concretos, é preciso delimitar, respectivamente, uma distinção entre o ato de mostrar (*Zeigen*) e as reações de pegar ou apreender (*Greifen*), os quais no paciente aparecem completamente dissociados, pois ele é incapaz de mostrar, sob comando, onde o médico toca-o enquanto, por outro lado, prontamente mata o mosquito que o pica (*PhP*, p.150). Se se pede ao paciente que mostre com o dedo uma parte de seu corpo ele só o consegue se o deixarem pegá-lo. O movimento se torna impossível caso o interrompam antes de chegar à parte a ser mostrada ou se ele só puder tocar a parte com a ajuda de outro objeto, por exemplo, uma régua. Por essa razão, “pegar” ou “tocar” mesmo para o corpo é diferente de “mostrar”. O movimento de pegar só começa antecipando seu fim, já que o impedimento antes da meta é suficiente para inibi-lo completamente. Ora, “é preciso admitir que um ponto de meu corpo pode estar presente para mim como ponto a pegar sem ser dado nessa apreensão antecipada como ponto a mostrar” (*PhP*, p.150). Como isso é possível? Pergunta-se Merleau-Ponty, “se sei onde está meu nariz quando se trata de pegá-lo, como não saberia onde ele está quando se trata de mostrá-lo”? Por que os mesmos movimentos do ponto de vista das condições materiais e fisiológicas ora podem ser executados, ora não podem? Por essas razões o filósofo só pode concluir que, “o saber de um lugar se entende em vários sentidos” (*PhP*, 151). De acordo com o comentário de Jensen (2009, p.378, *tradução nossa*), tais questões são problemáticas para o intelectualismo, dado seu comprometimento com a afirmação de que toda consciência espacial de um objeto consiste em uma representação conceitual de sua localização no espaço objetivo. Se uma

ação intencional direcionada a um objeto é possível, por exemplo, esta que possui como alvo a localização específica do nariz de uma pessoa, tal se deve, segundo o intelectualismo, parcialmente em virtude de uma representação da localização do nariz. Neste sentido, o intelectualismo está comprometido com a alegação de que uma consciência representacional é uma condição necessária e suficiente para a possibilidade de executar ações intencionais de maneira normal e imediata, desde que todas as condições puramente fisiológicas e extracorpóreas sejam preenchidas. Segundo o autor, Merleau-Ponty encontra no caso de Schneider uma ocasião em que as teses da necessidade e da suficiência da capacidade representacional não se aplicam.

Primeiramente, devemos nos ater ao fato de que o espaço pode nos ser dado em uma “intenção de apreensão” sem que nos seja dado em uma “intenção de conhecimento”. Disso se segue que, a percepção do espaço envolvida no “pegar”, sem dúvida, não depende de uma representação associativa ou de uma ideia estabelecida pela atividade judicativa da consciência. Eu conheço tanto os estímulos quanto o lugar de meu corpo a pegar sem representá-los parte por parte, sem precisar sabê-lo. Não preciso predicar o nariz ao ato de pegar, assim como, não represento para mim associando sensações exteriores entre si (*PhP*, 151). Consequentemente, a consciência espacial em termos de uma representação conceitual da localização do objeto não é necessária para a realização de ações intencionais direcionadas a objetos. Não apenas isso, segundo Jensen (2009, p.379, *tradução nossa*), o intelectualista buscaria ainda eliminar o paradoxo da permanência do ato de pegar em Schneider, denominando-o como um comportamento reflexo. Entretanto, o fato de Schneider conseguir executar ações concretas e habituais sob comando e não apenas quando alguns estímulos corporais estão presentes torna insustentável a consideração de que seu comportamento seja apenas uma questão de reflexos simples (JENSEN, 2009, p.379, *tradução nossa*). Noutros termos, ele consegue representar-se aquilo que de habitual ele deve fazer, embora tal representação não seja necessária. Ou então, por outro lado, o intelectualista poderia ainda dizer que talvez o ato de mostrar esteja comprometido por um mal funcionamento fisiológico, contudo, mais uma vez, na contramão de uma explicação puramente fisiológica, notamos que Schneider pode realizar movimentos concretos os quais do ponto de vista objetivo – os movimentos anatomofisiológicos – seriam idênticos aos movimentos abstratos requisitados. Afinal de contas, é o mesmo sistema nervoso e os mesmos músculos que permitem ambos os tipos de movimentos (*PhP*, p.174).

Em segundo lugar, devemos nos perguntar se o ato de mostrar, por sua vez, não depende ele mesmo de uma representação, de um saber expresso, o qual o paciente seria incapaz de formular. Afinal o que falha nessa patologia é justamente esse movimento caracterizado como abstrato – saber mostrar. Seria, porquanto, um déficit intelectual, uma incapacidade de estabelecer juízos? Para Merleau-Ponty, compreende-lo como um distúrbio intelectual, impede de atermo-nos ao mais relevante, a saber, que o paciente entende que deve mostrar determinada parte do corpo. Não obstante, sua dificuldade em fazê-lo, ao movimentar todo o corpo em busca do membro tocado – que são os movimentos preparatórios –, assim que esse ocasionalmente aparece, ele sabe reconhecê-lo como o que deveria ser mostrado (*PhP*, p.155). Logo, a capacidade representacional não é suficiente para explicitar no que consiste o ato de mostrar. Neste sentido, o expediente representacional não é nem necessária nem suficiente para executar os atos de pegar e mostrar, logo não entendemos o que se passa com Schneider, tampouco com um sujeito não lesionado. Do que se trata então essa significação que se recusa a ser designada como um saber, uma intelecção? Como pode haver um movimento que não se deixa revelar como um automatismo e tampouco como uma escolha determinada? Uma vez mais, a descrição do fenômeno resiste às explicações clássicas, já que não alcançam uma compreensão adequada da percepção implicada nem o ato de apreensão, nem o ato de mostrar e não podem explicar o que acontece com o paciente em questão, tampouco o que seria a percepção nos termos “normais”.

A psicologia clássica não dispõe de nenhum conceito para exprimir essas variedades da consciência de lugar porque para ela a consciência de lugar é sempre consciência posicional, representação; porque a este título ela nos dá o lugar como determinação do mundo objetivo, e porque uma tal representação é ou não é, mas, se ela é, ela nos entrega seu objeto sem nenhuma ambiguidade e como um termo identificável através de todas as suas aparições (*PhP*, 151).

Essa dissociação apresentada na patologia nos revela a insuficiência do fundamento intelectualista presente na psicologia desde a qual se podia designar que a percepção consiste em uma interpretação. Com efeito, apenas num quadro patológico como o de Schneider que o movimento e a percepção parecem depender de uma interpretação expressa, já que ele precisa encontrar o braço e o gesto demandado por

meio dos movimentos preparatórios de modo que “[...] o próprio gesto perde o caráter melódico que apresenta na vida usual e torna-se visivelmente uma soma de movimentos parciais laboriosamente postos lado a lado” (*PhP*, p.152). A consciência perceptiva de nosso próprio corpo escapa às formulações intelectualistas e empiristas. O mesmo acontece, do ponto de vista do percebido, na experiência perceptiva. Posso ver um cubo desenhado variar seu aspecto segundo a perspectiva de um lado e por cima ou do outro lado e por baixo. Contudo, se sei que ele pode ser visto dessas duas formas e procuro pelo juízo encontrá-las, o cubo se recusa a mudar de estrutura e, então, meu saber tem de esperar sua realização intuitiva. Vemos que, na verdade, “a alternativa entre a sensação e o juízo obriga dizer que a mudança da figura, não dependendo dos ‘elementos sensíveis’ que, como os estímulos, permanecem constantes, só pode depender de uma mudança na interpretação” (*PhP*, p.63). Todavia, essa experiência perceptiva nos mostra que “julgar não é perceber”, logo, não podemos prosseguir admitindo que “a concepção do espírito modifica a própria percepção” ou que “a aparência adquire forma e sentido no comando” (*PhP*, p.63).

Conforme vimos, na medida que o empirismo com Hobbes retoma as ideias de Descartes, nega a primazia do pensamento puro como constituinte das representações ao incluir outras experiências (as quais não significam algo por si só) na constituição das representações, contudo mantém a noção de mundo como aglomerado de coisas matematicamente ordenadas inserindo a subjetividade nesse, tal qual um fenômeno físico (MÜLLER, 2001, p.13-4). Os intelectualistas, por sua vez, compreendem a ingenuidade dos empiristas que tomam por consequência aquilo que, em verdade, é condição do conhecimento. Para eles, nossas representações não são resultantes do mundo (objetivo), mas o meio próprio de aceder a esse, ou seja, as condições subjetivas a partir das quais esse mundo pode ser representado. Entretanto, se as nossas representações são o meio apropriado de acesso ao mundo (objetivo), o mundo (objetivo) permanece como um valor já constituído, apenas agora idealizado. As reflexões do intelectualismo,

[...] deixam subsistir sem alteração o ponto de partida da análise; partia-se de um mundo em si que agia sobre nossos olhos para fazer-se ver por nós, tem-se agora uma consciência ou um pensamento do mundo, mas a própria natureza deste mundo não mudou: ele é sempre definido pela exterioridade absoluta das partes e apenas duplicado em toda a

sua extensão por um pensamento que o constrói. Passa-se de uma objetividade absoluta a uma subjetividade absoluta (*PhP*, p.69).

Dessa maneira, os intelectualistas fazem uma inversão na qual, ao invés de procurar a subjetividade no mundo (objetivo), é a subjetividade que irá buscar o mundo (objetivo). O mundo enquanto natureza está indissociavelmente vinculado às prerrogativas apriorísticas da subjetividade. Logo, se é verdade que o mundo necessita de caução oferecida pela capacidade representativa inerente à nossa subjetividade, é também verdade que o ato de representação não é para ele próprio a caução, o que faz supor um outro mundo, sobre o qual o intelectualista não quer falar. Tal como já fez o empirista, o intelectualista omite o ambiente de que parte, aquele desde o qual põe-se a representar. Ele suspende esse mundo em benefício da ideia de uma subjetividade privilegiada e do mundo verdadeiro que dela dependeria (MÜLLER, 2001, p. 67). Em outras palavras, se estabelece uma subjetividade fora do tempo ou da historicidade, na qual o pensamento de algo é equivalente à consciência plena de si, como se o pensamento então fosse causa de si mesmo sem qualquer correspondência ao acontecimento (CARDIM, 2007, p.19). Eis o problema no qual o intelectualismo permanece enredado, o de aceitar,

[...] como absolutamente fundadas a idéia do verdadeiro e a idéia do ser nas quais se termina e se resume o trabalho constitutivo da consciência, e sua pretensa reflexão consiste em pôr como potências do sujeito tudo aquilo que é necessário para chegar a essas idéias. A atitude natural, lançando-me no mundo das coisas, me dá a certeza de apreender um "real" para além das aparências, o "verdadeiro" para além da ilusão. O valor dessas noções não é questionado pelo intelectualismo: trata-se apenas de conferir a um naturante universal o poder de reconhecer essa mesma verdade absoluta que o realismo ingenuamente situa em uma natureza dada. Sem dúvida, o intelectualismo apresenta-se ordinariamente como uma doutrina da ciência e não como uma doutrina da percepção, ele acredita fundar sua análise na experiência da verdade matemática e não na evidência ingênua do mundo (*PhP*, p.69-70).

Mesmo assim, Mereleau-Ponty aponta para o importante fato da reflexão cartesiana reconhecer uma mistura entre corpo e espírito que escapa a ela própria e a qual somente a natureza nos ensina. Deve haver uma verdade relativa ao que percebo com meu corpo, sinto, desejo, enfim, às paixões, os apetites – ademais, não pode corresponder ao espírito, pois nós saberíamos já ele é transparente para si, conhece clara e distintamente a si mesmo. Conforme constata Descartes (p.136, 1983), na meditação sexta,

a natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estritamente e de tal modo confundido e misturado, que componho como ele um único todo.

Descartes não é materialista, já que, não obstante, do ponto de vista do conhecimento, concebe a independência entre *res extensa* e *res cogitans*, do ponto de vista da experiência, por sua vez, não há um corpo puramente mecânico ou espírito puro, corpo e alma se confundem. Mas esse conhecimento vital, digamos assim, não é da ordem do entendimento, Descartes deixa para a “vida” conhecer a união entre a alma e o corpo. Há, dessa forma, um “juízo natural” que não tem “tempo para pensar e considerar quaisquer razões”²⁴ (*PhP*, p.73). Esse conhecimento vital ou essa “inclinação natural”, nos ensina a união entre a alma e o corpo, enquanto a luz natural da razão nos ensina sua distinção.

Assim, o universo de consciência revelado pelo Cogito e que parecia dever encerrar em sua unidade até a percepção era apenas, no sentido restrito, um universo de pensamento: ele dá conta do pensamento de ver, mas o fato da visão e o conjunto dos acontecimentos existenciais permanecem fora dela. A inteligência que o Cogito havia encontrado no coração da percepção não esgota seu conteúdo; na medida em que a percepção se abre para um

²⁴ [...] parecia-me que eu aprendera da natureza todas as outras coisas que eu julgava no tocante aos objetos dos sentidos; porque eu notava que os juízos, que eu me acostumara a formular a respeito desses objetos, formulavam-se em mim antes que eu tivesse o lazer de pensar e considerar quaisquer razões que me pudessem obrigar a formulá-los (DESCARTES, 1983, p.133).

‘outro’, na medida em que é a experiência de uma existência, ela provém de uma noção primitiva que ‘só pode ser entendida por ela mesma’ de uma ordem da ‘vida’ na qual as distinções do entendimento são pura e simplesmente anuladas (SC, 304-5).

Ora, como mostrar que essa experiência do corpo não é simplesmente uma representação que, por conseguinte se encontraria no final da cadeia de eventos físicos e fisiológicos, os únicos até então creditados ao corpo? Não poderemos encontrar os filamentos que ligam os órgãos ao cérebro concedendo a alma a ocasião de sentir seu corpo? Como então a alma se comunica e se espalha por todas as partes do corpo (*PhP*, p.114-5)? A partir dos casos patológicos descritos até então podemos responder negativamente as suas primeiras questões, afinal, nessas descrições notamos uma “constituição do sentido do percebido que não é anterior à própria percepção e parece sair dela” (*PhP*, p.73). Devemos, a seguir, ver se a ausência de pretensão ontológica das ciências, conforme comenta Ferraz (2009, p.137), permitiria compreender como essa correlação entre “fisiológico” e “psíquico” se estabelece, ou mesmo, se ela consegue reconhecer essa questão em seus resultados.

1.4 O membro fantasma e a anosognose aquém da efetivação da representação e da representação de uma efetividade

Para responder a essa herança cartesiana – tanto da separação quanto do reconhecimento de um laço entre corpo e alma –, Merleau-Ponty (*PhP*, p.115), se ocupa dos fenômenos do membro fantasma e da anosognose, sobretudo das descrições realizadas pelo neurologista Jean Lhermitte a partir de sua observação clínica de pacientes que tiveram membros do corpo amputados ou lesionados. Um ferido de guerra cujo braço teve de ser amputado voltava a senti-lo na posição em que estava no momento da explosão assim como as dores causadas pelos estilhaços que feriram seu braço real. Além de sentir coceiras na mão desse braço perdido, notou-se também que ao usar o braço direito ele ainda fazia o movimento como se contasse com o apoio do esquerdo que fora amputado, ou seja, agia ainda como se o braço estivesse lá. O que ocorre no caso em questão? A fisiologia clássica definiria o fenômeno como uma simples persistência das estimulações interoceptivas, mas segundo a própria fisiologia só pode haver representação cerebral mediante a estimulação local de acordo com a presença da terminação nervosa.

Lhermitte, dada à ausência de tais terminações, distintamente, conclui que aquela sensação não pode se reduzir um circuito neurológico (*PhP*, p.115-6). Ademais, admoesta o neurologista, que a anestesia por narcóticos não inibe o fenômeno, como também, há ocorrência de membros fantasmas sem qualquer amputação, mas devido a lesões cerebrais. Ora, tal fenômeno se esclareceria, portanto, por meio de uma explicação psicológica? Afinal, Lhermitte observa que uma emoção ou certo evento que relembre o momento do ferimento provocam o surgimento do membro fantasma em pacientes que não o tinham, assim como, o fenômeno cessa gradativamente, após a operação, devido ao consentimento do amputado em aceitar a mutilação, o que, em ambas as situações, se denotam a vinculação de determinantes “psíquicos”. Se a princípio o membro fantasma exige uma explicação dos fisiólogos levando sua teoria ao limite onde se inscreveria o psíquico, por outro lado há um fenômeno, também analisado por Lhermitte, que aparece como sua antípoda, já que este exigiria de saída uma explicação psicológica, a saber, a anosognose.

Desta vez, em decorrência também de um ferimento, ao invés do paciente sentir um membro que não está mais disponível, ele ignora um braço que, não obstante encontrar-se paralisado, possui funções fisiológicas que permitiriam seu reconhecimento reflexo e motor. Esse braço é sentido pelo paciente como uma “serpente longa e fria”, mas quando requisitado a estendê-lo o paciente o ignora sistematicamente estendendo o outro. Não faz qualquer menção com outro membro na direção do braço paralisado e se percebe a requisição de estender tal braço ele não o encontra. Por essa razão, os fisiologistas irão falar em uma recusa da deficiência, atribuindo ao fenômeno determinantes psíquicos, já que os aspectos fisiológicos estão presentes mesmo que parcialmente (*PhP*, p.116). Seria o membro fantasma uma recordação, um juízo positivo, uma representação a mais? Ou então a anosognose consistiria em um esquecimento, um juízo negativo, uma representação a menos (*PhP*, p.116)? Os psicólogos, por seu turno, diriam que o paciente alucinou o membro fantasma, qual um “erro” de representação. Todavia, conforme nos aponta Lhermitte, a explicação psicológica não pode ignorar o fato de que a secção dos condutos sensitivos que vão para o encéfalo suprime a experiência do membro fantasma, de onde se segue que tal sensação também não se resume a uma alucinação. Ali a situação concreta e atual produz efeitos e modifica o fenômeno. Na anosognose a tese psicológica também não se sustenta, pois o paciente não produz um juízo negativo, ou simplesmente esquece o membro paralisado, uma vez que ele sabe (julga) evitar as situações que o impeliriam ao uso do braço.

O argumento apresentado por Merleau-Ponty se resume da seguinte forma: Por um lado, do ponto de vista fisiológico o membro fantasma só poderia ser a presença efetiva de uma representação, contudo, só pode haver representação dada a impressão de um estímulo sobre a terminação nervosa; já a anosognose, deveria consistir na ausência efetiva de uma representação, porém, o paciente possui as condições neurológicas para senti-lo e ele próprio o descreve de maneira vaga. Por outro lado, desde uma perspectiva psicológica o membro fantasma consistiria na representação de uma presença efetiva – o que não se constata, afinal a cauterização elimina o fenômeno e afasta a tese de uma constituição realizada pela consciência pura. A anosognose, por sua vez, seria a representação de uma ausência efetiva, mas paradoxalmente, o paciente ignora o braço na medida em que possui um “saber” acerca do mesmo, ou seja, não se trata de um juízo puro. Logo, tanto em uma perspectiva quanto na outra os fenômenos escapam às determinações que elas lhes procuram dar. Ambas as definições não esclarecem no que consiste um comportamento sensório-motor, tampouco as subsequentes explicações podem revelar o que ocorre disfuncionalmente na sensório-motricidade. Mais do que isso, cada perspectiva encontra em seu limite a outra e nenhuma delas tomada isoladamente pode explicar tais fenômenos. Por essa razão, para compreender uma significação válida dos fenômenos não poderemos apenas somar uma tese a outra instituindo uma teoria mista a qual seria fundamentalmente obscura (*PhP*, p.116). Por fim, como poderíamos articular o extenso e o inextenso, o “em si” e o “para si”, os “fatos fisiológicos” e os “fatos psíquicos”? Não obstante, Lhermitte reconhecer a limitação das explicações para os fenômenos analisados ele propõe, a partir dos estudos do psiquiatra Paul Schilder, uma teoria mista que unisse ambos os polos.

Schilder (1950, p.31-4), que fora aluno de Freud, também pesquisava acerca dos mais distintos distúrbios perceptivos, cognitivos, etc. Ao se deparar com impossibilidade de explicar os fenômenos de um modo exclusivamente orgânico ou psíquico o autor então estabelece que os processos psíquicos conscientes e inconscientes fossem concomitantes aos processos orgânicos. Ou seja, o que acontece a nível orgânico se reproduz no psíquico e vice-versa. Logo, além da noção de recalque psíquico deveríamos reconhecer simultaneamente uma forma de recalque orgânico agregada aos fenômenos patológicos. Diferentemente de casos de histeria – nos quais um desejo inconsciente motivaria a alteração da percepção e das funções do corpo – nos casos estudados por Schilder os desejos inconscientes estariam alicerçados sob lesões orgânicas e, que dessa feita, seriam ainda mais profundos do que um desejo inconsciente

tomado a partir de um nível puramente psíquico. Em outras palavras, se na histeria poderíamos observar uma produção de efeitos do psíquico no orgânico, agora também teríamos de admitir um recalque orgânico acompanhado de atitudes psíquicas. Dessa feita, tanto para Schilder (1950, p.33), quanto para Lhermitte (1998, p.146), a permanência do membro fantasma, assim como a recusa no anosognóstico seriam resultantes de desejos inconscientes baseados em lesões orgânicas, isto é, o recalque orgânico.

Quero enfatizar que, na maioria dos casos, as estruturas psíquicas ligadas à repressão orgânica, sejam gerais ou focais, serão do tipo de um impulso bastante cego que é ainda mais primitivo do que o desejo inconsciente (SCHILDER, 1950, p.33, *tradução nossa*).

É interessante notar que Schilder e Lhermitte reconheciam que esse problema deveria ser tratado sob um conceito distinto e que, portanto fora digno de uma nova categoria, qual seja, o psico-fisiológico. Entretanto, ainda que esses termos sejam poucos cartesianos e evidenciem uma correlação entre psíquico e o físico, tal solução apenas recoloca o problema sob um novo signo o qual na medida em que consiste numa soma de partes pressupõe a relação que deveria explicar (*PhP*, p.117). O membro fantasma não pode ser compreendido como mero efeito de uma causalidade objetiva, tampouco um pensamento a mais, “nos dois casos nós não saímos das categorias do mundo objetivo, em que não há um meio termo entre a presença e a ausência” (*PhP*, p.120). O fato é que “as categorias da ciência não são feitas para os fenômenos que ela mesma colocou em evidência” (*SC*, p.46). É preciso, nos diz Merleau-Ponty (*PhP*, p.116), com intuito de “compreender então como determinantes psíquicos e as condições fisiológicas engrenam-se uns aos outros”, encontrar “um mesmo ponto de aplicação ou um terreno comum”. Ora, do que se trata esse terreno comum? Como ele pode estabelecer uma correlação intrínseca entre o “físico” e o “psíquico”?

Doravante nos ateremos mais precisamente disso que escapa às explicações fisiológicas e psicológicas e que aparece modificado nos comportamentos patológicos propriamente ditos, a saber, a pré-objetividade relativa ao campo fenomenal. Ou seja, a partir da descrição dos fenômenos patológicos já estabelecida, procuraremos mostrar a interpretação merleau-pontyana acerca do que nesses fenômenos falha e como podemos, a partir disso, compreender nossa inserção no mundo

fenomênico desde o ponto de vista do corpo próprio ou corpo vivido. Nas palavras de Merleau-Ponty:

Ver-se-á que o corpo próprio se furta, na própria ciência, ao tratamento que a ele se quer impor. E, como a gênese do corpo objetivo é apenas um momento na constituição do objeto, o corpo, retirando-se do mundo objetivo, arrastará os fios intencionais que o ligam ao seu ambiente e finalmente nos revelará o sujeito que percebe assim como o mundo percebido (*PhP*, p.110).

2. O CAMPO FENOMENAL NOS LIMITES DA PATOLOGIA

Até o momento pudemos assistir as dificuldades enfrentadas pelas maneiras empiristas e intelectualistas, em face das descrições dos quadros patológicos, tanto para sustentar suas teses acerca da percepção e do mundo, como para revelar o que havia se modificado na patologia. Isso que escapa às explicações, segundo Merleau-Ponty, é a experiência do mundo, o mundo vivido, habitado, percebido, esse “mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre *fala*, e em relação ao qual toda determinação científica é abstrata, significativa e dependente, como a geografia em relação à paisagem” (*PhP*, p.4, *grifo do autor*). Justamente por serem uma tentativa de explicação ou determinação que a ciência e os modelos clássicos não podem abarcá-lo – é preciso descrevê-lo. Logo, devemos agora retomar os casos estudados sob a perspectiva da redução fenomenológica em curso – posto que, nem a pura objetividade, nem a pura subjetividade puderam assumir o ponto de vista de uma experiência perceptiva – e destacar aquilo que restou desse processo reutivo e que aparece modificado na patologia, a saber, o sentido pré-objetivo inerente à relação de não independência entre as partes e perfis temporais envolvidos – qual campo fenomenal. Contudo, esse campo para Merleau-Ponty não prescinde de sua perspectiva encarnada, porquanto sempre possui uma perspectiva espacial, mas eminentemente temporal. Em outras palavras, a própria descrição dos eventos e resultados científicos, uma vez que os fatos resistem às teses clássicas da percepção, simultaneamente nos apontam para outro ponto de vista, o da experiência perceptiva, do mundo vivido, do percebido enquanto percebido, do corpo enquanto sujeito da percepção, mas acima de tudo da percepção enquanto estrutura temporal do fenômeno. De onde se segue a exigência de uma renovação das categorias, já que aquelas da ciência e da filosofia, até então, não podiam reter tal experiência. Neste sentido, se fará necessário,

[...] um sujeito que não seja nem consciência (que põe o objeto), nem um corpo entendido como dispositivo anatômico (que apenas registraria o sensível e se isolaria na perspectiva) Será ainda um corpo o sujeito da percepção, mas um corpo entendido em sentido inédito, um corpo que, como veremos, não se confunde com pura extensão e muito menos implica a ideia intelectualista de uma síntese em ato. Mas como pode o corpo, se é ele que estará ‘na gênese do mundo objetivo’, ser um corpo ‘cognoscente’ (MOUTINHO, 2006, p.116)?

Já podemos adiantar que encontraremos essa resposta na temporalidade na medida em que descrevermos os acontecimentos (práticos) corporais no mundo, com os outros e com os objetos. Em que sentido então a percepção já é sempre percepção de uma unidade? Como entendemos a relação do todo e suas partes? Qual o ponto de vista exigido para compreender essa relação em seu estado autêntico? Do que se trata a pré-objetividade? Para responder a estas questões, inicialmente Merleau-Ponty retoma aspectos importantes discutidos na *Structure du comportement* acerca do corpo, da fisiologia, da biologia, do comportamento e, sobretudo, como espontaneamente se estabelece uma totalidade ou *Gestalt* enquanto objeto da percepção.

2.1 Experiência: o corpo no mundo e o mundo no corpo

Os resultados da fisiologia moderna acerca das lesões mostraram que não podemos mais explicar a percepção recorrendo ao expediente puramente mecanicista de estímulo e transmissão. Em face de lesões tanto centrais, como periféricas, ocorre uma modificação visual ou tátil que não corresponde a simples impossibilidade da relação causal entre o local das excitações e seus respectivos conteúdos sensíveis isolados e inteiramente acabados. Com efeito, trata-se de uma diferenciação na função visual ou tátil e no modo como as excitações se organizam entre si (*PhP*, p.112). Goldstein (1950, p.6), já nos apontava que a seqüela de uma lesão raramente se manifesta como uma simples perda de função, ao contrário, a deficiência se expressa por uma modificação na função. Mas no que exatamente se distingue a diferenciação de função do determinismo vinculado à perda do local responsável por excitações pontuais? Obviamente é a partir dessa perda empírica (uma lesão local), que ocorrem alterações no comportamento perceptivo do paciente, entretanto, não se pode explicá-las a partir de um referencial puramente quantitativo e mecânico causal, pois de acordo com Merleau-Ponty (*SC*, p.24), trata-se de uma alteração qualitativa na qual o sentido da excitação se estabelece segundo o funcionamento global do organismo. Conforme aponta Goldstein (1933, p.435, *tradução nossa*),

Nós pensamos que o organismo funciona sempre como um todo. Qualquer excitação que atue nele produz uma modificação de todo o sistema que este organismo representa. É pura aparência se as reações aparecem localizadas em partes

circunscritas do corpo. A modificação total do organismo é sempre caracterizada por uma ‘articulação’ interna que, ao mesmo tempo, determina a maneira pela qual a excitação se espalha pelo sistema orgânico. Essa ‘articulação’ e, conseqüentemente, a distribuição da excitação variam com as operações que estão envolvidas a cada vez.

A lesão, entretanto, torna incerta a atividade essencial do sistema nervoso, a saber, a diferenciação ativa das excitações (*PhP*, p.112). No que consiste essa diferenciação? Quanto a isso, Goldstein esclarece novamente que:

Em toda função do organismo, a excitação no sistema nervoso se distribui de tal modo, que o processo em uma região determinada difere em forma e intensidade, segundo a situação que prevalece no restante do sistema nervoso. O processo em uma região circunscrita corresponde ao que nós chamamos de função, designada pelo termo figura; o processo no resto do sistema nervoso qualificamos como fundo. Nas funções normais, os processos de figura e fundo possuem uma relação definida. Toda lesão no sistema nervoso, especialmente no córtex cerebral, altera esta relação. A diferenciação perfeitamente delimitada de figura e fundo se altera, originando um desnível geral e uma indistinção da figura e fundo (GOLSTEIN, 1950, p.7, *tradução nossa*).

Por se tratar de alterações nas relações entre as partes envolvidas o comportamento observado dadas as lesões revela que não se pode construir o funcionamento total do corpo e do sistema nervoso em sua inserção no ambiente associando partes isoladas, já que “cada ‘signo local’ depende de um processo global de excitação do qual participam” (*SC*, p.142). De onde se segue que, “o aspecto e a estrutura da resposta se modificam caso todo o sistema nervoso ou apenas uma parte dele contribua para ela” (*SC*, p.24). É justamente essa alteração qualitativa da ação do corpo junto ao meio que é tratada pela tradição empirista como mera aparência. Na contramão do pensamento atomista segundo o qual se acreditava que o funcionamento (causal) do sistema nervoso sem lesão correspondia a um todo constituído pelas partes isoladas entre si,

Goldstein (1950, p.7), conclui ser antes a progressão do isolamento de uma parte do restante o desencadeador do quadro de reordenamento patológico. Portanto, é o isolamento parcial produzido pela lesão que faz com que se suceda uma “desdiferenciação” – conforme denomina Goldstein – entre aquilo que é figura e aquilo que é fundo. Segundo Merleau-Ponty (*PhP*, p.112), é dada essa imprecisão – ou indiferenciação – que se estabelece a decomposição gradativa da sensibilidade às cores e à respectiva simplificação do espectro de cores, assim como a insensibilização à temperatura, tornando a estrutura menos diferenciada. Isso acontece não devido a destruição de uma região, ou mesmo de conteúdos determinantes um a um, afinal um excitante suficientemente extenso restitui as sensações visuais ou táteis mesmo que precariamente. Ocorre que a excitação só assume sua forma típica com um estímulo mais enérgico. Merleau-Ponty (*PhP*, p.113), observa ainda que o fato das lesões elevarem o tempo necessário para que um estímulo excite o tecido e, por conseguinte, acarretarem na localização confusa do excitante, revela a ocorrência de um nivelamento das excitações as quais não podem mais se organizar em uma totalidade estável segundo a qual cada uma receberia um valor unívoco. De onde se segue que, as excitações de um mesmo sentido diferem menos pelo aparato material de que fazem uso do que pelo modo segundo o qual os estímulos elementares se configuram espontaneamente entre si. “Essa organização é fator decisivo no plano das ‘qualidades’ sensíveis, assim como no plano da percepção” (*PhP*, p.113). Para Merleau-Ponty (*PhP*, p.24), uma figura sobre um fundo não é apenas o dado mais simples que podemos perceber – conforme descreviam os psicólogos da *Gestalt*, Köhler e Koffka –, mas é a própria estrutura da percepção que se exprime desse modo e, se os empiristas tratam o corpo e o mundo como partes extra partes, só o fazem, às custas da experiência perceptiva e, em favor de dados tomados como absolutos. Entretanto, a experiência perceptiva não condiz com dados absolutos, já que não experimentamos uma impressão ou estímulo pontual. Algo só é percebido mediante seu contexto, junto a outras coisas, fazendo parte de um campo de relações, isto é, enquanto figura sobre fundo. Se quisermos considerar a experiência visual de uma mancha, constata o filósofo (*PhP*, p.24), teremos de reconhecer que todos seus pontos atuam em comum fazendo desta uma figura de maneira que sua borda aparece mais densa que a do fundo contíguo. Por mais que pudessemos arbitrar acerca de uma parte, a experiência perceptiva nos mostra que cada parte sempre anuncia mais do que ela própria contém, a saber, o fundo sob o qual se destaca. Afinal de contas, nunca temos uma coisa plenamente isolada, não há o que se perceber sobre uma superfície totalmente homogênea e a impressão

pontual é, portanto, imperceptível (*PhP*, p.24). Ora, a experiência de nosso corpo no mundo, de nossa sensibilidade e mesmo do funcionamento anatomofisiológico como vemos aqui, não se estrutura de modo diferente desta visão de uma figura sobre um fundo. Assim, quando circunscrevemos essa organização espontânea das partes no corpo podemos ainda dizer que esta se determina pela objetividade dos processos anatomofisiológicos ou dos componentes físico-químicos dos estímulos? Do ponto de vista dos acontecimentos, ainda faz sentido pensar os dispositivos anatomofisiológicos separadamente, ou então, o corpo separado do ambiente com o qual se comunica e vice-versa? Tais configurações se reduzem à materialidade? Caso contrário, no que então consistem?

Diante dessas questões e do panorama até então apresentado, apontamos algumas constatações: no organismo lesionado não observamos a perda instantânea de atividades preestabelecidas e de uma totalidade plenamente determinada, ao contrário, a progressão da perda de sensibilidade revela uma inexatidão no processo de diferenciação entre as excitações envolvidas em primeiro plano (figura) e as excitações no restante do organismo (fundo). Trata-se de uma modificação estrutural e não da ausência de uma totalidade objetiva, cuja constituição seria dada pela soma de suas partes. Deste modo, de acordo com Merleau-Ponty (*SC*, p.201), se quisermos definir as variáveis das quais a integração entre corpo e mundo depende efetivamente, “[...] nós as encontramos, não nos estímulos considerados como acontecimentos do mundo físico, mas em relações que não estão contidas neles”²⁵. Afinal, seria justamente essa diferenciação estrutural que garantiria que um conjunto (figura/fundo) pudesse ser estabilizado, não simplesmente a soma de partes isoladas. Além do mais, a restituição da sensibilidade com um estímulo suficientemente extenso reafirma que há uma comunidade entre o corpo e o estímulo, dado que a ausência de uma parte, embora modifique o todo, não torna a excitação impossível, – antes, altera a percepção (ou estruturação) do objeto e o modo como os dados se organizam

²⁵ A exemplo da linguagem, “[...] o sentido não é algo positivamente dado, não é ‘aderente’ ao signo como sua propriedade permanente, mas emerge de uma certa *distância* entre os vários signos: a linguagem, a totalidade dos signos, perde sua substancialidade, [...] o signo é significante apenas na medida em que se insere num conjunto de distâncias diferenciais, numa estrutura cujos elementos constitutivos não possuem valor por si mesmos, mas apenas em relação à totalidade: a unidade da língua é uma ‘unidade de coexistência’” (BONOMI, 2009, p.11, *grifo do autor*).

especialmente também em função das condições que o corpo se encontra. Eis que a própria experiência não se deixa reduzir a nenhuma de suas partes, nesta ótica, nem corpo, nem estímulo se deixam apreender em uma série disjuntiva e exclusiva. Mais uma vez, não se trata, portanto, de apenas uma alteração isolada em um todo naturalizado e persistente, mas de uma alteração numa parte de tal maneira que, dada sua relação de co-dependência com as outras partes, assistimos a uma reordenação global. Isso significa que a situação como um todo em que o corpo e mundo se articulam é o determinante em questão. De acordo com esse raciocínio, tampouco ainda, a excitação depende de uma instancia representacional – um terceiro termo – que articularia as partes envolvidas, já que consiste em uma configuração total interna às partes em questão e que não se reduz a nenhuma delas. A percepção parece não depender nem de uma representação associativa atrelada ao substrato cerebral e aos estímulos isolados, pois o substrato necessário encontra-se lesionado; nem de uma representação constituída plenamente pela consciência – enquanto um juízo puro –, já que depende de certa contingência material tal como a exposição mais extensa ao estímulo. Ainda contra a tese associacionista, Merleau-Ponty (*PhP*, p.38) constata que, se as sensações, qualidades, ou impressões desde onde se origina o conhecimento segundo os próprios empiristas encontram-se inseridas sempre em um horizonte de sentido, a significação do percebido ao contrário de ser o resultado de uma associação está pressuposto em todas as associações seja ela uma unidade de sentido atual ou passada

Não existem dados indiferentes que em conjunto formam uma coisa porque contiguidades ou semelhanças de fato os associam; ao contrário, é porque percebemos um conjunto como coisa que a atitude analítica em seguida pode discernir ali semelhanças e contiguidades. Isso não significa apenas que sem a percepção do todo nós não pensaríamos em observar a semelhança ou a contiguidade de seus elementos, mas, literalmente, que eles não fariam parte do mesmo mundo e elas não existiriam de forma alguma (*PhP*, p.39).

Por tal razão, a noção de associação não pode descrever o que seja a percepção, nem tampouco o funcionamento do corpo normal ou lesionado. Ademais, a associação pressupõe justamente aquilo que deveria explicar, ou seja, que a percepção não se baseia em sensações pontuais, mas unidades de sentido, totalidades. Dito de outro modo, não

se tratam de dados mudos a serem ligados por uma atividade associativa exterior aos próprios dados, mas de um todo em que, enquanto fenômeno, ocorre entre suas partes uma conexão intrínseca, ou seja, se encontram em uma relação de mútua dependência desde onde se depreende sua significação. Se pensarmos com Merleau-Ponty, o lado de um retângulo, no momento em que é considerado um fenômeno e elemento funcional, nunca é meramente um traço isolado. O lado de um retângulo tem uma face interior e uma face exterior, já o traço isolado, ao contrário, tem duas faces absolutamente equivalentes (*PhP*, p.617-8). Ou seja, o sentido da figura não é constituído pela associação de partes, mas antes a associação é viabilizada a partir desse sentido. É por meio do sentido do todo que posso me perguntar pela diferença entre este traço isolado e aquele que pertence ao retângulo. No caso do retângulo os traços estão em uma relação de figura e fundo.

O filósofo francês opera com a noção de figura e fundo – a qual descreve o que seria uma *Gestalt* –, tendo em vista a diferenciação entre um todo inautêntico e um todo autêntico feita antes por Husserl nas *Investigações lógicas*. No primeiro caso, as partes que compõe o todo são agrupadas por um elemento exterior à própria unidade formada por elas. Já na segunda acepção se estabelece uma relação de mútua fundação entre as partes envolvidas, ou seja, “[...] um conteúdo A é dependente em relação a um conteúdo B quando existe uma lei, fundada nas essências genéricas de A e B, segundo a qual um conteúdo do gênero A só pode existir ligado com um conteúdo do gênero B” (HUSSERL, 1982, p.409, *tradução nossa*). Dito de outro modo, A é dependente de B quando B for necessário para A. Husserl, portanto, vai denominar de todo autêntico quando houver uma comunidade de essência entre A e B na qual entre eles há uma mútua fundação. Isso significa que nenhum termo exterior à correlação entre as partes é necessário para explicar essa totalidade. Esse é o caso de nosso corpo já que suas diversas partes e sistemas estão numa relação de mútua dependência. Ademais, a lesão no sistema nervoso confirma isso, pois diante da perda de uma parte vemos o organismo e suas funções se reconfigurarem globalmente. Segundo o exemplo de Müller-Granzotto e Müller-Granzotto (2007, p.112), equiparar o corpo com um maquinário seria concebê-lo como um todo inautêntico, qual o caso de um motor à combustão em que o sistema de freio não depende do sistema de ignição e vice-versa. Qual a relevância disto para Merleau-Ponty? De acordo com Manzi (2007, p.28), a compreensão desta totalidade cuja as partes encontram-se numa relação de dependência mútua será o fundamento para a pensar o campo perceptivo na perspectiva fenomenal. Nas palavras de Merleau-Ponty: “a relação entre a matéria e

a forma é aquela que a fenomenologia chama de relação de *Fundierung*” (*PhP*, p.178), isto é, mútua fundação.

A partir dessa totalidade que é a correlação entre figura e fundo, o filósofo reconhece que “[...] o organismo tem uma realidade distinta, não substancial mas estrutural” (*SC*, p.202). Noutras palavras, não é possível definir o estímulo e o organismo como coisas em si e independentes, eles não correspondem a uma realidade puramente física, porquanto as experiências relativas a estes não compreendem tão somente um modo do espaço objetivo. O desencadeamento das reações corporais não se deve necessariamente a agentes físico-químicos, na verdade, consistem em “uma certa forma de excitação, e o agente físico-químico é antes sua ocasião que sua causa” (*SC*, p.42). Porém, conforme Merleau-Ponty (*SC*, p.108-10), isso não significa que essa forma de excitação seja indiferente ao substrato pelo qual se realiza, assim como, o funcionamento do sistema nervoso, enquanto um processo global, não seria composto de partes que interviriam da mesma maneira. Em face de lesões occipitais, o paciente apresenta uma deficiência na percepção de conjuntos quando estes se baseiam nas formas visuais, ao mesmo tempo em que ele desenvolve uma suplência aos dados visuais impossíveis substituindo-os por dados táteis. Por essa razão, a percepção dos conjuntos não é condicionada pela existência de formas visuais, tampouco poderia ser localizada na região lesada. Por outro lado, devemos reconhecer que as suplências desenvolvidas pelos pacientes na percepção de conjuntos sempre são rudimentares em relação ao organismo não lesionado e que, portanto, a região occipital é um instrumento mais apropriado ou o meio privilegiado na percepção dos conjuntos simultâneos ainda que esta não esteja nela localizada e por ela determinada. Trata-se antes da atividade global que confere a materiais distintos uma mesma forma típica, um mesmo valor ou significado. Assim, “a substancia nervosa não seria um recipiente em que estivessem depositados os instrumentos de algumas reações, mas o teatro onde se desenrola um processo qualitativamente variável” (*SC*, p.107).

A noção de estímulo remete à atividade original pela qual o organismo coleta excitações dispersas localmente e temporalmente em seus receptores e dá uma existência corporal a esses seres de razão que são o ritmo, a figura, as relações de intensidade, numa palavra, a forma de conjunto dos estímulos locais. As excitações pontuais não sendo decisivas, o *lugar da excitação* também não

poderia sê-lo, o que a labilidade dos campos receptores confirma. Assim o mesmo estímulo parcial pode dar lugar a efeitos variáveis e o mesmo elemento nervoso funcionar de maneira qualitativamente diferente conforme o prescrito pela constelação dos estímulos e pela elaboração que esta enseja para além das terminações sensoriais descontínuas (*SC*, p.42-3, *grifo do autor*).

Tais efeitos variáveis são observáveis quando, por exemplo, um mesmo estímulo tátil é experimentado no corpo de formas completamente distintas, ora pontual, ora difuso; ora quente, ora frio; ora intenso, ora nulo (*PhP*, p.113). Em face do funcionamento e de percepções qualitativamente diferentes²⁶ para um mesmo estímulo ou elemento, Merleau-Ponty constata que os dados sensíveis e as determinações espaciais do percebido, ou mesmo presença ou ausência de uma percepção não são ocorrências exteriores ao organismo,

[...] mas representam a maneira pela qual ele vai ao encontro dos estímulos e pela qual se refere a eles. Uma excitação não é percebida quando atinge um órgão sensorial que não está ‘harmonizado’ com ela. A função do organismo na recepção dos estímulos é, por assim dizer, a de ‘conceber’ uma certa forma de excitação (*PhP* p.115-6).

Ou seja, “[...] a própria excitação já é uma resposta, não é um efeito importado de fora do organismo, é o primeiro ato de seu funcionamento próprio” (*SC*, p.42). Entrementes, para Merleau-Ponty (*SC*, p.38), “[...] a excitação nunca seria o registro passivo de uma ação exterior, mas uma elaboração dessas influências que as submete de fato às normas descritivas do organismo”. Tais normas seriam senão o significado que as influências adquirem para o organismo e o modo como

²⁶ Na *Structure du comportement*, Merleau-Ponty (*SC*, p.21), nos lembra dos diversos exemplos oferecidos por Goldstein (2000, p.76), para apontar a diferença qualitativa mesmo a nível hormonal: “o cálcio que normalmente desacelera o pulso, acelera-o em casos de insuficiência aórtica. A policarpina, excitante normal do vago, pode tornar-se, em certas condições, um excitante do simpático. A excitação do vago acelera os batimentos após tratamento pela nicotina. A sensibilidade à adrenalina varia consideravelmente num receptor em função da secreção da hipófise” e assim por diante.

este se estabelece segundo uma relação de figura e fundo – sua maneira própria de elaborar uma forma de excitação. É de extrema importância notar que as compreensões do funcionamento fisiológico e neural do organismo são obtidas aqui a partir da descrição do modo como os pacientes lesionados percebem, se comportam e agem diante do mundo, dos estímulos feitos pelo médico, etc. Não se trata de um estudo da interioridade do corpo dissecado e descolado de sua inserção no mundo (e do mundo orgânico formado pelo conjunto de suas partes) e, é justamente isso que compreendemos, a inalienabilidade de um para com o outro, a circularidade entre corpo e mundo, interior e exterior. Diante da modificação provocada desde a lesão temos um funcionamento orgânico que não condiz com as teses científicas e empiristas,

[...] os estímulos físicos só agem no organismo nele suscitando uma resposta global que varia qualitativamente quando eles variam quantitativamente; exercem, com relação a ele, mais o papel de ocasiões que de causas; a reação depende, mais que das propriedades materiais dos estímulos, de seu significado vital (SC, p.250).

A relação entre organismo e estímulo é uma unidade de significado que advém de uma relação intrínseca às partes envolvidas. Noutros termos, a mútua fundação entre organismo e meio, entre reação e situação, exprime um significado vital. Vale ainda lembrar que a definição de estímulo fornecida pelos fisiologistas comumente encontra-se atrelada à termos que já assinalam uma resposta do organismo, por exemplo, os “estímulos doloríficos” (SC, p.42). Enfim, se excitação já é elaboração, não encontramos efetivamente nem o estímulo como causa, nem o corpo como receptor passivo.

[...] cada um dos meus movimentos responde a uma estimulação externa, mas também essas estimulações não poderiam ser produzidas sem os movimentos pelos quais exponho meus receptores à sua influência. ‘[...] As propriedades do objeto e as intenções do sujeito [...] não apenas se misturam, mas ainda constituem um todo novo’. Quando o olho e a orelha acompanham um animal que foge, na troca dos estímulos e das respostas é impossível dizer ‘quem começou’. Já que todos os movimentos do organismo são sempre

condicionados por influencias externas, podemos, se quisermos, tratar o comportamento como um efeito do meio. Mas do mesmo modo, como todas as estimulações que o organismo recebe foram possíveis apenas por seus movimentos precedentes, que acabaram por expor o órgão receptor às influências externas, poderíamos dizer também que o comportamento é a causa primeira de todas as estimulações. Assim, a forma do excitante é criada pelo próprio organismo, por sua maneira peculiar de se oferecer às ações do exterior (SC, p.14).

O filósofo, portanto, nos indica que o corpo em vias de perceber não é um mecanismo que recopia o texto do mundo exterior, mas o constitui na medida em se “harmoniza” com ele. Em outras palavras, o organismo ao mesmo tempo em que se emancipa individualmente do mundo, tal emancipação é completamente marcada pelas características deste mundo. Nessa perspectiva, a patologia revela uma ambiguidade: o corpo no mundo e o mundo no corpo, visto que uma alteração tanto em um quanto noutro, modificam o percebido.

Não podemos designar um momento em que o mundo age sobre o organismo, já que o efeito mesmo dessa ‘ação’ exprime a lei interior do organismo. Ao mesmo tempo que a exterioridade mútua dos estímulos, também a exterioridade mútua entre o organismo e aquilo que o rodeia se acha superada. [...] o ‘meio’ e a ‘aptidão’, que são como dois pólos do comportamento e participam de uma mesma estrutura (SC, p.250-1).

Não podemos isolar definitivamente (a não ser, parcialmente, na patologia ou na pesquisa científica) o sistema nervoso dos estímulos, o pulmão do ar, e assim por diante, mas sempre que consideramos um pólo reencontramos a mesma relação estrutural entres as partes, isto é, uma totalidade. O fato é que sempre que apreendemos uma parte (ou uma figura) a encontramos inserida num horizonte de partes (ou fundo) constituindo uma totalidade autêntica. Assim ocorrera inicialmente ao analisar o sistema nervoso segundo as partes que se anunciam nele mesmo (horizonte interno), ou então, a partir de sua relação com os diversos estímulos (horizonte externo) os quais já são entendidos como excitações para um organismo. Da mesma maneira podemos apontar para a relação

entre os diversos dispositivos anatomofisiológicos, órgãos dos sentidos, etc. de um organismo, bem como, do organismo com a situação que o circunda. Deste modo, “[...] situação e reação associam-se internamente em razão de sua participação comum numa estrutura em que se exprime o modo de atividade peculiar do organismo. Assim, não podemos alinhá-los como a causa e o efeito: são dois momentos de um processo circular” (SC, p.203). Como já procuramos ressaltar, para Merleau-Ponty a compreensão dessa dinâmica de figura e fundo, de todo e partes é compreensível sempre desde um ponto de vista perceptivo (fenomenal) e que impede de tratarmos a estrutura como efeito de alguma materialidade, seja o sistema nervoso ou o mundo do físico.

O processo fisiológico que corresponde à cor ou à posição percebidas, ao significado da palavra, deve ser improvisado, constituído ativamente no momento da percepção. A função tem pois uma realidade positiva e própria, não é uma simples consequência da existência dos órgãos ou do substrato. O processo de excitação forma uma unidade indecomponível e não é feito da soma dos processos locais. A cor ou a posição que serão efetivamente percebidas por causa dessas excitações retinianas não dependem apenas das propriedades destas últimas, mas das leis próprias do funcionamento nervoso. Não são os estímulos que fazem as reações ou que determinam o conteúdo da percepção. Não é o mundo real que faz o mundo percebido. E a análise fisiológica, se quiser apreender o verdadeiro funcionamento do sistema nervoso, não pode recompô-lo a partir dos efeitos que a psicofisiologia obtém aplicando aos receptores estímulos isolados. [...] Somente podemos conhecer a fisiologia viva do sistema nervoso partindo dos dados fenomenais (SC, p.139).

Conforme destacamos as funções e a modificação nelas ocorrida mediante a lesão no organismo se caracterizam por uma positividade estrutural que não se reduz a materialidade sob a qual ela se apoia. Mais do que isso, o que nos leva a este apontamento e mesmo aos anteriores são os dados descritos acerca da percepção atual do paciente e de seus comportamentos percebidos. Por exemplo, a compreensão do sistema nervoso como uma totalidade irredutível a suas partes não é conhecida

partir de uma análise puramente fisiológica, mas segundo os dados fenomenais descritos²⁷.

Queremos dizer apenas que as reações de um organismo são compreensíveis e previsíveis apenas se as pensarmos, não como contrações musculares que se realizam num corpo, mas como atos que se dirigem a certo meio, presente ou virtual: o ato de apanhar uma presa, de caminhar para o objetivo, de correr para longe de um perigo (SC, p.236).

Nesse sentido, para Merleau-Ponty quando o cientista examina o reflexo pupilar, podemos dizer que o sujeito examinado “empresta” seu olho ao investigador e somente nesse expediente há uma reação mais ou menos constate a um determinado estímulo. Entretanto, no “uso vital da visão” não encontramos tal regularidade (SC, p.66). Na experiência propriamente sensível, desde sua entrada, estímulo e o organismo se embaralham, assim como se sucede na “maneira pela qual minha mão enreda o objeto que ela toca antecipando-se aos estímulos e desenhando ela mesma a forma que vou perceber” (PhP, p.114). O ponto chave, portanto, é que a forma pela qual se enreda o objeto com a mão não é uma propriedade objetiva nem da mão nem do objeto. É justamente dessa maneira que Merleau-Ponty desloca seu olhar para a experiência do corpo e do mundo enquanto percebidos – enquanto fenômenos –, já que não nos cabe mais explicar suas causas, mas descrever seu acontecimento²⁸.

²⁷ De certo modo, Merleau-Ponty condiciona o conhecimento fisiológico ao conhecimento biológico, já que: “não poderíamos considerar como uma realidade biológica toda reação obtida em laboratório interrogando um organismo doente ou em condições artificiais. O objeto da biologia é de apreender o que faz um ser vivo um ser vivo, quer dizer, não – segundo o postulado realista comum ao mecanicismo e ao vitalismo – a superposição de reflexos elementares ou a intervenção de uma ‘força vital’, mas uma estrutura indecomponível dos comportamentos. É pelas reações ordenadas que podemos entender, a título de degradações, as reações automáticas. Assim como a anatomia remete à fisiologia, a fisiologia remete à biologia. ‘As formas de movimento dos reflexos são marionetes da vida [...], as imagens dos movimentos que um organismo realiza quando fica em pé, anda, combate, voa, pega e come, no jogo e na reprodução” (SC, p.67-8).

²⁸ Cabe ressaltar que a obra de Goldstein estebelece toda sua teoria organísmica a partir da observação dos comportamentos de seus pacientes em face das patologias que os acometeram. A obra que sintetiza seus diversos estudos recebe o nome: *The organism: A holistic approach to biology derived from pathological*

Ademais, “uma análise molecular total dissolveria a estruturas das funções e do organismo na massa indivisa das reações físicas e químicas banais. A vida não é pois a soma dessas reações” (*SC*, p.237). Como vemos, o filósofo constata que não conhecemos o desdobramento de uma estrutura corporal enquanto uma série de processos em terceira pessoa – qual um conhecimento à distância –, pelo contrário, “só posso compreender a função do corpo vivo realizando-a eu mesmo e na medida em que sou um corpo que se levanta em direção ao mundo” (*PhP*, p.114).

2.1.1 Crítica merleau-pontyana à *Gestalttheorie*

Façamos uma breve digressão em que Merleau-Ponty aponta para esse ponto de vista da experiência perceptiva ao endereçar críticas à *Gestalttheorie* quanto ao seu modo de compreender a constituição das formas. Assim, nessa crítica, encontramos um ponto de passagem da primeira obra merleau-pontyana para o desenvolvimento do projeto da *Phénoménologie de la perception*. De fato, na obra de 1942 podemos notar que Merleau-Ponty acompanha os psicólogos da *Gestalt* até certo ponto. O filósofo se utiliza dos experimentos de Wertheimer, Koehler e Koffka, sobretudo para criticar a noção de uma totalidade atomista em favor da concepção em que a totalidade é irreduzível às suas partes. Mas disso não decorre a adesão à tese de equiparação das formas físicas com as formas fisiológicas (vitais)²⁹ e que, dessa maneira, a percepção pudesse ser explicada pela fisiologia por si só. Além disso, o filósofo não podia concordar com a conclusão de que mesmo as formas físicas consistiriam em entidades transcendentais, já que para ele se tratavam de objetos da percepção³⁰.

data in man. Segundo Merleau-Ponty, Goldstein não admitia em seus estudos os pressupostos mecanicistas e vitalistas, pois: “só depois de um estudo experimental aprofundado se chegará a definir a fisiologia e a vida. Não se pode saber o que é o organismo antes de entrar em contato com ele; em seguida se definirá o ser fisiológico segundo o que se sabe da fisiologia. Ele procura definir um ser fisiológico em função do fenômeno, tal qual este nos aparece” (*PPE*, p.450). Ou ainda, podemos considerar os tantos experimentos perceptivos, cuja *Gestalttheorie* se utiliza para descrever a percepção das formas.

²⁹ As estruturas fisiológicas são compreendidas por Merleau-Ponty como estruturas vitais, não sendo, portanto redutíveis ao puramente fisiológico – conforme já apontamos, só adquirimos uma compressão do funcionamento fisiológico como uma totalidade indissociável a partir da experiência vivida.

³⁰ O reconhecimento de que as ordens físicas, vitais e simbólicas analisadas só são compreensíveis segundo formas percebidas justifica o projeto de

Para a *Gestalttheorie* a estrutura que observamos em um sistema físico, por exemplo, num condutor elétrico³¹, é idêntica àquela que encontramos em um organismo vivo. Para eles, um sistema físico se caracteriza por “um conjunto de forças em estado de equilíbrio ou de mudança constante, tal que nenhuma lei seja formulável para cada parte isolada e que cada vetor seja determinado em grandeza e direção por todos os outros” (SC, p.213). Ou seja, “[...] as ‘formas’, e em particular os sistemas físicos, se definem como processos totais cujas propriedades não são a soma das propriedades que as partes isoladas possuiriam” (SC, p.69). De onde se segue que,

As relações quantitativas de que a física se ocupa muitas vezes não passam da fórmula de certos processos distributivos: numa bolha de sabão assim como no organismo, o que acontece em cada ponto é determinado pelo que acontece em todos os outros. Isso é justamente a definição de ordem (SC, p.205).

Essa maneira pela qual uma totalidade se configura segundo a conexão intrínseca às partes que dela participam nós já havíamos apontado. Contudo, de acordo com a *Gestalttheorie*, não haveria qualquer distinção entre os sistemas físicos e os sistemas fisiológicos já que em ambos observaríamos a prevalência da totalidade em relação às partes isoladas. Desse modo, o funcionamento do sistema nervoso deve se estabelecer como “um campo de forças” as quais se equilibrariam segundo modos privilegiados de distribuição (SC, p.68), sendo este campo então, “[...] comparável à repartição das forças numa gota de óleo em suspensão na água” (SC, p.60). Merleau-Ponty admite essa analogia entre os sistemas físicos e os fisiológicos apenas para contestar o atomismo subjacente às totalidades compostas pela soma das partes. Segundo Falabretti (2013, p.375) o filósofo francês mantém da

aprofundamento proposto pela *Phénoménologie de la perception*, já que na primeira obra ainda não se alcançava a especificidade da constituição das estruturas perceptivas.

³¹ “As quantidades de eletricidade num condutor não correspondem ponto por ponto às quantidades que nele foram colocadas; dividem-se segundo uma lei interior de equilíbrio elétrico que não associa cada parte do efeito a uma parte da causa, mas efeitos locais entre eles. As condições topográficas locais nunca agem cada qual por si: a carga numa ponta poderá ser muito fraca, se houver nas proximidades uma segunda ainda mais aguda” (SC, p.209).

Gestalttheorie somente três dos princípios a partir dos quais as formas são apreendidas: “como totalidades organizadas; como algo sempre presente num campo; como estruturas percebidas num só golpe, de modo instantâneo”. Entretanto, Merleau-Ponty recusa o tratamento naturalista que reduzia as formas fisiológicas às formas físicas e que, mais radicalmente, equiparava as formas físicas e fisiológicas ao mundo como realidade pura³². De acordo com a *Gestalttheorie*, uma vez introduzida a forma no sistema nervoso seria possível manter rigorosamente um paralelismo físico ou isomorfismo (SC, p.145). Conforme Koffka (1975, p.73), O isomorfismo é um princípio que subentende a igualdade de forma segundo o qual “[...] o ‘movimento dos átomos e moléculas do cérebro’ não é ‘fundamentalmente diferente dos pensamentos e sentimentos’”. Em outras palavras, “a ordem experimentada no espaço é sempre estruturalmente idêntica a uma ordem funcional na distribuição dos processos cerebrais ocultos” (KOEHLER, 1980, p.40, grifo do autor). Não apenas a admissão do isomorfismo reduzia o organismo vivo aos sistemas físicos, como também procurava-se reduzir qualquer sistema ao mundo plenamente determinado da física, conforme conclui Koffka (1975, p.60, grifo do autor), “[...] em nossas explicações finais, só podemos ter um universo de discurso, e que deve ser aquele sobre o qual a física nos ensinou tanto”. Ou seja, eliminando a distinção entre o físico, o fisiológico e o psíquico a *Gestalttheorie* pensava descrever diretamente a percepção e o comportamento. Todavia, desse modo a forma é colocada entre os acontecimentos da natureza e, em todos os casos, é reduzida ao mundo físico sendo, enfim, utilizada “[...] como uma causa ou uma coisa real” (SC, p.212)³³. Logo, de acordo com o filósofo: “é inútil supor um ‘poder de orientação’ ‘oculto por trás’ dos mecanismos cerebrais por meio dos quais ele se realiza, e o problema da ordem não tem sentido se o transformarmos num problema de causalidade” (SC, p.74). Afinal de

³² “Seja qual for o destino dos modelos de Koehler, a analogia na qual são fundados existe e podemos considerá-la como adquirida. Resta-nos pesquisar o que constitui o caráter distintivo das formas físicas e se podemos admitir em princípio a redução das ‘formas fisiológicas’ às ‘formas físicas’” (SC, p.70).

³³ “Os predicados de valor, o significado imanente, dos quais a definição objetiva do comportamento não pode abrir mão, seriam apenas a tradução, numa linguagem humana aliás legítima, dos processos estruturais do sistema nervoso, e estes, por sua vez, representariam apenas uma variedade de forma físicas. A teoria da forma pensa ter resolvido o problema das relações entre a alma e o corpo e o problema do conhecimento perceptivo descobrindo processos nervosos estruturais que, de um lado, tenham a mesma forma do psíquico e, de outro, sejam homogêneos às estruturas físicas” (SC, p.209).

contas, o todo não pode ser subsumido por outro princípio que não seja a relação interna entre as partes envolvidas.

Vejamos primeiramente em que sentido os sistemas físicos não correspondem a entidades transcendentais ainda que envolva forças determinadas. As leis da física procuram caracterizar esse campo de forças – que são os sistemas físicos – em que cada parte está em relação de não independência. As leis não possuem sentido fora da dinâmica inerente a esta totalidade, portanto elas não encontram, por assim dizer, “[...] os traços principais de uma constituição anatômica do mundo” (SC, p.215), com efeito, elas apenas se referem às propriedades de certos conjuntos relativamente estáveis. Ou seja, as leis se ocupam de uma totalidade parcial, fazendo recortes e combinações entre estas de tal maneira que encontramos sempre um sistema de leis complementares e não uma lei única e independente. Isso revela que,

Existe pois um curso das coisas no qual as leis residem e que não pode ser definitivamente resolvido nelas. Tratar o mundo físico como um entrecruzamento de séries causais lineares, em que cada uma conserva sua individualidade, como um mundo que não dura, é uma extrapolação ilegítima [...], a noção de série causal não pode passar por um princípio constitutivo do universo físico, se não separarmos a lei do processo de verificação que lhe dá o valor objetivo (SC, p.216).

De acordo com isso, a estrutura (ou a forma) não é uma entidade entre outras, é a partir dela que podemos então tratar de entidades, estabelecer leis. É quando ignoramos a experiência perceptiva desde onde as leis se originam, e que sempre tratam de uma totalidade irreduzível às partes que, enfim, acreditamos na ilusão retrospectiva de explicar a experiência total a partir das leis; é na experiência que percebemos as totalidades que as ciências procuram explicar, mas que acabam por isolar. Assim, não obstante os psicólogos da *Gestalt* buscarem reinserir a consciência no mundo e descrever a experiência direta da percepção acabam por reintroduzir relações que pertencem à consciência tardia do mundo objetivo construído pela ciência³⁴. Nas palavras de Merleau-Ponty (*PhP*, p.40),

³⁴ Segundo Merleau-Ponty (*PhP*, p.621), “a verdade é que a reação contra o naturalismo e contra o pensamento causal não é, na *Gestalttheorie*, nem conseqüente nem radical, como se pode vê-lo por sua teoria do conhecimento

As pretensas condições da percepção só se tornam anteriores à própria percepção quando, em lugar de descrever o fenômeno perceptivo como primeira abertura ao projeto, nós supomos em torno dele um meio onde já estejam inscritas todas as explicitações e todas as confrontações que a percepção analítica obterá, onde estejam justificadas todas as normas da percepção efetiva – um lugar da verdade, um mundo. Ao fazer isso, nós subtraímos à percepção a sua função essencial, que é a de fundar ou de inaugurar o conhecimento, e a vemos através de seus resultados.

O ponto crucial para o autor francês é que a forma, seja ela física ou fisiológica, não corresponde a uma entidade real, mas a “[...] um objeto de percepção, sem o qual, aliás, a ciência física não teria sentido, já que é construída em função dele e para coordená-lo” (SC, p.224). As formas, portanto, antes são os pressupostos dos quais as entidades e leis da física são tão somente uma versão.

Mas, se a *Gestalt* pode ser expressa por uma lei interna, essa lei não deve ser considerada como um modelo segundo o qual se realizariam os fenômenos de estrutura. Sua aparição não é o desdobramento, no exterior, de uma razão preexistente. Não é porque a ‘forma’ realiza um certo estado de equilíbrio, resolve um problema de máximo e, no sentido kantiano, torna possível um mundo que ela é privilegiada em nossa percepção; ela é a própria aparição do mundo e não sua condição de possibilidade, é o nascimento de uma norma e não se realiza segundo uma norma, é a identidade entre o exterior e o interior e não a projeção do interior no exterior. Portanto, se ela não resulta de uma circulação de estados psíquicos

ingenuamente realista. A *Gestalttheorie* não vê que o atomismo psicológico é apenas um caso particular de um prejuízo mais geral: o prejuízo do ser determinado ou do mundo, e é por isso que ela esquece as suas descrições mais válidas quando procura dar-se um arcabouço teórico. Ela só não tem imperfeições nas regiões médias da reflexão. Quando quer refletir em suas próprias análises, ela trata a consciência, a despeito de seus princípios, como uma reunião de ‘formas’.

em si, não é mais uma idéia. A *Gestalt* de um círculo não é sua lei matemática, mas sua fisionomia (*PhP*, p.95, grifo do autor).

Logo, segundo Merleau-Ponty (*PhP*, p.25) não podemos mais admitir, do ponto de vista da experiência perceptiva, o conceito de qualidade pura do empirismo dos físicos. Afinal, o filósofo nos adverte que a experiência perceptiva não se apresenta de modo simplificado como a concepção de qualidade real sugere. A mancha vermelha no tapete é percebida como tal levando-se em consideração a sombra que a perpassa e as cores vizinhas, sua qualidade se mostra segundo os jogos de luzes, portanto, a mancha vermelha pertence a um contexto, a uma “configuração espacial”. Esse vermelho não aparece como qualquer vermelho, mas um “vermelho lanoso”. Ademais, só pode haver o vermelho se ele se estende por uma superfície suficientemente extensa, do contrário seria inqualificável. Ou seja, a mancha vermelha só nos aparece segundo seus vários pontos, já que tomados isoladamente torna-se imperceptível. Quando analisamos esse espetáculo perceptivo complexo, em cada qualidade, descobrimos significações que a habitam e que, portanto, o objeto percebido não é composto pelo conjunto qualidades reais, isto é, plenamente determinadas, mas de um campo de correlações (*PhP*, p.25). De onde se segue que, reconhecer a conexão intrínseca entre as diferentes qualidades retira delas próprias sua opacidade total – o percebido, diferentemente das “qualidades reais”, aparece aderido a seu contexto. Logo, “[...] precisamos reconhecer que a percepção espacial é um fenômeno de estrutura e só se compreende no interior de um campo perceptivo que inteiro contribui para motivá-la, propondo ao sujeito concreto uma ancoragem possível” (*PhP*, p.377). Como já fora destacado, só há percepção de algo em face de num contexto de relações no qual as partes dependem das demais, estabelecendo diferenciações, figura sob fundo, ou simplesmente, sentidos. Cada qualidade nos reenvia ao conjunto do qual ela depende e revela que apenas tardiamente podemos isolá-las. Razão pela qual, não há nenhuma percepção e nada para se perceber enquanto partes plenamente isoladas entre si, afinal as partes que podemos encontrar só são reveladas mediante a experiência perceptiva e não podem, portanto, explicá-la como se dela independesse. Assim, os físicos constroem a percepção com o percebido e é somente na medida em que abdicam da experiência perceptiva que podem tratar o mundo como se estivesse desde sempre determinado independentemente da experiência que dele se possa ter (*PhP*, p.26). Manzi (2007, p.37), nos lembra que Husserl dizia que cada coisa

percebida reenvia à totalidade das coisas ao seu redor, ou seja, “ a percepção de uma coisa é a sua percepção num *campo de percepção* [...] coisa de um *campo de coisas*” (HUSSERL, 2012, p.132, *grifo do autor*).
Noutros termos,

[...] enquanto a análise objetiva, aplicada aos objetos naturais, vai decompor um todo em suas partes, a análise intencional dos fenômenos vai verificar como algo dado remete a outra coisa. E isso em várias modulações: a percepção remete a um objeto percebido; nesse objeto, o lado que me é dado remete a um lado que não é dado; e o objeto todo remete a um horizonte de outros objetos que estão implicados no objeto atual de minha consciência; enfim, todos eles remetem ao mundo que é o horizonte geral de minha experiência. Ora, é apenas com redução – garante Husserl – que se descobre os horizontes, se descobre que nesses horizontes estão implícitos outros *horizontes*, e que enfim qualquer coisa ‘traz consigo o horizonte do mundo’. Desde então, o que caracteriza o ‘fenômeno’ enquanto intencional é facultar esse jogo de remissões em que cada parte remete a outra parte, em que cada parte remete ao todo (MOURA, 2001, p. 179, *grifo do autor*).

Merleau-Ponty (*PhP*, p.104-5), resume essa experiência da seguinte maneira:

[...] é necessário adormecer a circunvizinhança para ver melhor o objeto, e perder em fundo o que se ganha em figura, porque olhar o objeto é entranhar-se nele, e porque os objetos formam um sistema em que um não pode se mostrar sem esconder outros. Mais precisamente, o horizonte interior de um objeto não pode se tornar objeto sem que os objetos circundantes se tornem horizonte, e a visão é um ato com duas faces [...] olhar um objeto é vir habitá-lo e dali apreender todas as coisas segundo a face que elas voltam para ele. Mas, na medida em que também as vejo, elas permanecem moradas abertas ao meu olhar e, situado virtualmente nelas, percebo sob diferentes ângulos o objeto central de minha visão atual.

Assim, cada objeto é o espelho de todos os outros. Quando olho o abajur posto em minha mesa, eu lhe atribuo não apenas as qualidades visíveis a partir de meu lugar, mas ainda aquelas que a lareira, as paredes, a mesa podem ‘ver’, o verso de meu abajur é apenas a face que ele ‘mostra’ à lareira. Portanto, posso ver um objeto enquanto os objetos formam um sistema ou um mundo e enquanto cada um deles dispõe dos outros em torno de si como espectadores de seus aspectos escondidos e garantia de sua permanência. Qualquer visão de um objeto por mim reitera-se instantaneamente entre todos os objetos do mundo que são apreendidos como coexistentes, porque cada um deles é tudo aquilo que os outros ‘vêm’ dele.

Assim, segundo Ramos (2009, p.17), do ponto de vista da experiência perceptiva apontada por Merleau-Ponty, “[...] é preciso admitir que não há efetivamente experiência de átomos ou de sensações puras, mas somente de conjuntos significativos que se destacam de um fundo, o qual fornece um campo à percepção”.

É pois do universo das coisas percebidas que a teoria da Gestalt empresta sua noção de forma, e esta se encontra na física apenas na medida em que a física nos remete às coisas percebidas, como aquilo que a ciência tem por função exprimir e determinar. Longe de a ‘forma física’ poder ser o fundamento real da estrutura do comportamento e em particular de sua estrutura perceptiva, ela própria é concebível apenas como um objeto de percepção (SC, p.225).

Conforme constata Bonomi (2009, p.16), por um lado, para o filósofo francês é importante não fixar como uma realidade independente aquilo que se entende por *Gestalt*, por outro, é preciso reconhecer a multiplicidade de acontecimentos que constituem uma estrutura, assim como, explicitar a atividade pela qual o sujeito participa do próprio mundo circundante como campo prático. É dessa maneira que Merleau-Ponty, segundo Ferraz, pretende articular o transcendental e o empírico. Ou seja,

[...] ao considerar as capacidades perceptivas em ação, se deve ali reconhecer que o sentido não deriva da aplicação de um poder *a priori*, mas da circularidade entre a consciência perceptiva (como delimitação geral de um domínio de fenômenos significativos) e os arranjos materiais (com um sentido indecomponível) enquanto mobilizam tais capacidades (FERRAZ, 2012, p.281).

De acordo com Ferraz (2012, p.279), há uma distinção fundamental entre a consciência intelectual e a consciência perceptiva. Na primeira o sentido dos fenômenos são derivados de uma estrutura formal *a priori* que ali se atualiza. Já o sentido dos fenômenos apreendidos perceptivelmente é aderente ao material empírico pelo qual esses fenômenos se apresentam. Neste sentido, uma *Gestalt* não é uma unidade fenomenal constituídas segundo regras subjetivas *a priori*, tampouco se encontra reduzida à matéria na qual se realiza. De fato, é uma unidade fenomenal que não exclui a concretude e que se apresenta, portanto, como um sentido intrínseco aos eventos em questão. Assim, “[...] a noção de *Gestalt* unifica sentido e existência empírica: por meio dos arranjos fenomenais nos quais os eventos são apreendidos, algum sentido se manifesta, sentido esse que é intrínseco ao fenômeno percebido” (FERRAZ, 2012, p.279). É justamente a partir dessa tese de que as formas são objetos da percepção que não se deixam reduzir às explicações causais – os quais são antes pressupostos por estas últimas – que então Merleau-Ponty se propõe na *Phénoménologie de la perception* ir diretamente ao fenômeno perceptivo. Quando nos voltamos às configurações físicas ou vitais como totalidades irredutíveis estamos tomando-as como percebidos e não mais como objetos puros. Nesse âmbito, a diferença entre formas físicas e vitais “[...] está apenas em que a gota de óleo se adapta a forças externas dadas, enquanto o animal projeta por ele mesmo as normas de seu meio e coloca ele mesmo os termos de seu problema vital” (*PhP*, p.117). É então sob a perspectiva de ser no mundo que Merleau-Ponty passa a compreender o corpo e o mundo enquanto vividos e que agora nos cabe precisar.

2.1.2 Ser no mundo: um sentido pré-objetivo

Até o momento constatamos que: i) há ocorrência de uma totalidade cujas partes estão numa relação de não independência, seja ela dada entre os dispositivos anatomofisiológicos entre si, entre os

estímulos, ou então, entre o corpo e o meio circundante; ii) esse todo – estrutura ou forma – não se reduz a materialidade sob a qual se desdobra e se apoia; iii) a integração entre corpo e mundo é um processo circular e não apenas a ação causal de um sobre o outro; iv) a percepção não depende de uma representação que vinculasse partes isoladas entre si; v) essa totalidade é uma unidade percebida (vívida), o modo como se estruturam os objetos da percepção.

Segundo Moutinho (2006, p.101), a retomada da perspectiva de uma totalidade autêntica, consiste propriamente no retorno aos fenômenos, ou seja, tomar o corpo (vívido) e o mundo (percebido) como fenômenos significa reconhecer o sentido que nasce da própria relação de não independência entre as partes envolvidas e que, portanto, esse todo significativo as organiza³⁵. Por essa razão, a unidade de sentido não se compreende por partes reais e exteriores entre si para as quais seria preciso uma força exterior para relacioná-las e representá-las. É antes uma configuração pré-objetiva e, portanto, percebida, que é condição para que possamos tardiamente isolar em “partes reais” e não o contrário. Conforme aponta Müller (2015, p.362), para Merleau-Ponty, a experiência perceptiva possui um sentido irreduzível às partes que nela se anunciam, ou seja, “a experiência sensível já é – por ela mesma – uma totalidade na fronteira entre o mundo e cada um de nossos corpos”. Tal como descreve o filósofo francês, “[...] é a própria noção do imediato que se encontra transformada: doravante, o imediato não é mais a impressão, o objeto que é um e o mesmo que o sujeito, mas o sentido, a estrutura, o arranjo espontâneo das partes” (*PhP*, p.91). Assim, ao considerar os eventos corporais que preparam a sensação desde um ponto de vista fenomenal, Merleau-Ponty constata que: “o acontecimento elementar já

³⁵ A redução fenomenológica suspende a tese naturalista em que os acontecimentos mundanos e seus objetos encontram-se isolados entre si. Nesse caso, segundo Moura (2001, p.180-1, *grifo do autor*) trata-se de, “um mundo em que um acontecimento pode ser associado por mim a um outro, mas no qual nunca se pode *ler* em um evento a expressão de um outro – assim como a causa humeana era associada, do exterior, ao seu efeito, sem comunicar-se interiormente com ele. Nessa natureza, se existem signos, eles só podem ser da natureza dos ‘índices’, aqueles signos indicativos que, desde as *Investigações Lógicas*, Husserl opunha à *expressão*: o acontecimento A pode indicar o acontecimento B, mas entre o sinal e o sinalizado não existe ‘nenhuma relação evidente, nenhuma conexão necessária’, apenas uma associação exterior. Agora a redução, enquanto passagem da natureza ao fenômeno, será equivalente à passagem dos *índices* ao domínio da *expressão*: o domínio dos ‘signos significativos’, no qual um acontecimento remete *interiormente* a outro”.

está revestido de um sentido, e a função superior só realizará um modo de existência mais integrado ou uma adaptação mais aceitável”, encontramos “uma formação já ligada a um conjunto e já dotada de um sentido” (*PhP*, p.31). Os estímulos intervêm segundo o que significam e valem para a atividade típica em questão, logo, “as reações de um organismo não são edifícios de movimentos elementares, mas gestos dotados de uma unidade interior” (*SC*, p.202).

Na realidade, os próprios reflexos nunca são processos cegos: eles se ajustam a um ‘sentido’ da situação, exprimem nossa orientação para um ‘meio de comportamento’ tanto quanto a ação do ‘meio geográfico’ sobre nós. Eles desenham, à distância, a estrutura do objeto, sem esperar suas estimulações pontuais. É essa presença global da situação que dá um sentido aos estímulos parciais e que os faz contar, valer ou existir para o organismo. O reflexo não resulta de estímulos objetivos, ele se volta para eles, investe-os de um sentido que eles não receberam um a um e como agentes físicos, que eles têm apenas enquanto situação. Ele os faz ser como situação, está com eles em uma relação de ‘conhecimento’, quer dizer, indica-os como aquilo que ele está destinado a afrontar. O reflexo, enquanto se abre ao sentido de uma situação, e a percepção, enquanto não põe primeiramente um objeto de conhecimento e enquanto é uma intenção de nosso ser total, são modalidades de uma *visão pré-objetiva* que é aquilo que chamamos de ser no mundo (*PhP*, p.118-9 *grifo do autor*).

Ser no mundo³⁶ compreende esse ponto de vista pelo qual apreendemos o acontecimento irreduzível à objetividade ou às partes que

³⁶ Merleau-Ponty faz uma clara alusão ao termo empregado por Heidegger (2005, p.90-1), segundo o qual ser-no-mundo não é uma “propriedade” que o ser-aí às vezes apresenta e outras não, como se pudesse ser igualmente com ou sem essa “propriedade”, isto é, ser-aí nunca é primeiro uma coisa, por assim dizer, livre de “ser-em” que, depois e algumas vezes, tem a gana de assumir uma relação com o mundo. De onde se segue que, “[...] não se pode pensar em algo simplesmente dado de uma coisa corporal (o corpo humano) ‘dentro’ de um ente simplesmente dado [mundo como coisa]. O ser-em não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está, espacialmente, ‘dentro de outra’ porque, em sua origem,

tomadas isoladamente, mas é intrínseca à própria experiência. Merleau-Ponty assinala sob o conceito de situação e ser no mundo um movimento pendular em que se dá tanto a ação dos comportamentos sensorio-motores sobre o meio quanto deste último sobre o primeiro. Esse sentido que emerge enquanto situação não pertencem nem ao corpo nem ao estímulo. A percepção visa a uma forma, mesmo à distância, que escapa aos estímulos parciais e reais, embora sejam sua ocasião. Trata-se de uma “presença global da situação”, uma significação prática engendrada pelos dispositivos anatomofisiológicos junto aos dados materiais – da percepção enquanto intenção total. Portanto, ser no mundo abarca essa integração pré-objetiva entre percepção e mundo segundo a qual primeiramente percebemos conjuntos significativos. Para Ramos (2009, p.71), Merleau-Ponty descreve com a ideia de ser no mundo a experiência de um sujeito engajado em uma situação concreta no mundo e, portanto, trata-se de uma “[...] relação de transcendência de um sujeito que não vive no seu ego, mas num mundo que suscita comportamentos e não representações teóricas”. Ademais, “[...] *ser uma experiência*, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles” (*PhP*, p.142, *grifo do autor*).

Ainda a título de esclarecimento inicial da perspectiva de ser no mundo Merleau-Ponty retoma o experimento no qual se destaca o fenômeno de substituição a partir da ablação das patas dos insetos também analisado na *Structure du comportement*. Instintivamente os escarabeídeos substituem a pata cortada pela saudável e recomeçam a andar sem que ocorra a mera ativação automática de um dispositivo de auxílio preestabelecido em favor da pata ausentada (*PhP*, p.117). Na verdade, os movimentos do coto e do conjunto do corpo não satisfazem a simples restituição do caminhar normal, antes correspondem a um novo modo de locomoção, uma solução inédita do problema relativo à extirpação. Nota-se que a reorganização do funcionamento de um membro ocorre apenas de acordo com a natureza do solo, ou seja, em um terreno irregular onde o membro encurtado encontra pontos de apoio, o desenvolvimento normal do caminhar é mantido. Já no solo liso ele

o ‘em’ não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie; ‘em’ deriva de *innan-*, morar, habitar, deter-se; ‘an’ significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui significado de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo*. O ente, ao qual pertence o ser-em, neste sentido, é o ente que eu mesmo sou. A expressão ‘sou’ se conecta a ‘junto’; ‘eu sou’, isto é, como existencial, significa morar junto a, ser familiar com. (HEIDEGGER, 2005, p.92, *grifo do autor*).

retoma a nova configuração. Logo, a reorganização do funcionamento não ocorre por efeito de mecanismos preestabelecidos, mas “pela pressão de condições externas, e somos levados a pensar que ela é improvisada”, (SC, p.55-6). Deste modo, entre os atos e o mundo parece haver uma zona de indeterminação desde a qual podem surgir novas configurações. Sequer então o inseto possuiria consciência de uma finalidade por meio da qual faria o uso dos membros enquanto diferentes meios para alcançá-la. O fato é que a substituição não se produz quando o ato é simplesmente impedido, pois quando a pata encontra-se apenas presa, não observamos o uso de outro meio para atingir um fim, tampouco o suposto acionamento automático de um sistema de substituição pré-determinado. Com a pata imobilizada, toda atividade se dirige para liberação desta. “Simplesmente o animal continua a estar no mesmo mundo e dirige-se a ele através de todas as suas potencias” (*PhP*, p.117). A pata quando presa não é substituída pela que está liberada, pois ela continua contando no ser animal, afinal, o curso de atividade que se dirige ao mundo ainda se utiliza deste membro. Não vemos aqui nem automatismo nem uma finalidade expressa, “[...] o animal projeta ele mesmo as normas de seu meio e coloca ele mesmo os termos de seu problema vital” (*PhP*, p.117).

Quando se diz que o animal existe, que ele tem um mundo ou que ele é para um mundo, não se quer dizer que ele tenha percepção ou consciência objetiva desse mundo. A situação que desencadeia as operações instintivas não está inteiramente articulada e determinada, o sentido total não é possuído, como o mostram muito bem os erros e a cegueira do instinto. Ela só oferece uma significação prática, só convida a um reconhecimento corporal, ela é vivida como situação ‘aberta’, e pede os movimentos do animal assim como as primeiras notas da melodia pedem um certo modo de resolução sem que ele seja conhecido por si mesmo, e é justamente isso que permite aos membros substituírem-se um ao outro, serem equivalentes diante da evidência da tarefa (*PhP*, p.117-8).

O ser no mundo ancora o sujeito em um certo meio na medida em que este se lança a uma tarefa que se estrutura na prática, isto é, a cada vez. Trata-se da formação de uma unidade que se estabelece em um “espaço” que ainda não é objetivo, mas vivido e, por essa razão, aberto.

Aquém dos estímulos e dos conteúdos sensíveis, Merleau-Ponty (*PhP*, p.119), reconhece um diafragma interior que, muito mais do que eles, determina aquilo que nossos reflexos e nossas percepções poderão visar no mundo, a zona de nossas operações possíveis. Há, por exemplo, casos em que pacientes podem estar próximos da cegueira total sem que a estrutura de sua conduta se altere, já que mesmo esbarrando em objetos eles se movimentam como se não tivessem perdido qualidades visuais. Enquanto outros pacientes, no sentido inverso, perdem seu mundo na medida em que os conteúdos visuais começam a se esquivar, “[...] renunciam à sua vida habitual antes mesmo que ela tenha se tornado impossível, tornam-se enfermos por antecipação e rompem o contato vital com o mundo antes de terem perdido o contato sensorial” (*PhP*, p.119). Conforme o exemplo de Goldstein (1950, p.18, *tradução nossa*),

[...] um paciente que recebeu um tiro através do quiasma óptico, sofreu a princípio cegueira total. Durante todo tempo que essa durou ele não teve consciência de que estava cego. Falava de fatos visuais como qualquer pessoa com a vista normal; caminhava de modo tranquilo, seu comportamento era ordenado e ele se orientava sem dificuldades pelos arredores do hospital. Mais tarde, melhorou a lesão e pode novamente ver até certo grau. Foi então que começou a mostrar-se alterado; tentava então se orientar por meio da visão e como essa era precária falhava em suas tentativas. Ou seja, encontrava-se agora muito menos adaptado ao mundo do que quando estava totalmente cego. Então pela primeira vez falou que algo em sua vista não estava em ordem, e esse homem que até aquele momento havia sido muito razoável, mergulhou-se em um profundo estado de depressão: - O que será de mim se não posso ver?, se lamentava.

Goldstein (1950, p.12), definiu esse comportamento como catastrófico justamente porque diante do fracasso da reestruturação do organismo em face das tarefas a serem executadas, angustiado, o paciente abandona qualquer perspectiva de adaptação e integração assumindo um comportamento regressivo. Inclusive, Goldstein (1950, p.19), entendia perfeitamente que em certos casos cabia mais ao médico proteger o paciente dessas situações do que o expor a uma expectativa de cura. Mais uma vez, portanto, encontramos uma significação prática entre os

comportamentos sensório-motores e o mundo circundante. O comportamento do paciente não é definido pelos dados visuais, tampouco por uma atitude mental, é antes a maneira de se dirigir a um certo mundo que agora se altera, regride ou se esquia. De onde se segue que, “[...] entre o mecanismo cego e o comportamento inteligente há uma atividade orientada, uma atividade orientada da qual o mecanicismo e o intelectualismo clássicos não dão conta” (SC, p.57). Noutros termos,

Há portanto uma certa consistência de nosso ‘mundo’, relativamente independente dos estímulos, que proíbe tratar o ser no mundo como uma soma de reflexos — uma certa energia da pulsação de existência, relativamente independente de nossos pensamentos voluntários, que proíbe tratá-lo como um *ato* de consciência (PhP, p.119, *grifo do autor*).

Para o filósofo francês será justamente essa perspectiva pré-objetiva em que consiste ser no mundo que permitirá “realizar a junção do ‘psíquico’ e do ‘fisiológico’” (PhP, p.119). Conforme já havíamos anteriormente destacado, não podemos simplesmente estabelecer uma concepção mista na qual se somassem o fisiológico e o psíquico, mas seria preciso um ponto em comum no qual ambos se encontram. Ser no mundo é o ponto em comum. Nos fenômenos patológicos, portanto, encontraremos não apenas a reafirmação dessa perspectiva, como também, a uma elucidação mais precisa do que significa dizer que a experiência perceptiva comporta uma pré-objetividade.

2.2 A experiência perceptiva do ponto de vista da ambiguidade entre o corpo atual e o corpo habitual

De acordo com as descrições preliminares descobrimos que o membro fantasma e a anosognose não podem ser explicados, respectivamente, como a simples persistência ou ausência efetivas de uma representação advinda de uma causalidade objetiva (extensão), tampouco, como uma representação meramente equivocada acerca da presença ou ausência de uma efetividade (inextenso). Noutros termos, “existe uma presença e uma extensão afetivas das quais a espacialidade objetiva não é condição suficiente, como o mostra a anosognosia, e nem mesmo condição necessária, como o mostra o braço fantasma” (PhP, p.206). Da mesma maneira, a capacidade representacional em termos de juízos puros

não é condição necessária e suficiente para a percepção nestes fenômenos. Em que sentido, assim sendo, esses fenômenos são inerentes a pré-objetividade a qual caracteriza a perspectiva de ser no mundo? Como poderemos compreendê-los desde o ponto de vista do engajamento concreto no mundo? No que consiste propriamente o fenômeno do membro fantasma e da anosognose? Como o sujeito que não possui mais o braço continua a se dirigir ao mundo como se dispusesse dele? O que exatamente ocorre com o paciente que possui condições anatomofisiológicas para sentir seu braço, agora deficiente, mas o ignora sistematicamente? O anosognóstico, “só pode desviar-se da deficiência porque sabe onde correria o risco de encontrá-la, assim como o paciente na psicanálise sabe o que não quer ver face a face, ou não poderia evitá-lo tão bem” (*PhP*, p.120). Isso significa que ele possui um saber pré-objetivo (ou pré-consciente), da deficiência atual do braço, e se o coloca fora de qualquer projeto é para não ter de experimentar sua perda. O mesmo acontece quando perdemos um amigo e evitamos as regiões de nossa vida nas quais poderíamos nos deparar com sua ausência. Ou seja, só compreendemos de fato a morte desse amigo no momento mesmo em que esperamos dele uma resposta e percebemos que ela não existirá mais – logo, só ignoramos por “saber” onde poderíamos encontrar esse nada (*PhP*, p.120). Ocorre, portanto, a negação da precarização da familiaridade com o próprio corpo ou da perda desta familiaridade com o outro as quais o filósofo aqui aproxima. Mas afinal no que consiste essa negação? Em que âmbito ela opera? Não seria ela também, se assim podemos dizer, uma forma de familiaridade ainda que negativa? Enquanto isso, o amputado, por sua vez, ignora a mutilação e conta com o membro fantasma como se fosse um membro real. Ele é capaz de descrever aos detalhes a motricidade específica do membro que persiste e se lança às tentativas de caminhar com sua perna fantasma sem sequer desencorajar-se ao cair. Segundo Merleau-Ponty (*PhP*, p.120-1), o paciente procede dessa maneira, pois, assim como o sujeito não amputado, para caminhar numa direção utilizando seus membros não é necessário estabelecer uma percepção clara e articulada de seu corpo, “basta-lhe tê-lo ‘à sua disposição’ como uma potência indivisa, e adivinhar a perna fantasma vagamente implicada nele” (*PhP*, p.121). Nesse sentido, o filósofo destaca a persistência dessa familiaridade corporal que em verdade é comum tanto ao amputado como ao não amputado. O amputado sente sua perna da mesma maneira que podemos sentir vividamente a presença de um amigo que tenhamos perdido ou que não está conosco. O amputado “[...] não a perdeu porque continua a contar com ela, assim como Proust pode constatar a morte de sua avó sem perdê-

la ainda, já que ele a conserva no horizonte de sua vida” (*PhP*, p.121). Em síntese, observamos a negação da existência do braço que ainda possui sob certas condições deficitárias agindo como se não o tivesse mais, ou a negação da ausência do braço na medida em que age como se ainda o tivesse. Portanto, como é possível a quase presença de um ausente, ou então, a quase ausência de um presente? Em que sentido compreendemos essa familiaridade estabelecida entre corpo e mundo se ela não se explica com a fisiologia e a psicologia?

Aquém das categorias do mundo objetivo que excluem a possibilidade de um meio termo ao tratarem apenas de representações acerca de uma ausência ou de uma presença, o membro fantasma aparece justamente como uma ambiguidade entre a presença e a ausência: “o braço fantasma não é uma representação do braço, mas a presença ambivalente de um braço” (*PhP*, p.121). A noção de representação não pode dar conta da experiência de um braço ausente ao mesmo tempo vivido como presente, ou inversamente na anosognose, um braço presente vivido como ausente. Afinal, a cada vez que procuramos explicar por uma das polaridades assistimos o argumento ruir e em seu limiar indicar a outra polaridade. Por essa razão, Merleau-Ponty busca pensar uma ambivalência cuja natureza ainda devemos precisar, mas que de antemão sinaliza que a recusa, seja da mutilação, seja da deficiência, não corresponde a uma decisão deliberada qual a consciência tética que assume uma posição explícita depois de considerar diferentes possíveis. Ou seja, “a vontade de ter um corpo são ou a recusa do corpo doente não são formuladas por eles mesmos”, a experiência do braço ausente como presente, ou do braço doente como ausente não são da ordem do “eu penso que” (*PhP*, p.121).

Esse fenômeno, que as explicações fisiológicas e psicológicas igualmente desfiguram, é compreensível ao contrário na perspectiva do ser no mundo. Aquilo que em nós recusa a mutilação e a deficiência é um Eu engajado em um certo mundo físico e inter-humano, que continua a estender-se para seu mundo a despeito de deficiências ou de amputações, e que, nessa medida, não as reconhece *de jure*. A recusa da deficiência é apenas o avesso de nossa inerência a um mundo, a negação implícita daquilo que se opõe ao movimento natural que nos lança a nossas tarefas, a nossas preocupações, a nossa situação, a nossos horizontes familiares. Ter um braço fantasma é permanecer

aberto a todas as ações das quais apenas o braço é capaz, é conservar o campo prático que se tinha antes da mutilação (*PhP*, p.121-2, *grifo do autor*).

Desse modo, é a partir da perspectiva de ser no mundo enquanto descrição da experiência vivida na forma de um engajamento concreto nas situações que podemos compreender essa familiaridade entre nosso corpo e o mundo sem sujeitá-la a uma explicação causal e objetiva, mas que nos leva a compreendê-la como algo que, pré-reflexivamente, se pode perder, negar, persistir, modificar. Os fenômenos investigados não ocorrem no âmbito do “eu penso que”, mas, do “eu posso”. Merleau-Ponty afirma juntamente com Husserl que a consciência, antes de ser um “eu penso que”, é um “eu posso” (*PhP*, p.192). Neste sentido, o anosagnósico exprime um poder de negar a perda do potencial de fazer algo com aquele membro mesmo que isso signifique a inviabilidade de qualquer nova forma de poder relativo a este. O amputado, pode negar a ausência do braço na medida que revive o poder do qual apenas aquele braço é capaz, embora ele não possa mais atualizá-lo sendo, portanto, uma tentativa sempre malograda. A ênfase encontra-se em “poder algo” junto a materialidade da situação sem que para isto seja preciso uma representação e que, em cada caso, se manifesta como negação de um limite ou mudança neste “eu posso”. Ser no mundo, portanto, é de ordem prática, é existencial. Noutros termos, é tão somente na medida em que o amputado vai em direção aos objetos manejáveis nos quais figuram os projetos de escrever, caminhar, etc. que ele encontra a certeza de sua integridade, ou então, o anosagnósico que, inversamente, desvia-se dos projetos e objetos que solicitam o braço deficiente. Entretanto, dada essa própria circularidade entre corpo e mundo “[...] no momento mesmo em que o mundo lhe mascara sua deficiência, ele não pode deixar de revelá-la” (*PhP*, p.122). Assim, na patologia percebemos uma desintegração de uma experiência que não se reduz ao sujeito ou ao mundo, mas que consiste na perspectiva da existência e articula esses dois pólos. O corpo vivido é “veículo do ser no mundo”, um corpo que se empenha e se mistura em um meio dado (*PhP*, p.122). Ser no mundo traduz essa ambiguidade segundo a qual temos consciência do corpo por intermédio do mundo, já que o corpo é “no centro do mundo”, o termo não percebido para o qual todos os objetos voltam a sua face, ao mesmo tempo em que temos consciência do mundo por meio de nosso corpo, pois é por meio dele que podemos percorrer as várias faces de seus objetos. O corpo é “pivô do mundo”, mas de um mundo que ele não domina completamente e desde onde apreende um sentido imanente a essa ligação (*PhP*, p.122).

Logo, por um lado, o mundo circundante e seus objetos que se apresentam como manejáveis suscitam no amputado intenções habituais – as ações das quais o braço é capaz –, por outro, ele não pode mais juntar-se efetivamente a esse mundo, pois tais objetos interrogam uma mão da qual ele não dispõe mais. Em face dessa impossibilidade de resposta, no conjunto do corpo se estabelecem regiões de silêncio. O doente sabe deste silêncio, justamente enquanto o ignora, e ele o ignora justamente enquanto o conhece (*PhP*, p.122).

Esse paradoxo é o de todo ser no mundo: dirigindo-me para um mundo, esmago minhas intenções perceptivas e minhas intenções práticas em objetos que finalmente me aparecem como anteriores e exteriores a elas, e que todavia só existem para mim enquanto suscitam pensamentos e vontades em mim (*PhP*, p.122).

O mundo interroga intenções habituais e o membro fantasma revela, precisamente, que essa integração entre mundo e corpo não se explica seja pela materialidade pura, seja pela intenção enquanto anteriores ou exteriores a esta integração, muito embora esse encobrimento seja próprio dos resultados das operações perceptivas. Dessa maneira, o desencontro entre as intenções perceptivas do amputado e os objetos coloca em perspectiva esse paradoxo, pois o passado acaba por se repetir em um presente totalmente desvinculado a materialidade que tornaria possível sua atualização. Noutros termos, essa presença ambivalente do braço, portanto, aponta para uma ambiguidade intrínseca ao modo como vivemos nosso o corpo no mundo. A presença dos estímulos mundanos, dos objetos manejáveis que figuram nos projetos, solicitam mais do que um braço materialmente ausente, mas as ações das quais o braço é capaz, no entanto, mediante sua ausência na atualidade, o paciente fica impedido de realizar tais ações e projetos. Ora, o que são essas ações das quais o braço junto ao mundo é capaz e que restaram e persistem? Como o sujeito não pode levar a cabo a integração habitual com os objetos se evidencia que há como que duas camadas distintas, a do corpo habitual e a do corpo atual. O corpo habitual corresponde aos gestos de manuseio – revividos como no caso do membro fantasma – suscitados pelos objetos e que desaparecem no corpo atual e nos próprios objetos na medida em que são manuseados. Diante do fenômeno do membro fantasma, para Merleau-Ponty, a questão a colocar-se é: como o corpo habitual pode aparecer como fiador do corpo atual? Como os gestos

habituais podem persistir embora não haja mais um membro no qual ele poderia se atualizar? Ora, se percebo objetos como manejáveis embora não possa mais manejá-los é porque “é preciso que o manejável tenha deixado de ser aquilo que manejo atualmente para tornar-se aquilo que *se* pode manejar, tenha deixado de ser um *manejável para mim* e tenha se tornado como que um *manejável em si*” (*PhP*, p.123, *grifo do autor*). Isso implica dizer que o corpo não é apreendido apenas de modo instantâneo, singular e pleno, mas sob um aspecto de generalidade e como um ser impessoal. Haveria, portanto, uma existência pré-pessoal. Mas em que sentido o corpo se articularia entre o que é pessoal e aquilo que é impessoal? O que significa reconhecer uma generalidade relativa a experiência corpórea?

Uma vez que o membro fantasma aparece como repetição de um passado inviável, Merleau-Ponty (*PhP*, p.123), o associa à experiência do recalque descrito dentro do escopo da psicanálise para explicitar o problema. O recalque também oferece exemplo para esclarecer isso que já foi esquecido, mas que continua sendo vivido pelo sujeito, a saber, o hábito. Segundo o filósofo, o recalque corresponde à renovação de um acontecimento ambíguo no qual desejo algo do qual não me afasto mesmo que não possa realizá-lo. Ou seja, o sujeito engaja-se em um determinado projeto – amoroso, profissional, etc. –, e ao deparar-se com um obstáculo na sua realização é incapaz superá-lo, mas tampouco consegue rejeitá-lo, permanecendo assim não apenas bloqueado, mas a repetir essa impossibilidade. Conforme Merleau-Ponty (*PhP*, p.123),

O tempo que passa não leva consigo os objetos impossíveis, não se fecha sobre a experiência traumática, o sujeito permanece sempre aberto ao mesmo futuro impossível, senão em seus pensamentos explícitos, pelo menos em seu ser efetivo. Um presente entre todos os presentes adquire então um valor de exceção: ele desloca os outros e os destitui de seu valor de presentes autênticos.

Neste sentido, o recalque não corresponde a um conteúdo plenamente determinado no passado que agora é revivido pelo indivíduo, o tempo não leva consigo as cenas e conteúdos impossíveis qual uma recordação. Consiste antes, na repetição e renovação apenas da forma de lidar com aquele conteúdo passado – portanto, destituída de qualquer conteúdo –, restando apenas sua estrutura. Diante desse impasse

insolúvel, as experiências de uma vida continuam seguindo em direção ao futuro, os conteúdos mudam, mas a estrutura da impossibilidade tanto de transpor a barreira quanto de renunciá-la se mantém: “[...] o tempo impessoal continua a se escoar, mas o tempo pessoal está preso” (*PhP*, p.123). Diferentemente da noção freudiana de recalque segundo a qual haveria um conteúdo passado determinado, essa “prisão”, não obstante seja uma fixação em um antigo presente, subsiste como algo impessoal, isto é, como hábito.

[...] este passado que permanece nosso verdadeiro presente não se distancia de nós e esconde-se sempre atrás de nosso olhar em lugar de dispor-se diante dele. A experiência traumática não subsiste a título de representação, no modo da consciência objetiva e como um momento que tem sua data; é-lhe essencial sobreviver como um estilo de ser e em um certo grau de generalidade. Eu alieno meu poder perpétuo de me dar ‘mundos’ em benefício de um deles, e por isso mesmo este mundo privilegiado perde sua substância e termina por ser apenas uma certa angústia (*PhP*, p.124).

A dedicação a uma experiência antiga não consiste na retenção de sua recordação, mas de sua forma típica e que, ao permanecermos fixado nesta, ocorre a redução da amplitude de nossas experiências presente e futuras. Por tal razão, Merleau-Ponty estabelece uma analogia entre o recalque e a maneira pela qual os escolásticos – os quais procuravam elucidar uma filosofia da natureza compatível com os dogmas religiosos –, explicavam o momento presente a partir dos textos clássicos. Ocorreria assim uma passagem da existência em primeira pessoa a um tipo de escolástica dessa existência. Se o recalque é a manutenção temporal de um dos momentos pelos quais o sujeito passa, transformando-o numa forma típica de toda sua vida, o braço fantasma, a sua vez, é como essa experiência recalçada, “um antigo presente que não se decide a tornar-se passado” (*PhP*, p.127). Enquanto retomada dos gestos habituais, o membro fantasma não é uma rememoração, não se traduz por uma imagem do braço, pois, caso fosse, não seria um fantasma, mas uma percepção remanescente. Na verdade, o braço fantasma é um “quase-presente” (*PhP*, p.127). Ora, essa “quase-presença” consiste na retomada da forma típica sem a necessidade de qualquer representação e, portanto, não é reconhecido pelo sujeito como uma escolha – é impessoal. De acordo com Müller (2001, p.192-3), ser impessoal significa que o

conteúdo pessoal se perdeu. Trata-se de uma estrutura histórica privada de seu conteúdo, diferentemente da noção de uma “estrutura cultural”, onde se supõem que o conteúdo é resgatável, por se manter em algum lugar do corpo ou da consciência. De onde se segue que, quando vivo a atualidade, não tenho consciência ou não tenho presente todas as experiências que vivi. As experiências passadas permanecem – junto a cada presente – contraídas, retidas e são retomadas espontaneamente na medida que a fisionomia da atualidade permite. Esse horizonte impessoal na medida em que se liga ao presente estabelece uma estrutura temporal, a repetição de uma forma inatural de se dirigir aos objetos e aos outros sempre modificada, já que é tão somente uma orientação temporal. Isto é, tratam-se de totalidades (*Gestaltens*), que não são retidas como vetores determinados, mas modos ou formas anônimas de nos ligar aos objetos e aos outros. Ora, reconhecer os efeitos de uma generalidade no presente significa reconhecer algo que não é meu corpo, um passado que é outro tempo em relação ao que sou agora, uma espessura temporal (ou um mundo inatural) entre meus gestos e o mundo atual ao qual nos dirigimos. Dessa forma, conclui Merleau-Ponty, que o corpo habitual consiste num horizonte de passado (de retenção³⁷), o qual retorna passivamente (síntese

³⁷ Os termos retenção, síntese passiva, protensão e síntese de transição podem ser lidos na obra de Husserl (1994), *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, proferidas entre 1893 e 1917. Por meio dessas noções Husserl descreve o “campo de presença” temporal no qual passado e futuro comparecem como horizontes virtuais em torno de cada vivência material. “Para a fenomenologia o passado não é simplesmente um vestígio de um presente que não existe mais. O passado é uma inaturalidade que conta no presente, mas como um todo vazio. Ou, então o passado é um modo originário de doação do mundo para a consciência, do mundo como um todo vazio. O passado não existe ‘na’ consciência, mas ‘para’ a consciência, que na direção dele pode transcender” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2007, p.59). Nisso subsiste a consciência íntima ou interna do tempo na qual se dá o fenômeno da duração. Este nada mais é do que a retenção por meio da qual os perfis são conservados não como representações dos perfis atuais, mas como a presença inatural daqueles perfis; no caso do passado, como a presença inatural de um vazio. Entretanto, tal não significa que Merleau-Ponty concordasse integralmente com o projeto de Husserl, já que para este a intencionalidade operativa (modos de doação intuitivos, horizontes inatuais visados pela consciência) ainda se encontrava necessariamente vinculada à intencionalidade categorial (atos relacionantes, atribuição de predicado a um sujeito). Segundo Merleau-Ponty (*PhP*, p.560), tal vinculação ocorre apenas na recordação expressa e na evocação voluntária do passado, isto é, nos modos derivados de consciência do passado, porém, na rememoração espontânea o próprio passado, mediante os perfis retidos, se manifesta no campo de presença

passiva³⁸) junto aos eventos atuais sem igualar-se a estes. Neste caso, “reter é ter, mas à distância” (*PhP*, 567). Conforme descreve o filósofo francês, “o presente ainda conserva em suas mãos o passado imediato, sem pô-lo como objeto, e, como este retém da mesma maneira o passado imediato que o precedeu, o tempo escoado é inteiramente retomado e apreendido no presente” (*PhP*, p.106). Se uma recordação induz o membro fantasma, ela não o faz por meio da associação de imagens, mas pela reabertura do tempo perdido o qual convida à retomada da situação que ele evoca. Isto consiste na reedição do horizonte de passado vivido que permanece ligado a cada presente por fios intencionais (*PhP*, p.127). Do mesmo modo, as emoções podem induzir o fenômeno do membro fantasma. Pois, na tentativa de solucionar o obstáculo referente à ausência do braço e na insistência nesta tentativa mesmo diante de sua impossibilidade o paciente reabre o tempo perdido (hábito) ao passo que revive sua impossibilidade já que não pode mais atualizar esse passado impessoal nos gestos do braço. Isso não se deve nem a uma causalidade fisiológica, nem a pensamentos que condicionariam consequências, sobrepondo assim uma causalidade da ideia sobre uma causalidade fisiológica. Para Merleau-Ponty trata-se de uma atitude existencial que motiva outra atitude existencial e, nesse sentido “[...] recordação, emoção, membro fantasma são equivalentes em relação ao ser no mundo” (*PhP*, p.128). E como pode haver participação do corpo atual nessa retomada do corpo habitual? Afinal, a secção condutos aferentes suprime o membro fantasma. Ora, de acordo com o autor, as excitações advindas do coto mantêm o membro amputado no circuito da existência. Isto significa que as excitações marcam e conservam o lugar do membro e permitem que, ao contrário da simples anulação do membro, ele ainda conte no organismo, ou seja, “[...] elas preparam um vazio que a história do paciente vai preencher, permitem-lhe tornar real um fantasma” (*PhP*, p.128). Nessa perspectiva, o membro fantasma se constitui pela relação de mútua fundação entre as excitações propagadas desde o coto e os gestos habituais suscitados pelos elementos espaciais presentes

atual. Nesse caso, não a intencionalidade categorial, mas o tempo ele-mesmo se encarrega de constituir em cada momento o sentido temporal do escoamento.

³⁸ “Husserl denomina de síntese passiva essa capacidade da intencionalidade operativa para lançar a consciência no convívio com um todo de perfis retidos (e, portanto, inatuais), aos quais denominamos de passado vivido – e que não se confundem com uma representação do passado, a qual exigiria uma intencionalidade categorial, um ato categorial” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2007, p.60).

(MÜLLER, 2001, p.196). Enquanto um ponto de vista temporal de ser no mundo, o corpo habitual não está no espaço, isto é, não é encontrado em lugar algum, tampouco, é decidido pelo sujeito. Segundo Müller (2001, p.195), “Trata-se da co-presença daquilo que eu senti junto aquilo que estou a sentir. Eis porque minha atualidade adquire um sentido ‘segundo’, como se eu estivesse a ‘repetir’ algo já realizado”. Na *Structure du comportement* a mútua fundação entre o organismo e o meio já revelava que organismo reage globalmente aos estímulos e, portanto, configura-se como uma unidade de significado ou significado vital. Na *Phénoménologie de la perception*, o significado vital alcança um status temporal. Conforme Müller (2001, p.192-3, *grifo do autor*) sintetiza,

Ainda que eu não possa prescindir da materialidade de meu corpo, nem da materialidade das coisas às quais meus dispositivos se aplicam, a fundação sempre envolve uma ‘região’ de ausência material, ou não-ser, que outra coisa não é senão a materialidade declinada e iminente de nossa vida. Trata-se de um ‘horizonte’ de dispersão e expectativa que, em função de sua imaterialidade, pode permanecer vinculado à materialidade de nossa experiência atual, sem que um elemento exterior devesse estabelecê-lo. Ou, então, trata-se de perfis de passado e de futuro que, por não estarem localizados no espaço, podem conviver com nossa materialidade de forma espontânea. Ora, quando fala em fundação, Merleau-Ponty tem em vista justamente essa *co-presença* espontânea da materialidade dissolvida e iminente junto à materialidade efetiva. [...] Trata-se de uma relação de não-independência entre aquilo que fui, aquilo que sou e aquilo no que posso me transformar; antes mesmo que eu possa me representar.

Eis que o corpo e a percepção³⁹ para Merleau-Ponty, deixa de ser entendido como uma individualidade extensa ou mero receptáculo da consciência inextensa para ser compreendido como uma generalidade histórica em torno de dados materiais, os quais, por sua vez, abrem possibilidades e impossibilidades para aquela generalidade. Esclareceremos no próximo item em que sentido esse horizonte futuro se

³⁹ Vale lembrar que para Merleau-Ponty (*PhP*, p.629), “a percepção e a experiência do corpo próprio implicam-se uma à outra”.

apresenta. Com intenção de elucidar ainda a relevância e inalienabilidade da perspectiva presente de nossas experiências, retomemos por um momento a crítica que Merleau-Ponty (*PhP*, p.43), direciona à noção de projeção de recordações cuja tese prescreve que “perceber é recordar-se”. Segundo essa asserção um jornal ou uma paisagem vistos às avessas consistem numa visão originária, isto é, uma novidade que não podemos preencher com nossas memórias. Já quando vistos normalmente são mais claros justamente por serem acrescentados com nossas recordações. Ora, se questiona o filósofo: por que as impressões dispostas de outra forma tornam aquele jornal ilegível ou aquela paisagem irreconhecível? Isso ocorre não porque nossas recordações constituem o percebido, mas pelo contrário, é a fisionomia dos dados sensíveis que possibilita que as recordações venham completar a percepção. Portanto, antes de qualquer recordação os dados presentes devem organizar-se de tal modo a oferecer uma figura na qual possamos reconhecer essas experiências passadas e não outras. Ou seja, “[...] o apelo às recordações pressupõe aquilo que deveria explicar: a colocação em forma dos dados, a imposição de um sentido ao caos do sensível” (*PhP*, p.44).

O mesmo ocorre na medida em que os fisiologistas e psicólogos pensam a função da memória na construção do objeto da percepção em suas análises acerca da “cor de recordação” e das ilusões. Conforme aponta Merleau-Ponty (*PhP*, p.44), segundo Hering, na “cor de recordação”, vemos não a cor do objeto atual, mas a cor segundo o prisma de nossa memória. O ponto crucial consiste em acreditar que a cor atual é relativa à cor do passado, porém, uma vez mais, a recordação não define a unidade do objeto, mas a supõe realizada. De onde se segue que, “a ‘projeção das recordações’ é apenas uma má metáfora que esconde um reconhecimento mais profundo” (*PhP*, p.44), ou seja, no mesmo momento em que a evocação das recordações ocorre ela se torna supérflua, pois o que se espera dela já se encontra realizado. Para os psicólogos associacionistas, a análise das ilusões, por sua vez, consistiria em um argumento forte em favor da “projeção de recordações”, já que supostamente a percepção ilusória não se encontra aparada nos dados presentes. Eis o caso quando, leio “almoço” onde estava escrito “alvorço”, adivinho na disposição dos galhos da árvore um gato, nos traços das nuvens um cavalo, ou então, num quadro plano poucas sombras e luzes já bastam para produzir um relevo. Em todos os exemplos, de acordo com esses psicólogos, o passado é causa da ilusão, a letra *m* deve vir da memória substituir o grupo *vor*, afinal, a visão não me oferece tal letra. Entretanto, adverte Merleau-Ponty (*PhP*, p.45), só após a experiência presente se configurar segundo um sentido que uma

recordação específica pode retornar e não outra qualquer. Por isso, “quando percorro com os olhos o texto que me é proposto, não existem percepções que despertam representações, mas conjuntos compõem-se atualmente, dotados de uma fisionomia típica ou familiar” (*PhP*, p.200). O jogo de luzes e sombras que vemos no quadro cria um relevo que imita a significação espacial espontânea que as luzes e sombras assumiam no fenômeno originário do relevo. Encontrar o gato entre os galhos só é possível porque a unidade de significação “gato” prescreve quais elementos do dado que a atividade coordenadora deve reter ou descartar. Ou então, é por um motivo atual, como a sensação de fome, que recubro o dado atual com recordações de algo que anteriormente resolvera a fome, qual o “almoço”. Isso mostra, ao contrário do que os psicólogos associacionistas acreditam, que a ilusão não é gerada pelo passado, mas que, primeiramente, a configuração dos dados presentes juntamente com uma motivação presente se integram num horizonte de sentido. Por essa razão, “a ilusão nos engana justamente fazendo-se passar por uma percepção autêntica, em que a significação nasce no berço do sensível e não vem de outro lugar” (*PhP*, p.46). Tratar a recordação como causa da ilusão só é possível tardiamente, logo, podemos dizer que ela é antes o resultado de um ato presente de tomar como percepção autêntica aquilo que em verdade não o é. Ademais, se a significação não fosse exprimida no sensível, mas resultado de uma atividade mental projetiva não haveria qualquer parâmetro para dizermos o que é e o que não é ilusório⁴⁰. É preciso levar em conta a facticidade, ou seja, a imprescindibilidade de um mundo junto a consciência, mas um mundo vivido no sentido de que ele não se encontra completamente acabado.

Se enfim se admite que as recordações não se projetam por si mesmas nas sensações, e que a consciência as confronta com o dado presente para

⁴⁰ De acordo com Bonomi (2009, p.85-90), a percepção e a ilusão não são em absoluto diferentes, o que elas possuem em comum é justamente que ambas são formadas de perfis, de luzes, de sombras, etc. Trata-se sempre de analisar como eu vejo esse conjunto enquanto estrutura da visão, isto é, segundo um critério interno de discriminação que possa definir o que é ilusão e o que não é. O que de fato às diferencia é que a ilusão não é articulada ou articulável, pois assim que me movimento e seus lados e perfis não se sustentam – vejo o oásis desaparecer. Ora, no exemplo dado acerca de uma a motivação presente que evoca perfis passados, tais perfis não se sustentam se, no sensível, não encontro o meio para satisfazê-los (ou então, os perfis simplesmente servem de orientação para as motivações presentes).

reter apenas aqueles que se harmonizam com ele, então reconhece-se um texto originário que traz em si seu sentido e o opõe àquele das recordações: este texto é a própria percepção (*PhP*, p.46).

A significação do percebido não pode ser exterior aos próprios dados sensíveis ao contrário do que pretendem as noções de associação de ideias ou de projeção de recordações. A percepção, na medida em que retornamos aos fenômenos, nos introduz nessa camada primordial em que já nos é dado uma unidade de sentido irreduzível, em que a significação impregna o sensível, “[...] a fisionomia, a estrutura da paisagem ou da palavra, espontaneamente conformes as intenções do momento, assim como às experiências anteriores” (*PhP*, p.47). A evocação do passado, portanto supõe a significação presente da qual é horizonte. Dito de outro modo, o passado não determina o presente, como quer o empirismo, e deixa de ser subsistente em si enquanto uma força autônoma de projeção na qual não há ninguém que percebe. É a significação autóctone sensível que evoca o passado e não um elemento exterior de projeções ou associações. A percepção, tampouco é uma ocorrência independente do passado. A questão agora consiste em compreender como a consciência pode, em cada instante, ter sua experiência passada ainda “presente” sob a forma de um horizonte que ela pode tanto reabrir em um ato rememorativo quanto deixar à margem fornecendo ao percebido uma atmosfera e uma significação presentes? Trata-se de reconhecer o passado como campo circundante à disposição da consciência, um horizonte que envolve nossa experiência atual no mundo, ou ainda, um campo de “montagens” dadas que lhe atribuem uma situação temporal. A percepção se revela como um consórcio temporal em torno de nossa atualidade. Conforme Merleau-Ponty (*PhP*, p.47), perceber “[...] é ver jorrar de uma constelação de dados um sentido imanente sem o qual nenhum apelo às recordações seria possível” e, recordar-se “[...] é enveredar no horizonte de passado e pouco a pouco desenvolver suas perspectivas encaixadas, até que as experiências que ele resume sejam como que vividas novamente em seu lugar temporal” (*PhP*, p.47-8).

De acordo com Moutinho (2006, p.103-4), a objeção de Merleau-Ponty está no fato de que na tese empirista se mantém a exterioridade entre os momentos do tempo, em que passado e presente se comunicam apenas a partir de uma terceira força. Contudo, imersos num campo fenomenal no qual já não se possa inserir um terceiro elemento, o presente deve, portanto, comunicar-se com o passado internamente. O passado, portanto, não subsiste mais em si próprio como causa do atual. De onde

se segue a necessidade de uma teoria do tempo que nos faculte falar em "presença" do passado, em "reabertura" do passado a partir do presente. Neste sentido, quando nos voltamos à experiência do corpo próprio descobrimos que,

[...] a ambigüidade do corpo (corpo atual e corpo habitual) deverá ser compreendida pela ambigüidade do tempo, pois o passado não deverá ser jamais completamente transcendido, ele deve permanecer, de algum modo, presente. O corpo habitual é essa, 'quase-presença' do passado; não é uma imagem que podemos evocar, nem são traços gravados no corpo (MOUTINHO, 2006, p. 126-7).

Portanto, a ambivalência em questão encontra-se, sobretudo entre as configurações passadas (ausentes) e as configurações atuais (presentes) do corpo junto ao mundo. É na patologia que o filósofo encontra a ocasião em que esta história impessoal figura a qual permanecia latente, porém encoberta, na atitude natural. Assim, segundo o filósofo, o fenômeno do recalque, do membro fantasma e da anosognose esclarecem, “[...] nossa condição de seres encarnados ligando-a à estrutura temporal do ser no mundo” (*PhP*, p.124). Nas palavras de Ramos (2009, p.73), nos casos não patológicos o corpo habitual permanece não revelado em razão do funcionamento integrado da estrutura habitual sedimentada no corpo próprio. Na experiência patológica, por outro lado, ocorre uma espécie de desintegração da unidade estrutural do corpo trazendo para o primeiro plano o corpo habitual e sua espessura histórica.

O sentir agora designa “uma experiência em que não nos são dadas qualidades ‘mortas’, mas propriedades ativas [...]” (*PhP*, p.83-4), ou seja, o sentir investe a qualidade de um valor e é nele que se estabelece o tecido intencional entre o sujeito encarnado e o mundo percebido, precisamente, o âmbito que o esforço do conhecimento procurará decompor. O sentir, do ponto de vista da intencionalidade, é a comunicação vital com o mundo que o faz presente para nós como um lugar familiar de nossa vida. Enfim, o membro fantasma comporta certo comprometimento desse vínculo intencional, pois persiste a fixação em uma totalidade passada, não obstante, não haver mais uma possibilidade futura, dada a ausência do membro que a viabilizaria. Logo, o amputado busca no passado aquilo que o passado por si só não pode oferecer e permanece sem se ocupar das novas possibilidades em função da ausência

do membro desde onde poderia viabilizar novas configurações habituais. O sujeito,

[...] recusa reconhecer esta restrição [a perda de um membro] e, tendo que optar entre a perda de si como liberdade de fazer um mundo à sua medida e a perda do mundo próximo [habitual, antes da perda do membro] onde ele se escolheu e se exerceu até o presente, prefere negar aquela liberdade e salvar seu mundo próximo (WAELENS, 1968, p.114, apud MANZI, 2007, p.116).

O anosagnóstico, por seu turno, não pode mais viver sua espacialidade na medida que a transpõe desviando das solicitações mundanas, afinal atendê-las significaria constatar a perda e a dor de ter um braço paralisado de modo que, a todo o momento, ele ignora tais solicitações.

Primeiramente compreendemos ser no mundo como a perspectiva de nossa experiência propriamente dita, isto é, existencial. Na medida em que descrevemos a experiência concreta constatamos a articulação irredutível entre sujeito e mundo, corpo e contingência, psíquico e fisiológico. Nessa perspectiva, para Merleau-Ponty (*PhP*, p.131), “a união entre a alma e o corpo não é selada por um decreto arbitrário entre dois termos exteriores, um objeto, outro sujeito. Ela se realiza a cada instante no movimento da existência”. O que encontramos ao analisar a experiência corporal, foi a existência e, é precisamente esta, o terreno comum ou ponto de junção entre o fisiológico e o psíquico. Conforme Cardim (2007, p.24), a explicitação do corpo próprio consiste na tarefa merleau-pontyana de enraizar o espaço na existência, de modo que, sob o espaço objetivo se estabelece uma espacialidade primordial ou pré-objetiva. Ademais, “ser corpo é estar atado a um certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço: ele é no espaço” (*PhP*, 205). Em virtude da descrição da experiência corporal, encontramos também a estrutura temporal relativa à existência. Assinalou-se inicialmente uma dinâmica ambígua entre aquilo que é pessoal e o que é impessoal e que, por conseguinte, redundou no reconhecimento da ambiguidade entre o atual e o inatual (habitual). Assim, em torno do mundo humano e pessoal que cada qual se faz, aparece um mundo mais geral e impessoal ao qual é preciso primeiramente pertencer para poder engajar-se nos projetos motores, amorosos, produtivos etc. Noutros termos, “[...] em torno de

nossa existência pessoal aparece uma margem de existência *quase* impessoal” (*PhP*, p.124). Esta margem impessoal é senão relativa à gestualidade habitual a qual serve de fundo para os gestos atuais. Inclusive é pelo fato das elaborações corporais se passarem na periferia – como fundo – que o sujeito “[...] pode adquirir o espaço mental e prático que em princípio o libertará de seu meio circundante e fará com que ele o veja” (*PhP*, p.129). De acordo com Manzi (2007), é a partir da generalidade do corpo que Merleau-Ponty nos descreve a maneira pela qual agimos enquanto uma unidade corporal e, mesmo no caso do membro fantasma é a partir de um corpo habitual que o sujeito age. Assim, a vivência do tempo encontra-se em questão, visto que a tomada de consciência do corpo seria assim tributária de um corpo habitual ainda presente na ação.

O que nos permite centrar nossa existência é também o que nos impede de centrá-la absolutamente, e o anonimato de nosso corpo é inseparavelmente liberdade e servidão. Assim, para nos resumir, a ambigüidade do ser no mundo se traduz pela ambigüidade do corpo, e esta se compreende por aquela do tempo (*PhP*, p.126).

Descobrimos, a partir da descrição de nossa experiência concreta uma camada mais profunda da experiência corporal que, com efeito, é temporal. Segundo Ramos (2009, p.75), a descrição dos casos patológicos revela “[...] a camada pré-pessoal de nossa existência, onde se encontra sedimentado nosso passado, ou seja, nossa história. Essa camada é irreduzível: ela é a vida irrefletida que sustenta nossa existência pessoal”. Aprender a ambigüidade entre sujeito e mundo, entre pessoal e impessoal, entre atividade e passividade consiste em descrever como nossa experiência se temporaliza. Se por um lado verificamos a fixação em um passado habitual, por outro, compreendemos que o hábito é a estrutura temporal mais geral de adesão pré-pessoal do organismo ao mundo. Tanto é assim que, diante do adoecimento, “[...] os acontecimentos do corpo se tornam os acontecimentos da jornada diária” (*PhP*, p.126), isto é, se tornam habituais. Ou seja, a maneira como nos tornamos familiares ao mundo é um modo temporal, afinal, o horizonte de passado caracterizado pelo hábito possui justamente o sentido de habitar, de integrar-se a um meio.

[...] dar-se um corpo habitual é uma necessidade interna para a existência mais integrada. O que nos permite tornar a ligar o ‘fisiológico’ e o ‘psíquico’ um ao outro é o fato de que, reintegrados à existência, eles não se distinguem mais como a ordem do em si e a ordem do para si, e de que são ambos orientados para um pólo intencional ou para um mundo (*PhP*, p.129).

Deste modo, compreendemos essa ligação inalienável com o mundo nessa constante experiência de habituar-se a algo. Acerca disso, Merleau-Ponty (*PhP*, p.198), nos oferece diversos exemplos: uma mulher mantém a salvo a pena de seu chapéu dos objetos que poderiam arruiná-la sem que para isso tenha que calcular às distancias entre ambos, pois ela sente o lugar da pluma do mesmo modo como pode sentir as outras partes de seu corpo. Da mesma maneira, se estou habituado a dirigir um carro quando entro em uma rua mais estreita não preciso comparar a largura da rua com a dos para-choques, assim como, atravesso uma porta sem comparar a largura desta com a de meu corpo. Tanto o chapéu quanto o automóvel não são mais objetos cuja grandeza e cujo volume seriam determinar-se-iam por comparação com os outros objetos, na verdade, “eles se tornaram potências volumosas, a exigência de um certo espaço livre” (*PhP*, p.198). Analogamente, a rua estreita ou a porta “[...] tornaram-se potências constringedoras e aparecem de um só golpe como praticáveis ou impraticáveis para meu corpo com seus anexos” (*PhP*, p.198). Ou então, a bengala do cego não mais é percebida por ele como um objeto qualquer, de fato, ele enxerga com esta na medida em que sua extremidade transforma-se em zona sensível, ou seja, ela aumenta a amplitude e o raio de ação do tocar, tornando-se o análogo de um olhar. Ele maneja a bengala e enxerga quais objetos estão ao seu alcance ou fora dele. Assim, “na exploração dos objetos, o comprimento da bengala não intervém expressamente e como meio termo: o cego o conhece pela posição dos objetos, antes que a posição dos objetos por ele” (*PhP*, p.198). Para realizar esses gestos, portanto, não é necessário estabelecer uma estimativa entre o comprimento objetivo da bengala e a distância e objetiva dos objetos. A relação entre os objetos e nossos corpos não são vividos em primeiro lugar ao modo do espaço objetivo, o lugar em que os objetos se encontram “[...] inscrevem em torno de nós o alcance variável de nossos objetivos ou de nossos gestos” (*PhP*, p.199).

Habituar-se a um chapéu, a um automóvel ou a uma bengala é instalar-se neles ou, inversamente, fazê-

los participar do caráter volumoso de nosso corpo próprio. O hábito exprime o poder que temos de dilatar nosso ser no mundo ou de mudar de existência anexando a nós novos instrumentos (*PhP*, p.199).

Para conseguir datilografar um texto não é necessário saber indicar onde estão as letras no teclado, ou seja, “[...] saber datilografar não é conhecer a localização de cada letra no teclado, nem mesmo ter adquirido, para cada uma, um reflexo condicionado que ela desencadearia quando se apresenta ao nosso olhar” (*PhP*, p.199). O hábito não é nem um conhecimento nem um automatismo, de fato, “trata-se de um saber que está nas mãos, que só se entrega ao esforço corporal e que não se pode traduzir por uma designação objetiva” (*PhP*, p.199). Com efeito, quem datilografa sabe onde estão as letras no teclado da mesma forma que sabemos onde se encontra um dos membros de nosso corpo, isto é, por um saber de familiaridade que não se estabelece como uma posição no espaço objetivo. A existência que integra o “fisiológico” e o “psíquico” para o filósofo diz respeito a esse comércio temporal entre corpo e mundo. O corpo habitual seria, portanto, um aspecto temporal que não reside no corpo material. Nós sequer vivemos nosso corpo como um objeto entre outros. O corpo próprio (vivido), não é um *ob-jectum*, o qual está diante de mim como qualquer outro. O objeto só é objeto enquanto algo que pode distanciar-se e até mesmo desaparecer de meu campo visual, na verdade, sua presença só pode ocorrer se sua ausência for igualmente possível. Já o corpo próprio está sempre “comigo”, “ao meu lado”, implicado de tal maneira que não poderia nunca saber do avesso de minhas roupas se não as tirasse, pois elas podem se tornar anexos de meu corpo, porquanto, sem que eu precise concebê-las téticamente (*PhP*, p.133-4).

[...] as ações em que me envolvo por hábito incorporam a si seus instrumentos e os fazem participar da estrutura original do corpo próprio. Quanto a este, ele é o hábito primordial, aquele que condiciona todos os outros e pelo qual eles se compreendem. Sua permanência perto de mim, sua perspectiva invariável não são uma necessidade de fato, já que a necessidade de fato as pressupõe. (*PhP*, p.134).

De acordo com Merleau-Ponty (*PhP*, p.136), o corpo jamais revela-se como objeto plenamente constituído, pois ele a razão pela qual existem objetos. Ou seja, ele não é apalpado ou visto como uma coisa entre outras, já que ele é aquilo que vê e que toca. Assim, o corpo não é apenas um objeto que possui a especificidade de ser o mais próximo e sempre presente, trata-se antes de uma permanência absoluta que consiste no fundo sob o qual a permanência relativa dos objetos se desdobra. O corpo próprio é esse campo de presença primordial no interior do qual a presença e a ausência dos objetos exteriores são tão somente uma variação. Vemos aqui o corpo,

[...] não mais como objeto do mundo, mas como meio de nossa comunicação com ele, ao mundo não mais como soma de objetos determinados, mas como horizonte latente de nossa experiência, presente sem cessar, ele também, antes de todo pensamento determinante (*PhP*, p.136-7).

Percebemos nessas descrições posteriores que esse campo de presença primordial é temporal. Na visão de Müller (2001, p.198), Merleau-Ponty abstém-se das explicações psicológica e fisiológicas que procuram desvendar o corpo e o mundo na medida em que recorrem a uma capacidade representativa, para então descrevê-lo como uma relação espontânea de implicação entre as partes (atuais e inatuais) envolvidas, “[...] entre o passado e o presente espacial, a mútua fundação entre o que nosso corpo faz e o que, tendo sido feito, jamais desaparece para ele”. Se em ambos os casos descritos vimos uma certa inviabilização de um projeto futuro dada a fixação no passado e, por conseguinte, a não disposição de um novo horizonte habitual podemos nos perguntar: em que sentido no presente contamos com o futuro? De que maneira estabelecer-se-ia novas orientações habituais? Ou como àquelas antigas se estabeleceram? Agora devemos buscar compreender de que maneira se desenvolve então a relação do futuro com a atualidade sempre circundada pelo passado.

2.3 A experiência perceptiva do ponto de vista da ambiguidade entre o corpo atual e o corpo perceptivo

Embora sejamos passíveis a nós mesmos por haver algo em nós que ignoramos, paradoxalmente, nos mostramos no mundo como seres ativos, ou seja, passamos do corpo habitual para o corpo perceptivo. Uma

das maneiras que procuramos problematizar essa questão foi por meio de certa patologia que se manifesta como uma dificuldade na atenção, mas o que seria a atenção? A partir do que pudemos constatar acerca do paciente que quando tocado consegue apenas apontar uma localização vaga, devemos concluir que esse distúrbio se define antes como uma desagregação do campo sensorial do paciente o qual não mais se estabiliza enquanto ele percebe, alternando-se a cada movimento ou estimulação. Ora, para Merleau-Ponty, o reconhecimento da singularidade do toque seguido da inépcia para localizá-lo no espaço objetivo, “revela um espaço pré-objetivo onde há extensão” (*PhP*, p.57). Ou seja, quando imersos na experiência perceptiva, a extensão se dá primeiramente indeterminada (portanto, como um sentido pré-objetivo) para a qual podemos então, por meio da atenção, atribuir um espaço definido⁴¹. De onde se segue que, a atenção não é mais uma luz indiferente, mas cria e assume um campo de relações no qual aquilo que é vivido como pré-objetividade ganha sua fisionomia objetiva (MÜLLER, 2001, p.73). De um lado, nos diz Merleau-Ponty, o empirismo não percebe que é preciso saber o que procuramos para então procurá-lo, de outro, o intelectualismo não percebe que é preciso ignorar o que procuramos para então buscá-lo – ou seja, uma motivação ainda por fazer, indeterminada. Ambos não compreendem a consciência em vias de perceber, não reconhecem que a atenção é essa ignorância circunscrita, essa intenção ainda “vazia”, mas já determinada, por meio da qual percebemos o que o mundo próprio exprime ou solicita (*PhP*, p.56).

A primeira operação da atenção é portanto criar-se um *campo*, perceptivo ou mental, que se possa “dominar” (*Ueberschauen*), em que movimentos do órgão explorador, em que evoluções do pensamento sejam possíveis, sem que a consciência perca na proporção daquilo que adquire, e perca-se a si mesma nas transformações que provoca. [...] Existe em cada caso certa

⁴¹ Nosso campo visual não se oferece como um todo delimitado e preciso qual o da geometria e da ótica, basta supor um perímetro em nossa visão para se notar a imprecisão, variação e alternância na relação entre estímulos centrais e laterais. Essa região que rodeia o campo visual é indeterminada, isto é, o fundo do qual a parte se destaca. Se trata de “uma visão indeterminada, uma visão de não sei o quê” desde onde podemos pensar que o que está atrás de nós não deixa de ter “presença” visual, afinal, podemos antecipá-lo presuntivamente (*PhP*, p.26-7).

liberdade a adquirir, certo espaço mental a preparar (*PhP*, p.57, grifo do autor).

Dessa maneira, segundo Müller (2001, p.73), Merleau-Ponty compreende a atenção não mais como reconhecimento passivo de um objeto, ou de uma estrutura inteligível *a priori*, mas um ato criativo no qual se realiza “[...] a configuração de um campo, onde, a partir de uma intuição pré-objetiva, devo instituir um objeto e, por intermédio deste, outros objetos nele iminentes”. O objeto da atenção é uma criação, tal qual podemos constatar na percepção primeva das cores nas crianças as quais até os nove meses só distinguem globalmente entre o colorido e o acromático; por conseguinte, as superfícies coloridas são percebidas segundo as distinções entre cores quentes e frias até que se chega às cores em seus detalhes (*PhP*, p.58). Se os psicólogos clássicos acreditam que seja o desconhecimento dos nomes das cores e a falta de atenção nisso que impedem as crianças de ver o verde ali onde ele sempre existiu é porque tal doutrina científica não consegue “[...] representar um mundo em que as cores fossem indeterminadas, uma cor que não fosse uma qualidade precisa” (*PhP*, p.58). Do ponto de vista do fenômeno, o mundo das cores definidas – que se estabelece a partir da inserção na linguagem – é posterior em relação a essas diferenciações entre suas “fisionomias” quentes e frias; coloridas e não-coloridas. Ademais, as cores vistas por crianças ou por pacientes com distúrbios perceptivos não são identificadas a nenhuma cor do espectro determinado. A primeira percepção das cores, portanto, cria uma nova dimensão da experiência, é o desdobramento de um *a priori*, de uma significação pré-objetiva que funda nossas significações conceituais. Assim, prestar atenção em algo “[...] não é apenas iluminar mais dados preexistentes, é realizar neles uma articulação nova considerando-os como *figuras*. Eles só estão pré-formados enquanto *horizontes*; verdadeiramente, eles constituem novas regiões no mundo total” (*PhP*, p.58, grifo do autor). A atenção é a constituição ativa de um objeto novo que explicita e tematiza aquilo que até então só se oferecera como horizonte indeterminado, ou seja, a passagem do indeterminado ao determinado.

Ao mesmo tempo em que aciona a atenção, a cada instante o objeto é reapreendido e novamente posto sob sua dependência. Ele só suscita o ‘acontecimento cognoscente’ que o transformará pelo sentido ainda ambíguo que lhe oferece para ser determinado, se bem que ele seja seu ‘motivo’ e

não sua causa. Mas pelo menos o ato de atenção acha-se enraizado na vida da consciência, e compreende-se enfim que ela saia de sua liberdade de indiferença para dar-se um objeto atual. Esta passagem do indeterminado ao determinado, essa retomada, a cada instante, de sua própria história na unidade de um novo sentido, é o próprio pensamento (*PhP*, p.59).

É preciso colocar a consciência perceptiva em presença de sua vida irrefletida nas coisas e despertá-la para sua própria historicidade. Merleau-Ponty já adianta aqui um esboço da percepção enquanto experiência temporal da passagem de uma indeterminação para uma determinação, do passado e do futuro em torno do presente. Vejamos outro caso que nos leva a mais esclarecimentos acerca disto.

Conforme descrevemos o que se passa com Schneider, constamos a distinção entre os movimentos concretos e abstratos, entre os atos de pegar/apreender e os atos de mostrar. Schneider é capaz de pegar uma parte do corpo embora não consiga mostrá-lo sem que execute os movimentos preparatórios. Ora, mas como vimos, nem pegar nem mostrar dependem de um saber expreso. Assim sendo, em que consistem? Primeiramente, se a intenção de pegar é dada independentemente da intenção de conhecimento é porque o espaço corporal é dado como um local de ação habitual, pré-objetivo, não como um lugar objetivo segundo uma representação espacial. Isso significa que o corpo de Schneider, “[...] está à sua disposição como meio de inserção em uma circunvizinhança familiar, mas não como meio de expressão de um pensamento espacial gratuito e livre” (*PhP*, p.151). Quando Schneider é picado por um mosquito ele não precisa procurar o ponto picado, ele o encontra na primeira tentativa, pois “[...] não se trata para ele de situá-lo em relação aos eixos de coordenadas no espaço objetivo, mas de atingir sua mão fenomenal um certo lugar doloroso de seu corpo fenomenal” (*PhP*, p.153). Afinal, entre a mão segundo sua potência de coçar e o ponto picado enquanto ponto a ser coçado “[...] está dada uma relação vivida no sistema natural do corpo próprio”, isto é, o corpo vivido no mundo (*PhP*, 153). Em outras palavras, “[...] a operação toda tem lugar na ordem do fenomenal, não passa pelo mundo objetivo”, somente quem assume o lugar de espectador, imerso na atitude natural e segundo sua tese, pode então atribuir ao sujeito do movimento a sua representação objetiva. Desde esse ponto de vista objetivo, a picada e o movimento da mão seriam simplesmente reduzidos ao espaço objetivo. Entretanto, assim não se

pode compreender como o ato de mostrar fracassa no mesmo sujeito, já que segundo o espaço objetivo, o movimento para matar o mosquito seria idêntico ao de mostrar o lugar tocado (*PhP*, p.153). Nos deparamos aqui com a perspectiva do corpo habitual descrita anteriormente e que Schneider parece vivenciar normalmente. Importa agora ao filósofo evidenciar o movimento habitual em Schneider justamente para diferenciá-lo de uma outra perspectiva temporal do corpo-próprio. Conforme aponta Merleau-Ponty, ao executar suas tarefas familiares e utilizar os objetos de seu ofício ele não precisa localizar suas mãos e seus dedos, pois não são vividos como punhados de músculos, ossos e nervos, isto é, como puros objetos a serem encontrados no espaço objetivo. Na verdade, seu corpo é vivido como uma espécie de potência temporal já mobilizada pela percepção dos objetos, da tesoura e da agulha. Essa experiência do corpo próprio que é a passividade diante do passado habitual juntos aos dados materiais consiste no “[...] termo central dos ‘fios intencionais’ que o ligam aos objetos dados. Não é nunca nosso corpo objetivo que movemos, mas nosso corpo fenomenal” (*PhP*, p.153). A tarefa, portanto, obtém do corpo,

[...] os movimentos necessários por um tipo de atração à distância, assim como as forças fenomenais que operam em meu campo visual obtêm de mim, sem cálculo, as reações motoras que estabelecerão o melhor equilíbrio entre elas, ou assim como os usos de nosso círculo, a constelação de nossos ouvintes imediatamente obtêm de nós as falas, as atitudes, o tom que lhes convém, não porque procuremos agradar ou disfarçar nossos pensamentos, mas porque literalmente somos aquilo que os outros pensam de nós e aquilo que nosso mundo é (*PhP*, p.154).

Na medida em que equipara os movimentos concretos de apreensão com os gestos habituais, Merleau-Ponty descreve essa perspectiva do corpo próprio como uma potência voltada para o mundo atual, ou seja, como polarização do corpo no mundo enquanto uma significação estabelecida entre o passado e a atualidade: “[...] é o pedaço de couro ‘a recortar’, é o forro ‘a costurar’”. Deste modo, na experiência do movimento concreto “[...] o doente não tem nem consciência tética do estímulo, nem consciência tética da reação: simplesmente ele é seu corpo e seu corpo é a potência de um certo mundo (*PhP*, p.154). É relevante notar que quando o paciente tem de executar o movimento habitual sob

comando ele consegue, mas nunca reduz o movimento aos traços estritamente indispensáveis como faria um sujeito não lesionado. Primeiro ele repete a ordem com um acento interrogativo, por conseguinte, seu corpo adere à posição de conjunto demanda pela tarefa para então executar o movimento. A saudação militar nunca é abreviada, deve vir com outros sinais exteriores de respeito. O gesto da mão que finge pentear o cabelo é seguido pelo da mão que segura o espelho. Ou seja, o paciente só consegue realizar os movimentos concretos sob comando desde que possa se situar em espírito na situação efetiva a que tais movimentos correspondem (*PhP*, p.151). Em contrapartida, quando se exige do sujeito não lesionado uma continência ele só vê nisso uma situação de experiência, porquanto reduz o movimento aos seus elementos mais significativos ao invés de colocar-se ali inteiro, segundo todo um contexto atual. Se Schneider dispõe de alguma forma dos movimentos habituais, ou seja, se o passado retorna como fundo de suas ações presentes, o que, porquanto, fracassa? O que acontece para que Schneider precise fazer uma dedução explícita no reconhecimento de um objeto ao determinar e explorar isoladamente suas diferentes características? Antes de obter essas respostas, Merleau-Ponty se coloca a seguinte questão: “Como coordenar essa série de fatos e como apreender através deles a função que existe no normal e que falta no doente” (*PhP*, p.155)? Segundo o próprio filósofo, não podemos simplesmente transferir para o normal aquilo que falta ao doente e que ele procura recuperar.

A doença, assim como a infância e o estado de ‘primitivo’, é uma forma de existência completa, e os procedimentos que ela emprega para substituir as funções normais destruídas são também fenômenos patológicos. Não se pode deduzir o normal do patológico, as carências das suplências, por uma simples mudança de sinal. É preciso compreender as suplências como suplências, como alusões a uma função fundamental que elas tentam substituir e da qual não nos dão a imagem direta. O verdadeiro método indutivo não é um ‘método das diferenças’, ele consiste em ler corretamente os fenômenos, em apreender seu sentido, quer dizer, em trata-los como modalidades e variações do ser total do sujeito (*PhP*, p.155-6).

Noutras palavras, os laboriosos movimentos preparatórios, assim como a interpretação explícita dos dados táteis e visuais no

reconhecimento do objeto, são suplências que não se igualam às carências por maior que seja o empenho desprendido pelo sujeito. Na visão de Merleau-Ponty (*PhP*, p.156) “nada seria mais enganador do que supor no normal as mesmas operações, apenas abreviadas pelo hábito”. Há uma experiência do corpo e do objeto que Schneider busca suprir e que está dada no sujeito não lesionado a qual é preciso reconstituir. Conforme vimos, quando se exige que Schneider mostre onde foi tocado, ele entende que deve mostrar determinada parte do corpo, possui um saber claro e distinto sobre tal parte. Contudo, ele precisa movimentar todo o corpo numa busca aleatória pelo membro tocado e assim que esse ocasionalmente aparece ele sabe reconhecê-lo como o que deveria ser mostrado. Noutros termos, Schneider ainda possui a capacidade de representar o movimento no espaço objetivo.

Mas, se a ordem tem para ele uma *significação intelectual*, ela não tem *significação motora*, não é expressiva para ele enquanto sujeito motor; ele pode encontrar no traçado de um movimento efetuado a ilustração da ordem dada, mas nunca pode desdobrar o pensamento de um movimento em movimento efetivo. O que lhe falta não é nem a motricidade nem o pensamento, e somos convidados a reconhecer, entre movimento enquanto processo em terceira pessoa e o pensamento enquanto representação do movimento, uma antecipação ou uma apreensão do resultado assegurada pelo próprio corpo enquanto potência motora, um ‘projeto motor’ (*Bewegungsentwurf*), uma ‘intencionalidade motora’ sem os quais a ordem permanece letra morta (*PhP*, p.159, *grifo do autor*).

Dado que não lhe falta nem a motricidade habitual nem o pensamento, haveria aí uma potência motora ou “intencionalidade motora”, noção esta que Merleau-Ponty retira da obra *The organism*, de Goldstein, conferindo-lhe uma compreensão temporal. Trata-se agora de um “saber” virtual que não passa pela capacidade de representar, ou seja, consiste numa capacidade de antecipação de um resultado anterior a qualquer possibilidade de se pensar nisso. Não há, portanto, primeiro a consciência do movimento e depois um movimento, ambos formam uma totalidade indissolúvel. Para Merleau-Ponty (*PhP*, p.159), “[...] a iniciação cinética é uma maneira original de referir-se a um objeto, assim

como a percepção”. Neste sentido, a consciência deixa ser essa capacidade que por meio de suas representações coordenaria o movimento e constituiria o objeto, para ser compreendida como um modo temporal do corpo próprio de referir-se ao objeto e ao outro. O filósofo exemplifica isso na descrição de um simples gesto de sinalização para que um amigo se aproxime o qual ocorre sem que entre sua intenção e a resposta obtida se interponha uma representação. O gesto não é preparado na interioridade da consciência, mas expresso no mundo e a própria situação, tal como a recusa em se aproximar, indica as modificações no gesto, impregnando-o de impaciência. Com efeito, o que está em jogo aqui é senão essa função de projeção por meio da qual antecipo nessa linguagem gestual a aproximação ou não de meu amigo (*PhP*, p.160). Se voltarmos agora para o próprio gesto antes empenhado na sinalização, encontraremos o corpo como objeto puro?

Se agora executo ‘o mesmo’ movimento, mas sem visar nenhum parceiro presente ou mesmo imaginário e como ‘uma seqüência de movimentos em si’, quer dizer, se executo uma ‘flexão’ do antebraço sobre o braço com ‘supinação’ do braço e ‘flexão’ dos dedos, meu corpo, que havia pouco era o veículo do movimento, torna-se sua meta; seu projeto motor não visa mais alguém no mundo, visa meu antebraço, meu braço e meus dedos, e os visa enquanto eles são capazes de romper sua inserção no mundo dado e de desenhar em torno de mim uma situação fictícia, ou mesmo enquanto, sem nenhum parceiro fictício, eu considero curiosamente essa estranha máquina de significar e a faço funcionar por diversão (*PhP*, p.160).

Ora, se por um lado aqueles gestos, ao visarem a aproximação de uma pessoa, estabelecem uma ficção mais além da efetividade e que pode ser modificada na medida em que essa pessoa se aproxima ou se afasta; por outro, podemos abstrair acerca do funcionamento de nosso corpo, mostra-lo como capaz de tais movimentos, para inclusive depois formularmos teorias acerca de suas capacidades. É essa antecipação de um horizonte futuro que Schneider não experimenta mais, logo, “a função normal que torna possível o movimento abstrato é uma função de ‘projeção’ pela qual o sujeito do movimento prepara diante de si um espaço livre onde aquilo que não existe naturalmente possa adquirir um semblante de existência” (*PhP*, p.160-1). É isso que Schneider não pode

mais vivenciar. Ele age habitualmente mediante a efetividade quando mata o mosquito que o pica, mas não pode mais mostrar o lugar em que foi tocado, pois neste caso, já não é mais a efetividade do toque que está em questão, mas essa antecipação virtual por meio da qual estabelecer-se-ia uma ficção.

A deficiência, portanto, referir-se-ia, no final das contas, a uma função mais profunda do que a visão, mais profunda também do que o tocar enquanto soma de qualidades dadas, ela estaria relacionada à área vital do sujeito, a essa abertura ao mundo que faz com que objetos atualmente fora de alcance todavia contem para o normal, existam tatilmente para ele e façam parte de seu universo motor (*PhP*, p.167).

De acordo com Merleau-Ponty, diferentemente de Schneider, o sujeito não lesionado não experimenta seu corpo apenas como que implicado em um meio concreto, voltado às situações reais e envolvido em tarefas habituais, além disso, ele “[...] está aberto às situações verbais e fictícias que pode escolher ou que um experimentador pode propor-lhe” (*PhP*, p.156).

[...] no normal cada estimulação corporal desperta, em lugar de um movimento atual, um tipo de ‘movimento virtual’; a parte interrogada do corpo sai do anonimato, anuncia-se por uma tensão particular e como uma certa potência de ação no quadro do dispositivo anatômico. No sujeito normal, o corpo não é mobilizável apenas pelas situações reais que o atraem a si, ele pode desviar-se do mundo, aplicar sua atividade nos estímulos que se inscrevem em suas superfícies sensoriais, prestar-se a experiências e, mais geralmente, situar-se no virtual. É por estar encerrado no atual que o tocar patológico precisa de movimentos próprios para localizar os estímulos, e é ainda pela mesma razão que o doente substitui o reconhecimento e a percepção táteis pela decifração laboriosa dos estímulos e pela dedução dos objetos. (*PhP*, p.156-7).

Schneider pode somente retomar os gestos habituais junto a materialidade da situação, por isso encontra-se encerrado no atual, sem poder ir além do que está dado. Os movimentos preparatórios em resposta às questões acerca da posição de seus membros ou sobre o local de um estímulo tátil, são o meio pelo qual ele faz de seu corpo um objeto de percepção atual. Ele não antecipa o membro ou o local tocado, ele apenas agita seu corpo até o que deve ser encontrado apareça (*PhP*, p.158-9). Da mesma maneira, o reconhecimento dos objetos depende da exploração de seus caracteres isolados, como se tivesse que soletrá-los para então deduzi-lo. Deste modo o objeto é reduzido “[...] a uma soma de ‘caracteres’ sucessivos, a percepção a uma caracterização abstrata, o reconhecimento a uma síntese racional, a uma conjectura provável, e retira do objeto sua presença carnal e sua facticidade” (*PhP*, p.157). Se apresentam uma caneta a Schneider com prendedor da tampa escondido para que a reconheça ele diz: “É negro, azul, claro, [...] tem uma mancha branca, é alongado. Isso tem a forma de um bastão. Isso pode ser um instrumento qualquer. Isso brilha. Isso tem um reflexo” (*PhP*, p.183). De acordo com Merleau-Ponty, a sensibilidade e a significação aparecem como que separadas de modo que, por contraste, evidencia-se a maneira espontânea na qual o sujeito normal apreende na experiência sensível, antes de tomar o objeto em suas partes, uma unidade significativa. Quer dizer, para reconhecer uma caneta não basta saber o que ela é, mas é preciso projetar seus possíveis usos e perfis, ao contrário da suposição de que o conceito por si deveria coordenar os dados sensíveis.

E essa familiaridade, essa comunicação com o objeto que aqui está interrompida. No normal, o objeto é ‘falante’ e significativo, o arranjo das cores imediatamente ‘quer dizer’ algo, enquanto no doente a significação precisa ser trazida de outro lugar por um verdadeiro ato de interpretação. Reciprocamente, no normal as intenções do sujeito refletem-se imediatamente no campo perceptivo, polarizam-no ou o marcam com seu monograma, ou enfim sem esforço fazem aparecer nele uma onda significativa. No doente, o campo perceptivo perdeu essa plasticidade (*PhP*, p.184).

Schneider não compreende mais uma analogia entre os órgãos do sentido sem estabelecer uma explicação dos termos separadamente (*PhP*, p.179-181). Não consegue mais espontaneamente construir um quadrado com quatro triângulos, já que isso exigiria a projeção de um sentido

imaginário no qual os triângulos seriam assumidos de outra maneira. Assim como, a percepção não serve mais de modelo para seus movimentos, nem para os desenhos que ele faz, é preciso adotar pontos determinados e realizá-lo segundo a fórmula conceitual encontrada (*PhP*, p.185).

Em suma, o mundo não lhe sugere mais nenhuma significação e, reciprocamente, as significações que ele se propõe não se encarnam mais no mundo dado. Em poucas palavras, diremos que para ele o mundo não tem mais fisionomia [...] [em Schneider] a tradução do percebido em movimento passa pelas significações expressas da linguagem, enquanto o sujeito normal penetra no objeto pela percepção, assimila sua estrutura, e através de seu corpo o objeto regula diretamente seus movimentos. Esse diálogo do sujeito com o objeto, essa retomada pelo sujeito do sentido esparsa no objeto e pelo objeto das intenções do sujeito que é a percepção fisionômica, dispõe em torno do sujeito um mundo que lhe fala de si mesmo e instala no mundo seus próprios pensamentos (*PhP*, p.185).

Dado o comprometimento dessa função projetiva, não apenas a percepção do objeto aparece modificada, mas também a percepção do outro. Por exemplo, ao ouvir uma história Schneider não a apreende como um conjunto integrado com suas variações e estilo próprio, ele só a retém como uma série de fatos que devem ser notados um a um. Neste sentido, para que ele consiga compreendê-la são necessárias pausas nas quais ele possa resumir em uma frase o essencial do que foi dito. Assim, não é de se estranhar que quando tem de narrar a história, ele não faz acentuações e precisa reconstruí-la parte por parte (*PhP*, p.186). Para o sujeito não lesionado, por sua vez, a essência da história se destaca sem uma análise expressa,

A história é para ele um certo acontecimento humano, reconhecível por seu estilo, e aqui o sujeito 'compreende' porque tem o poder de viver, para além de sua experiência imediata, os acontecimentos indicados pela narrativa. De uma maneira geral, para o doente só está presente aquilo que é imediatamente dado. Como ele não tem a

experiência imediata do pensamento do outro, este nunca lhe estará presente. Para ele, as falas do outro são signos que ele precisa decifrar um a um, em lugar de ser, como no normal, o invólucro transparente de um sentido no qual ele poderia viver. Para o doente, as falas, assim como os acontecimentos, não são o motivo de uma retomada ou de uma projeção, mas apenas a ocasião de uma interpretação metódica. Assim como o objeto, o outro não lhe ‘diz’ nada, e os fantasmas que se apresentam a ele são desprovidos, sem dúvida, não dessa significação intelectual que se obtém pela análise, mas dessa significação primordial que se obtém pela coexistência (*PhP*, p.186).

Sem participar dos horizontes ficcionais a experiência de Schneider se limita ao imediatamente dado. Conforme antes apontamos, a exigência de um gesto habitual seu só poderia ser realizado se todo o contexto implicado pudesse ser presentificado, ele não pode entrar em uma situação fictícia sem convertê-la em situação real, já o sujeito não lesionado, por outro lado,

[...] representa com seu próprio corpo, diverte-se em encenar o soldado, ele se ‘irrealiza’ no papel do soldado como o ator introduz seu corpo real no ‘grande fantasma’ do personagem a representar. O homem normal e o ator não tomam por reais as situações imaginárias, mas, inversamente, destacam seu corpo real de sua situação vital para fazê-lo respirar, falar e, se necessário, chorar no imaginário. É isso que nosso doente não pode mais fazer. Na vida, diz ele, ‘sinto os movimentos como um resultado da situação, do encadeamento dos próprios acontecimentos; eu e meus movimentos só somos, por assim dizer, um elo no desenrolar do conjunto, e mal tenho consciência da iniciativa voluntária (...) Tudo caminha por si só’. Da mesma maneira, para executar um movimento sob comando, ele se coloca ‘na situação afetiva de conjunto, e é dela que o movimento flui, como na vida’. Se interrompem sua manobra e o trazem de volta à situação de experiência, toda a sua destreza desaparece (*PhP*, p.152).

De certa maneira, atado ao atual, Schenider não pode mais se colocar ficcionalmente segundo uma *outra* perspectiva. Todas essas descrições precedentes reforçam a conclusão de Merleau-Ponty (*PhP*, p.157-8, *grifo do autor*) de que o sujeito, na medida em que vivencia os movimentos abstratos, “[...] *conta com* o possível, que assim adquire, sem abandonar seu lugar de possível, um tipo de atualidade; no doente, ao contrário, o campo do atual limita-se àquilo que é encontrado em um contato efetivo, ou ligado a esses dados por uma dedução explícita”. Deste modo, a necessidade de representar as partes, os objetos e os movimentos configura mais um fenômeno patológico do que propriamente normal de nossa experiência em termos gerais. Assim, o filósofo esclarece a diferença entre pegar e mostrar em termos de figura e fundo: o fundo do movimento concreto implicado no ato de pegar é o mundo dado, ou seja, o comércio espontâneo entre o adquirido (passado habitual) e a atualidade; o movimento abstrato concernente ao ato de mostrar, por sua vez, possui como fundo um mundo construído, isto é, mais além da perspectiva atual intenciona-se um mundo porvir, um mundo a se fazer (*PhP*, p.159). Por essas razões, pode-se descrever o movimento concreto como centrípeto, agarrado e tragado pelo corpo no momento em que a atualidade adere ao adquirido, o movimento abstrato, pelo contrário, é centrífugo, pois desdobra diante de si um porvir (*PhP*, p.160). Ora, essa distinção entre pegar e mostrar, segundo Merleau-Ponty (*PhP*, p.173), só pode ser claramente percebida se as consideramos “[...] como duas maneiras de se referir ao objeto e dois tipos de ser no mundo”. Ou seja, ambos tornam-se compreensíveis apenas,

[...] se o movimento a fazer puder ser antecipado, sem sê-lo por uma representação, e exatamente isso só é possível se a consciência é definida não como posição explícita de seus objetos, mas, mais geralmente, como referência a um objeto prático tanto quanto teórico, como ser no mundo, se o corpo, por seu lado, é definido não como um objeto entre todos os objetos, mas como o veículo do ser no mundo (*PhP*, p.631).

A experiência do corpo próprio “[...] *não põe* um objeto, é antes *referência* a um objeto (MOUTINHO, 2006, p.133, *grifo do autor*). Pegar e mostrar não são nem reações a conteúdos dados, nem conhecimento; nem corpo, nem consciência em seu sentido tradicional. Como esses atos não são sustentados por um saber expresso, mas pela experiência

antepredicativa do tempo – que é o corpo próprio –, Merleau-Ponty assinala uma espécie de corpo-sujeito. Na verdade, quando apreendemos ou mostramos algo experimentamos nosso corpo como potência voltada, ora às ações familiares, ora às ações virtuais. Para o filósofo a motricidade é uma “intencionalidade original” (*PhP*, p.192) e o que falta a Schneider “[...] é um poder, não um saber” (*PhP*, p.630). Portanto, ao falar da consciência relativa a esse corpo-sujeito Merleau-Ponty a compreende não como um “eu penso”, mas como um “eu posso”, de tal forma que a visão e o movimento são modos existenciais que não anulam os conteúdos materiais nos quais se realizam, mas os ligam “[...] orientando-os para a unidade intersensorial de um ‘mundo’” (*PhP*, p.192). O corpo e a motricidade não são servos da consciência. Ora, se a consciência for presença ao mundo sem distância, se constituir tudo na medida em que detém eternamente a estrutura inteligível de todos os seus objetos, todo distúrbio será compreendido como eletivo. Ou seja, se a consciência é transparente para si, se não repousa num mundo, se não comporta o mais e o menos, “[...] tudo o que nos separa do mundo verdadeiro – o erro, a doença, a loucura e, em suma, a encarnação – é reduzido à condição de simples aparência” (*PhP*, p.176). Nesse caso, os delírios do louco são apenas má vontade, pois de fato ele não é louco, apenas pensa sê-lo. Isto, segundo Merleau-Ponty é tão somente uma abstração. Afinal de contas, quando analisamos o distúrbio de Schneider, vemos que ele não é em primeiro lugar metafísico, foi uma explosão de obus que o feriu na região occipital e mesmo que as deficiências visuais sejam acentuadas seria absurdo explicar o distúrbio tanto pela perda dos conteúdos visuais quanto pela suposição de que a explosão tenha se chocado com a consciência simbólica (*PhP*, p.177). Entretanto, se entendemos a consciência como essa atividade de projeção que cria objetos diante de si devido a sua própria ação, mas que ao mesmo tempo se apoia neles para passar a outros atos de espontaneidade, “[...] compreende-se ao mesmo tempo que toda deficiência dos ‘conteúdos’ repercute no conjunto da experiência e comece sua desintegração, que toda flexão patológica diga respeito à consciência inteira” (*PhP*, p.190). A consciência pode alterar-se, inclusive, tornar-se doente. Ao colocar em causa a função projetiva temos uma estrutura que não é destacada dos materiais em que a cada vez se realiza. De onde se segue que, entre os conteúdos e a forma que eles recebem ou a projeção que os anima há uma relação que não é nem a redução da forma ao conteúdo, nem a subsunção do conteúdo a uma forma autônoma (*PhP*, p.177). Os conteúdos visuais não são a causa da função de projeção, mas é sobre a base da visão que essa potência pode constituir-se. Ademais, se o conteúdo pode ser integrado sob a forma e revelar-se

como conteúdo desta forma, é porque, simultaneamente, a forma só é acessível por intermédio dele (*PhP*, p.148).

[...] até em sua sublimação intelectual o conteúdo permanece como uma contingência radical, como o primeiro estabelecimento ou a fundação do conhecimento e da ação, como a primeira apreensão do ser ou do valor dos quais o conhecimento e a ação jamais esgotarão a riqueza concreta e dos quais eles renovarão em todas as partes o método espontâneo (*PhP*, p.179).

Neste sentido, Merleau-Ponty (*PhP*, p.178, *grifo do autor*) considera que, “a relação entre a matéria e a forma é aquela que a fenomenologia chama de relação de *Fundierung*: a função simbólica repousa na visão como em um solo, não que a visão seja sua causa”. A doença de Schneider diz respeito a intencionalidade enquanto a mútua fundação espontânea entre a perspectiva atual e o futuro. Diferentemente do membro fantasmas que envolve a mútua fundação entre o passado e o presente. Em ambos os casos, conforme descreve Müller (2001, p.193, *grifo do autor*), “[...] trata-se de uma estrutura implicativa originária, segundo a qual, por obra da *co-presença* dos perfis temporais, cada dado espacial torna-se o signo daquilo que ele-próprio não é, sem que uma determinada ‘função simbólica’ seja exigida”. Por essa razão, Merleau-Ponty descobre a partir da descrição dos casos patológicos um novo tipo de análise, a saber, a análise existencial (*PhP*, p. 190). A partir desta perspectiva, a visão e o movimento são modos específicos de relacionarmo-nos a objetos. Logo, tanto o distúrbio visual quanto o distúrbio motor de Schneider não podem ser reduzidos a um desfalecimento da função geral de representação. Com efeito, é antes essa experiência intencional que projeta em torno de nossa atualidade o passado e o futuro, que faz a unidade entre os sentidos, a unidade entre os sentidos e a inteligência, a unidade entre a sensibilidade e a motricidade, a qual encontra-se comprometida em Schneider. Ao perder a potência de projeção ao futuro ele perde a espontaneidade, a possibilidade de voltar-se para uma novidade e vive agora com um estreitamento de seu campo motor e perceptivo, reduzido ao habitual. Diante de sua característica temporal, Merleau-Ponty (*PhP*, p.210), distingue os hábitos motores (habituais) dos hábitos perceptivos (prospectivos), mas esses últimos também são realizações independentes de representação. Dessa maneira, em contraste com o corpo habitual, encontramos um corpo perceptivo

(prospectivo) o qual se lança mais além do corpo atual. Não obstante Schneider possa retomar algumas das vivências intencionais passadas no contato efetivo com o mundo atual, como ele poderia adquirir novos hábitos? Quer dizer, em que sentido a experiência habitual e prospectiva se comunicam? Até que ponto podemos dizer que Schneider vive integralmente o corpo habitual?

2.4 A percepção e o corpo próprio como escoamento da duração: a síntese dos horizontes

A aquisição de um hábito, segundo Merleau-Ponty (*PhP*, p.198), corresponde à apreensão de uma significação, mas trata-se da apreensão motora de uma significação motora. Conforme já apontamos este “saber” habitual contraído em torno do presente não é uma massa inerte no fundo de nossa consciência. Afinal, ao habitar um apartamento eu não o vivo como a forte associação de imagens exteriores umas às outras, na verdade, “[...] ele só permanece como domínio familiar em torno de mim se ainda tenho suas distâncias e suas direções ‘nas mãos’ ou ‘nas pernas’, e se uma multidão de fios intencionais parte de meu corpo em direção a ele” (*PhP*, p.182). Se por um lado, o horizonte habitual serve de fundo para uma perspectiva atual, por outro, para que um novo hábito seja assimilado é preciso que ele seja projetado e, portanto, modificado em uma nova situação. Por essa razão, para Merleau-Ponty (*PhP*, p.203), “diz-se que o corpo compreendeu e o hábito está adquirido quando ele se deixou penetrar por uma significação nova, quando assimilou a si um novo núcleo significativo”. Deste modo, o passado habitual pode ser reeditado em uma nova configuração.

Na verdade, todo hábito é ao mesmo tempo motor e perceptivo, porque, como dissemos, reside, entre e percepção explícita e o movimento efetivo, nesta função fundamental que delimita ao mesmo tempo nosso campo de visão e nosso campo de ação. A exploração dos objetos com uma bengala, que há pouco apresentávamos como um exemplo de hábito motor, também é um exemplo de hábito perceptivo. Quando a bengala se torna um instrumento familiar, o mundo dos objetos táteis recua e não mais começa na epiderme da mão, mas na extremidade da bengala. [...] As pressões na mão e a bengala não são mais dados, a bengala não é mais um objeto que o cego perceberia, mas um

instrumento com o qual ele percebe (*PhP*, p. 210-1).

A bengala do cego não é apenas um instrumento ao qual ele se habitua, mas com o qual, a partir deste hábito, pode realizar movimentos abstratos, projeções, ficções, sem que seja necessário representar para si os movimentos de seu corpo e os objetos. Conforme dizíamos mais acima, o filósofo identifica o hábito motor ao corpo habitual e o hábito perceptivo à projeção relativa ao corpo perceptivo. Desta forma, Merleau-Ponty (*PhP*, p.211), nos diz que análise do hábito motor enquanto extensão da existência ou dilatação do ser no mundo se prolonga na análise do hábito perceptivo enquanto aquisição de um mundo. Ademais, “[...] todo hábito perceptivo é ainda um hábito motor, e ainda aqui a apreensão de uma significação se faz pelo corpo”, não pelo intelecto ou por uma consciência constituinte (*PhP*, p.211). Com efeito, o que acontece, aponta o filósofo, é que nossas vivências no tempo retornam, num evento atual, como indícios de um futuro possível, sem que um ato intelectual as tenha de reunir parte por parte.

Sistema de potências motoras ou de potências perceptivas, nosso corpo não é objeto para um ‘eu penso’: ele é um conjunto de significações vividas que caminha para seu equilíbrio. Por vezes forma-se um novo nó de significações: nossos movimentos antigos integram-se a uma nova entidade motora, os primeiros dados da visão a uma nova entidade sensorial, repentinamente nossos poderes naturais vão ao encontro de uma significação mais rica que até então estava apenas indicada em nosso campo perceptivo ou prático, só se anunciava em nossa experiência por uma certa falta, e cujo advento reorganiza subitamente nosso equilíbrio e preenche nossa expectativa cega (*PhP*, p.212).

Compreende-se que entre as potências motoras e perceptivas há um consórcio no qual ocorre a retomada do passado impessoal na forma de um futuro também indeterminado, qual expectativa cega, de modo que se estabeleça uma nova significação. Ou seja, “assumindo um presente, retomo e transformo meu passado, mudo seu sentido, libero-me dele, desembaraço-me dele. Mas só o faço me envolvendo alhures” (*PhP*, p.610). O horizonte passado é recriado num horizonte futuro (intencional)

junto à atualidade, na qual mais uma vez se estenderá esse duplo horizonte presuntivo. Porquanto, dispor de um corpo perceptivo consiste em vislumbrar modos de ação a partir de um antigo hábito sem precisar representar isso mentalmente, de modo que a “intencionalidade motora” projeta o hábito motor no futuro, uma vivência anônima que, em função das características materiais da atualidade, ganha nova fisionomia, sentido e razão de existir. Dito ainda de outro modo, segundo Ramos (2009, p.73), há, assim, um movimento pendular entre os atos pessoais e impessoais que se integram no corpo próprio como a retomada dos hábitos adquiridos (o passado) na atualidade, mas que também se abre para novas aquisições, ou seja, o corpo se projeta no presente que reativa o passado e se dirige a um futuro inédito ao improvisar e, conseqüentemente, adquire novos comportamentos. De acordo com Merleau-Ponty (*PhP*, p.106-7),

Assim, graças ao duplo horizonte de retenção e de protensão, meu presente pode deixar de ser um presente de fato, logo arrastado e destruído pelo escoamento da duração, e tornar-se um ponto fixo e identificável em um tempo objetivo. [...] Da mesma maneira, apesar de meu presente contrair em si mesmo o tempo escoado e o tempo por vir, ele só os possui em intenção, e, se por exemplo a consciência que tenho agora de meu passado me parece recobrir exatamente aquilo que ele foi, este passado que pretendo reapreender ele mesmo não é o passado em pessoa, é meu passado tal como o vejo agora e talvez eu o tenha alterado. Igualmente, no futuro talvez não reconhecerei o presente que vivo. Assim, a síntese dos horizontes é apenas uma síntese presuntiva, ela só opera com certeza e com precisão na circunvizinhança imediata do objeto.

Assim, o passado e o futuro não são mais tomados desde um ponto de vista espacial, como nos modelos clássicos, mas são propriamente temporais. E a própria materialidade da situação é inerente ao tempo, pois é nosso presente. Ou seja, a indeterminação dos horizontes revela que aquilo que retorna como hábito e aquilo que se espera como projeto nunca são objetividades, mas orientações temporais que se modificam a cada novo presente. Para o filósofo, a percepção compreendida nos termos do corpo próprio consiste nessa articulação temporal em torno de um ato presente, na qual se integram o passado e o

futuro na qualidade de horizontes inatuais, portanto, presuntivamente. Esse duplo horizonte, qual campo fenomenal, diz respeito a esse intercâmbio entre a inaturalidade que se dilata em torno da atualidade e cujas características são a indeterminação e ambiguidade.

Diante da constatação dessa integração entre os horizontes temporais e, por conseguinte, entre os movimentos concretos e abstratos, alguns estudos procuram retificar o modo como Merleau-Ponty se referia às vivências habituais de Schneider. Jensen (2009, p.385, *tradução nossa*), afirma ser contraditório com o próprio ponto de vista gestáltico adotado por Merleau-Ponty, considerar que os movimentos concretos e habituais de Schneider desdobrar-se-iam de modo similar aos sujeitos que não apresentam lesões. De acordo com o que vimos, as lesões isolam uma parte do todo e geram uma não diferenciação entre o que é figura e fundo, mas diante disso o comportamento como um todo se reconfigura, inclusive nivelando um conjunto de funções. Ademais, por esse mesmo motivo, Merleau-Ponty (*PhP*, p.169), constata que se queremos analisar a sensibilidade de Schneider a partir da lesão occipital, compreendemos que a deficiência visual não nos ensina sobre o que então viria a ser a experiência tátil pura, já que encontrar-se-ia isolada dos dados visuais. De fato, aponta o filósofo (*PhP*, p.169), “o ‘tátil puro’ é um fenômeno patológico” que não ocorre na experiência normal como um componente anteriormente somado à função visual, portanto, na medida em que esta última é desorganizada pela lesão não se evidencia a pura essência do tátil. De fato, a lesão modifica a experiência inteira do sujeito, logo, “[...] não há no sujeito normal uma experiência tátil e uma experiência visual, mas uma experiência integral em que é impossível dosar as diferentes contribuições sensoriais” (*PhP*, p.169), ou seja, tais experiências são coexistentes em face das tarefas habituais ou projetivas. Da mesma forma, segundo Goldstein e Scheerer (1941, p.8, *tradução nossa*), a atitude concreta só pode ser considerada normal desde que seja incorporada e co-determinada pela atitude abstrata, “[...] por exemplo, na pessoa normal, ambas as atitudes estão sempre presentes em uma relação de figura-fundo definida. Qual das duas opera no primeiro plano depende das exigências da situação dada”. Para os autores essa relação é desorganizada, senão desintegrada, em face da patologia. Dadas essas razões, Jensen (2009, p.385, *tradução nossa*) retifica o argumento merleau-pontyano ao dizer que função habitual não estaria intacta, mas apenas certo aspecto do comportamento concreto de Schneider permanece normal. Em nossa avaliação, se entendemos o corpo habitual como a experiência de retenção e repetição de um passado indeterminado em face da materialidade atual de nossa vida e que serve de orientação para uma expectativa futura,

parece claro que Schneider possa somente repetir os traços de outrora retidos, mas não se manifesta para ele um horizonte de novas retenções, já que para isso ele precisaria se projetar mais além do que está dado.

Enfim, outra noção que Merleau-Ponty emprega como sinônima de corpo-próprio é a de esquema corporal enquanto uma releitura do termo estabelecido antes por Wallon, Henry, Schilder, bem como a *Gestalttheorie*. De certo modo, esse conceito resume o que até aqui discutimos e nos oferece uma visão ampla das implicações concretas que a experiência adquire em suas diversas facetas temporais. O esquema corporal é “[...] a unidade espacial e temporal, a unidade intersensorial ou a unidade sensoriomotora do corpo” (*PhP*, p.145). Essa unidade é intrínseca às partes envolvidas, de modo que cada parte reenvia ao todo e este não se reduz a nenhuma delas sendo, portanto, anterior à possibilidade isolamento destas. Contudo, para o filósofo nas bastava apenas dizer com a *Gestalttheorie* que corpo é um fenômeno no qual o todo é anterior às partes, isto é, uma *Gestalt*. É preciso mostrar como esse fenômeno é possível, sobretudo para não incorrer no engano de reduzi-lo ao mundo físico tal como o fizera a *Gestalttheorie*. Para tanto, conforme antes já destacado, primeiramente devemos considerar o corpo “[...] como como a postura em vista de uma certa tarefa atual ou possível” (*PhP*, p.146). Ao falar do corpo, Merleau-Ponty não o caracteriza por uma espacialidade de posição como a dos objetos a sua volta ou de sensações puramente espaciais. Sua espacialidade é de situação (*PhP*, p.146), “[...] ele é um sistema aberto ao mundo, correlativo do mundo” (*PhP*, p.631).

Em última análise, se meu corpo pode ser uma ‘forma’ e se pode haver diante dele figuras privilegiadas sobre fundos indiferentes, é enquanto ele está polarizado por suas tarefas, enquanto existe em direção a elas, enquanto se encolhe sobre si para atingir sua meta, e o ‘esquema corporal’ é finalmente uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo (*PhP*, p.146-7).

Assim, o esquema corporal integra a si ativamente as partes do corpo em função de seu valor para os projetos do organismo e como essa integração é espacial e temporal deslindam-se novamente os horizontes inatuais. É deste modo que, por exemplo, se integram a visão e a motricidade, o corpo e o mundo. Para Merleau-Ponty (*PhP*, p.206), há na unidade do corpo uma estrutura de implicação seja entre os órgãos, seja entre os sentidos, seja entre o corpo e o mundo, assim como entre os

objetos percebidos (o mundo percebido). É por meio dessa implicação entre as partes envolvidas que em face das tarefas, as combinações possíveis para realizá-la são antecipadamente dadas como equivalentes “[...] posso permanecer encostado na poltrona, sob a condição de esticar mais o braço, ou inclinar-me para a frente, ou mesmo levantar-me um pouco”. Dessa maneira, na medida em que se retomam gestos habituais frente à atualidade ou pretendemos este num horizonte de expectativa às partes se equivalem. Por exemplo, em alguns casos patológicos os sujeitos não conseguem imitar os movimentos do médico que está diante dele. Eles se equivocam com os locais e os lados a serem tocados embora saibam e representem para si mesmos o que devem fazer. Contudo, para alguém imitar os gestos de um parceiro que se encontra diante si não é preciso saber que a mão que aparece à direita de seu campo visual é a mão esquerda para seu parceiro. De fato, é apenas nesses casos patológicos que essas explicações aparecem (*PhP*, p.195).

Na imitação normal, a mão esquerda do sujeito identifica-se imediatamente àquela de seu parceiro, a ação do sujeito adere imediatamente ao seu modelo, o sujeito se projeta ou se irrealiza nele, identifica-se com ele, e a mudança de coordenadas está eminentemente contida nesta operação existencial. Tal fato ocorre porque o sujeito normal possui seu corpo não apenas como sistema de posições atuais, mas também, por isso mesmo, como sistema aberto de uma infinidade de posições equivalentes em outras orientações. O que chamamos de esquema corporal é justamente esse sistema de equivalências, esse invariante imediatamente dado pelo qual as diferentes tarefas motoras são instantaneamente transponíveis. Isso significa que ele não é apenas uma experiência de meu corpo, mas ainda uma experiência de meu corpo no mundo, e que é ele que dá um sentido motor às ordens verbais (*PhP*, p.196).

Como cada parte torna-se signo daquilo que ela não é, ou seja, de uma totalidade (passada ou futura) e, este todo é compreensível na ação (no tempo), então, as partes se tornam equivalentes na medida em que o corpo se lança no mundo como unidade temporal e espacial. Noutras palavras, cada parte torna-se equivalente na medida em que se retomam outras orientações (totalidades passadas) numa projeção (totalidades

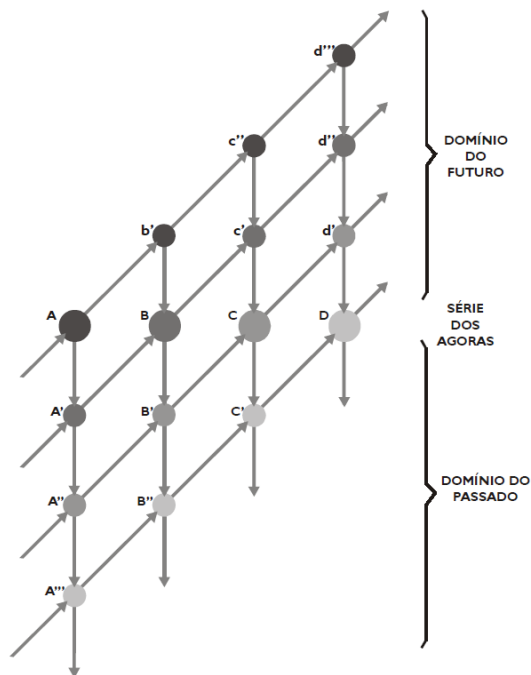
futuras). Segundo Müller (2001, p.194), “cada um de meus dispositivos anatômicos – assim como cada uma das totalidades espaciais que, entre si e no mundo, meus dispositivos anatômicos arranjam – torna-se ‘índice’ de outras totalidades”. Deste modo se introduz no espaço uma espécie de reflexividade primitiva que este por si só não possui e o corpo inteiro torna-se “signo” dele-próprio e do mundo. Por isso, Merleau-Ponty (*PhP*, p.208), assinala que se ainda se pode falar de uma interpretação na percepção do corpo próprio “[...] seria preciso dizer que ele se interpreta a si mesmo”. Os “dados visuais” são indissociáveis de seu sentido tátil, assim como os “dados táteis” de seu sentido visual. Cada movimento local aparece sobre o fundo de uma posição global, qualquer acontecimento corporal aparece “sobre o fundo significativo em que suas ressonâncias mais distantes estão pelo menos indicadas e a possibilidade de uma equivalência intersensorial está imediatamente fornecida” (*PhP*, p.208). Para filósofo francês a noção de esquema corporal é tão somente outro modo de referir-se à “[...] relação espontânea de implicação (retrospectiva ou prospectiva) entre o passado e o presente espacial, a mútua fundação entre o que nosso corpo faz e o que, tendo sido feito, jamais desaparece para ele” (MÜLLER, 2001, p.198). Para Müller (2001, p.194-5), trata-se do desdobramento temporal do espaço, por meio do qual cada dispositivo anatomofisiológico, assim como cada uma das totalidades engendradas por esses dispositivos, torna-se cúmplice de todas as demais, constituindo-me como um sistema de operações motoras equivalentes, ou seja, a unidade espacial e temporal do corpo, intersensorial e sensoriomotora.

Mas a unidade e a individualidade de cada vaga temporal só é possível se ela está espremida entre a precedente e a seguinte, e se a mesma pulsação temporal que a faz jorrar retém ainda a precedente e contém antecipadamente a seguinte. É o tempo objetivo que é feito de momentos sucessivos. O presente vivido encerra em sua espessura um passado e um futuro. O fenômeno do movimento não faz senão manifestar de uma maneira mais sensível a implicação espacial e temporal. Nós conhecemos um movimento e um movente sem nenhuma consciência das posições objetivas, assim como conhecemos um objeto à distância e sua grandeza verdadeira sem nenhuma interpretação, e assim como a cada momento sabemos o lugar de um acontecimento na espessura de nosso passado

sem nenhuma evocação expressa. O movimento é uma modulação de um ambiente já familiar e nos reconduz, mais uma vez, ao nosso problema central, que é o de saber como se constitui este ambiente que serve de fundo a todo ato de consciência (*PhP*, p.371).

É na situação concreta que atestamos a passagem do tempo. Assim, “[...] não se deve dizer que nosso corpo está *no* espaço nem tampouco que ele está *no* tempo. Ele *habita* o espaço e o tempo” (*PhP*, p.193, *grifo do autor*). E se quisermos ainda avaliar a maneira como Merleau-Ponty se apropria do pensamento de Husserl, podemos dizer que no corpo habitual, diferentemente da memória, temos a retenção e a repetição passiva (síntese passiva) de um passado impessoal, no corpo perceptivo, por sua vez, não encontramos um pensamento ou uma ação cognitiva, mas a antecipação (protensão) de um futuro indeterminado o qual não se confunde com o corpo atual, mas o orienta numa nova significação (síntese de transição). Ademais, Merleau-Ponty faz uma releitura do gráfico do tempo apresentado por Husserl (1994, p.177), na obra *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Na concepção do filósofo francês, para considera-lo completo, seria preciso acrescentar ao gráfico husserliano a perspectiva simétrica das protensões em relação à perspectiva das retenções (*PhP*, p.558).

Figura 2 – Fluxo de vividos da consciência interna do tempo.



Fonte: GRANZOTTO, 2005, p.113.

De acordo com o que já constatava Husserl (1994, p.39), “o ‘campo temporal originário’ não é um fragmento do tempo objetivo, o agora vivido, tomado em si mesmo, não é um ponto do tempo objetivo, etc.”. Entretanto, ao encobrir o agora vivido, o que pode ser constituído como objetivamente válido é o único tempo objetivo infinito no qual todas as coisas e acontecimentos possuem posições temporais determinadas e são determináveis pelo cronômetro (HUSSERL, 1994, p.41). No mesmo caminho, ao contrário da interpretação objetiva do tempo, para Merleau-Ponty, “o tempo não é uma linha, mas uma rede de intencionalidades” (*PhP*, p.558). Segundo as indicações do filósofo francês, devemos considerar no gráfico a linha horizontal como a série dos “agora” no qual temos o presente em sentido restrito. As linhas oblíquas inferiores referem-se aos perfis (*Abschattungen*) dos mesmos “agora” vistos de um “agora” ulterior – que são os perfis retidos (domínio do passado). As linhas oblíquas superiores, por sua vez, representam os perfis dos mesmos “agora” vistos de um “agora” anterior – que são os

perfis protendidos (domínio do futuro). Já as linhas verticais tanto inferiores como superiores correspondem aos perfis sucessivos de um mesmo “agora”. E se considerarmos as linhas oblíquas por inteiro cada qual representa um campo de presença atual⁴². Ao passarmos de A a B se retém A’, depois de B a C se perfila A’’. Ora, para que A’ seja compreendido como retenção de A e, A’’ de A’ não é preciso nenhuma síntese de identificação que reúna A, A’ A’’ (*PhP*, p.559). O mesmo ocorre entre os diversos perfis de um mesmo campo de presença (campo B: A’, C’).

Enquanto B se torna C, ele também se torna B', e no mesmo momento A, que se tornando B também tinha se tornado A', cai em A". A, A' e A", por um lado, B e B', por outro, são ligados entre si não por uma síntese de identificação, que os fixaria em um ponto do tempo, mas por uma síntese de transição (*PhP*, p.562).

Portanto, a cada “agora” que se apresenta, o próprio futuro que vem ao presente e o próprio presente que vai ao passado. Com efeito, de acordo com Müller (2001, p.276-7), se o tempo é a comunicação interna entre os diversos perfis de um campo de presença e entre as diversas modificações de um mesmo agora devemos concluir que o próprio escoamento do tempo e o escoamento dos fenômenos não precisa ser representado pela consciência. Os perfis temporais são elementos indeterminados sempre relativos a um dado espacial a que se vinculam em minha experiência atual, logo, “ [...] eu não posso vivenciá-los, senão a partir das partes que integram minha espacialidade, e para as quais eles são como que um fundo vazio” (MÜLLER, 2001, p.193).

De fato, para Merleau-Ponty, os perfis temporais são justamente o fundo vazio de minhas experiências espaciais, são o horizonte de ausência a deslindar os limites daquilo que eu posso localizar. Ainda assim, são eles que fazem de minha experiência (no espaço) não apenas uma ocorrência ‘exclusiva e disjuntiva’ em relação as demais, mas o índice de outras experiências

⁴² A descrição do gráfico apresentado por Merleau-Ponty (*PhP*, p.559), segue as indicações do próprio filósofo e as apresentações de Müller (2001, p.276), e Moura (2001, p.262).

(evidentemente, não espaciais). É justamente esse fundo de ausência que viabiliza uma certa ambiguidade para aquilo que eu faço explicitamente, como se minha ação no espaço estivesse orientada por uma outra ação que a precederia, ou que a motivaria (MÜLLER, 2001, p.194).

Neste sentido, podemos então observar no gráfico que essa orientação retida ou pretendida se modifica a cada novo “agora” não coexistindo como uma determinação, mas como orientação temporal. Em B nunca se resgata A como tal, apenas como A’, uma orientação passada que vai se modificando em A’’ e assim por diante. Dessa maneira, se estabelece um reenvio indefinido de um perfil temporal a outro, de uma perspectiva a outra, do sujeito ao outro e ao mundo – o tempo como medida do ser. Para Merleau-Ponty só estaríamos diante de uma contradição se pressupuséssemos o mundo como objetividade acabada, entretanto

[...] este acabamento é tornado impossível pela própria natureza das perspectivas a ligar, já que cada uma delas reenvia indefinidamente, por seus horizontes, a outras perspectivas. Com efeito, há contradição enquanto operamos no ser, mas a contradição cessa, ou antes ela se generaliza, une-se às condições últimas de nossa experiência, confunde-se com a possibilidade de viver e de pensar, se operamos no tempo, e se logramos compreender *o tempo como a medida do ser*. A síntese de horizontes é essencialmente temporal, quer dizer, ela não está sujeita ao tempo, não se submete a ele, não precisa ultrapassá-lo, mas confunde-se com o próprio movimento pelo qual o tempo passa. Por meu campo perceptivo, com seus horizontes espaciais, estou presente à minha circunvizinhança, coexisto com todas as outras paisagens que se estendem para além dela, e todas essas perspectivas formam em conjunto uma única vaga temporal, um instante do mundo; por meu campo perceptivo com seus horizontes temporais, estou presente ao meu presente, a todo o passado que o precedeu e a um futuro. E, ao mesmo tempo, essa ubiquidade não é efetiva, ela é manifestamente intencional. A paisagem que tenho sob os olhos

pode muito bem me anunciar a figura daquela que está escondida atrás da colina, mas ela só o faz com um certo grau de indeterminação: aqui são prados, ali adiante talvez existam bosques e, em todo caso, para além do horizonte próximo sei apenas que haverá ou a terra ou o mar, para além ainda ou o oceano ou o oceano congelado, para além ainda ou o ambiente terrestre ou o ar, e, nos confins da atmosfera terrestre, sei apenas que existe algo em geral a perceber, desses longínquos possuo apenas o estilo abstrato. Da mesma maneira, embora passo a passo cada passado esteja inteiro encerrado no passado recente que imediatamente lhe sucedeu, graças ao encaixamento das intencionalidades, o passado se degrada e meus primeiros anos se perdem na existência geral de meu corpo, do qual sei apenas que ele já estava diante das cores, dos sons e de uma natureza semelhante àquela que presentemente vejo. Portanto, minha posse do longínquo e do passado, assim como a do futuro, é apenas de princípio, minha vida me escapa por todos os lados, ela é circunscrita por zonas impessoais (*PhP*, p.443-4, *grifo nosso*).

Esse intercâmbio temporal é iminentemente realizado na passagem de uma perspectiva atual a outra (qual síntese de transição), de modo que estas nunca se fecham sobre si, nunca são absolutas, mas coexistem. De onde se segue que, “o que não passa no tempo é a própria passagem do tempo. O tempo se recomeça” (*PhP*, p.567). Assim,

Meus poderes sobre o passado e sobre o futuro são escorregadios, a posse de meu tempo por mim é sempre adiada até o momento em que me compreenderei inteiramente, e este momento não pode chegar, pois ele ainda seria um momento, circundado por um horizonte de porvir, e que por sua vez precisaria de desenvolvimentos para ser compreendido. Portanto, minha vida voluntária e racional sabe-se misturada a uma outra potência que a impede de realizar-se e lhe dá sempre o ar de um esboço. O tempo natural está sempre ali. A transcendência dos momentos do tempo simultaneamente funda e compromete a racionalidade de minha história: ela a funda, já que

me abre um porvir absolutamente novo em que eu poderia refletir naquilo que há de opaco em meu presente, ela a compromete, já que, a partir deste porvir, eu nunca poderia apreender o presente que vivo com uma certeza apodítica, já que assim o vivido nunca é inteiramente compreensível, o que compreendo nunca alcança exatamente a minha vida, e já que enfim nunca me uno a mim mesmo. Tal é a sina de um ser que nasceu, quer dizer, que de uma vez por todas foi dado a si mesmo como algo a compreender (*PhP*, p.464).

Eis em que sentido Merleau-Ponty o inacabamento da experiência, não é algo a ser superado, é sua condição. Deste modo, o que poderíamos chamar de subjetividade se confunde com a passagem do tempo, sempre retomado e por fazer; subjetividade intersubjetiva. Assim, “[...] a ‘síntese’ do tempo é uma síntese de transição, ela é o movimento de uma vida que se desdobra, e não há outra maneira de efetuar-la senão viver essa vida, não há lugar do tempo, é o próprio tempo que se conduz e torna a se lançar” (*PhP*, p.567). O corpo próprio seria então sinônimo dessa passagem enquanto corpo-sujeito proposto por Merleau-Ponty. Nessa perspectiva, o filósofo compreende que na medida em que somos um corpo e por meio dele nos dirigimos ao mundo, o espaço e o tempo não correspondem a uma soma pontos isolados entre si, nem tampouco a uma síntese de inúmeras relações operadas pela consciência e que implicariam o corpo. Na verdade,

[...] não estou no espaço e no tempo, não penso o espaço e o tempo; eu sou no espaço e no tempo, meu corpo aplica-se a eles e os abarca. A amplitude dessa apreensão mede a amplitude de minha existência; mas, de qualquer maneira, ela nunca pode ser total: o espaço e o tempo que habito de todos os lados têm horizontes indeterminados que encerram outros pontos de vista. A síntese do tempo assim como a do espaço são sempre para se recomençar. A experiência motora de nosso corpo não é um caso particular de conhecimento; ela nos fornece uma maneira de ter acesso ao mundo e ao objeto, uma ‘*praktognosia*’ que deve ser reconhecida como original e talvez como originária. Meu corpo tem seu mundo ou compreende seu mundo sem precisar passar por

‘representações’, sem subordinar-se a uma ‘função simbólica’ ou ‘objetivante’ (*PhP*, p.195).

Conforme a análise de Ramos (2009, p.140), o corpo próprio para o filósofo francês corresponde a um fazer-se que nunca se completa, uma encarnação constante tal que, jamais poderá apreender-se ou ser apreendida como totalidade acabada ou fechada sobre si. O passado e o futuro vividos são sempre indeterminados, mas que justamente por essa razão, as determinações, objetivações e concreções são possíveis ainda que isso signifique que nunca teremos um conhecimento adequado de nós mesmo – as extremidades da vida são sempre opacas. Segundo Merleau-Ponty (*PhP*, p.107), a circunvizinhança distante não é mais conservada como objetos ou recordações objetivas “[...] é um horizonte anônimo que não pode mais fornecer testemunho preciso, deixa o objeto inacabado e aberto, como ele é, com efeito, na experiência perceptiva”. Embora ainda tenhamos que apontar algumas diferenças, a fenomenologia husserliana já nos ensinava que é apenas “[...] na medida em que me lanço em direção ao mundo e ao outro que posso apreender-me. A presença a mim só é possível na transcendência, de modo que não há propriamente interioridade do sujeito” (RAMOS, 2009, p.106). Tal como nos diz Merleau-Ponty (*PhP*, p.571), “[...] para ser subjetividade, é-lhe essencial, assim como ao tempo, abrir-se a um Outro e sair de si”. Não há, portanto, uma consciência transcendental transparente para si mesma e, se podemos falar em uma vida, ela está destinada a buscar-se indefinidamente, sem que possa apreender-se como unidade acabada, sempre lançada para fora de si mesma em direção à alteridade, ao passado e ao futuro. É nesse sentido que Merleau-Ponty compreende a ambiguidade entre o indeterminado e o determinado, entre o inatual e o atual. Precisamos agora nos ater a certas diferenças entre os projetos filosóficos de Merleau-Ponty e Husserl, sobretudo para circunscrever melhor a relevância do estudo dos casos patológicos e das análises científicas para primeiro.

2.5 As diferenças entre a *Phénoménologie de la perception* e o projeto husserliano.

Naturalmente, Merleau-Ponty dialoga aqui com o projeto fenomenológico husserliano de acordo com o qual, dada a análise intencional, verificamos um *a priori* de correlação entre consciência e mundo que deve ser descrito segundo seu formato temporal, ou seja, a partir da presença originária do passado e do futuro que estaria a orientar nossas percepções, ações e nossos pensamentos na atualidade

(HUSSERL, 2012, p.130). Quer dizer, para Husserl (2006, p.87-8), por um lado a consciência aparece no modo atual, voltada para o objeto, por outro, a partir da redução fenomenológica, apreendemos a consciência no modo da inatualidade em que temos os vividos da consciência enquanto meramente potenciais – um “campo intuitivo” no qual se encontram as intuições de fundo dos objetos atuais. Noutras palavras, de acordo com Müller-Granzotto (2007, p.14-5), isso significa, em termos husserlianos, que juntos aos dados atuais se abrem co-dados inatuais, transformando esse campo em um evento essencialmente temporal, não apenas material. Husserl denominou de “consciência transcendental” esse a *priori* de correlação entre atual e o potencial. De acordo com este, a apreensão desse a *priori* depende da redução fenomenológica na qual se efetua a passagem do nível empírico para o nível transcendental. Nesse nível não cabe ao fenomenólogo descrever objetos e sujeitos empíricos, mas o formato estritamente temporal desse campo fenomenal, ou seja, o domínio puro dos modos de correlação entre os atos subjetivos (e respectivos vividos) e os modos de doação do mundo ele mesmo. Segundo Ferreira (2012, p.81-2), Merleau-Ponty segue integralmente Husserl em sua operação metodológica de “pôr entre parêntese” aquilo sobre o que se deve suspender o juízo. Ou seja, se por um lado, na atitude natural as operações da percepção estão encobertas na medida em que nos revela os objetos, por outro, há uma tentativa de estabelecer nestes objetos uma verdade em si, a qual deve ser suspensa – a tese geral da atitude natural. Justamente nesse sentido deve ocorrer a passagem dessa tendência natural a uma atitude fenomenológica em que aquilo que existe seja considerado de um modo autêntico, sem prejuízos ou ideais. Além disso, a redução apresentada por Husserl compreende dois formatos, o primeiro enquanto redução eidética, implica a subsunção dos fenômenos aos seus caracteres essenciais, o segundo, enquanto redução transcendental, consiste na recondução dessas essências ao eu transcendental como polo de constituição dos vividos. No escopo da *Phénoménologie de la perception*, precisamente devido a esta segunda redução Merleau-Ponty (*PhP*, p.7), se recusa a aderir ao programa proposto por Husserl, já que por meio da redução transcendental o filósofo alemão pretendia alcançar um ambiente “puro” onde todas as relações intencionais poderiam ser explicitadas, ou seja, de encontrar uma consciência transparente para si mesma na qual um ego poderia nos dar todos os outros, de ver o mundo se desdobrar em uma “transparência absoluta”. Afinal, conforme analisa Ferreira (2012, p.79), “supor que é possível descrever sem reservas as ‘estruturas’ de um ‘eu transcendental’ a ser desvelado metodologicamente equivale a crer que ele é um operador

escondido atrás daquilo que se manifesta”. Entretanto, “não somos obrigados a priori a investir o mundo das condições sem as quais ele não poderia ser pensado” (*PhP*, p.296). De onde se segue que, a crítica merleau-pontyana,

[...] visa exatamente um *a priori* que reúne, em uma mesma família, tanto o cartesianismo quanto o empirismo, e mesmo a fenomenologia. Pois, na recusa em dar ao sensível uma significação, todos eles se mostrarão velhos cúmplices. O empirismo será cúmplice do cartesianismo, quando introduz uma ‘associação’ ou uma ‘projeção das recordações’, encarregadas de explicar o surgimento de uma significação pela qual, *por si só*, o sensível não pode ser responsável. E a fenomenologia será cúmplice de ambos. Pois basta levar a sério que toda redução transcendental é necessariamente eidética, para que a facticidade seja expulsa do território da fenomenologia e para que a constituição – de maneira estranha – termine por dar conta apenas das estruturas essenciais do mundo e perca sua ‘riqueza concreta’”. Qual a diferença entre o ‘pensamento de ver’ em sua versão cartesiana e em sua versão fenomenológica? O ato lógico transformou-se em ato transcendental, [...] a diferença é apenas do estilo e, a partir de ambos, o divórcio entre essência e existência é total (MOURA, 2001, p. 242-3, *grifo do autor*).

Na leitura de Ferraz (2012, p.268) Merleau-Ponty desenvolve voluntariamente uma abordagem transcendental dada às suas análises da intencionalidade perceptivo-motora, mas tal abordagem é substancialmente distinta em relação àquela de Kant e Husserl. Segundo o autor, esse procedimento em que se faz a passagem da experiência empírica a um ponto de vista dela purificado no qual então “[...] seria possível desvelar a constituição do sentido dessa experiência com base em possibilidades formais ou ideais” é propriamente aquilo que Kant e Husserl como protagonistas da filosofia transcendental tradicional (FERRAZ, 2012, p.273).

Em sua última filosofia, Husserl admite que toda reflexão deve começar por retornar à descrição do mundo vivido (*Lebenswelt*). Mas ele acrescenta

que, por uma segunda ‘redução’, as estruturas do mundo vivido devem, por sua vez, ser recolocadas no fluxo transcendental de uma constituição universal, em que todas as obscuridades do mundo seriam esclarecidas. É todavia manifesto que de duas coisas uma: ou a constituição torna o mundo transparente, e então não se vê por que a reflexão precisaria passar pelo mundo vivido, ou ela retém algo deste e é por isso que ela nunca despoja o mundo de sua opacidade. É nessa segunda direção que caminha cada vez mais o pensamento de Husserl, através de muitas reminiscências do período logicista (*PhP*, p.651).

De acordo com Ferreira (2012 p.79), embora não fosse exatamente esse o propósito de Husserl, essa proposta tinha por consequência a cisão entre o fenômeno e o mundo à qual ele mesmo tanto se opusera. Por essa razão, na interpretação de Merleau-Ponty esse segundo passo da redução transcendental teria sido em falso. Esse problema, segundo Müller (2001, p.274), ganha fisionomia quando Husserl condiciona a constituição dos objetos temporais à intencionalidade de ato, a qual consiste em um ato relacionante (juízo) que permite “significar” o que na intencionalidade operativa permanecia encoberto, a saber, as múltiplas correlações entre suas partes. Deste modo, o caráter pré-objetivo da intencionalidade operativa aparece sujeitado à intencionalidade de ato, por cujo meio seríamos capazes de identificar e diferenciar os perfis inatuais de uma impressão atual.

Quaisquer que sejam nossas percepções empíricas, que podem ser verdadeiras ou falsas, essas percepções só seriam possíveis se habitadas por um espírito capaz de reconhecer, de identificar e de manter diante de nós o seu objeto intencional. Mas se esse poder constituinte não é um mito, se a percepção é verdadeiramente o simples prolongamento de um dinamismo interior com o qual posso coincidir, a certeza que tenho das premissas transcendentais do mundo deve estender-se até o próprio mundo e, minha visão sendo de um lado a outro pensamento de ver, a coisa vista é em si mesma aquilo que dela penso, e o idealismo transcendental é um realismo absoluto. Seria contraditório afirmar ao mesmo tempo que o

mundo é constituído por mim e que, dessa operação constitutiva, só posso apreender o esboço e as estruturas essenciais; ao termo do trabalho constitutivo é preciso que eu veja surgir o mundo existente, e não apenas o mundo em idéia, ou eu só teria uma construção abstrata e não uma consciência concreta do mundo. Assim, em qualquer sentido que o tomemos, o ‘pensamento de ver’ só é certo se a visão efetiva também o é (*PhP*, p.502).

Desse modo, na avaliação de Merleau-Ponty, a restituição do mundo da vida (*Lebenswelt*) não precisa ser feita por meio da redução ao plano ideal ou redução transcendental como pretendia Husserl. Aliás, o esclarecimento no plano ideal seria, em sua análise, supérfluo ou contraditório, pois ao dizer que os atos se ocupam do mundo, Husserl precisa admitir uma fonte que não é a consciência pura (reduzida), mas o próprio mundo da vida. A consciência transcendental tradicional “[...] não chega até este tufo vivo da percepção porque ela busca as condições que a tornam possível ou sem as quais ela não existiria, em lugar de desvelar a operação que a torna atual ou pela qual ela se constitui” (*PhP*, p.68). Para Merleau-Ponty, portanto, o simples fato de nos voltarmos para a experiência já estabelece a redução eidética. Motivo pelo qual a descrição dos casos patológicos já consistiria na redução fenomenológica e na restituição da experiência vivida em face da tese geral da atitude natural.

Daí por que a análise da doença: esta é aqui o recurso que nos coloca diante do *irrefletido*, ou, se se quiser, diante do pré-objetivo. E ela o faz justamente porque, ao implicar a cristalização de um momento passado, nos adverte para a *história* encoberta, como se detivesse nosso olhar que, de modo irresistível se dirige diretamente ao termo dessa história, isto é, à objetividade plenamente constituída e determinada. A reflexão direta, do empirismo e do intelectualismo, é justamente a reflexão que vai diretamente à objetividade – seja corpo, seja alma – e, por isso mesmo, ignora o pré-objetivo (MOUTINHO, 2006, p.123-4, *grifo do autor*).

Noutras palavras, conforme entende Merleau-Ponty,

[...] para ver o mundo e apreendê-lo como paradoxo, é preciso romper nossa familiaridade com ele, e porque essa ruptura só pode ensinar-nos o brotamento imotivado do mundo. O maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa (*PhP*, p.10).

Essa ruptura de que nos fala Merleau-Ponty é de caráter parcial⁴³, pois a reflexão não se desprende do mundo para conquistar uma consciência pura e, portanto, transparente para si mesma, em que o mundo se desdobra também em uma transparência absoluta – qual o idealismo transcendental assumido por Husserl –, ao contrário, ela recua para ver nascerem as transcendências revelando um mundo inacabado e ambivalente (*PhP*, p.7). Ademais, se é verdade que “nós estamos no mundo” e que “nossas reflexões têm lugar no fluxo temporal que elas procuram captar” (*PhP*, p.10-1), não podemos aderir a um pensamento que abarque todo o nosso pensamento, portanto a consciência não pode ser transparente a si mesma. Em paralelo com a descrição do corpo próprio, Merleau-Ponty sugere a adesão à “reflexão radical”, compreendendo por isto, uma reflexão que possua “[...] consciência de sua própria dependência em relação a uma vida irrefletida que é sua situação inicial, constante e final” (*PhP*, p.11). Em outros termos, segundo Bonomi (2009, p.52), Merleau-Ponty não está propondo um retorno absoluto ao imediato, pois o irrefletido enquanto tal é inatingível. Basta reconhecer que, enquanto ato de retomada, qualquer reflexão não pode absorver aquilo em que assenta o próprio ato reflexivo, não pode simplesmente construí-lo com base em seus próprios resultados já que isso implicaria na exclusão do irrefletido na experiência – princípio este da adesão cega ao ponto de vista objetivo. Merleau-Ponty mostra que “[...] há um comércio recíproco entre a reflexão e o irrefletido” (BONOMI, 2009, p.53), bem como há entre corpo atual e corpo habitual, entre o corpo atual e o corpo perceptivo. Desta maneira, de acordo com a leitura de Ferreira (2012, p.17, *grifo da autora*), o filósofo francês compreende que o resultado da reflexão “[...] não poderá ser o de um *eu puro* sem qualquer opacidade, que se conheça absolutamente e não guarde

⁴³ “Merleau-Ponty acompanha Husserl: para ele, sem ‘idealizar’ não se consegue conhecer nossa ‘essência’ tal como esta se lança para o mundo. Justamente em função de nossa união intrínseca com ele, a essência constitui o meio para compreender o nosso mútuo engajamento, a rede que busca as relações vivas da experiência. Portanto, permanece em conta o nível eidético da redução” (FERREIRA, 2012, p.20).

nenhuma contradição, pois ao mesmo tempo em que o *eu* se descobre como polo da constituição do mundo vivido, vê-se enquanto parte sua e nele constituído”.

Se ao contrário considero minhas relações intencionais com o passado e o alhures como constitutivas do passado e do alhures, se quero subtrair a consciência a toda localidade e a toda temporalidade, se estou em todas as partes a que minha percepção e minha memória me levam, não posso habitar nenhum tempo e, com a realidade privilegiada que define meu presente atual, desaparece aquela de meus antigos presentes ou de meus presentes eventuais. Se a síntese pudesse ser efetiva, se minha experiência formasse um sistema fechado, se a coisa e o mundo pudessem ser definidos de uma vez por todas, se os horizontes espaço-temporais pudessem, mesmo idealmente, ser explicitados e o mundo pudesse ser pensado sem ponto de vista, agora nada existiria, eu sobrevoaria o mundo e, longe de que todos os lugares e todos os tempos se tornassem reais ao mesmo tempo, todos eles deixariam de sê-lo porque eu não habitaria nenhum deles e não estaria engajado em parte alguma (*PhP*, p. 444-5).

Contra essa tese, Merleau-Ponty (*PhP*, p.445), estabelece uma filosofia da ambiguidade, dado que a “[...] ambigüidade não é uma imperfeição da consciência ou da existência, é sua definição”. A tematização do patológico, portanto, desvela aquilo que, em suas mais variadas versões, o empirismo ou intelectualismos silenciam, a saber, nosso engajamento (pré-objetivo) no mundo vivido, enquanto ser-no-mundo. Em outras palavras, o patológico indica que toda experiência é uma ambiguidade entre a concretude e a pre-objetividade. Como se buscará compreender,

O mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que não é senão projeto do mundo, e o sujeito é inseparável do mundo, mas de um mundo que ele mesmo projeta. O sujeito é ser-no-mundo, e o mundo permanece ‘subjetivo’, já que sua textura e suas articulações são desenhadas pelo movimento de transcendência do sujeito. Portanto,

com o mundo enquanto berço das significações, sentido de todos os sentidos e solo de todos os pensamentos, nós descobriríamos o meio de ultrapassar a alternativa entre realismo e idealismo, acaso e razão absoluta, não-sentido e sentido. O mundo tal como tentamos mostrá-lo, enquanto unidade primordial de todas as nossas experiências no horizonte de nossa vida e termo único de todos os nossos projetos [...] (*PhP*, p.576).

Merleau-Ponty compreende que no momento preciso em que nossa experiência, isto é, a abertura ao nosso mundo de fato, é reconhecida como o começo do conhecimento, não há de maneira alguma como distinguir um plano das verdades *a priori* – enquanto aquilo que o mundo deve ser –, e um plano das verdades de fato – enquanto aquilo que efetivamente ele é. Logo, [...] a unidade dos sentidos, que passava por uma verdade *a priori*, é apenas a expressão formal de uma contingência fundamental: o fato de que somos no mundo” (*PhP*, p.298). De acordo com Ferraz (2012, p.282), se há um agente transcendental na *Phénoménologie de la perception*, ele não corresponde a um conjunto de categorias formais ou uma consciência pura, mas ao corpo próprio e sua experiência simultaneamente material (atual) e inatual (retrospectiva e prospectiva). Em outras palavras, o corpo próprio “[...] é um agente pré-pessoal, cujos principais sistemas operam anonimamente” em torno de cada perspectiva atual e material na qual se encontra⁴⁴ (FERRAZ, 2012, p.282).

2.6 O corpo próprio enquanto campo de coexistência

Como vimos na descrição do corpo próprio, o sujeito perceptivo consiste no próprio movimento temporal em que a perspectiva atual

⁴⁴ Na visão de Ferraz (2012, p.283), ocorre uma mudança de ênfase na passagem da *Structure du comportement à Phénoménologie de la perception*. Em sua primeira obra a consciência perceptiva assumia o papel de “meio universal”, mas em distinção com filosofia transcendental tradicional, essa consciência é uma consciência encarnada, ou seja, que existe por meio de um corpo. Já na sua segunda obra, “[...] Merleau-Ponty desenvolve longamente o tema da encarnação da consciência, o que o leva a privilegiar o corpo próprio como agente transcendental”. O corpo próprio, com suas capacidades perceptivo-motoras, também delimita um campo de experiências significativas, ao mesmo tempo em que se encontra inserido nesse campo (em contato direto com os arranjos materiais pelos quais a própria natureza se manifesta).

coexiste com outras perspectivas inatuais que, como tais, são generalidades. Mas em que sentido se dá a percepção de um outro? Qual o sentido da coexistência? Se o sujeito é o próprio entrelaçamento do tempo, se o corpo próprio remonta os horizontes pré-objetivos e, portanto, anônimos, a percepção do outro deverá se estabelecer segundo esse anonimato que é propriamente um mundo compartilhado – relação de mútua fundação entre a atualidade e os horizontes indeterminados.

Para mostrar isso, Merleau-Ponty (*PhP*, p.221), analisa o caso da jovem afônica tratada por Binswanger. Mediante a proibição de sua mãe de rever o rapaz a quem ama, tal moça perde o sono, o apetite e finalmente o uso da fala. Com efeito, essa afonia se manifesta pela primeira vez ainda em sua infância quando ela presenciou um tremor de terra, perdendo a voz após uma experiência de pavor intenso. O que significa a perda da voz? Ora, segundo Merleau-Ponty se partíssemos de uma interpretação exclusivamente freudiana tratar-se-ia de algo relativo a fase oral do desenvolvimento sexual. Contudo, para filósofo “[...] o que se ‘fixou’ na boca não é apenas a existência sexual; são, mais geralmente, as relações com o outro, das quais a fala é o veículo” (*PhP*, p.222). Se um afeto acaba por se exprimir pela afonia é porque, antes de mais nada, falar é, “[...] dentre todas as funções do corpo, a mais estreitamente ligada à existência em comum ou, como diremos, à coexistência. A afonia simboliza então uma recusa da coexistência, assim como, em outras pessoas, a crise nervosa é o meio de fugir da situação” (*PhP*, p.222). Há um rompimento com as relações no meio familiar e, de forma mais abrangente, ela tende a romper com a vida, logo, se “[...] não pode mais deglutir os alimentos, é porque a deglutição simboliza o movimento da existência que se deixa penetrar pelos acontecimentos e os assimila”. De onde se segue o sintoma como sentido metafórico de que a jovem não pode “engolir” a proibição feita pela mãe. Ademais, ainda na infância, a angústia se expressava na afonia, pois o risco iminente de morte interrompia violentamente a coexistência e ela se via abandonada à própria sorte. Esse sintoma se repete em face da proibição materna, pois esta remonta a mesma situação em sentido figurado e, mais do que isso, “[...] ao fechar o futuro à paciente, ela a reconduz aos seus comportamentos favoritos” (*PhP*, p.222). Isso é relevante, pois mostra como o tempo é sempre referência ao outro. A afonia manifestada na jovem também revela como o passado pode se repetir num presente totalmente desvinculado àquela materialidade passada. Ou seja, a afonia se repete como expressão da angústia da perda da coexistência em situações do ponto de vista material totalmente diverso, mas não do ponto de vista temporal. Não é o mesmo passado, àquele do tremor de terra, mas uma mesma estrutura de coexistir com o

outro, ou mais precisamente, com sua perda iminente. Portanto, na significação do sintoma descobrimos mais geralmente uma relação ao passado e ao futuro, ao eu e ao outro, isto é, uma relação das dimensões fundamentais da existência. Nesse caso o corpo não é um objeto ao qual é dado uma significação de um lugar exterior a ele próprio – ou seja, metafisicamente. Se o corpo exprime modalidades de existência tal como as do sintoma é porque “[...] o signo não indica apenas sua significação ele é habitado por ela; de certa maneira, ele é aquilo que significa, assim como um retrato é a quase presença de Pedro ausente (*PhP*, p.222-3). Deste modo, “a doente não imita com seu corpo um drama que se passaria ‘em sua consciência’” (*PhP*, p.223). Ora, “se o corpo pode simbolizar a existência, é porque a realiza e porque é sua atualidade” (*PhP*, p.227). Ou seja, na medida em que a garota perde a voz, ela não traduz simplesmente no exterior um estado interior, tampouco a afonia consiste em um silêncio de caso pensado e desejado, afinal, “estar afônico não é calar-se: só nos calamos quando podemos falar” (*PhP*, p.223). Torna-se afônica é perder no campo de coexistência o interlocutor de forma que ele não existe mais como aquele desejado ou recusado e, por conseguinte, todo o campo de possibilidades se desmorona. Neste sentido, lembramos que,

O mundo fenomenológico é não o ser puro, mas o sentido que transparece na intersecção de minhas experiências, e na intersecção de minhas experiências com aquelas do outro, pela engrenagem de umas nas outras; ele é portanto inseparável da subjetividade e da intersubjetividade que formam sua unidade pela retomada de minhas experiências passadas em minhas experiências presentes, da experiência do outro na minha (*PhP*, p.18).

A descrição dessas intersecções corresponde à experiência do corpo próprio e que, dessa maneira, sempre é intercorporeidade. Assim, a intersubjetividade é vivida de maneira anônima, nessa intersecção dos perfis temporais num mesmo mundo. Noutros termos, no momento em que eu e o outro nos encontramos em um mesmo mundo, tal encontro presente se realiza por meio de certa generalidade que são o passado e futuro. Na afonia, o movimento para o futuro, para o presente vivo ou para o passado, o poder de aprender, de amadurecer, de entrar em comunicação com outros fica interdito em um sintoma corporal, “[...] a existência amarrou-se, o corpo tornou-se ‘o esconderijo da vida’” (*PhP*, p.227), de maneira que ocorrem apenas "agoras" sempre semelhantes. A

afonia, assim como a histeria, não corresponde a um ato voluntário, uma escolha, um saber expresso, não há como separar aquilo que o sujeito “verdadeiramente” sente e pensa daquilo que ele exprime no exterior⁴⁵. Na verdade, a vontade pressupõe justamente o campo de coexistência no qual posso escolher dentre os possíveis. “Sono, despertar, doença e saúde não são modalidades da consciência ou da vontade, eles supõem um ‘passo existencial’. A afonia não representa apenas uma recusa de falar, a anorexia uma recusa de viver, elas são essa recusa do outro ou essa recusa do futuro” (*PhP*, p.227), recusa essa generalizada e tornada situação de fato. Logo, enquanto uma forma de recalque,

[...] a moça não deixa de falar, ela ‘perde’ a voz, como se perde uma recordação. Também é verdade que, como o mostra a psicanálise, a recordação perdida não é perdida por acaso, ela só o é enquanto pertence a uma certa região de minha vida que eu recuso, enquanto ela tem uma certa significação e, como todas as significações, esta só existe para alguém. Portanto, o esquecimento é um ato; eu conservo à distância essa recordação, assim desvio o olhar de uma pessoa que não quero ver.[...] Assim, na histeria e no recalque podemos ignorar algo ao mesmo tempo em que o sabemos, porque nossas recordações e nosso corpo, em lugar de se

⁴⁵ “Com certeza, poder-se-á falar aqui de hipocrisia ou de má-fé. Mas será preciso distinguir então entre uma hipocrisia psicológica e uma hipocrisia metafísica. A primeira engana os outros homens escondendo-lhes pensamentos expressamente conhecidos pelo sujeito. Trata-se de um acidente facilmente evitável. A segunda engana-se a si mesma por meio da generalidade, e chega assim a um estado ou a uma situação que não é uma fatalidade, mas que não é posta e desejada; ela se encontra até mesmo no homem ‘sincero’ ou ‘autêntico’ a cada vez que ele pretende ser sem reservas o que quer que seja” (*PhP*, p.225). Em contraposição a suposta hipocrisia psicológica devemos ainda notar que, segundo Merleau-Ponty, “[...] o medicamento psicológico não age sobre o doente fazendo-o conhecer a origem de sua doença: por vezes, um contato de mão põe fim às contraturas e restitui a fala ao doente, e a mesma manobra, tornada rito, será depois suficiente para dominar novos acessos. Em todo caso, a tomada de consciência, nos tratamentos psíquicos, permaneceria puramente cognitiva, o doente não assumiria o sentido de seus distúrbios que acabam de revelar-lhe sem a relação pessoal que travou com o médico, sem a confiança e a amizade que ele lhe traz e a mudança de existência que resulta dessa amizade. O sintoma, como a cura, não se elabora no plano da consciência objetiva ou tética, mas abaixo” (*PhP*, p.225-6), na coexistência.

apresentarem a nós em atos de consciência singulares e determinados, dissimulam-se na generalidade. Através dela, nós as ‘temos’ ainda, mas apenas o suficiente para mantê-las longe de nós. Essa adesão ou essa recusa situam o sujeito em uma situação definida, e delimitam para ele o campo mental imediatamente disponível, assim como a aquisição ou a perda de um órgão sensorial dá ou subtrai um objeto do campo físico às suas capturas diretas (*PhP*, p.223-4).

O membro fantasma e anosognose também comportavam uma recusa à coexistência tanto com os objetos quanto com os outros, já que isso lhes traria angústia, mas terminava por ser igualmente uma recusa de novo uso dos membros ou de um uso possível respectivamente. O sintoma enquanto recusa da coexistência se dissimula na generalidade, a mesma generalidade na qual a coexistência é possível. Portanto, Merleau-Ponty constata que o corpo é tanto aquilo pelo qual posso fechar-me ao mundo quanto aquilo que me abre ao mundo e nele me põe em situação. Assim,

O movimento da existência em direção ao outro, em direção ao futuro, em direção ao mundo pode recomeçar, assim como um rio degela. O doente recuperará sua voz, não por um esforço intelectual ou por um decreto abstrato da vontade, mas por uma conversão na qual todo o seu corpo se concentra, por um verdadeiro gesto, assim como podemos procurar e encontrar um nome esquecido não ‘em nosso espírito’, mas ‘em nossa cabeça’ ou ‘em nossos lábios’. A recordação ou a voz são reencontradas quando o corpo se abre novamente ao outro ou ao passado, quando se deixa atravessar pela coexistência e quando novamente (no sentido ativo) significa para além de si mesmo (*PhP*, p.228).

Aliás, o que faz com que um outro seja num campo fenomenal é justamente que ele seja ligado a mim e eu a ele num mundo compartilhado por horizontes temporais. Ou seja, na medida em que eu e o outro nos encontramos em um mesmo mundo, tal encontro presente se realiza por meio de certa generalidade que são o passado e futuro. O corpo próprio é intercorporeidade, ou então, subjetividade intersubjetiva.

Um bebê de quinze meses abre a boca se por brincadeira ponho um de seus dedos entre meus dentes e faço menção de mordê-lo. E todavia ele quase não olhou seu rosto em um espelho, seus dentes não se parecem com os meus. Isso ocorre porque sua própria boca e seus dentes, tais como ele os sente do interior, são para ele imediatamente aparelhos para morder, e porque minha mandíbula, tal como ele a vê do exterior, é para ele imediatamente capaz das mesmas intenções. A ‘mordida’ tem para ele imediata mente uma significação intersubjetiva. Ele percebe suas intenções em seu corpo, com o seu corpo percebe o meu, e através disso percebe em seu corpo as minhas intenções (*PhP*, p.471-2).

Vemos aqui dois corpos se relacionando pela estrutura temporal exprimida nos gestos e intenções, isto é, a experiência compartilhada do corpo como “potência anônima de morder algo”. Dito isto, nos perguntamos: de que modo a leitura correta da patologia depende do reconhecimento da relação intersubjetiva? Como, ao habitar um mesmo mundo, podemos falar em normalidade e anormalidade? O que define a fronteira entre o normal e o patológico?

2.7 A patologia na intersubjetividade

Podemos introduzir esse problema com a seguinte questão que Merleau-Ponty (*Pens*, p.194), se coloca diante de seus estudos acerca da antropologia e sociologia: “Como compreender o outro sem sacrificá-lo à nossa lógica e sem sacrificá-la a ele”? De saída, devemos também nos perguntar: “[...] o fato de preservar em sua peculiaridade a experiência para a qual me volto, não a transforma em algo insignificante para mim, já que corro o risco de privá-la daquilo que a torna comum à minha experiência” (BONOMI, 2009, p.80)? Em que sentido então pode-se manter a experiência de um outro em sua especificidade ao mesmo tempo em que haveria um sentido para mim enquanto eu o considero? Segundo Bonomi (2009, p.80), Merleau-Ponty estabelece, para que não tenhamos de optar por um dos sacrifícios, um duplo movimento: i) para reconhecer a experiência do outro em sua singularidade, quer seja ele, uma criança, um “primitivo” ou um doente, é imprescindível não a deduzir como uma manifestação degradada ou embrionária se comparada com a do suposto “observador”, ou seja, segundo um parâmetro predeterminado. Tal

suposição correspondia ao que a racionalidade antropológica denominava de pensamento “primitivo”, cuja compilação se dava por meio do progressivo empobrecimento do pensamento atual (“moderno”), considerando-o no máximo uma fase inicial ou embrionária deste último. De acordo com isso, o “primitivo” vivia ainda numa fase viciada por atitudes “supersticiosas”, “místicas” ou “distorcidas” que viriam a desaparecer com o desenvolvimento da racionalidade exata, isto é, da razão. O mesmo vale para a criança vista como fase menos desenvolvida, para o “louco” ou qualquer doente enquanto falha a ser solucionada com a recuperação daquilo que deve ser a “saúde” ou a “normalidade”; ii) o segundo movimento se realiza quando enfatizamos o quanto há de comum entre a experiência do outro e da minha, visto que é só nessa perspectiva que a interrogação tem sentido para quem, enquanto sujeito situado num universo cultural constituído, vai ao outro. Isto é, ao considerar uma experiência diferente, ela só se torna significativa para o “observador” na medida em que ele se implica, em que coloca em causa a sua própria experiência e, assim sendo, há reciprocidade – reconhecimento não mais de uma subjetividade pura, mas da intersubjetividade como originária (BONOMI, 2009, p.81). Cabe ressaltar que um movimento é inseparável do outro. Enquanto no primeiro movimento se configura a crítica das teses clássicas na medida em que suspende a idéia de normalidade como algo pré-constituído (tal como a redução fenomenológica se propõe), fica aberto um campo em que o mundo “de” ambos está em jogo.

Esta consideração nos leva a questionar as próprias possibilidades de constituição de uma normalidade, o que só é viável de um ponto de vista genético, para o qual, portanto, esta normalidade irá delinear-se como campo de investigação e não como parâmetro pré-constituído. A ampliação, por assim dizer horizontal, da experiência – o seu abrir-se ao outro – produz simultaneamente um movimento em sentido vertical, em profundidade, onde esta mesma experiência é obrigada a lançar luz sobre suas modalidades constitutivas. Não está em jogo somente o mundo do outro – para o qual eu me voltaria em virtude de uma certa curiosidade em relação à ‘estranheza’, ou do gosto pelo exotismo –, *mas o seu e o meu conjuntamente*, ou melhor, surge o problema da gênese de um mundo em geral (BONOMI, 2009, p.81, *grifo do autor*).

Deste modo, considerar o patológico não é tratar de uma experiência solipsítica desde um observador imparcial⁴⁶. De um ponto de vista genético, trata-se de compreender como diferentes corpos se ocupam de modos distintos de um mesmo mundo. O patológico, conforme vimos, coloca em perspectiva o modo ambíguo segundo o qual os gestos atuais são orientados por inaturalidades justamente por se apresentarem modificadas. Essas inaturalidades ou generalidades se manifestam na intersecção entre os corpos e gestos, portanto não pertencem a algum deles, na verdade, são elas que tornam possível mesmo que precária, a relação entre os corpos e os objetos – ou seja, o surgimento do mundo enquanto contexto de relações atuais e inatuais. É na mútua fundação entre operação intencional e o que por ela é visado que reconhecemos um mundo em geral. Notamos com a patologia que a intencionalidade pode se apresentar de um modo distinto ou reduzido, por vezes, insustentável em face do que a atualidade oferece o que, precisamente, justificaria a denominação de patológico. Em última instância é a própria coexistência com o outro que aparece reduzida. Nessa perspectiva, “[...] o doente nunca está absolutamente cortado do mundo intersubjetivo, nunca inteiramente doente (*PhP*, p.226). Com esse destaque ao mundo em geral, a essa experiência intersubjetiva que é o mundo sempre compartilhado, retomemos o pensamento de Merleau-Ponty que mais a acima destacamos acerca da patologia,

⁴⁶ Merleau-Ponty (*PhP*, p.483-4), critica o modo como Sartre se ocupou do problema da intersubjetividade, identificando-o com o problema do reconhecimento direto entre duas consciências diferentes, isto é, com o fato de um sujeito ser visto objetivamente por outro. Isso o levou a concluir que toda relação entre os sujeitos seria conflituosa, pois perdeu-se de vista o fato de um sujeito encontrar o outro no mundo enquanto campo aberto de experiências perceptivas e práticas. Nesse caso, ambas as consciências, ambos os olhares, permanecem como dois absolutos, de modo que cada um exigiria a exclusividade do próprio acesso ao mundo. Neste sentido, “outrem me transforma em objeto e me nega, eu transformo outrem em objeto e o nego, diz-se. Na realidade, o olhar de outrem só me transforma em objeto, e meu olhar só o transforma em objeto se nós dois nos retiramos para o fundo de nossa natureza pensante, se nós dois olhamos de modo inumano, se cada um sente suas ações, não retomadas e compreendidas, mas observadas como as ações de um inseto. É isso que acontece, por exemplo, quando sou olhado por um desconhecido. Mas, mesmo agora, a objetivação de cada um pelo olhar do outro só é sentida como penosa porque ela toma o lugar de uma comunicação possível” (*PhP*, p.484).

A doença, assim como a infância e o estado de ‘primitivo’, é uma forma de existência completa, e os procedimentos que ela emprega para substituir as funções normais destruídas são também fenômenos patológicos. Não se pode deduzir o normal do patológico, as carências das suplências, por uma simples mudança de sinal. É preciso compreender as suplências como suplências, como alusões a uma função fundamental que elas tentam substituir e da qual não nos dão a imagem direta. O verdadeiro método indutivo não é um ‘método das diferenças’, ele consiste em ler corretamente os fenômenos, em apreender seu sentido, quer dizer, em trata-los como modalidades e variações do ser total do sujeito (*PhP*, p.155-6).

Dessa maneira, poderíamos reler os dois movimentos apontados por Bonomi, – por cujo meio se pode fazer uma leitura correta dos fenômenos patológicos e a da normalidade –, em outros termos, quais sejam: i) considerar a patologia uma existência completa ou modo próprio de correlação com o mundo e os outros; ii) compreender a suplência como uma alusão a função fundamental presente de outra forma no normal; iii) entender a estrutura da questão que demanda a suplência para esclarecer essa função fundamental⁴⁷. Esse último passo assinalamos com a seguinte referência que Merleau-Ponty (*SC*, p.95), faz à Goldstein (2000, p.35): “[...] o sintoma é uma resposta do organismo a uma questão do meio, e que dessa forma o quadro dos sintomas varia com as questões que são colocadas ao organismo. De onde se segue que,

[...] pelo exposto, parece claro que os sintomas que nós encontramos em um paciente são, em parte,

⁴⁷ Esses movimentos pareceram contemplar uma saída para advertência feita por Merleau-Ponty (*PhP*, p.177), de que, “enquanto não se tiver encontrado o meio de unir a origem com a essência ou com o sentido do distúrbio, enquanto não se tiver definido uma essência concreta, uma estrutura da doença que exprima ao mesmo tempo sua generalidade e sua particularidade, enquanto a fenomenologia não se tiver tornado fenomenologia genética, os retornos ofensivos do pensamento causal e do naturalismo permanecerão justificados”. Ou seja, compreender a questão e a resposta como uma estrutura da situação, ou então, a particularidade da tentativa de ligação realizada pelas suplências com a generalidade dos horizontes temporais anônimos num campo fenomenal intersubjetivo.

determinados por nossos procedimentos e métodos de investigação. A análise da estrutura dos métodos nos dará frequentemente uma visão da estrutura dos transtornos do paciente (GOLSTEIN, 1950, p.4, *tradução nossa*).

É preciso então compreender que as suplências desenvolvidas têm que ver com as questões do meio e também dos médicos (enquanto inseridos no mesmo meio). Por conseguinte, se formos capazes de analisar tais questões em contraste com as suplências esclareceremos uma estrutura fundamental que no caso patológico está modificada e que no normal não. O deslocamento exigido por Goldstein, ainda que apenas Merleau-Ponty coloque em termos temporais, é na direção da estrutura da situação, da questão abstrata que lhe exige respostas abstratas. Ou então, de como os gestos pessoais (sejam eles suplências ou movimentos propriamente abstratos) são permeados ou não por inaturalidades impessoais. Ou seja, como tal estrutura temporal em torno do atual não pertence a um sujeito, ela só *faz sentido* na relação intersubjetiva – com efeito, a mútua fundação entre o tempo e os gestos atuais de cada envolvido é a própria intersubjetividade. Portanto, o normal ou “[...] a ‘norma’, em seu significado autêntico, só pode ser atingida na unidade da experiência intersubjetiva” (BONOMI, 2009, p.85). Isso quer dizer que, seja uma norma que supre uma impossibilidade, seja uma norma que se projeta para além das possibilidades atuais, tratam-se sempre de normas relativas a um campo fenomenal e é em sua relação interna que poderemos verificar a diferença entre patologia e normalidade. Nisso também encontramos uma implicação ética colocada por Goldstein (1950, p.18-9, *tradução nossa*), nos seguintes termos: “nos casos em que a alteração não possa ser eliminada, o trabalho do médico consistirá então em assegurar o melhor ambiente possível para o paciente e decidir até que ponto este é capaz de suportar seu desvio sem alterar-se demasiadamente em geral”. Na experiência de Schneider, por exemplo, se ninguém lhe pede um movimento abstrato, ele se mostra bem adaptado (normal) ao meio concreto. Vemos também como o pensamento de Canguilhem (2002, p.157), acompanha Goldstein na constatação de que na patologia há um novo ordenamento do organismo e que diante deste “[...] não temos o direito de tentar modificar essas constantes, só criaríamos, assim, uma nova desordem”. Por exemplo, segundo o autor, nem sempre se deve combater a febre, entre outros sintomas, pois essa nova norma criada é necessária para cura e suprimi-la como nociva seria, por consequência, um equívoco. É justamente isso que se deve levar em conta ao observar

as suplências desenvolvidas por um paciente. Ainda seguiremos adiante com as análises canguilhemianas no próximo item. Por ora, basta resumir que, de acordo com Bonomi (2009, p.83), seja nos estudos dos feridos de guerra, em que Gelb e Goldstein encontram fenômenos de reestruturação da atividade orgânica; seja descrição do aprendizado da linguagem na criança encontrados na obra de Grégoire, na qual esclarecem-se certas atividades fundamentais que estão na base de qualquer experiência linguística; seja ainda no estudo do pensamento daqueles denominados primitivos no qual Lévi-Strauss percebe uma lógica que se exprime por meio das qualidades sensíveis e que também se encontra também nas formas “ocidentais” de pensamento, enfim, em todos estes casos “[...] podemos reconhecer a tentativa de individuar certas funções que, justamente por sua originariedade, são gerais, entram na constituição de todo e qualquer modo de experiência” (BONOMI, 2009, p.83). De fato, é mais difícil identificar essas funções em uma experiência cotidiana ou “normal”, tendo em vista que o normal é o adquirido, isto é, a sedimentação dos resultados dessas funções (normal no sentido de estar habituado, não necessariamente normativo) (BONOMI, 2009, p.84). Nessa ótica, para Merleau-Ponty, tanto na doença quanto no normal “[...] a ‘norma’ não é mais uma sedimentação ideológica, e sim uma *regra* operante – e sempre a realizar – no interior do próprio processo de estruturação” (BONOMI, 2009, p.91, *grifo do autor*).

2.8 Fenomenologia da patologia ou patologia fenomenológica?

Para colocarmos sobre uma outra perspectiva, retomemos aqui aquelas questões em outros termos: estaria Merleau-Ponty estabelecendo um padrão de normalidade transcendental? Afinal, em seu texto ele apresenta teses relativas a normalidade e anormalidade. Mas em que sentido se compreendem? A respeito desse tema muitos autores⁴⁸

⁴⁸ Podemos ver essa aproximação em alguma altura de certas teses e dissertações, mas mais explicitamente citamos aqui os trabalhos de: LIBONATI, Fernando. *El valor epistemológico de la patologia en Merleau-Ponty y Canguilhem*. Controvérsia, São Leopoldo, v.12, n.2, p.70-76, 2016; e Manzi (2013). De acordo com Manzi (2013, p.54), devemos notar primeiramente que ambos os filósofos tinham a estrutura do comportamento como objeto de estudo, não obstante perseguirem objetivos distintos: *Na Structure du comportement* “[...] Merleau-Ponty destacava a estrutura do comportamento dos organismos buscando compreender as relações da consciência e da natureza; Já em *O normal e o patológico*, Canguilhem visava, “[...] a estrutura e os comportamentos patológicos nos homens na tentativa de compreender o que é o normal e o

aproximam Merleau-Ponty de Canguilhem, pois além de serem dois filósofos franceses contemporâneos⁴⁹, há um nome em comum presente nos trabalhos de ambos, a saber, Goldstein. Ambos se debruçam longamente sobre os estudos de Goldstein e de seu projeto de abordagem holística da biologia derivada dos fenômenos patológicos no homem, vejamos agora como eles se comunicam em torno deste e o modo como cada qual encara essa questão.

Na esteira de Goldstein, Canguilhem (2002, p.22), critica a tese segundo a qual os fenômenos patológicos são definidos a partir de um parâmetro quantitativo considerado normal, qual seja, a média estatística⁵⁰. Nesse escopo, “[...] os fenômenos patológicos nos organismos vivos nada mais são do que variações quantitativas, para mais ou para menos, dos fenômenos fisiológicos correspondentes” (CANGUILHEM, 2002, p.22). Vale notar aqui como aquela divisão

patológico”. A primeira tese foi defendida na filosofia, enquanto a segunda na medicina. Mesmo quando incluído na área médica Canguilhem possui nitidamente objetivos filosóficos ao constatar, por exemplo, que: “não é necessariamente para conhecer melhor as doenças mentais que um professor de filosofia pode se interessar na medicina. Não é, também, necessariamente para praticar uma disciplina científica. Esperávamos da medicina justamente uma introdução aos problemas humanos concretos” (CANGUILHEM, 2002, p.15). Quanto aos pontos de convergência entre os dois filósofos franceses, Manzi (2013, p.60) elenca ao menos cinco, quais sejam: i) a necessidade de a filosofia recorrer ao seu exterior, às não-filosofias, para sair de uma eterna repetição de si mesma; ii) repensar a relação entre a consciência e a natureza; iii) pensar a normalidade não em relação a uma concepção estatística, mas numa concepção valorativa; iv) diferenciar leis físicas de normas vitais; v) distinguir um comportamento experimental de um comportamento do ser vivo em relação com seu meio comportamental.

⁴⁹ Canguilhem revela, no prefácio da segunda edição do *O normal e o patológico*, que teve um breve contato com a primeira obra de Merleau-Ponty que já havia sido publicada em 1942 enquanto a sua encontrava-se no prelo, a qual fora publicada em 1943: “E, antes de tudo, mesmo em 1943, deveria ter indicado a ajuda que poderia encontrar, para o tema central de minha obra em trabalhos como *Traité de Psychologie Générale* de Pradines e a *Structure du Comportement* de Merleau-Ponty. Só pude indicar o segundo, descoberto quando meu manuscrito já estava no prelo. Ainda não havia lido o primeiro. Basta lembrar as condições em que era feita a distribuição de livros em 1943 para compreender as dificuldades de documentação da época” (CANGUILHEM, 2002, p.11).

⁵⁰ Ademais, semanticamente as patologias passam a ser designadas como *hiper* ou *hipo* dadas as variações patológicas para mais ou para menos do parâmetro estabelecido (CANGUILHEM, 2002, p.22).

clássica – internalizada pelo empirismo e intelectualismo – entre qualidades primárias e secundárias do mundo enquanto natureza, subsidia a noção de normalidade e anormalidade. Ou seja, não importa a experiência qualitativa do sujeito, apenas a objetividade de seu corpo ou a capacidade de sua consciência alcançar a objetividade. Entretanto, Canguilhem (2002, p.144), constata que a média estatística não permite definir se o indivíduo é normal ou não e que tal fronteira só é passível de precisão ao considerar continuamente um mesmo indivíduo⁵¹. O autor exemplifica isso com a observação acerca da grande variação de números de pulsação cardíaca em indivíduos igualmente saudáveis de modo que essa relatividade nos exige considerar as condições de cada qual para não os tomar como casos patológicos quando na verdade não o são. Assim,

“[...] é absolutamente ilegítimo sustentar que o estado patológico é, real e simplesmente a variação – para mais ou para menos – do estado fisiológico. Pode-se considerar que esse estado fisiológico tenha, para o ser vivo, uma qualidade e um valor, e então seria absurdo prolongar este valor – idêntico a si mesmo sob suas variações – até um estado dito patológico, cujo valor e cuja qualidade se diferenciam do valor e da qualidade do estado fisiológico com os quais, no fundo, formam contraste. Ou então o que se entende por estado fisiológico é um simples resumo de quantidades, sem valor biológico, simples fato ou sistema de fatos físicos e químicos, mas então esse estado não tem nenhuma qualidade vital e não se pode chamá-lo de são, nem de normal, nem de fisiológico. Normal e patológico não têm sentido ao nível em que o objeto biológico é decomposto em equilíbrios coloidais e em soluções ionizadas (CANGUILHEM, 2002, p.84).

Noutros termos, a distinção entre normal e o patológico só fará sentido se considerados enquanto totalidades, isto é, normas que abarcam diferenças qualitativas. Merleau-Ponty, por sua vez, critica continuamente a explicação de nossa experiência a partir de processos em terceira pessoa nos quais não há quem veja e sinta, ou inversamente, a primazia da consciência sobre o que quer que seja. Ao contrapor os

⁵¹ “O conceito de norma estatística não faz jus ao individual” (GOLDSTEIN, 2000, p.326, *tradução nossa*).

sistemas vitais (orgânicos) aos sistemas físicos (inorgânicos) assinalando a circularidade entre o corpo e o mundo, o filósofo nos lembra que,

Cada organismo tem, pois, na presença de um meio dado, suas condições ótimas de atividade, sua própria maneira de realizar o equilíbrio, e as determinantes interiores desse equilíbrio não são dadas por uma pluralidade de vetores, mas por uma atitude geral com relação ao mundo. Disso decorre que as estruturas inorgânicas se deixem exprimir por uma lei, ao passo que as estruturas orgânicas só podem ser compreendidas por uma norma, por um certo tipo de ação transitiva que caracteriza o indivíduo. Aos patamares da percepção num organismo correspondem constantes individuais que exprimem sua essência. Isso significa que ele próprio mede a ação das coisas sobre si mesmo e que ele próprio delimita seu meio por um processo circular que não tem análogo ao mundo físico. As relações do indivíduo orgânico com seu meio são verdadeiramente relações dialéticas, e essa dialética faz surgir relações novas, que não podem ser comparadas as de um sistema físico e com aquilo que o rodeia, nem mesmo quando reduzimos o organismo à imagem que a anatomia e as ciências físicas dele apresentam. Suas reações, mesmo elementares, não podem ser classificadas, como dissemos, segundo os sistemas nos quais se realizam, mas segundo seu significado vital (*SC*, p.232-3).

Nesse caso, para ambos filósofos franceses é impossível fixar o ser doente enquanto conteúdo puro, mas apenas como uma norma individual – uma atitude geral com relação ao mundo⁵². Nós já

⁵² Aqueles que são denominados como “[...] seres vivos, oferecem a particularidade de ter um comportamento, ou seja, que suas ações não são compreensíveis como funções do meio físico e que, ao contrário, as partes do mundo às quais reagem são delimitadas por eles por uma norma interior. Não entendemos aqui por norma um dever ser que *faria* o ser; é a simples constatação de uma atitude privilegiada (*SC*, p.249, *grifo do autor*). Além disso, há um exemplo interessante que mostra como mesmo dentro da área médica o patológico e o normal não são sempre definidos segundo uma objetividade pura, mas pelo seu valor vital: a gravidez “[...] é um ‘estado’ inusitado, não raro

observamos⁵³ essa crítica quando Merleau-Ponty procura desconstruir a hipótese empirista da constância entre estímulo e reação sucedida pelas próprias considerações de Goldstein. Ou seja, da mesma forma que não há constância pré-determinada entre estímulo e percepção enquanto causa e efeito – mas a organização de um todo irreduzível às partes –, não se pode precisar uma constância universal entre o que é normal e patológico para todos os indivíduos⁵⁴. É preciso considera-los inseridos em seu meio segundo sua condição total. Por conseguinte, Canguilhem (2002, p.145), entende que o normal (normalidade) não é rígido dado que varia de sujeito para sujeito de acordo com suas condições, isto é, o normal é caracterizado por uma norma que se transforma de acordo com as condições tanto individuais quanto do meio dado em que se insere. Por sua vez, o limite entre o patológico e o normal torna-se assim impreciso, mas, nem por isso se equivalem. Afinal, é impreciso somente se quisermos determinar esse limite para todo e qualquer indivíduo simultaneamente, “[...] mas é perfeitamente preciso para um único e mesmo indivíduo considerado sucessivamente” (CANGUILHEM, 2002, p.145). Merleau-Ponty encontra-se no mesmo caminho ao dizer que,

A doença não é mais, segundo a representação comum, uma coisa ou uma potência que provocaria certos efeitos; o funcionamento patológico não é também, como numa idéia excessivamente divulgada, homogêneo ao funcionamento normal. É um novo *significado* do comportamento, comum à multiplicidade dos sintomas, e a relação do distúrbio essencial com os sintomas não é mais de causa/efeito, mas a relação lógica de princípio/conseqüência ou de significado/signo” (SC, p.99, *grifo do autor*).

doloroso, que provoca impedimentos (pelo menos provisórios, pois a futura mãe deixa de executar inúmeras atividades). Ainda assim, a gravidez não é encarada como doença (HEGENBREG, 1998, p.35).

⁵³ Ver páginas 29 e 30.

⁵⁴ Quando tentamos definir o normal e o patológico dada uma média estatística do funcionamento de um corpo de *partes extra partes*, esse “[...] corpo de outrem, assim como meu próprio corpo, não é habitado, ele é objeto diante da consciência que o pensa ou o constitui, os homens e eu mesmo enquanto ser empírico somos apenas mecanismos que se movem por molas, o verdadeiro sujeito é sem segundo sujeito” (PhP, p.467-8).

Como o patológico não é previamente determinado (naturalizado) não se observa a perda de uma ou de algumas funções isoladas entre si, mas uma reorganização, uma nova significação expressa nos sintomas ou nas suplências (signos). Neste mesmo sentido, para Canguilhem (2002, p.147), não se compreende o normal por meio do patológico a não ser que se tenha fixado o patológico como uma estrutura individual modificada a qual pode por meios distintos ter reações semelhantes a que antes podia ter. Tais reações parecidas não são os restos de uma normalidade à qual poderia se retornar, “[...] não são o aspecto normal da vida menos alguma coisa que foi destruída”, caso contrário, haveríamos de pressupor uma norma fixa, uma lei objetiva e universal de funcionamento, porquanto, são antes reações que jamais se apresentam no indivíduo normal da mesma maneira e nas mesmas condições. Como dizia Merleau-Ponty, a doença é uma forma de existência completa e para compreendê-la, assim como para entender algo acerca da normalidade é preciso tratar as suplências enquanto suplências. Goldstein (1950, p.3-4, *tradução nossa*), lembra que considerar os sintomas e as reações do paciente exclusivamente em termos de positivo ou negativo consiste em permanecer sob o risco de não obter uma visão real do que ele pode fazer e do que já não é mais capaz de realizar. Um resultado correto (positivo), pode ser executado de modo incorreto (negativo), porém no momento em que a situação não permita mais ao paciente eleger um meio indireto de realização, ele fracassa⁵⁵. De fato, segundo o autor, é preciso considerar cada sintoma e a situação completa na qual se manifestam, pois sem demora percebe-se que não são todas as alterações de conduta que possuem relação direta com um “defeito” básico, como se fosse uma mera resposta negativa a esse, mas podem também ser a expressão de um mecanismo protetor do organismo contra os desastrosos efeitos do “defeito”, ou mesmo uma maneira de compensá-lo (suplências). Dessa forma se torna errôneo dizer que os sintomas são sempre efeitos diretos de uma causa ou de um problema, haja vista que já constituem um reordenamento a partir da lesão, caso contrário estar-se-ia negando que o organismo opera enquanto uma totalidade. Portanto, “quando classificamos como patológico um sintoma ou um mecanismo funcional

⁵⁵ Um paciente, por exemplo, não sabe mais que sete é maior que quatro, mas consegue levar a cabo cálculos que, em verdade, são realizados graças a conservação de sua memória anterior ao acidente. Ou seja, uma resposta positiva em relação ao demandado (calcular) executada por meios incorretos (apenas pela memória), revela que em termos de positivo e negativo a dificuldade permanece oculta (GOLDSTEIN, 1950, p.4, *tradução nossa*).

isolados, esquecemos que aquilo que os torna patológicos é sua relação de inserção na totalidade indivisível de um comportamento individual” (CANGUILHEM, 2002, p.65), enquanto tal, inseparável também do meio no qual se insere. Encontramos um exemplo dessa norma individual, segundo Canguilhem (2002, p.146-7), na suplência que um paciente desenvolve ao rearranjar toda sua postura para evitar a dor mantendo uma articulação em uma posição determinada. Tal posição seria considerada defeituosa em relação a um uso da articulação que antes admitia todas posições possíveis, entretanto, trata-se de uma norma diferente, em condições diferentes que apenas aparenta um defeito. Vemos aqui não uma postura a ser corrigida, mas uma capacidade normativa do comportamento e seu sentido hedônico subjacente. Ora, para Canguilhem (2002, p.150, *grifo nosso*), “não há distúrbio patológico *em sim*, o anormal só pode ser apreciado numa relação”, assim, aquilo que constitui o normal em dado momento, apesar de ser normativo em dadas condições, pode tornar-se patológico caso permaneça inalterado na medida em que modificações se fazem necessárias. Portanto, o estado patológico ou anormal não é consequência da ausência de qualquer norma, “a doença é ainda uma norma de vida, mas é uma norma inferior, no sentido que não tolera nenhum desvio das condições em que é válida, por ser incapaz de se transformar em outra norma” (CANGUILHEM, 2002, p.146). Em outras palavras, se para Canguilhem o anormal não corresponde à ausência de uma norma, a anormalidade é antes uma norma que não admite nenhuma alteração das condições que a sanciona, em uma impossibilidade constante de modificar-se noutra. Na anormalidade o indivíduo está habituado em condições fixas, por cujo meio não pode estabelecer diferentes normas diante das novas configurações de seu organismo com meio. De onde se segue a tese de que,

Uma norma de vida é superior a outra quando comporta o que esta última permite e também o que ela não permite. No entanto, em situações diferentes há normas diferentes e que, mesmo enquanto diferentes, se equivalem. Deste ponto de vista, todas as normas são normais (CANGUILHEM, 2002, p.146).

Ou então,

Não existe fato que seja normal ou patológico em si. A anomalia e a mutação não são, em si mesmas, patológicas. Elas exprimem outras normas de vida

possíveis. Se essas normas forem inferiores às normas anteriores, serão chamadas patológicas. Se, eventualmente, se revelarem equivalentes – no mesmo meio – ou superiores – em outro meio – serão chamadas normais. Sua normalidade advirá de sua normatividade (CANGUILHEM, 2002, p. 113).

Quer dizer, as normas são normais, pois a cada vez se estabelece um acordo entre sujeito e meio de modo que cada qual corresponde a uma expressão normativa. Trata-se, por assim dizer, de lidar com as possíveis variações da estrutura organismo/meio. Assim, se a doença é “uma nova dimensão da vida” (CANGUILHEM, 2002, P.149), a diferença entre o patológico e o normal é uma questão de grau (valoração) em que as normas superiores são mais flexíveis que as normas inferiores consideradas numa relação interior a elas próprias, já que se tratam sempre de acordos entre o corpo e o meio. Não há, portanto, segundo Safatle (2011, p.18), “[...] uma continuidade quantitativa entre normal e patológico, mas descontinuidade qualitativa”. Assim, a superioridade de uma norma em relação a outra se define pela capacidade normativa de que um indivíduo dispõe. Neste sentido, “[...] o normal é viver num meio em que flutuações e novos acontecimentos são possíveis” (CANGUILHEM, 2002, p.146), enquanto o patológico aparece como um comportamento mais restrito. Mesmo que possamos falar em alguma norma na patologia, de acordo com Canguilhem (2002, p.148), “o doente é doente por só poder admitir uma norma [...] o doente não é anormal por ausência de norma, e sim por incapacidade de ser normativo”. Dessa maneira, segundo Portocarrero (2009, p.130-1), Canguilhem faz uma inversão na qual aquilo que antes era considerado normalidade, por exemplo, normas estáveis, médias estatísticas, constantes, valores imutáveis, etc. passa a ser entendido como patológico. De maneira similar, Merleau-Ponty aponta diversas vezes que aquilo que a tradição determina como funcionamento normal da percepção, do corpo ou da consciência, consiste na verdade, no funcionamento patológico.

O que Goldstein notou em seus doentes foi a instauração de novas normas de vida por uma redução do nível de atividade, em relação com um meio novo, mais limitado. A redução do meio, nos doentes afetados por lesões cerebrais, corresponde à sua impossibilidade de responder às exigências do meio normal, isto é, anterior. Num meio que não

seja extremamente protegido, esses doentes só teriam reações catastróficas (CANGUILHEM, 2002, p.148).

Justamente nesse sentido Merleau-Ponty assinala um estreitamento do campo motor e perceptivo em Schneider, a redução de sua experiência às situações concretas, dos objetos à dedução explícita (*PhP*, p.157 e 167). Em contraste com os comportamentos exclusivamente concretos e as suplências desenvolvidas por Schneider em face das demandas por comportamentos abstratos, Merleau-Ponty constata que,

A estrutura mundo, com seu duplo momento de sedimentação e de espontaneidade, está no centro da consciência, e é como um nivelamento do mundo que poderemos compreender ao mesmo tempo os distúrbios intelectuais, os distúrbios perceptivos e os distúrbios motores de Schn., sem reduzir uns aos outros (*PhP*, p.183).

Enquanto para Canguilhem (2002, p.146), “o doente está normalizado em condições definidas, e perdeu a capacidade normativa, a de instituir normas diferentes em condições diferentes” e a normalidade seria gozar dessa capacidade normativa, de modo similar, para Merleau-Ponty: “o normal *conta com* o possível, que assim adquire, sem abandonar seu lugar de possível, um tipo de atualidade; no doente, ao contrário, o campo do atual limita-se àquilo que é encontrado em um contato efetivo, ou ligado a esses dados por uma dedução explícita” (*PhP*, p.157). Ainda que não possamos dizer que Schneider é criativo no sentido da espontaneidade relativa a projeção de um porvir, seu comportamento “interpretativo” (representacional) se inscreve como uma maneira possível de responder às demandas por movimentos abstratos – os quais são compreendidos conforme sua estrutura temporal projetiva compartilhada inclusive com o médico. Enfim, Schneider está normalizado em condições definidas, “[...] ‘atado’ ao atual, ele ‘carece de liberdade’, dessa liberdade concreta que consiste no poder geral de pôr-se em situação” (*PhP*, p.189). O fato é que Schneider não pode mais mostrar ao outro onde é tocado, portanto, não pode mais antecipar a visão desde um outro lugar, isto é, ocupar o lugar de um outro, de uma outra perspectiva de modo ficcional. A coexistência em seu caso permanece relativa aos gestos habituais e também às representações que consegue desenvolver diante da inexpressividade de um horizonte de expectativa.

Ora, o caso do membro fantasma e da anosognose também apontam para uma perda do poder normativo. Na experiência do anosognóstico a não percepção do braço deficiente seria uma forma de apresentação equívoca (patológica) do corpo, já que alguma nova familiaridade poderia se estabelecer a partir daquelas condições, mas para desviar-se da perda seu uso permanece recalcado. A persistência na percepção do membro fantasma também é equívoca, já que essa familiaridade não é mais possível de ser levada a cabo, não há mais a materialidade na qual poderiam se repetir inexatamente os gestos habituais e, mais do que isso, o paciente não se ocupa de um expediente futuro no qual ele poderia reordenar-se e habituar-se a sua atual condição. Mesmo que considerados patológicos o membro fantasma e anosognose são modalidades do esquema corporal (*PhP*, p.624), são modalidades temporais possíveis. Isto é, são um modo como o se vive o tempo na concretude de ser com o outro e com os objetos no mundo. O esquema corporal não é uma lei de escoamento temporal, é a própria passagem do tempo e nessa passagem é possível ater-se a uma repetição de um antigo presente impossível. Conforme o já descrito, a norma ou o modo vigente para ambos os casos é similar ao recalque descrito pela psicanálise, portanto, não se inscreve por uma capacidade representacional, mas na fixação em um antigo passado que insiste em não se tornar passado: como a negação da existência do braço que ainda possui sob certas condições deficitárias agindo como se não o tivesse mais, ou a negação da ausência do braço na medida em que age como se ainda o tivesse. Nas palavras de Merleau-Ponty: “eu alieno meu poder perpétuo de me dar ‘mundos’ em benefício de um deles, e por isso mesmo este mundo privilegiado perde sua substância e termina por ser apenas uma certa angústia” (*PhP*, p.124).

Podemos ainda considerar a posição de Freud acerca da patologia, ao discorrer acerca dos caminhos da formação do sintoma na terceira parte das *Conferencias introdutórias à psicanálise* (1916-1917), segundo a qual “[...] todos nós somos doentes, ou seja, neuróticos, pois as condições para a formação de sintomas se verificam também nas pessoas normais (FREUD, 2014, p.387, *grifo do autor*). Em primeiro lugar, para o psicanalista alemão o fenômeno do recalque está presente em todos e se a neurose advém da necessidade de recalcar as pulsões sexuais no convívio humano, ela seria então a estrutura normal da civilização. Freud parece generalizar e tomar por normal a patologia neurótica na qual haveria, internamente, uma distinção entre normal e patológico segundo uma capacidade normativa de estabelecimento de normas mais ou menos neuróticas. Nessa lógica, para Freud (2014, p.467), “o indivíduo neurótico que foi curado é, de fato, outra pessoa, mas, no fundo, permaneceu o

mesmo, naturalmente; isto é, tornou-se o que, na melhor das hipóteses e nas condições mais favoráveis, poderia ter se tornado” Embora a definição do normal e do patológico estejam atreladas ao ponto de vista econômico da libido (no caso, a quantidade maior ou menor de energia gasta com o sintoma neurótico) e, portanto, quantitativo, há uma inversão daquilo que se esperava entender por normalidade, como se a normalidade se tornasse o patológico e o normal pudesse emergir mesmo na patologia dada uma relação de valor entre ambos.

Pois bem, a partir da descrição do corpo próprio, podemos aqui nos arriscar uma aproximação entre a normatividade canguelheminiana⁵⁶ e a dinâmica temporal do duplo horizonte inatual, afinal de contas, a retenção de um novo horizonte habitual se faz por meio da antecipação do passado (retomado naquele presente) em um horizonte de expectativa qual o escoamento temporal dos perfis inatuais em cada novo “agora”. Ora, na tese da normatividade está implícita uma relação dinâmica e temporal em que os acordos entre o organismo e o meio acarretam na aquisição de normas que, uma vez estabelecidas, podem ser modificadas dadas as condições presentes por meio da instituição de novas normas, novos acordos. A normatividade seria, portanto, essa dinâmica interminável da modificação de normas atuais em novas normas as quais, por sua vez, quando comparadas àquelas antigas, podem ser qualificadas como inferiores ou superiores. Essa modificação ou transformação é interior às partes envolvidas (organismo/meio), por conta disso, sempre se tratam de normas mesmo que algumas sejam inferiores em relação as outras.

A saúde é uma margem de tolerância às infidelidades do meio. [...] É claro que esse meio definido pela ciência é feito de leis, mas essas leis são abstrações teóricas. O ser vivo não vive entre leis, mas entre seres e acontecimentos que diversificam essas leis. [...] Nada acontece por

⁵⁶ É interessante notar que as normas, para Canguilhem (2002, p.54), não se reduzem a uma realidade empírica: “A saúde perfeita não passa de um conceito normativo, de um tipo ideal. Raciocinando com todo o rigor, uma norma não existe, apenas desempenha seu papel que é o do desvalorizar a existência para permitir a correção dessa mesma existência. Dizer que a saúde perfeita não existe é apenas dizer que o conceito de saúde não é o de uma existência, mas sim o de uma norma, cuja função e cujo valor é relacionar essa norma com a existência, a fim de provocar a modificação desta. Isso não significa que saúde seja um conceito vazio”.

acaso, mas tudo ocorre sob formas de acontecimentos. É nisso que o meio é infiel. Sua infidelidade é exatamente seu devir, sua história. A vida não é, portanto, para o ser vivo, uma dedução monótona, um movimento retilíneo; ela ignora a rigidez geométrica, ela é debate ou explicação (o que Goldstein chama de *Auseinandersetzung*) com um meio em que há fugas, vazios, esquivamentos e resistências inesperadas (CANGUILHEM, 2002, p.159-160).

A vida não é uma coisa rígida e fixada, mas um constante debate com o meio. Além do mais, se a normatividade é dinâmica, trata-se de realiza-la a cada vez de acordo com o todo da situação. Dessa maneira, ela aponta para o modo sempre inacabado dos acordos entre o organismo e o meio. O que nos interessa destacar é justamente esse aspecto dinâmico da normatividade como capacidade de voltar-se para um porvir, de como as normas sempre são totalidades e que possuem um horizonte temporal que não coincidem entre si, podendo, portanto, se diferenciarem. Podemos pensar aqui a sedimentação de normas e o potencial de instituir novas normas⁵⁷. Embora ambos os filósofos estejam pensando a relação entre o corpo e o meio seria um exagero de nossa parte considerar que Merleau-Ponty e Canguilhem estão a dizer o mesmo. Ao falar da temporalidade, Merleau-Ponty assume peculiaridades diversas no modo como o passado e o futuro coparticipam no presente e como eles se modificam a cada transição. Nos propomos a pensar que Canguilhem extrapola o objetivismo ao incumbir a vida como origem do movimento normativo, enquanto Merleau-Ponty o faz pela descrição do campo fenomenal. Dito de outro modo, talvez a principal diferença que encontraremos entre ambos esteja, justamente, na forma com que cada

⁵⁷ Naturalmente, não vemos aqui uma descrição temporal do campo fenomenal enquanto fundamento de nossas experiências tal como se propõe Merleau-Ponty e, a qual permite compreender, por um lado, as dinâmicas do campo fenomenal antes encobertas na atitude natural dada às interrupções que nela a patologia apresenta, por outro, em que sentido as patologias constituem suplências a essas dinâmicas. Ao fazer a aproximação entre a obras de Merleau-Ponty e Canguilhem, na medida em que estudava os casos patológicos apresentados pelo primeiro, Manzi (2012, p.146), conclui que “não basta aqui simplesmente lembrarmos a distinção tipicamente canguilhemiana entre normal e patológico, onde, neste, o sujeito, diante de um obstáculo, não consegue mais impor uma norma, limitando assim seu poder de ação no meio – é preciso ainda destacar como o sujeito amputado se fixa numa temporalidade que persiste em se repetir”.

qual vai matizar a relação entre corpo e mundo. Para Canguilhem a norma individual é um acordo entre organismo e meio promovido pela vida; para Merleau-Ponty a norma corresponde a inserção do corpo num campo fenomenal, cujas relações com o mundo e com outros é temporal – entre o atual e o inatual. Como diz Merleau-Ponty (*PhP*, p.567): “[...] a ‘síntese’ do tempo é uma síntese de transição, ela é o movimento de uma vida que se desdobra, e não há outra maneira de efetua-la senão viver essa vida, não há lugar do tempo, é o próprio tempo que se conduz e torna a se lançar”. Ainda nesse plano, de acordo com Canguilhem (2002, p.158): “saúde é a indeterminação inicial da capacidade de estabelecer novas normas biológicas”, portanto, ser sadio e ser normal não se equivalem, pois há normalidade na patologia. É a indeterminação ou abertura para instituição de novas normas que corresponde à saúde. Assim, ser sadio não é ser normal apenas em uma determinada situação, mas ser normativo tanto em uma quanto em outras situações, afinal, “o que caracteriza saúde é ultrapassar a norma que define o normal momentâneo, a possibilidade de tolerar infrações à norma habitual e de instituir novas normas em novas situações” (CANGUILHEM, 2002, p.158). Em Merleau-Ponty encontramos a indeterminação e seu inacabamento subjacente como condição de qualquer determinação, de qualquer experiência ou ação do corpo próprio no mundo, ou seja, contamos com os horizontes inatuais sejam eles relativos ao passado ou ao futuro.

Conforme aponta Manzi (2013, p.55), um ponto de convergência fundamental entre os dois filósofos encontra-se no empenho de ambos para promover uma renovação das categorias filosóficas e científicas que buscam explicar nossa experiência corporal e mundana. Sem dificuldade os dois filósofos franceses concordariam com Goldstein (2000, p.327, *tradução nossa*), quando este avalia que: “se a ciência da vida é supostamente incapaz de compreender os fenômenos da doença, deve-se duvidar seriamente da adequação e da verdade das categorias intrínsecas da ciência assim construídas”. Ora, em diversos momentos para Merleau-Ponty e Canguilhem é diante da incapacidade filosófica ou científica para descrever nossa experiência de maneira geral, assim como os fenômenos patológicos e a própria normalidade, que se pode realizar, de um lado, a desconstrução dos modelos ontológicos clássicos, de outro, uma renovação conceitual. Recorrer às análises científicas e as não filosóficas é um estilo claramente compartilhado por ambos. Atestamos isso quando, por exemplo, Canguilhem (2002, p.15), assevera que, “a filosofia é uma reflexão para a qual qualquer matéria estranha serve, ou diríamos mesmo para qual só serve a matéria que lhe for estranha”. Enquanto Merleau-

Ponty, ao seu modo, coloca essa questão da seguinte forma (*S*, p.109, *grifo do autor*),

Como um filósofo consciente poderia propor seriamente que a filosofia fosse impedida de conviver com a ciência? Pois afinal o filósofo pensa sempre *baseado em alguma coisa*: no quadrado traçado na areia, no burro, no cavalo, na mula, no pé cubico da extensão, no cinabre, no Estado romano, na mão que se introduz na limalha de ferro...o filósofo pensa a sua experiência e o seu mundo.

Ora, mas por que então a patologia? Em primeiro lugar, Canguilhem (2002, p.67), relembra a definição lerichiana segundo a qual a saúde é a vida no silêncio dos órgãos, ou inversamente, a doença é aquilo que perturba os homens no exercício normal de sua vida, sobretudo aquilo que o faz sofrer. Embora o filósofo critique os desenvolvimentos ulteriores da posição de Leriche é interessante notar que, nesse caso, o estado de saúde é para o indivíduo a inconsciência de seu próprio corpo, já a consciência do corpo seria tributária da sensação dos limites, das ameaças e dos obstáculos à saúde.

A doença nos revela funções normais no momento preciso em que nos impede o exercício dessas mesmas funções. A doença está na origem da atenção especulativa que a vida dedica à vida por intermédio do homem. Se a saúde é a vida no silêncio dos órgãos, não há propriamente ciência da saúde. A saúde é a inocência orgânica. E deve ser perdida, como toda inocência, para que um conhecimento seja possível. Segundo Aristóteles, qualquer ciência procede do espanto. Essa afirmação se aplica também à fisiologia. Porém o espanto verdadeiramente vital é a angústia suscitada pela doença (CANGUILHEM, 2002, p.75-6).

É, portanto, no limite que encontramos aquilo que se passava desapercibido. De acordo com Souza (2010, p.140), o fenômeno patológico desempenha um papel decisivo na reflexão canguilhemiana acerca da vida, pois na medida em que a experiência do adoecer impõe um desafio à consciência orgânica acaba por tornar presente a ela mesma

– negativamente – sua dimensão normativa. Ou seja, “é apenas quando confrontado com a doença, com as infrações às normas daí decorrentes, que há consciência da vida pelo risco da morte” (SOUZA, 2010, p.140). Neste sentido, Safatle (2011, p.11), ao comentar a obra de Canguilhem assinala que “[...] a experiência da doença rompe uma certa imanência silenciosa entre o sujeito e o seu próprio corpo”. É devido a ela que o corpo se torna um “problema” o qual define as exigências de conhecimento, cuidado e intervenção. Segundo o autor, quando nos deparamos com a antiga frase de que “o homem que pensa é um animal doente”, podemos escutá-la de ao menos duas maneiras: na primeira o pensar seria uma doença que circunscreve o ponto de exílio em relação a uma naturalidade perdida; na segunda, mais relevante a seu ver, a doença é o que provoca o pensar. Ora, no caso de Merleau-Ponty a patologia acaba por descortinar o campo fenomenal que permanecia encoberto, porém latente, na atitude natural⁵⁸. Podemos com facilidade fazer uma analogia entre o estado ingênuo de saúde e a ingenuidade relativa à atitude natural em que as operações pré-objetivas se desdobram despercebidamente – o silêncio da vida perceptiva que nos entrega os objetos. Além do mais, segundo Bonomi (2009, p.82), se a percepção se voltasse constantemente para si mesma para revelar suas operações não haveria o objeto, mas sempre e apenas uma autopercepção vazia.

[...] que para esta intencionalidade não é essencial ser autopresença, mas permanecer latente em seu próprio operar, e que esta intencionalidade só pode ser captada em virtude de uma inversão do olhar, que não aponta mais para as coisas, e sim para ela. Essa inversão não se realiza na atitude natural, pois esta atitude é tal enquanto continua a ‘dedicar-se’ às coisas do mundo circundante cotidiano, mas se realiza na atitude reflexiva. Assistimos portanto aqui a uma espécie de paradoxo: a preeminência do irrefletido, da intencionalidade operante (enquanto *práxis* constitutiva) só é verificável na atitude

⁵⁸ “[...] a investigação fenomenológico-genética pretende remontar, *além do constituído*, às funções constitutivas originárias. Ora, naquilo que se se costuma chamar um adulto ‘normal’, estas funções se encontram em grau peculiar de integração, estão em seu próprio operar por assim dizer escondidas pelos estratos sedimentados de um mundo prático-perceptivo que se dá sempre como ‘constituído’, voltam sempre à esfera do *adquirido*. (BONOMI, 2009, p.83, *grifo do autor*).

reflexiva. Este é o significado da afirmação de Merleau-Ponty segundo a qual o irrefletido e reflexão se fundam mutuamente (BONOMI, 2009, p.83).

A tendência própria do conhecimento de explicar a atitude natural – na qual a percepção ocorre – por meio de seus resultados objetivos, formula aquilo que seria a tese geral da atitude natural a qual tem como consequência escamotear a preeminência do irrefletido na medida em que o mundo e a existência se resumem à objetividade. Tal tese toma como natural, ou se quiser, normal, o mundo objetivo. A subjetividade normalizada seria ou uma extensão desse mundo – qual o empirismo – ou a constituinte deste mundo igualmente objetivo – qual intelectualismo. As teorias científicas que, a sua vez, possuem esses modelos clássicos como fundamento permanecem tributárias a mesma objetividade. O funcionamento normal fisiológico deve ser a associação de dados exteriores uns aos outros, já o psicológico deve ser o puro poder capaz de perceber a realidade objetivamente, ou ainda, uma associação de operações isoladas. Mas tão logo apareça um distúrbio no funcionamento normal do sujeito, essas teorias que acreditavam explicar a normalidade – a partir da objetividade – não conseguem se sustentar, pois não podem explicar tais distúrbios. A normalidade objetiva ou a naturalização da percepção, do corpo e do mundo é imediatamente reduzida quando começamos a descrever o fenômeno patológico – ele torna um “problema” tanto as teses acerca de nossa experiência, quanto a própria experiência ingênua no mundo. “A melhor fórmula da redução é sem dúvida aquela que lhe dava Eugen Fink, o assistente de Husserl, quando falava de uma ‘admiração’ diante do mundo” (*PhP*, p.10). A patologia seria, portanto, o espanto diante do modo como vivemos nosso corpo no mundo e como percebemos este aquém dos prejuízos clássicos? É verdade que a redução das teses não depende da patologia, mas é na patologia que vemos as modificações possíveis na percepção temporal. Afinal, é nela que algo se interrompe no campo fenomenal, no modo como o tempo pré-objetivo se desarticula, ora se fixando em perfis passados, ora impossibilitado de circunscrever perfis futuros. As descrições dos casos patológicos tornam presente para nós – ainda que negativamente – sua dimensão temporal e pela leitura correta das suplências desenvolvidas e do contraste provocado por estas – enquanto alusões ao modo normal de operar – destacamos o desdobramento temporal vivido no corpo, na espacialidade, na percepção.

Gostaríamos ainda de apresentar um exemplo que contrasta com a leitura merleau-pontyana da temporalidade nos casos patológicos ao mesmo tempo em que evidencia, por assim dizer, sua sutileza. Seria um caso no qual a descrição do campo fenomenal sofre uma espécie de naturalização funcionando como um padrão de normalidade. De acordo com nossos estudos é isso que ocorre na medida em que a psiquiatria fenomenológica⁵⁹, como ficou conhecida, a partir da descrição temporal das formações psicóticas, estabelece uma terapêutica que visaria à restituição das experiências temporais que aparecem falhadas ou desarticuladas em tais formações. A fenomenologia psiquiátrica parte da leitura, sobretudo dos textos de Husserl e em alguns casos das obras de Heidegger conjuntamente, mas em termos gerais os psiquiatras fenomenólogos estavam interessados na investigação genética dos processos intencionais que essas obras podiam oferecer, de modo que, obtinham delas um “[...] parâmetro universal para compreender os fenômenos psicóticos como suplências ao malogro da intencionalidade” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012, p.61). Assim, para os psiquiatras fenomenólogos, compreender um fenômeno psicótico significa identificar aquilo que no campo das relações intencionais o sujeito psicótico não pode realizar senão como uma forma metafórica no campo das relações empíricas, isto é, como um sintoma (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012, p.65). Dito de outro modo, é como se a fenomenologia fornecesse ao psiquiatra a oportunidade de esperar, das alucinações, catatonias, delírios e comportamentos maníacos e depressivos, uma tentativa de suplência à vida intencional fracassada dos pacientes. Neste sentido, inspirados na terminologia husserliana os psiquiatras fenomenólogos entendem que os sujeitos psicóticos vivenciam certo comprometimento do horizonte de retenção (habitual) e do horizonte protensional. É nesse duplo horizonte que se encontram as razões pelas quais um indivíduo se veria obrigado a alucinar um fundo habitual ou delirar um horizonte de desejo (futuro) que por algum motivo⁶⁰ não se apresentam. Ou seja, a psicose corresponderia a uma impossibilidade de o sujeito dispor de uma orientação temporal. A partir

⁵⁹ Referimo-nos às obras de Karl Jaspers, Eugène Minkowski e, sobretudo de Ludwig Binswanger. Para uma leitura mais detalhada acerca das diferenças entre os autores, recomendamos o primeiro capítulo da primeira parte da obra de Müller-Granzotto (2012), *Psicose e sofrimento*.

⁶⁰ Uma vez inseridos na tradição fenomenológica, portanto desvinculados das teses naturalistas, os psiquiatras não buscam mais as causas reais e orgânicas das formações psicóticas, mas sua compreensão num campo intencional.

disso, as ações dos psiquiatras em causa estariam orientadas em favor do reestabelecimento possível de uma normalidade transcendental. Ora, “mas em que medida a expectativa do psiquiatra fenomenólogo não é ela mesma exterior às produções intencionais de seus pacientes?” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2009, p.49)? Em que sentido a normalidade pode ser considerada transcendental? Afinal de contas,

Não é a mesma coisa dizer que as produções psicóticas são tentativas de suplência às atividades intencionais que os sujeitos psicóticos não podem realizar, ou dizer que as produções psicóticas são desvios na forma como os sujeitos vivem a intencionalidade. No primeiro caso estamos descrevendo os motivos pelos quais produções psicóticas podem ser estabelecidas. No segundo, estamos vinculando as produções psicóticas a um tipo de ‘dever-ser’ que elas não cumprem, razão pela qual são consideradas patológicas (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012, p.81).

Binswanger incorre no segundo caso, pois toma emprestado de Husserl as noções relativas ao quadro da intencionalidade operativa (eminentemente temporal) como se elas pudessem fornecer um parâmetro de normalidade cujo desvio definiria o fenômeno psicótico. “Em vez de fazer uma fenomenologia da patologia, Binswanger acabou por escrever tratados de patologia fenomenológica, cujos sujeitos seriam os psicóticos” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012, p.81). Merleau-Ponty não poderia concordar com tais tratados pelos motivos que já descrevemos, a patologia possui uma norma própria, as suplências apresentadas como formações psicóticas fazem alusão a uma estrutura temporal geral e impessoal. Elas poderiam muito bem ser uma resposta possível para as questões colocadas pelo psiquiatra, já que a estrutura temporal que essa resposta tenta suprir é comum, não pertence a um indivíduo, tem antes que ver com a generalidade e presuntividade dos horizontes inatuais (impessoais) os quais sempre se abrem diante de uma perspectiva presente junto ao outro. Portanto, não se pode apartar o médico do paciente como se eles não ocupassem um mesmo mundo presente e potencial (inatural)⁶¹,

⁶¹ Ainda que não se trate de uma referência à psicose, basta lembrarmos de um apontamento de Merleau-Ponty em relação à psicanálise, para ver que esta também não concordaria com os psiquiatras fenomenólogos, dado que, “o tratamento psicanalítico não cura provocando uma tomada de consciência do

como se a psicose fosse a incapacidade de viver uma subjetividade transcendental separada da concretude da situação e indiferente à intersubjetividade. Lembrando que, “[...] não sou eu quem toma a iniciativa da temporalização; eu não escolhi nascer e, uma vez nascido, o tempo funde-se através de mim, o que quer que eu faça” (*PhP*, p.572). Quer dizer, o sujeito se confunde com a passagem do tempo⁶². A orientação temporal enquanto intencionalidade não é um modelo a ser seguido, mas se tomada como articulação empírico-transcendental permite esclarecer o que um paciente pode ou não fazer, compreender sua norma mesmo que se trate de um mundo reduzido. De certa forma, os psiquiatras fenomenólogos operam como as filosofias transcendentais clássicas para as quais as condições de possibilidades transcendentais são anteriores às experiências concretas esquecendo-se que é por meio dessas, ou melhor, *nessas* que um campo de fenômenos significativos passa a existir. Assim, a redução fenomenológica para os psiquiatras em tela,

[...] implica não somente um afastamento em relação às teses naturalistas, mas também abandonar o ponto de vista empírico e, com ele, aquilo que – na atualidade da situação – talvez exigisse uma operação intencional ou a suplência desta. E eis por que os psiquiatras fenomenólogos não dão demasiado valor às situações familiares, à biografia dos sujeitos, às demandas institucionais que recaem sobre os pacientes. E talvez esteja aqui – arriscamo-nos a dizer – a razão pela qual, não

passado, mas em primeiro lugar ligando o paciente ao seu médico por novas relações de existência. Não se trata de dar um assentimento científico à interpretação psicanalítica e de descobrir um sentido nocional do passado, trata-se de re-vivê-lo como significando isto ou aquilo, e o doente só chega a isso vendo seu passado na perspectiva de sua coexistência com o médico” (*PhP*, p.610).

⁶² “[...] sujeito, que não pode ser uma série de acontecimentos psíquicos, não pode todavia ser eterno. Resta que ele seja temporal, não por algum acaso da constituição humana, mas em virtude de uma necessidade interior” (*PhP*, p.549). Assim, como já destacamos, “[...] a subjetividade não é a identidade imóvel consigo: para ser subjetividade, é-lhe essencial, assim como ao tempo, abrir-se a um Outro e sair de si” (*PhP*, p.571). De acordo com Cardim (2007, p.146), “fica clara a estratégia de Merleau-Ponty, já que é no próprio campo de presença que ser e ser consciência são a mesma coisa. Se há tempo para o sujeito é porque ele não está fora do mundo como o sujeito clássico, ao contrário, ele o assume do interior confundido-se com a própria passagem dos momentos do tempo que é a própria coesão da vida”.

podendo recorrer à vida empírica para justificar o surgimento das produções psicóticas de seus pacientes, esses psiquiatras investem o discurso fenomenológico no lugar de norma, do qual o discurso de seus pacientes seria uma variação, uma variação patológica. Por consequência, a fenomenologia, que na pena dos psiquiatras fenomenólogos deveria assegurar, para a suplência de ficção produzida pelos pacientes, direito de cidadania, transformou-se em uma espécie de norma transcendental. [...] mais do que oferecer parâmetros diferenciais, surgem como modelos a partir das quais devem ser interpretadas (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012, p.82-3).

Neste sentido, malgrado a orientação descritiva proposta pela fenomenologia, há uma inadequação com a proposta fenomenológica em Merleau-Ponty dada a tentativa de naturalização do campo de relações intencionais numa espécie de uso dogmático do campo fenomenal que, ademais, estaria diretamente relacionado com a posição do psiquiatra e sua terapêutica.

CONCLUSÃO

Nosso ponto de partida se deu no esclarecimento dos limites das explicações empiristas e intelectualista acerca de nossa experiência, da subjetividade, de nosso corpo e do mundo em geral justamente na medida em que descreviamos os casos patológicos. Noutros termos, tratou-se de suspender a tese geral da atitude natural – o prejuízo clássico – de um mundo plenamente determinado, isto é, formado de partes extra partes. Na verdade, para Merleau-Ponty a origem desse prejuízo naturalista encontra-se na astúcia pela qual percepção – na atitude natural –, nos entrega objetos aparentemente acabados, portanto, se faz necessário revelar a camada de suas operações intencionais pré-objetivas. Como vimos, tal prejuízo é compartilhado entre os modelos ontológicos empiristas e intelectualistas na medida em que buscam recolocar a subjetividade na constituição desse mundo enquanto natureza. Porém, quando assumidos os pressupostos clássicos, as ciências como a fisiologia e psicologia se veem em dificuldades para explicar o que ocorre em determinados casos patológicos, levando-nos assim a suspeitar daquilo que elas tomavam pelo funcionamento normal da percepção atrelada ao corpo e seus estados mentais, bem como da psique enquanto consciência constitutiva de toda experiência objetiva. De fato, tomamos deliberadamente os casos patológicos como meio de suspensão desses pressupostos, isto é, como redução fenomenológica em face da tese geral da atitude natural. Muito embora devemos dizer que o estudo da patologia não seja um caminho exclusivo para tal, já que os experimentos de percepção dos objetos da *Gestalttheorie* revelam também essas inconsistências. Entretanto, esses experimentos não nos oferecem uma visão da dinâmica temporal do campo fenomenal, de onde se segue nosso interesse pelo patológico. Esse também foi o caso da análise da percepção das linhas de Müller-Lyer, na qual mesmo que não possamos apreender sua dinâmica, o campo fenomenal revela sua face ao não podermos determinar a percepção nem como resultado dos dados objetivos nem como constituição da consciência pura.

Neste caminho, mediante a descrição das percepções e comportamentos dos sujeitos que sofreram lesões cerebrais observamos que nem o corpo e nem as excitações se deixam apreender como um conjunto formado de partes extra partes. Dado o modo como o paciente percebe, o funcionamento corporal em face da lesão só pode ser compreendido como uma diferenciação estrutural na qual ocorre uma reorganização total do sistema nervoso e do modo como as excitações operam. De fato, essa reestruturação é mais simplificada se comparada

com a estrutura anterior, mas tal se deve justamente pelo isolamento parcial de certas partes do corpo em relação às outras gerando a indiferenciação entre o que é figura e o que é fundo. Portanto, o isolamento entre partes é antes aquilo que provoca o reordenamento patológico simplificado, do que propriamente o modo de funcionamento normal do corpo. Deste modo, reconhecemos que a experiência sensível é significativa por si só, pois não há necessidade de uma capacidade representacional seja ela judicativa ou associativa, visto que essa organização se dá entre as condições tanto do organismo como do meio. Vemos que na verdade o corpo reage como um todo, assim como as excitações compõe um conjunto que, mais do que causa, são ocasião ou motivação para tais respostas. É o sentido da totalidade da situação, advinda da relação interna entre as partes envolvida que se impõe antes de podermos isolar tais partes uma a uma, portanto não se reduz à materialidade na qual se apoia – é a própria relação de mútua dependência entre as partes – é estrutural. Há, deste modo, uma circularidade entre o corpo e o mundo – estrutura corpo e mundo – de tal maneira que é preciso que o fenômeno mundano se ofereça como um conjunto significativo ao mesmo tempo em que o organismo, a partir de sua estrutura, dimensione aquilo que se pode perceber. De onde se segue que, tanto o sujeito normal, não lesionado, quanto o sujeito que sofrera uma lesão cerebral percebem e agem segundo uma estrutura formada entre seu corpo e o mundo, entre todas as partes envolvidas. Como consequência dessas análises, na esteira de Goldstein, Merleau-Ponty estabelece uma descrição do corpo e da fisiologia não mais tributária à objetividade que poderia ser obtida no laboratório ou nas filosofias empiristas. O organismo passa a ser descrito por uma “fisiologia vivida”, isto é, fundamentada a partir do modo pelo qual os sujeitos inseridos num meio dado percebem e agem segundo sua situação total. O não reconhecimento de que é no próprio acontecimento encarnado – os corpos percebendo e se dirigindo ao mundo – que uma totalidade se configura acarreta no equívoco, qual foi o caso da *Geslattheorie*, de tomar as formas percebidas como equivalentes ao mundo físico e, portanto, reduzidas a este. Com isso a percepção de uma *Gestalt* acabaria por pressupor a experiência perceptiva. Não bastava dizer que o corpo é uma totalidade anterior às partes isoladas, era preciso ainda assumir que esse todo é um acontecimento significativo por si só – é o próprio comportamento corporal no mundo – sem que nele possamos encontrar aquilo que o causa, pois para isso seria preciso pressupor uma relação exterior a ele mesmo. Ora, nos deparamos com um sentido o qual não se deixa enredar por uma objetividade seja do mundo, seja do corpo, mas que trata-se de uma pré-objetividade que só se faz no acontecimento

concreto segundo um contexto relacional. Por essa razão, Merleau-Ponty coloca em destaque aquilo que chamou de ser no mundo, como um campo prático e encarnado no qual figura a pré-objetividade ou, simplesmente, a existência. É a partir deste ponto de vista que o membro fantasma, a anosognose, a cegueira psíquica, a afonia e a psicose tornam-se compreensíveis, bem como a normalidade, dado que é nos limites da patologia que se realiza a apreensão das dinâmicas temporais da percepção relativas ao corpo próprio enquanto nossa inserção em um campo fenomenal.

Notamos que a espacialidade objetiva também não é condição necessária e suficiente para explicar a experiência do membro fantasma e da anosognose, respectivamente. Assim como a capacidade representacional por meio de juízos puros não pode constituir suficientemente a percepção do membro fantasma, nem tampouco, necessariamente, a não percepção do braço deficiente na anosognose. Afinal, o membro fantasma é a quase presença de uma ausência (passada) que depende de certas condições materiais (excitações no coto); a anosognose é uma quase ausência (habitual) de uma presença a qual poderia ser percebida em suas condições deficitárias. Nessa perspectiva, vemos que toda presença é circundada por horizontes de ausências que, como tais, não são absolutos, mas com os quais sempre contamos e nos orientamos temporalmente no espaço. Por conta disto nossos atos e nossos corpos no mundo comportam sempre uma ambiguidade entre a atualidade e a inatualidade, precisamente nesses casos, uma ambiguidade entre o corpo atual e o corpo habitual. Ou seja, trata-se do momento da experiência em que ocorre a retomada passiva de um sentido (totalidade/forma) passado na fisionomia presente. Noutras palavras, quando descritos, os fenômenos patológicos nos ensinam que – aquém da espacialidade objetiva e da capacidade representacional pura –, há uma espessura temporal entre os nossos atos corporais e aquilo que eles visam, na qual o passado retorna passivamente na situação atual. Não se trata mais do passado tal como foi aquele antigo presente (recordação), mas de uma totalidade passada enquanto generalidade, isto é, uma forma de orientação anônima desprovida de materialidade. Na verdade, vemos uma ambiguidade em que a generalidade orienta cada atualidade, mas apenas na medida em que a fisionomia desta última permite a retomada da primeira. Esta mútua fundação entre um corpo atual e um corpo habitual, de fato, não é mais possível nestes casos. Uma vez que o membro fantasma e a anosognose aparecem como uma fixação habitual (não tética) num antigo hábito (membro funcional) Merleau-Ponty os aproxima do recalque fazendo uma releitura da descrição deste feita pela

psicanálise. Ambos consistem na tentativa de manter vivo um horizonte habitual para o qual não há mais possibilidade material de atualização. Por essa razão, na tentativa habitual de ultrapassar ou evitar a impossibilidade (perda) paradoxalmente eles a repetem. Afinal o membro fantasma sempre fracassa em seus intentos, assim como o membro ignorado é radicalmente perdido já que o paciente na medida em que o ignora não dispõe mais de qualquer uso possível. Noutros termos, membro fantasma e anosognose são a fixação em uma antiga estrutura que esconde sua perda, inviabilizando novas estruturas. O primeiro recalca sua perda ao tentar levar a cabo os gestos habituais, enquanto o segundo, recalca sua deficiência “sabendo” desviar justamente daquilo que o levaria a encontrá-la. Para não sentir sua perda eles a ignoram habitualmente justamente enquanto a conhecem; talvez por isso, de certo modo, seria preciso lembrar para finalmente esquecer, o passado antigo, tornar-se enfim passado. Encontramos nessas descrições que, é na inerência a um campo fenomenal que o corpo próprio retoma o passado anônimo na fisionomia do presente, mas que também pode como que estagnar-se em uma repetição descontextualizada. Isto é, tanto esses casos patológicos quanto a normalidade se passam nessa ambiguidade (estrutural) entre nossos atos – corpo atual – e o passado – corpo habitual. Compreendemos que o corpo habitual, dado um fluxo não fixado, consiste no poder que temos de dilatar nosso ser no mundo habituando-nos ao nosso próprio corpo e nele incorporando diversos instrumentos. O corpo em geral aparece como um hábito primordial que é senão o modo pelo qual nos habituamos (alienamos) a um mundo imprescindível. Ainda com relação a fixação no antigo passado conseguimos notar que ambos não podem vivenciar um futuro possível a partir do corpo atual, nem tampouco dispor de um novo hábito. Ou seja, um horizonte de expectativa e a própria dinâmica retencional figuram nestes casos, mas foi por meio do contato com Schneider que pudemos precisá-los.

No caso de Schneider também vimos que a tese de uma capacidade representacional como condição necessária e suficiente para executar tanto movimentos abstratos quanto concretos não procede. Quanto à primeira condição, Schneider pode executar movimentos concretos (habituais) sem que para isso tenha de representar sua intenção, porquanto, vivencia uma intencionalidade habitual. Em segundo lugar, ele sabe (representa) qual parte de seu corpo deve ser mostrada enquanto parte tocada, entretanto ele precisa movimentar o corpo parte por parte até que reconheça àquela tocada. O que falta a Schneider é a intencionalidade motora por meio da qual ele poderia antecipar um resultado, estabelecer uma ficção, ocupar uma outra perspectiva (futura).

Por serem sempre projeções futuras elas não coincidem com o próximo presente, consiste também em um horizonte presuntivo e aberto. Trata-se da mútua fundação entre àquele presente habitado pelo passado e os perfis temporais futuros – a ambiguidade (ou estrutura) entre o corpo atual e o corpo perceptivo. Contudo, sem participar dos horizontes ficcionais a experiência de Schneider se limita ao imediatamente dado e apenas as operações habituais anteriores ao acidente podem ser retomadas. Deste modo, os movimentos preparatórios, o reconhecimento do objeto realizado pela soma das partes, a história narrada ou ouvida por fragmentos, sem um sentido e estilo global, são suplências à essa dificuldade e não o funcionamento normal do corpo tal como queria a tradição. Ao perder a potência de projeção no futuro Schneider não só perde a espontaneidade, a possibilidade de voltar-se para uma novidade, mas também de adquirir novos hábitos. É por meio então do corpo perceptivo que adquirimos um mundo, antecipamos um outro ponto de vista, ou imprecisamente o ponto de vista do outro.

A anosognose, o membro fantasma e o caso de Schneider revelam a inviabilidade de um fluxo temporal segundo o qual um novo horizonte habitual poderia ser retido na medida em que o passado que retornou no presente fosse projetado em um horizonte de expectativa, que por sua vez, ao atingir um novo presente decairia como fundo habitual e assim por diante. É importante frisar que tanto o passado e o futuro na qualidade de horizontes inatuais nunca atingem em plenitude aquilo que eram ou aquilo que serão, respectivamente. Dito de outro modo, as orientações temporais não subsistem como pontos determinados e espaciais, elas se modificam a cada presente e nunca chegam a uma identificação plena com estes, já que isso significaria o fechamento do tempo, o fim do conhecimento e a obtenção de uma determinação plena de si. Portanto, são horizontes indeterminados e sua síntese é sempre presuntiva, se pudessem ser plenamente determinados então teríamos aquilo que a tese geral da atitude natural advoga, a saber, o mundo como natureza e os modelos subjetivos dados diante deste. Inevitavelmente, percepção e mundo se dariam radicalmente separados. Contra isto, Merleau-Ponty encontra um terreno comum entre corpo e mundo assinalando a vida perceptiva nas dinâmicas temporais do corpo próprio junto aos objetos e aos outros corpos – sempre inseridos em um contexto dado pela mútua fundação entre a perspectiva atual e as inatuais. A passagem do tempo então se confunde com a percepção segundo as modalidades do corpo próprio – corpo habitual, atual e perceptivo. Ou seja, o sujeito, a percepção e o corpo próprio (como corpo-sujeito) são como que sinônimos da passagem do tempo, tratam-se de um

acontecimento sempre a se retomar e recomeçar – a passagem dos horizontes indeterminados para um novo presente, uma nova determinação que tão logo se sedimenta. Assim, por conta desses horizontes indeterminados a experiência se oferece sempre de modo inacabado, por fazer e adquirir. É isso que permite que nossas ações sejam orientadas segundo uma totalidade aberta e suas respectivas perspectivas temporais, já que àquelas do passado na medida em que são retomadas são também projetadas num porvir o qual nunca chega a coincidir totalmente com a atualidade próxima ou com aquela antiga que fora retomada.

Não encontramos, portanto, um ambiente puro no qual um ego transcendental enquanto consciência transparente para si constituiria todas as operações intencionais, o outro e por fim o mundo. A diferença com Husserl consiste em reconhecer que a experiência por si mesma é significativa, não há um eu puro constituinte aquém da perspectiva presente e encarnada – da facticidade. Segundo Merleau-Ponty (*PhP*, p.175), “os fenômenos patológicos fazem variar sob nossos olhos algo que não é a pura consciência de objeto”. A fisionomia da situação solicita o membro do qual o paciente já não dispõe, mas ao mesmo tempo em que convida seu reaparecimento, não deixa de impossibilitá-lo já que o braço não é mais factível. O anosagnósico, por sua vez, percebe as solicitações atuais do braço deficiente e desvia-se habitualmente de seu uso para não deparar com o fato de sua perda. Não são simples operações constitutivas da consciência pura, é a experiência encarnada em uma situação de fato segundo uma atividade intencional. Da mesma forma não observamos em Schneider a simples falha em funções transcendentais descoladas do mundo, é apenas na medida em que se apresenta uma situação em que o abstrato é demandado que sua dificuldade aparece junto com suas suplências representacionais. A afônica não simplesmente, do ponto de vista transcendental, deseja e constitui seu calar-se, ela perde sua voz junto com seu projeto futuro e segundo suas formas habituais diante da proibição factual de ver e coexistir com seu namorado.

Com isso em conta, a patologia nos ensina que as operações transcendentais/temporais são indissociáveis da fisionomia atual, do corpo e do mundo vividos no agora permeado (retenções), atravessado (repetições) e ultrapassado (projeções) por perfis temporais, qual campo fenomenal. São totalidades passadas e futuras que formam um campo de presença, um campo perceptivo – a situação como um todo de partes atuais e inatuais. No caso da jovem afônica vemos que a coexistência interdita é o mesmo que interdição de seu futuro amoroso e de sua voz, e que se expressa segundo uma forma retida de seu passado habitual. Ou

seja, a relação com o outro é uma estrutura temporal, o campo fenomenal corresponde à própria experiência de coexistência ou intersubjetividade. Neste sentido, mais do que uma pura objetividade ou uma experiência solipsista, a patologia de um outro é uma *forma* de existência própria (enquanto todo ou norma) vivida em um mundo com outros corpos e objetos. Sua norma é a própria expressão de uma reestruturação de suas partes segundo o sentido de sua inserção num meio dado com outros indivíduos, de modo que suas suplências, são sempre um outro modo de relação intersubjetiva. Em outras palavras, no fundo a patologia não nos ensina apenas a experiência pessoal daquele corpo em um sentido impessoal modificado, mas que justamente esse sentido impessoal, não está em um lugar determinado, mas na intersecção entre aquele corpo e outro. Por essa razão, Goldstein podia dizer que o próprio método de análise dos sintomas estava diretamente relacionado com os sintomas que encontraríamos, sendo estes, portanto, uma produção no interior daquele contexto. Se antes já constamos que a patologia não diz respeito a uma objetividade pura do corpo ou da consciência, mas é estrutural, agora, tampouco ela deve ser entendida como algo isolado da intersubjetividade, como se um sujeito pudesse observar imparcialmente o corpo doente – a doença como um defeito de consciência ou objetividade pura. Ou seja, a patologia sempre se desdobra na espessura do mundo fenomenal compartilhado entre os atos pessoais de um e outro, é no mundo vivido que podemos compreendê-la como um mundo reduzido, não no laboratório ou no psicologismo solipsista. Por assim dizer, ao invés de ser um observador imparcial, é como se Merleau-Ponty em suas longas descrições dos casos patológicos procurasse habitar aquele mesmo mundo compartilhado pelo doente e seu médico. Descobrimos de tal modo, um contexto impessoal (campo fenomenal) mais geral, no qual a patologia encontra sua dificuldade e que o normal dispõe de modo tácito. Procuramos ainda junto a Canguilhem uma maneira de entender o porquê da denominação dos fenômenos como patológicos ou normais. Conforme constatamos, para Canguilhem o patológico não é um distúrbio em si, mas uma norma interior ao acordo entre organismo e meio, sendo apenas ao apreciar sua relação com outras normas estabelecidas que podemos dizer quais são inferiores, equivalentes ou superiores. Seja qual for o acordo dado entre organismo e meio, este sempre consiste em uma norma e, o que define sua normalidade ou anormalidade é justamente a possibilidade de esta ser ultrapassada pela capacidade normativa de instituição de novas normas equivalentes ou superiores. Assim, a saúde tem que ver com essa capacidade de ir além das normas dadas e a patologia, por sua vez, estaria mesmo na fixação em normas rígidas que como tais não admitem

flutuação. Ora, em termos de figura e fundo, o patológico como figura só é possível se tenho o normal como fundo (tanto como fundo ao qual suplências fazem a alusão, quanto como fundo de normas anteriores as quais eram superiores ou mais flexíveis em relação a essa patológica que figura), ou inversamente, o normal enquanto figura só faz sentido sob o fundo do patológico (fundo de normas inferiores que no limite levariam à morte). Tentamos aproximar Merleau-Ponty dessas constatações dado o fato de que o patológico se encontra ligado à fixação em certos comportamentos ou normas, à redução do mundo percebido e vivido com os outros, às suplências que aludem uma norma anterior, porém são inferiores e, ainda, o desfalecimento da função projetiva pela qual se introduz uma expectativa mais além daquilo que já estava adquirido gerando, por conseguinte, novas aquisições. Vimos como para os dois filósofos franceses a patologia suspende os prejuízos naturalistas, já que corresponde a um rompimento parcial que coloca em perspectiva: as dinâmicas temporais em torno do espaço presente – qual campo fenomenal – segundo uma leitura merleau-pontyana, ou então, as dinâmicas da normatividade que é o movimento próprio da vida enquanto constante debate entre organismo e meio, no caso de Canguilhem. Uma última leitura também nos auxiliou a compreender de que modo o campo fenomenal acabou sendo tratado como um padrão fixo de normalidade. Este foi o caso da psiquiátrica fenomenológica. Isso ocorre somente se encararmos as produções psicóticas não como suplências a um campo fenomenal intersubjetivo, mas como um desvio da forma como transcendental deveria ser vivido. Ou seja, não se trata mais de um campo fenomenal na intersecção dos sujeitos em que se manifestam orientações inatuais ou suplências a estas, mas de uma propriedade (ou norma) do mundo fenomênico que poderia existir em si sem a participação de cada qual. Deste modo, a formação psicótica só diria respeito àquele que não consegue acessar tal mundo fenomenal. Isso de fato consiste em um abandono do ponto de vista genético fenomenológico, segundo o qual se poderia descrever o modo e os motivos pelos quais produções psicóticas podem ser estabelecidas.

Enfim, pudemos constatar que o limite vivido no patológico nos ensina, por um lado, os limites das explicações empiristas e intelectualistas e da própria tese geral da atitude natural que às funda e, por outro, a vigência de um campo fenomenal em face de suas reconfigurações. Contudo, não podemos deixar de mencionar que seria preciso circunscrever essas considerações no conjunto das obras posteriores à *Phénoménologie de la perception*, para vermos até que ponto elas implicariam ou não os problemas insolúveis apontados pelo

próprio filósofo nas notas de trabalho de *Le visible et l'invisible* (1964). Noutros termos, um trabalho ulterior consistiria em tentar circunscrever as compreensões aqui apontadas por meio da descrição do patológico em relação As últimas obras merleau-pontyanas para ver o que permanece ou o que poderia ser melhor compreendido, mais além: i) da divisão ontológica clássica entre sujeito e objeto, para a qual a renovação conceitual ainda seria insuficiente; ii) da necessidade de um *cógitto tácito*; iii) de certo privilégio concedido às capacidades corporais como se o corpo-sujeito fosse um tipo de consciência intelectualista.

REFERÊNCIAS

BONOMI, Andrea. *Fenomenologia e Estruturalismo*. Trad. João Paulo Monteiro, Patrícia Piozzi e Mauro Almeida Alves, 2.ed. - São Paulo: Perspectiva, 2009.

BURTT, Edwin. *As bases metafísicas da ciência moderna*. Trad. José Viegas Filho e Orlando Araújo Henriques, 1.ed. - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1983.

CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Trad. Maria Thereza R. de C. B. e Luiz Octávio F. B. L., 5.ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

CARDIM, Leandro Neves. *A ambiguidade na Fenomenologia da percepção de Maurice Merleau-Ponty*. 2007. 199 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo: (Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty)*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

DESCARTES, René. *Meditações*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, 3.ed. - São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Col. Os Pensadores).

FALABRETTI, Ericson Sávio. A estrutura como logos da experiência pré-reflexiva. *Revista Veritas*, Porto Alegre, v.58, n.2, p.371-398, 2013.

FERRAZ, Marcus Sacrini Ayres. *O transcendental e o existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

_____. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas, SP: Papyrus, 2009.

_____. A reelaboração do transcendental em Merleau-Ponty. *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol.9, n.1, p.267-291, 2012.

FERREIRA, Elizia Cristina. *O irrefletido: Merleau-Ponty nos limites da reflexão*. 2012. 226 f. Dissertação (Mestrado em filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

FRANCO, Fábio Luís Ferreira Nóbrega. *A natureza das normas: o vital e o social na filosofia de Georges Canguilhem*. 2012. 126 f. Dissertação (Mestrado em filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias à psicanálise (1916-1917)*. Trad. Sérgio Tellaroli, 1.ed. - São Paulo: Companhia das Letras, 2014 (Obras completas de Sigmund Freud).

GALILEI, Galileu. *O ensaiador*. In: Coleção Os Pensadores. Trad. Helda Barraco, Nestor Deola e Aristides Lôbo. 3.ed. - São Paulo: Abril Cultural, 1983.

GOLDSTEIN, Kurt; SCHEERER, Martin. Abstract and Concrete Behavior. An Experimental Study With Special Tests. *Psychological Monographs*, Evanston, vol.53, no.2, p.1-151, 1941.

GOLDSTEIN, Kurt. L'analyse de l'aphasie et l'étude de l'essence du langage. *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, Paris, v.30, p. 430-496, 1933.

_____. *Transtornos del lenguaje: las afasias su importancia para la medicina y la teoria del lenguaje*. Trad. E. Sierra Ruiz. Barcelona: Editorial Científico Médica, 1950.

_____. *La natureza humana a la luz de la psicopatologia*. Trad. Eva I. de Dietrich, 1.ed. - Buenos Aires: Editorial Paidós, 1961.

_____. *The organism: a holistic approach to biology derived from pathological data in man*. 1.ed. - New York: Zone Books, 2000.

GRANZOTTO, Rosane Lorena. *Gênese e construção de uma “filosofia da Gestalt” na Gestal-terapia*. 2005. 131 f. Dissertação (Mestrado em filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo: parte I*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback, 15.ed. - Petrópolis: Vozes, 2005.

HEGENBERG, Leonidas. *Doença: um estudo filosófico*. 1.ed. - Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1998.

HOBBS, Thomas. *Leviatã: matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. Rosina D'Angina, 1.ed. - São Paulo: Martin Claret, 2014.

HUME, David. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Trad. Déborah Danowski, 2.ed. - São Paulo: Editora UNESP, 2009.

HUSSERL, Edmund. *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*. Trad. Pedro M. S. Alves, 1.ed. - Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1994.

_____. *Investigaciones Lógicas 2*. Trad. Manuel G. Morente e José Gaos, 1.ed. - Madrid: Alianza Editorial, 1982

_____. *A ideia da fenomenologia*. Trad. Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão, 1.ed. - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki, 6.ed. – Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

JENSEN, Rasmus Thybo. Motor intentionality and the case of Schneider. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, vol.8, n.3, p.371–388. Springer Netherlands, 2009.

KOFFKA, Kurt. *Princípios de psicologia da Gestalt*. Trad. Álvaro Cabral, 1.ed. - São Paulo: Cultrix, 1975.

KÖHLER, Wolfgang. *Psicologia da Gestalt*. Trad. David Jardim, 2.ed. – Belo Horizonte: Editota Itatiaia Limitada, 1980.

LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro, 3.ed. - São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Col. Os Pensadores).

MANZI, Ronaldo. *Em torno do corpo próprio e sua imagem*. 2007. 189 f. Dissertação (Mestrado em filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

_____. *Quando os corpos se invadem – Merleau-Ponty às voltas com a psicanálise*. 2012. 456 f. Tese (Doutorado em filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

_____. Uma convergência fortuita? Canguilhem e Merleau-Ponty: uma proximidade ou uma denúncia de necessidade intelectual? *Sofia*, Vitória, vol.2, n.2, p.53-61, 2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura, 3.ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar, 1.ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A natureza*. Trad. Álvaro Cabral, 2.ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Psicologia e pedagogia da criança*. Trad. Ivone C. Benedetti, 1.ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Signos*. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. 1.ed. - São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *Merleau-Ponty na Sorbone: resumo de cursos (1949-1952) filosofia e linguagem*. Trad. Constança M. Cesar, 1.ed. - Campinas: Papirus, 1990.

_____. *Parcours (1935-1951)*. Paris: Verdier, 1997.

_____. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Trad. Sílvio Rosa Filho e Thiago Martins, 1.ed. - Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____. *Psicologia e pedagogia da criança: curso da Sorbonne 1949-1952*. Trad. Ivone C. Benedetti, 1.ed. - São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. De Mauss à Claude Lévi-Strauss. In *Textos escolhidos*. Trad. Marilena de Souza Chauí, 1.ed. - São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores).

MOURA, Alex de Campos. As patologias e o comportamento em Merleau-Ponty: uma outra compreensão da relação entre a parte e o todo. *Kínesis*, vol.8, n.16, p.138-150, 2016.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. 1.ed. - São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*. 1.ed. - Rio de Janeiro: Editora UNESP, 2006.

MÜLLER, Marcos José. *Merleau-Ponty: acerca da expressão*. 1.ed. - Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

_____. *Gestalt como filosofia da Carne e os três registros da experiência: imaginário, simbólico e real* p.359-391. In: MÜLLER, M. J.; SILVA, C. A. F. (org.) *Merleau-Ponty em Florianópolis*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

MÜLLER-GRANZOTTO, Marcos José; MÜLLER-GRANZOTTO, Rosane Lorena. *Fenomenologia e gestalt-terapia*. 1.ed. - São Paulo: Summus, 2007.

_____. *Psicose e sofrimento*. 1.ed - São Paulo: Summus, 2012.

PAVLOV, Ivan. *Textos escolhidos*. Trad. Victor Cívita, 2.ed. - São Paulo: Abril Cultura, 1984 (Col. Os Pensadores).

PORTOCARRERO, Vera. *As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault*. 1.ed. - Rio de Janeiro, Editora FIOCRUZ, 2009.

RAMOS, Silvana de Souza. *A Prosa de Dora: Uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty*, 2009. 339 f. Tese (Doutorado em filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e

Ciências Humana. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

SAFATLE, Vladimir. O que é uma normatividade vital? Saúde e doença a partir de Georges Canguilhem. *Scientiæ zudia*, São Paulo, v.9, n.1, p.11-27, 2011.

SOUZA, Herivelto P. *A vida e as fontes da normatividade*: por uma história natural do conceito. 2010. 220 f. Tese (Doutorado em filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de filosofia. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

WALLON, Henry. *A evolução psicológica da criança*. Trad. de Cristina Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1998.