

CORPO A CORPO: A ATMOSFERA SEXUAL COMO REGIÃO ONTOLÓGICA DO CORPO CULTURAL E SOCIAL¹

José Marcelo Siviero²

RESUMO

Examinando-se a noção de corpo sexuado em Merleau-Ponty, este artigo visa entender como a atmosfera sexual (entendida como dimensão de instituição de significações e campo de intencionalidades, indo muito além da sexualidade como fenômeno e pulsão natural) contribui no desenho geral duma alteridade encarnada, em que corpos (e não mentes) desvendam as diferenças entre eu e o Outro num contexto de expressividade concreta, atual e real. Para tanto, a atmosfera sexual encarnada, antes de ser uma faculdade corporal ou disposição libidinal, ou de se identificar a determinado gênero ou orientação, é potência de fechamento e abertura, de acolhida ou de rejeição de outros corpos, tanto individuais como sociais.

Palavras-chave: Merleau-Ponty; fenomenologia; sexualidade; alteridade; libido.

ABSTRACT

By examining the notion of sexed body in Merleau-Ponty, this article seeks to understand how the sexual atmosphere (understood as a dimension of imposition of meaning and intentionality field, going far beyond sexuality as a phenomenon and natural drive) contributes in general design of an otherness is red, in which bodies (and minds) to solve the differences between me and the other in the context of concrete, current and real expressiveness. For both, the sexual atmosphere embodied, before being a college or

¹ Este artigo é fruto duma dissertação de mestrado defendida na USP em 2015, sob orientação da Profa. Dra. Marilena Chaui, cujo título é “Motricidade, sensibilidade e desejo: três leituras do corpo na *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty. O artigo foi escrito tomando como base o capítulo final da dissertação.

² Doutorando em filosofia, USP, Brasil, bolsista CNPq; sivierojm@gmail.com.

body disposal libidinal, or to identify a particular gender or orientation, is closing power and openness, acceptance or rejection of other bodies, both individual and social.

Keywords: Merleau-Ponty; Phenomenology; sexuality; otherness; libido.

INTRODUÇÃO

Merleau-Ponty inicia a descrição do corpo sexuado identificando-o como a região em que os objetos passam a existir “pelo desejo ou pelo amor”, isto é, definindo-o pela capacidade de afetar e pela disposição a ser afetado por outros corpos. Porém, ao trazer a afetividade a lume, Merleau-Ponty escreve contra uma corrente de psicologia associacionista, de clara inspiração behaviorista, que a concebe “como um mosaico de estados afetivos, prazeres e dores fechados em si mesmos, que não se compreendem e só podem explicar-se por nossa organização corporal” (MERLEAU-PONTY, 2006b, pp. 213-214). Nela, as sensações de prazer e dor são associadas a ideias e circunstâncias contingentes, que conduzem a representações ideais da dor ou do prazer, afastando-as de seu caráter mais propriamente existencial. Por conseguinte, “o sujeito define-se por seu poder de representação, e a afetividade não é reconhecida como um modo original de consciência” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 214). O sujeito torna-se então uma consciência passiva, que representa seus prazeres e dores (em suma, o todo de seus afetos) escolhendo aderi-los a certas situações, eventos, episódios ou até mesmo outros sujeitos. A afetividade se transforma numa questão de escolha ou de ação pura, cindindo-se na dicotomia entre atividade e passividade. Nesta linha de raciocínio, “todo desfalecimento da sexualidade deveria reconduzir-se ou à perda de certas representações, ou então a um enfraquecimento do prazer” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 214), levando o sujeito a se reduzir a um “feixe de instintos”, ou seja, a um conjunto de leis naturais que o orientariam para uma meta pré-concebida ou de disposições prévias que o determinariam a sentir certos afetos em detrimento de outros.

Ora, tal postura associacionista ignora o fato de que, para adquirir significado existencial, a sexualidade tem de se engrenar à história pessoal e intencional do sujeito, para além do domínio do somático e instintivo. Na primeira parte da *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty utilizará a descrição dum comportamento patológico para identificar suas estruturas existenciais mais básicas. No caso, aqui serão vislumbradas a

apatia afetivo-sexual do soldado Schneider e o comportamento esquivo e arredo da moça afônica.

Em Schneider, manifesta-se um conjunto de sintomas que poderiam ser classificados como uma espécie de “inércia sexual”. Na sua conduta habitual, pautada por uma indiferença e uma apatia não intencionais, observa-se uma perda da capacidade de aderir afetivamente à situação dada, isto é, de se engajar num projeto pessoal ao mesmo tempo em que retoma a situação geral que lhe é apresentada, na qual ele evidentemente é um anônimo, engrenando-os numa mesma e única vaga existencial. Por exemplo, numa situação de clara conotação sexual, “imagens obscenas, conversações sobre temas sexuais, a percepção de um corpo não faz nascer nele nenhum desejo. O doente quase não abraça e o beijo não tem para ele valor de estimulação sexual. As reações são estritamente locais e não começam sem contato. [...] A cada momento, as coisas se passam como se o paciente ignorasse o que deve fazer” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 214). Schneider perdeu a espontaneidade para se engajar e se irrealizar na situação exigida: sua conduta sexual se limita a uma resposta automática, dirigida a uma tarefa concreta e atual. Somaticamente, apesar das consequências pontuais do ferimento de guerra, Schneider ainda é capaz de receber estímulos táteis e visuais e de vivenciar sensações de excitação, ainda que de maneira mecânica: seus orgasmos e poluções são muito rápidos e de ínfima intensidade, sua iniciativa sexual para abordar uma parceira é nula e, no caso duma relação sexual prontamente iniciada, seu ciclo é muito instável.

Qual seria a posição da psicologia associacionista quanto às reações de Schneider? Sua inércia sexual não se explica por um complexo de associações regidas por prazer e dor: em todas as situações, Schneider não representa nenhum dos contextos como prazerosos ou dolorosos. Pelo contrário; sua apatia não é simplesmente a falta de consciência da situação (Schneider está consciente de que o estimulam sexualmente), mas a incapacidade para completar o ciclo motivado pela situação. Ela tampouco é acarretada por um problema fisiológico; apesar dos estilhaços afetarem seu cérebro e sua rede neural, os órgãos genitais não sofreram danos estruturais, pois, do contrário, não ocorreriam poluções.

Se tanto a postura realista quanto a intelectualista não dão conta de explicar a experiência erótica, quais apontamentos podemos retirar da observação da inércia sexual de Schneider? Merleau-Ponty traz à tona o fato de que “a patologia põe em evidência, entre o automatismo e a representação, uma zona vital em que se elaboram as possibilidades sexuais do doente, assim como acima suas possibilidades motoras,

perceptivas e até mesmo suas possibilidades intelectuais” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 215). Não se trata então de explicar a sexualidade em si, recuperando suas causas elementares e esmiuçando uma infinidade de efeitos consignados, mas de descrever a maneira como o corpo, enquanto ente sexuado, é capaz de elaborar e vivenciar uma experiência afetiva. Ao contrário de Schneider, um indivíduo em condições normais é envolvido afetivamente pela situação e seu corpo imediatamente se engrena ao campo: “no normal, um corpo não é percebido apenas como um objeto qualquer, [...]: o corpo visual é subtendido por um esquema sexual, estritamente individual, que acentua as zonas erógenas, desenha uma fisionomia sexual e reclama os gestos do corpo masculino, ele mesmo integrado a essa totalidade afetiva” (MERLEAU-PONTY, 2006b, pp. 215-216).

Fica claro, portanto, o sentido existencial da sexualidade, e “o que desapareceu no doente foi o poder de projetar diante de si um mundo sexual, de colocar-se em situação erótica ou [...] de mantê-la ou de dar-lhe uma sequência até a satisfação” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 216). Mais do que uma representação do mundo dos valores e significados pessoais do indivíduo (pois em Schneider não se deterioraram apenas as relações pessoais, mas todo a sua arquitetura afetiva)³, a sexualidade intrínseca ao corpo exprime uma gama de diferentes maneiras de viver com e contra o outro, com e contra o mundo e, em última instância, com e contra si próprio.

Há toda uma história pessoal que pulsa em cada manifestação do desejo, filigranada nas inúmeras camadas da experiência afetiva. A afetividade, tal como a expressão (linguística e gestual), a motricidade (hábitos motores, reflexos e irrealizações deliberadas, como quando o corpo do ator se transmuta no corpo do personagem) e a sensibilidade, é mais uma das facetas da potência do corpo enquanto veículo da existência, o que nos mostra o comentário de Ferraz:

A região dos sentimentos e pulsões exhibe a função de projeção do *ser no mundo sem* [grifos do autor] apresentar seu resultado como independente da infraestrutura existencial humana, como ocorre com a função espacial; tal região permite elucidar mais facilmente a atividade de organização de um meio como um campo de vivências significativas (FERRAZ, 2006, p.100).

³ “Para ele, os rostos não são nem simpáticos nem antipáticos, as pessoas só se qualificam a esse respeito se ele lida diretamente com elas e de acordo com a atitude que adotam em relação a ele, a atenção e a solicitude que lhe testemunham. O sol e a chuva não são nem alegres nem tristes, o humor só depende das funções orgânicas elementares, o mundo é afetivamente neutro” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 217).

Contudo, se a posição de Ferraz corrobora o papel da sexualidade como uma variação do ser no mundo, como uma das múltiplas modalidades de situação, ela suscita involuntariamente uma interpretação psicanalítica da existência, que tomaria a infraestrutura sexual e a potência libidinal como as principais chaves de leitura da situação do sujeito. O que é problemático para Merleau-Ponty, que, mesmo se munido de valiosas influências freudianas, critica os abusos teóricos cometidos pela psicanálise ao colocar a sexualidade como elemento central da existência.

É por isso que o caso da moça afônica⁴ é evocado. Ele mostra outra forma de deterioração da sexualidade existencial, desta vez relacionada a uma situação em que não há causa física para o distúrbio. Nela, a afonia é causada pelo confronto com uma situação problemática: a família se opunha ao seu relacionamento com um rapaz, chegando inclusive a proibi-la de manter qualquer contato com ele. Ocorre primeiramente um distúrbio do sono, seguindo-se à perda total do apetite (que a impede de deglutir alimentos e líquidos, mesmo que a garganta não apresente sinais de paralisia), evoluindo então para a perda da fala.

Ao contrário de Schneider, cujas lesões cerebrais facilmente serviriam para corroborar uma explicação objetiva para sua doença, a moça não apresenta nenhuma causa física para a afonia. Se adotássemos o ponto de vista da objetividade, poderíamos creditar a deficiência de Schneider à degradação dos circuitos orgânicos envolvidos na captação de estímulos e no acionamento de funções instintivas, e a neurose da moça à decisão consciente de renunciar à fala como reação à situação adversa. Porém, tal como no soldado, os sintomas da moça afônica apresentam uma ambiguidade da qual o pensamento objetivo não consegue dar conta; como Schneider, não há lesionamento dos órgãos envolvidos no ato, mas a perda da capacidade de se dispor intencionalmente do corpo em situação.

Observemos como suas neuroses se manifestam fenomenicamente. Há, após a insônia e a anorexia, um sintoma preponderante que é a afonia. A fala não é apenas uma reação sonora aos estímulos do meio ambiente, mas uma potência expressiva que institui novas significações, advindas da consumação do pensamento no exterior, levando à retomada das expressões de outrem a partir da própria subjetividade. Ela é a potência corporal mais alinhada à subjetividade e à alteridade. Deste modo, a recusa à fala é, antes

⁴ O caso mencionado por Merleau-Ponty é o de uma paciente de Ludwig Binswanger, relatado na obra *Über Psychotherapie* (1935).

de ser sintoma ou decisão drástica, recusa intencional ao estabelecimento da coexistência com outrem: “se a emoção escolhe exprimir-se pela afonia, é porque a fala é, dentre todas as funções do corpo, a mais estreitamente ligada à existência em comum ou, como diremos, à coexistência. A afonia representa então uma recusa da coexistência, assim como, em outras pessoas, a crise nervosa é o meio de fugir da situação” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 222). A afonia é o coroamento da degradação progressiva da intersubjetividade: a perda do sono reflete o fechamento da vida da paciente a qualquer projeto possível e imaginário, a anorexia simboliza a resistência a acolher em seu corpo as novas situações e os novos corpos que encontra, terminando por se encerrar num mundo privado sem qualquer possibilidade de comunicação com o outro.

Mas ela não escolhe, em nenhum momento, abrir mão dos sonhos, rejeitar a comida ou silenciar voluntariamente. Observemos o desenrolar da descrição de Merleau-Ponty. O filósofo volta sua atenção para o fato de que o episódio afônico não é inédito; ele já ocorrera em outro contexto, na infância da moça, durante um terremoto. Num instante de pavor, ela se sentiu acuada diante da possibilidade da morte, interrompendo seu movimento ao porvir e sua abertura a outrem. Assim, “na infância da paciente, a angústia se traduzira pela afonia porque a iminência da morte interrompia violentamente a coexistência e reconduzia a paciente à sua sorte pessoal” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p.222). A mesma reação se produz quando, ao ter todo um projeto rechaçado e dissolvido pela família, a moça retoma em outro nível a experiência do desamparo, perdendo, portanto, o poder de se engajar na própria vida, anulando todas as suas possibilidades futuras.

Antes de ser causada ou almejada, a perda da fala é índice (negativo) do poder do sujeito de se situar num campo existencial e, em suma, de se posicionar perante e junto ao outro.

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 perda de um órgão sensorial dá ou subtrai um objeto do campo físico às suas capturas diretas. [...] se me torno afônico [...] é todo o campo de possibilidades que desmorona, eu me retiro até mesmo deste modo de comunicação e significação que é o silêncio. [...] [Na afonia] O doente separa-se de sua voz, assim como certos insetos cortam sua própria pata. Literalmente, ele fica sem voz (MERLEAU-PONTY, 2006b, pp.224-225).

A sexualidade é então potência para aderir ou recusar a existência nos mais variados níveis, para acolher ou repelir o outro, exprimindo em cada modalidade do desejo uma atitude ora de abertura, ora de recuo. Contudo, deve ela ser tomada como a principal estrutura da existência ou a sua chave de leitura privilegiada? Não se trata duma

camada existencial julgada superior, à qual os outros setores da existência se subordinariam, e que serviria como *arché* das outras dimensões da vida individual; em contrapartida, também não pode ser colocada numa relação lateral com o todo da existência individual, como se se tratasse duma escolha ou duma característica contingente da vida do sujeito. Se, por um lado, como mostra o comentário de Ferraz, “a sexualidade, assim como outras modalidades do ser no mundo, elabora a forma geral da existência humana por meio da qual se erige uma história pessoal” (FERRAZ, 2006, pp.100-101), por outro Merleau-Ponty pontua que a psicanálise oferece um “duplo movimento de pensamento”, ao constatar que, ao mesmo tempo em que reconhece e endossa a importância da atmosfera sexual no todo da vida individual, “ela ‘incha’ a noção de sexualidade a ponto de integrar a ela toda a existência” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 219).

Como medir a amplitude das contribuições da psicanálise, levando em conta esse duplo movimento, sem oscilar entre as dúplices atitudes do dogmatismo e da crítica severa? Apesar dos pontos problemáticos levantados por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*, a influência do pensamento de Freud em sua filosofia já se encontra presente na época de *A Estrutura do Comportamento* (1942). Em sua tese complementar, Merleau-Ponty coteja alguns conceitos chave para criticar a causalidade operante no discurso da psicologia, a qual tomaria os fenômenos psíquicos e os comportamentos anômalos como efeitos de alguma causa material e direta, localizadas em objetos externos ao sujeito, dedutível a partir deles próprios. Deste modo, a cada sintoma, seja ele mental ou comportamental, corresponderia uma causa determinada, como certo estímulo ou situação problemática, desencadeando uma resposta programada do indivíduo.

Ora, no que diz respeito ao sonho, Freud já se posiciona de modo contrário: distanciando-se do sentido manifesto de suas imagens e símbolos, o médico austríaco argumenta que no sonhar opera um “conteúdo latente num conjunto de forças e de seres psíquicos inconscientes que entram em conflito com contraforças de censura, o conteúdo manifesto do sonho resultando dessa espécie de ação energética” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 275). O sonho é, portanto, *estrutura*: arranjo de elementos cujas partes interdependentes constroem um sentido global. Não interessa indagar pela soma ou natureza dos elementos envolvidos, mas pelas relações entrelaçadas entre cada região da *Gestalt* em questão.

O mesmo se dá, segundo Merleau-Ponty, com os demais fenômenos descritos por Freud, como o recalque, os complexos, a repressão, a sublimação, as transferências e as operações de compensação. Neles, não há apenas a fixação de um objeto ou situação como sua causa eficiente, da qual decorreriam determinados efeitos e reações, mas há como que “uma estruturação progressiva e descontínua do comportamento” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 276). Isso fica mais claro ao se analisar o comportamento do portador dum complexo: mesmo num adulto com atitudes maduras e adequadas para sua idade, a aparição de um comportamento infantil e estereotipado sub-repticiamente oculto pela conduta normal significa que, a despeito das experiências novas que se vão acumulando, há uma situação de desorganização e angústia da infância que perdura como algo estável, de modo que “[o complexo] está presente, fora dos momentos nos quais se manifesta, apenas como o conhecimento de uma língua está presente quando não a falamos” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 277). A situação angustiante da infância não é propriamente a causa de um comportamento inadequado na idade adulta (que seria acarretado pelo confronto com situações ou contextos análogos), que seria parcialmente reabsorvida pela evolução do comportamento na idade, mas é antes um modo de estruturação da experiência. Trata-se da existência mesma do sujeito que se vai tecendo por dentro:

A lembrança da infância, que dá a chave de um sonho, o acontecimento traumático que dá a chave de uma atitude e que a análise consegue desvendar não são pois as *causas* do sonho ou do comportamento. São para o analista o meio de entender uma montagem ou uma atitude presentes (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 277-278).

Merleau-Ponty não toma então a sexualidade como *causa* geral do comportamento, ou ainda como o operador de seus fenômenos (do contrário estaríamos reificando o corpo e o inconsciente), mas a entende como o arranjo de uma estrutura que integra o sexual a outros setores e domínios da vida do sujeito, conferindo sentido a outras partes e recebendo delas o seu sentido principal.

A psicanálise freudiana retorna depois num momento posterior, quinze anos após a publicação da *Fenomenologia da Percepção*, no ensaio *L'homme et l'adversité*, que faz parte de *Signes* (1960). Para compreender plenamente a inflexão presente na *Fenomenologia da Percepção*, é preciso examinar não apenas a maturação de sua filosofia nos passos da tese complementar de 1942, mas também alguns pontos chave de sua reflexão tardia. No ensaio supracitado, Merleau-Ponty investiga a passagem de um corpo tomado a partir do preconceito mecanicista, isto é, como aglomerado de instintos e

reflexos naturais, cuja sexualidade se limitava apenas ao biológico e genital, para o corpo como sistema de forças e tensões inconscientes, que se vai moldando significativamente pelo contato com a cultura e a sociedade. A solução encontrada por Freud está nas fases do desenvolvimento da libido, que, ao invés de se constituírem como passagem instintiva de comportamentos primitivos para condutas complexas, nas quais haveria apenas a aquisição cega de reflexos motores mais sofisticados, evidenciam a maturação gradual de uma mesma intencionalidade, na qual

a ligação da criança aos pais, tão potente tanto para começar quanto para retardar esta história, não é ela mesma de ordem instintiva. [...] A realidade psicológica última é, para Freud, o sistema das atrações e tensões que religa a criança às figuras parentais, pois, através delas e de outras, ela exaustivamente ensaia diferentes *posições*, cuja última será sua atitude adulta (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 371).

O que se vê são manifestações mais elementares da mesma intencionalidade que se expressa na forma da afonia da moça e da inércia sexual de Schneider. O modo como a criança faz uso de seu corpo, as potências que mobiliza ao se descobrir capaz de contrações e distensões mais livres e controláveis, o significado dessas vibrações musculares, as reações esboçadas no comportamento dos adultos que a visam, o próprio reconhecimento de seu corpo como veículo expressivo, tudo corrobora a visão merleau-pontyana de Freud, reconhecendo sua percepção na constatação da “função espiritual do corpo” e da “encarnação do espírito” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 375).

Segundo Merleau-Ponty, Freud começa atribuindo um sentido espiritual às funções do corpo, tomando-as como meios para a realização de ações articuladas à existência. Assim, órgãos elementares como a boca e o ânus, encarregados de funções básicas como ingestão e excreção, passam a valer como meios ou potências rudimentares, com as quais o corpo organiza e se relaciona com o mundo. Na criança, que ainda não dispõe de um repertório apurado de expressões, movimentos como contração e expansão se polarizam na direção de outrem; mamar ou morder e contrair e liberar são modalidades diferentes de uma mesma projeção no mundo, de um único esforço de convivência com outrem.

Mais do que isso, a divisão do amadurecimento sexual em fases não presume uma evolução linear, em que cada estágio inferior seria superado pelo precedente, que preencheria suas lacunas, corrigiria suas limitações e terminaria por absorvê-lo na montagem de uma forma mais sofisticada, na qual, em suma, a pobreza de movimentos da boca seria abandonada em favor do controle mais preciso do ânus. Na visão de

Merleau-Ponty, Freud enxerga no comportamento da criança uma espécie de vida adulta *prematura (prématurée)*, na qual se pode ler “nas condutas esfínterianas da criança uma primeira escolha de suas relações de generosidade ou de avareza para com outrem. [...] [corpo e sexo não são] nem causa, nem simples instrumento ou meio, são eles o veículo, o ponto de apoio, o móbil de nossa vida” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 373). Mesmo na fase genital perduram os significados das fases anal e oral, que, arriscaríamos afirmar, atravessam todo o período fálico e de latência, embora de modo mais complexo, mas expressando sempre a mesma atitude de abertura ou de fechamento. A ideia do desenvolvimento através das fases do amadurecimento sexual, articulada à crítica da causalidade em psicologia, leva o corpo sexuado a transcender a mera dimensão do somático e biológico. Tais são as contribuições de Freud, que em muito superam a problemática do duplo movimento de pensamento trazido pela psicanálise.

Como essas constatações podem ser aplicadas na compreensão dos sintomas do soldado e da moça? Grosso modo, uma visão apressada relacionaria a afonia a um distúrbio na fase oral do desenvolvimento, enquanto que a apatia de Schneider poderia ser deduzida como uma retenção exacerbada de suas emoções, associando-o a uma fixação na fase anal. No entanto, tomando-se o corpo como potência expressiva, a sexualidade como estruturação e o desenvolvimento das fases do amadurecimento como integrações de condutas superiores, os sintomas sexuais de ambos refletem muito mais a sua maneira de coexistir com outrem do que os efeitos orgânicos de algum trauma ou doença: “se os próprios estímulos táteis [...] perderam sua significação sexual, foi porque, por assim dizer, eles deixaram de falar ao seu corpo, de situá-lo do ponto de vista da sexualidade, ou, em outros termos, porque o doente deixou de endereçar ao seu ambiente essa questão muda e permanente que é a sexualidade normal” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 216), o que evidencia, em Schneider, a incapacidade de compreender o sentido da situação sexual impresso nos gestos e atitudes do outro que o interpela. No caso da moça, “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 arrancadas da natureza transitiva dos ‘fenômenos interiores, generalizadas, consumadas, tornadas situação de fato’” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 227).

O sentido da sexualidade na existência se esclarece, embora tal esclarecimento leve o fenômeno a um nível mais complexo. O desejo não se insere como uma mera função que se acrescentaria à massa de órgãos do corpo mecânico, governada por um tipo especial de aptidão instintiva; tampouco é a dimensão da vida que, como uma categoria

proeminente às demais dimensões do sujeito, confere sentido a todas as outras. Ora, apesar de se refletir na existência, a sexualidade não é o reflexo total de todos os projetos: não há predomínio, por exemplo da vida política, das posições ideológicas e mesmo das decisões racionais sobre o afeto, e nem da vida sexual sobre estes setores, pois, “não se trata de diluir a sexualidade na existência, como se fosse apenas um epifenômeno” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 220)⁵.

Tudo isso reclama uma visão sobre a sexualidade que a coloca em outro patamar conceitual. A rigor, ela não é camada existencial, nem nível da experiência, nem uma região determinada do ser do sujeito, nem uma estrutura autóctone e tampouco uma modulação da experiência que circunscreveria em contornos precisos o que é do domínio do sexual e o que não é. Pode ser considerada uma motivação, ao se colocar como potência de organização do real, mas isso seria mais uma vez especificá-la e reduzi-la a um função muito peculiar. Não é camada hilética em que se baseiam todas as ações humanas e muito menos uma finalidade intrínseca à natureza humana, o que significaria, nesses dois argumentos, reafirmar o caráter instintivo do preconceito empirista de dois modos diferentes. Como campo de possibilidades a pairar sobre cada elemento da experiência mundana, perpassando todos os níveis de espessura de sua duração, é a uma espécie de *atmosfera* que devemos relacionar a sexualidade, atmosfera que envolve todo o arco intencional do sujeito, ressaltando seu caráter ambíguo, algo que, das mais profundas intimidades da subjetividade ao campo das relações humanas e sociais, “irradia como que um odor ou um som” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 233).

Como atmosfera, a sexualidade se infiltra em todas as regiões da vida do sujeito, sem, contudo, condicioná-las ontologicamente. Articulada com a expressão motriz e com a atividade do sentir, a intencionalidade sexual é um campo de possibilidades que recobre

⁵ “Mas a vida sexual não é o simples reflexo da existência: uma vida eficaz, na ordem política e ideológica, por exemplo, pode acompanhar-se de uma sexualidade deteriorada, e ela pode até mesmo beneficiar-se dessa deterioração” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 220). O que Merleau-Ponty quer dizer aqui é que a sexualidade, embora presente e permeável a todas as regiões do ser no mundo, não cumpre o papel de um determinismo na vida do indivíduo. O exemplo de Casanova é paradigmático: hábil no cortejo e no desempenho sexual, o galanteador não consegue manter a mesma maestria em suas outras relações sociais. O sucesso libertino não se reflete em sua vida total, mas nem por isso pode-se confinar sua sexualidade num setor isolado e que estaria “abaixo” da vida. O que há é que a sexualidade, pairando sobre todas as dimensões mundanas do sujeito, abre possibilidades até mesmo para seu enfraquecimento e seu isolamento. Isso ficará mais claro a seguir, quando se investigará a noção de atmosfera.

o horizonte da experiência mundana, disposição a afetar e ser afetado, pois, como coloca Chauí

[O corpo] É ser sexuado, pois o sexo não é causa nem efeito de manifestações físicas do desejo, mas atmosfera sexual, maneira de existir com ou contra os outros, de viver neles ou por eles (como no sonho e na neurose), de resgatar ou de perder o passado na criação ou na repetição do presente (CHAUI, 2002, p. 68-69).

É isso que faz com que o desejo só possa ser compreendido na existência humana enquanto *drama* que é vivido, sofrido e engendrado pelo próprio sujeito desejante. Drama que engaja uma vida inteira em si, que secreta sentido nas articulações de cada fragmento da experiência total, que tensiona e relaxa fios intencionais, que instaura porvires, retoma memórias, estabelece níveis de espacialidade e engrena o imaginário ao real, conferindo coerência e continuidade a cada faceta do percebido que é desvendada e conhecida. É o que falta a Schneider, pois o que nele se perdeu foi “um Eros ou uma Libido que animem um mundo original, deem valor ou significação sexuais aos estímulos exteriores e esbocem, para cada sujeito, o uso que ele fará de seu corpo objetivo” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 215). Já na afonia, tal atmosfera se torna rarefeita, de modo que, ao calar e recusar a possibilidade de convivência, a moça renuncia a “uma zona vital em que se elaboram as possibilidades sexuais [...], assim como acima suas possibilidades motoras, perceptivas e até mesmo suas possibilidades intelectuais” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 215).

Ao corpo motriz, sensível e expressivo, une-se o corpo sexuado como mais uma camada existencial do mesmo sujeito encarnado. O desejo dramático permite então enxergar com clareza como as coisas, o mundo e, principalmente, os outros corpos percipientes podem passar a existir sob a égide da libido, do amor e de outros sentimentos que precedem a razão. O sentido da afetividade em Merleau-Ponty abarca o próprio ser no mundo: é enquanto ser que deseja e é desejado que o sujeito se torna significação encarnada no mundo, se situa no campo perceptivo como projeto e sentido nascente, exprime esses novos sentidos em gênese pela retomada das significações que o outro lhe entrega e que permitem que o pensamento se consume na fala. É o afeto que move, que faz com que o corpo se engrene no mundo sensório em que é iniciado, que leva seu poder motriz a se desdobrar em inúmeras variações sobre o espaço fenomênico. É, porém, um movimento reversível desde o princípio: o desejo pressupõe também uma disposição a se abrir ao outro, a ser desejado e a sofrer as consequências do afeto de outrem sobre si. É o que faz com que a iniciação sensória ao mundo seja movimento sempre em vias de se

completar, cujos horizontes limitados prometem novas perspectivas e profundidades, com que a expressão nunca seja definitiva e absolutamente transparente, com que percepções errôneas, como as ilusões, permitam que o sujeito se descentre e se afaste do mundo, podendo imaginar um “novo” mundo e mesmo um outro sujeito diferente de si mesmo.

Não é à toa que Merleau-Ponty identifica uma significação metafísica em atitudes corriqueiras como o pudor e o desejo, por exemplo. Neles, vislumbra-se não apenas uma reação costumeira a certos estímulos ou situação, mas graus de intersubjetividade. Na experiência do desejo, o sujeito se descobre à mercê de outras visões que não a sua; toda descoberta da intersubjetividade é, por sua vez, uma radical despersonalização, no sentido de que a consciência, antiga fortaleza da verdade e do pensamento, descobre-se escamoteada, deslocada do centro para a periferia.

Porém, é essa possibilidade de ser reduzido a mero objeto perante o olhar de outrem que faz com que o sujeito vivencie uma genuína individuação através do desejo. A individualidade se sustenta então sob o solo do anonimato, o que, segundo Bonan, significa uma aderência primeva do sujeito a outros corpos e a mundo que ele próprio desconhece.

O corpo, como superfície de impressão, é um espelho em que se refletem as significações que ele próprio não criou; de maneira que, ao poder de ser tomado sensivelmente, isto, na *afetividade*, corresponde a expressão de significações afetivas no mundo. A estimulação percebida como sexual provoca assim, em contrapartida, uma coloração sexual de todo o campo de presença, a criação original e inteira dum mundo sexual como se ele pudesse ser integralmente instrumento ou místico. O processo dinâmico que ameaça sem cessar a individualidade da despersonalização e, em sentido inverso, constitui a individualidade do sujeito sobre a base do anonimato do sentir, elabora por sua vez um estrato de intersubjetividade enquanto é sexual (BONAN, 2001, p.124-125, grifo do autor).

Afastando-se da consciência e de sua visão de sobrevoo, é o corpo e sua intrínseca ambiguidade, que faz com que existência e sexualidade se confundam, com que o passado transborde no presente e o presente prepare o porvir, com suas lacunas que prometem um espetáculo a se desenrolar *ad infinitum*, que se liga a outros corpos seja desejando-os ou os recusando, que torna o mundo humano. O desejo, drama coextensivo e perene, desbrava um novo campo: a intersubjetividade, coexistência interpessoal, em suma, alteridade encarnada.

Como ente sexuado, o corpo fenomenal reclama a ligação com outros corpos para além do simbólico e do ideal. Nessa ligação, o afeto tem como escopo a manifestação sensível do eu e do outro num mundo comum, que faz com que ambos se entreguem a outras visadas sensíveis; o que cria como consequência uma outra atmosfera coextensiva

à sexual, que é a do anonimato, isto é, da possibilidade de cada pessoa ser mirada como objeto ideal.

Porém, ao esboçar um comportamento, o corpo transcende a ordem objetiva e, pelo mesmo desejo que é capaz de objetivá-lo, mostra-se como outro projeto existencial encarnado no seio do mundo. Ora, é pelo erotismo inerente à experiência libidinal que se descobre o corpo do outro como fenomenal e capaz das mesmas potências e intenções do corpo do sujeito que o visa, pois “a percepção erótica não é uma *cogitatio* que visa um *cogitatum*; através de um corpo, ela visa um outro corpo, ela se faz no mundo e não em uma consciência. [...] Há uma ‘compreensão’ erótica que não é da ordem do entendimento” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 217).

Contudo, pelo fato de se dirigir a um corpo que também percebe, interage e vive no mesmo mundo, a atmosfera sexual subjacente a toda percepção erótica envolve todos os sujeitos num fundo de anonimato. A existência anônima despoja a consciência subjetiva de seu papel constituinte e abre a possibilidade da existência de múltiplas consciências habitando o mesmo mundo. Em suma, a experiência libidinal abre o sujeito para a experiência do outro.

Essa “vida anônima”, nas palavras de Merleau-Ponty, começa quando o sujeito se descobre mergulhado na natureza, pelo contato que estabelece com ela através do tato, da visão e da audição, sentidos que, antes mesmo de uma tomada de consciência ou de uma escolha racional, já estão operantes, testemunhando-lhe a presença do mundo que sempre já está ali e, por conseguinte, preparando a percepção de um mundo humano mais profundo. Se pode perceber algo ou alguém anonimamente, como um objeto à margem de seu campo sensorial, o anonimato faz com que o próprio sujeito seja visado pelos outros como um objeto sem história.

Como o outro é então percebido e integrado a uma história pessoal? Se o anonimato conduz à objetivação, o contato mais rudimentar que se pode ter com outrem é pelo encontro com objetos que trazem em si a marca de um comportamento ou de intencionalidade alheia. Como afirma o filósofo, “tenho em torno de mim estradas, plantações, povoados, ruas, igrejas, utensílios, uma sineta, uma colher, um cachimbo. Cada um desses objetos traz implicitamente a marca da ação humana à qual ele serve” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 465). Tanto os utensílios e instrumentos quanto as edificações e monumentos não deixam de ser objetos naturais, pois existem enquanto arranjos de características sensoriais, mas eles emitem uma atmosfera de sentido que os poderia qualificar como *objetos culturais*. Ora, o que “cultura” significa aqui, sabendo-se

que em muitas ocasiões toda uma tradição filosófica e uma miríade de correntes de pensamento se desenvolveram tomando natureza e cultura como duas dimensões separadas? E como Merleau-Ponty concilia as duas visões, colocando a cultura como algo que se erige sobre e através da natureza?

O objeto cultural surge quando ele traz em si a cristalização de um comportamento humano, ou seja, se ele é rastro existencial de um sujeito ausente. Nos objetos culturais sempre crepitará uma sutil intencionalidade, que não se encontra na coisa puramente natural, que secreta o seu significado enquanto meio ou fim de determinada ação humana: nos exemplos que vimos acima, o rastro existencial se mostra muito claro no cachimbo, na colher e na sineta, instrumentos para se fumar, comer e chamar, respectivamente, o que poderíamos estender aos demais exemplos e às intencionalidades que eles sinalizam. Por isso, “no objeto cultural, eu sinto, sob um véu de anonimato, a presença próxima de outrem. [...] é pela percepção de um ato humano ou de um outro homem que a percepção do mundo cultural poderia verificar-se” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 466).

Há uma sedimentação de atos e significados humanos. Porém, a presença do outro não se faz apenas pelo contato indireto mediado por utensílios, registros, pegadas ou vestígios. Se a percepção de outrem não é um pensamento que a partir das próprias categorias deduz a estrutura de outras subjetividades, é preciso que seja um contato direto e encarnado com o corpo do outro.

Ora, dentre todos os objetos culturais, Merleau-Ponty destaca o corpo como o principal deles, pois nenhum outro objeto consegue ser a cristalização mais clara de um projeto humano. Por isso, o problema da alteridade em sua filosofia será a indagação sobre como “uma intenção, um pensamento, um projeto, podem separar-se do sujeito pessoal e tornar-se visíveis fora dele em seu corpo, no ambiente em que ele se constrói” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 467). A questão agora é *como uma existência anônima pode vir a se tornar uma existência pessoal?*

Primeiramente, para que o corpo seja compreendido como rastro existencial, é preciso que nele opere uma intrínseca capacidade de aderir e de retomar um sentido que, seguindo-se a expressão de Merleau-Ponty, está “esparso” em meio aos fenômenos. Para tanto, faz-se necessário restituir a inerência da consciência ao corpo e deste com o mundo através de uma crítica da objetivação corporal e da transcendência da subjetividade, pois “nunca se fará compreender como a significação e a intencionalidade podem habitar edifícios de moléculas ou aglomerados de células” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 470). Por outro lado, a simples possibilidade de outrem, isto é, da existência de um Alter Ego,

presume uma consciência transparente, que deve ser tomada “não mais como uma consciência constituinte e como um puro ser-para-si, mas como uma consciência perceptiva, como o sujeito de um comportamento” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 470); em outras palavras, uma consciência que seja desde o princípio percepção e expressão, excesso sobre o mundo e abertura ao outro.

O que está em jogo aqui é a base de toda relação de alteridade: a reciprocidade de intenções que se pode estabelecer entre dois ou mais sujeitos que percebem e habitam o mesmo mundo, que compartilham a mesma experiência em um único campo perceptivo, que reconhecem o outro pelas expressões e comportamentos desfechados em seu corpo. O que estava entrevisto discretamente no capítulo sobre o corpo sexuado, isto é, a atmosfera sexual em que o contato se estabelecia entre corpos anônimos que se comunicavam sem a necessidade de mediação do *cogito*, é plenamente consumado pela noção de rastro existencial: a reciprocidade entre os sujeitos perceptivos se dá pela percepção de que o corpo de outrem é capaz das mesmas condutas motoras, do mesmo movimento de retenção e retomada presumido pela fala, do mesmo poder sobre o espaço e sobre o tempo.

Para se compreender como o outro se anuncia no campo perceptivo pelas intenções que transparecem em seu corpo, a pergunta sobre a alteridade deve se dirigir essencialmente a uma existência anônima. Se, por um lado, garante-se com esse artifício a fecundidade da experiência ingênua do pré-objetivo, por outro se eliminam do corpo as interpretações intelectualistas e realistas, que partem de uma definição objetiva que se dá por empobrecimento da experiência originária da percepção.

É por isso que a descrição do comportamento motor do bebê de quinze meses⁶ é evocada. Trata-se a rigor de uma *descrição*, e não de conceituação ou análise; também não há uma atitude contemplativa ou experimental por parte do filósofo, posto que ele interage imediatamente com a criança, sem se colocar em visão de sobrevoos. O bebê é escolhido como caso exemplar em detrimento de qualquer outra pessoa por conta de sua situação de completo anonimato: suas reações, que veremos a seguir, não são refletidas ou deliberadas, mas já manifestam a aderência ao campo perceptivo mundano.

⁶ No original, “un bébé de quinze mois”. É muito pouco comum no português do Brasil a utilização desta nomenclatura, pois o hábito coloquial e os costumes preferem se referir à idade da criança como “um ano e três meses”. Porém, em respeito aos originais e à tradução adotada na pesquisa, optamos por manter a grafia tal como está dada.

Toda a ação se desenvolve num contexto de brincadeira. O filósofo busca enxergar as reações motoras do bebê aos comportamentos que esboça em seu próprio corpo.

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 imediatamente uma significação intersubjetiva. Ele percebe suas intenções em seu corpo, como o seu corpo percebe o meu, e através disso percebe em seu corpo as minhas intenções (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 471-472).

Não é por uma tomada de consciência que a presença de outrem se impõe e se estende como continuidade do próprio sujeito, mas pelo reconhecimento do corpo fenomenal engrenado ao mundo. O bebê, pela sua pouca idade, ainda não tem consciência de si, sua subjetividade está no estágio mais rudimentar, mas ele já habita os mesmos campos sensoriais que o adulto, estabelece com ele relações análogas, reconhece um outro que tem um corpo capaz das mesmas potências que o seu, ainda que ele seja totalmente diferente. Duas percepções diferentes se cruzam e se entrelaçam no mesmo mundo.

Ocorre o mesmo, num plano mais complexo, com a linguagem. Ao interpelar e dialogar com alguém, “constitui-se um terreno comum entre outrem e mim, meu pensamento e o seu se formam um só tecido, meus ditos e aqueles do interlocutor são reclamados pelo estado da discussão. [...] nós somos, um para o outro, colaboradores em uma reciprocidade perfeita, nossas perspectivas escorregam uma na outra, nós coexistimos através de um mesmo mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 474-475). Ou seja, há o encontro entre duas subjetividades, duas consciências que habitam o mesmo campo sensorial e a mesma vaga temporal, cujos projetos se cruzam por se deixarem polarizar pelo mesmo mundo. Como escreve Bonan,

a linguagem nos dá acesso a uma dimensão anterior à distinção dos sujeitos, assim como a um gestual geral cujo sentido é imanente e imediatamente tomado [...]. A expressão se inscreve então num espaço elíptico, espaço no qual as subjetividades ocupam fazem sua morada e polarizam o campo que definem por sua presença física, seus gestos, a reciprocidade de suas intenções e a reversibilidade de suas condutas (BONAN, 2001, p. 128).

quer dizer, o mundo perceptivo, ao solicitar tarefas e afetar os órgãos dos sentidos e a atmosfera libidinal dos sujeitos, permite que eles se descubram percebendo, habitando e explorando o mesmo mundo.

Porém, tomar apenas o mundo sensível e a linguagem instituída como fundamento da alteridade afasta o desejo do âmbito da intersubjetividade. A atmosfera sexual não seria emitida e interpenetrada pelos corpos que percebem, mas se reduziria a um campo contíguo à linguagem convencional. Os corpos não poderiam existir pelo desejo ou pelo amor, mas apenas pelo mundo que os envolve.

É por isso que a brincadeira com o bebê é evocada. Nela, onde há apenas a linguagem motora dos gestos, a criança reconhece perceptivamente a semelhança de seu corpo com o do adulto, a ponto de saber que sua boca, a arcada dentária e a mandíbula formam um “aparelho de morder”, sem a necessidade de inferir e função de cada órgão ou de apelar a um conjunto de experiências memorizadas. Sobre este caso, Barbaras lança luz sobre o fato de que

A relação com outrem é imediata: longe de ser inferida a partir de conteúdos sensíveis, ela é desde já presente nos e como seus conteúdos, isto é, como seu próprio corpo. A originariedade [*originarité*] da percepção de outrem exclui que esta percepção repousa sobre uma inferência. A prioridade genética, posta em evidência pela observação psicológica, tem aqui valor transcendental: a experiência de outrem atesta o caráter essencialmente significativo da consciência. [...] [Entretanto] um tal raciocínio não permitiria em caso algum inferir a semelhança objetiva dos corpos da existência de uma *outra* consciência, mas apenas a presença de *minha* consciência na outra. (BARBARAS, 2001, p. 40, grifos do autor).

Como rastro existencial, o corpo de outrem manifesta o acabamento que é exigido pelo corpo do sujeito. Há, como na linguagem, continuidade entre o que se passa no corpo de um sujeito e no de outro, como se, ao se reconhecerem como viventes de um único mundo, os corpos de ambos formassem um sistema e articulassem um único movimento de percepção. Tudo se passa como se o gestual e a linguagem falada por outrem viessem para preencher as lacunas e completar as percepções, imaginações e expressões do sujeito que os percebe. Por conta disso, “outrem não está cercado em minha perspectiva sobre o mundo porque esta mesma perspectiva não tem limites definidos, porque ela escorrega espontaneamente na perspectiva de outrem e porque elas são ambas recolhidas em um só mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 473). O rastro existencial funda então o que poderíamos chamar de intercorporeidade⁷, na qual os corpos se articulam todos num

⁷ A noção de intercorporeidade figura com maior ênfase no pensamento fenomenológico do século XX, mas não é exclusiva da filosofia contemporânea e nem mesmo estranha à tradição filosófica. Há algumas menções a fenômenos intercorporais, isto é, a alteridades fundadas na ligação e na continuidade entre os afetos do corpo, em alguns pensadores da Modernidade. Aqui recolhemos um trecho em que Espinosa, no século XVII, explica o fenômeno da intercorporeidade a seu amigo e interlocutor Pieter Balling, através da descrição do caso em que um pai supostamente vivenciava presságios dos episódios da vida de seu filho.

mesmo esforço expressivo, sistema que termina por fundar um mundo cultural e social, em que os corpos dos vários sujeitos, ao se perceberem e se afetarem mutuamente, tornam-se “o verso e o reverso de um único fenômeno, e a existência anônima da qual meu corpo é a cada momento o rastro habita doravante estes dois corpos ao mesmo tempo” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 474). O mundo cultural, tal qual é anunciado nos objetos e utensílios, nada mais é do que a extensão e o termo deste processo intercorporal. Há nele um comportamento e uma existência sedimentados, que são retomados pela potência motora⁸ do sujeito que toma posse e faz uso desses instrumentos.

Em todas as aparições de outrem, é de sujeitos percipientes e psicofísicos que se fala. Ora, isso é consequência direta das constatações expostas no capítulo sobre a sexualidade: os sujeitos encarnados visam o outro através da sensibilidade e o veem como horizonte de potências motoras; tal qual com a coisa, esses corpos anônimos são tomados em seu espaço e situação e cada faceta e comportamento não manifesta sua essência inteira, mas é uma iniciação ao ser cuja síntese se desenrola temporalmente. Todavia, mesmo estando presente à percepção de seu interlocutor, o corpo de outrem nunca deixa de ser objeto cultural, transparecendo seu anonimato e uma margem de opacidade.

Tal paradoxo é suscitado, além da libido, pela desmontagem do *cogito* que é tecida durante todo o capítulo IV da segunda parte da *Fenomenologia da Percepção*. Ao postular a presença, ainda que presuntiva, nos rastros existenciais, ou a presença real na atmosfera erótica, Merleau-Ponty institui uma “experiência para vários”, na qual o Ego constituinte perde seus poderes de pôr o mundo. O para si é dissolvido pela simples possibilidade de

Na carta 17, ao explicar a imaginação como efeito de causas corpóreas e mentais, Espinosa deduz que “um pai ama tanto a seu filho que ele e seu querido são um e o mesmo. E como [...] se deve dar no pensamento uma ideia das afecções da essência do filho e das coisas que dela se seguem; e como o pai, em virtude da união que tem com seu filho, é uma parte do mesmo, a alma do pai deve participar necessariamente da essência ideal do filho, de suas afecções e do que delas se deriva” (SPINOZA, 1988, p. 159). Ao conviver estreitamente com o filho, o pai conhece suas reações corporais e a partir desse conhecimento pode imaginar o que acontecerá a ele futuramente. Ora, a concepção espinosista é muito próxima de Merleau-Ponty no que tange à semelhança entre os corpos percipientes; é pelo contato com o comportamento do outro que se vão ler, em seus gestos, voz, mãos, rosto e tônus muscular, a emoção expressada no exterior. Apesar de evidentes diferenças, as concepções de Espinosa e Merleau-Ponty concordam ao colocar o corpo como meio em que se elaboram e se exibem as emoções, bem como o contato encarnado (perceptivo, portanto) como fundamento da alteridade.

⁸ “Ela anexa a si objetos naturais desviando-os de seu sentido imediato, ela constrói-se(sic) utensílios, instrumentos, ela se projeta no ambiente em objetos culturais” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 474).

um alter Ego, isto é, de outra subjetividade a habitar o mesmo mundo, que obviamente não pode ser constituído pelas duas. O anonimato existencial⁹ é quem garante essa pluralidade de consciências.

Por outro lado, essas múltiplas subjetividades anônimas são consciências encarnadas. Nelas, são os comportamentos, hábitos motores e a fala que se manifestam no campo fenomenal. A intersubjetividade encarnada não é uma relação que se estabelece entre consciências totalmente transparentes e presentes a si mesmas, mas percepção do corpo do outro, de seus comportamentos, de sua expressão falante e gestual. Como percepção, trata-se de abertura ao outro que nunca se consuma por completo.

Exemplos concretos disso são as experiências da cólera e do luto, nas quais uma profunda intimidade transborda no público e é vivenciada coletivamente. Merleau-Ponty descreve a conduta de um amigo chamado Paulo¹⁰ em seus momentos de fúria e dor. Nele, são observadas as mímicas e emoções envolvidas em ambos os contextos. Apesar de manifestar externamente os sinais de seu desconforto e desamparo, a situação de luto e cólera tem significados diferentes para Paulo e para Merleau-Ponty. Apesar de partilharem uma mesma experiência fenomenal, dado o mundo comum que habitam e a semelhança estrutural de seus corpos, a coexistência mostra que “o luto de outrem e sua cólera nunca têm exatamente o mesmo sentido para ele e para mim. Para ele, trata-se de situações vividas, para mim de situações apresentadas” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 477). Essa discrepância ocorre não só no plano afetivo: no caso de um projeto estabelecido entre os dois amigos com um compromisso e um objetivo em comum, “este projeto comum não é um projeto único, e ele não se oferece sob os mesmos aspectos para mim e para Paulo, nós não nos atemos a ele um tanto quanto o outro, nem, em todo caso, da mesma maneira, e isso pelo único fato de que Paulo é Paulo e eu sou eu” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 477). Subjaz, portanto, em todas as experiências intersubjetivas, uma espécie de *fundo de subjetividade*, um *eu pessoal e anônimo* a partir do qual os sujeitos lançam seus projetos no mundo que envolve a todos.

Mesmo destituindo a consciência de seu poder constituinte, a pluralidade de consciências não resolve o problema da intersubjetividade. Permanece um anonimato que

⁹ “Em suma, nivelamos o Eu e o Tu em uma experiência para vários, introduzimos o impessoal no centro da subjetividade, apagamos a individualidade das perspectivas, mas, nessa confusão geral, não fizemos desaparecer, com o Ego, também o alter Ego?” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 476-477).

¹⁰ A tradução brasileira optou pela variante lusófona de Paul.

não se restringe apenas à corporeidade. Trata-se de um Si indeclinável, que significa a presença do sujeito enquanto projeto de si mesmo em todas as dimensões e paragens de sua existência encarnada. Nesta perspectiva,

o Si aparece justamente na retomada temporal dessa generalidade, desse passado sedimentado, porque essa retomada implica uma presença de si a si, legível, como veremos, a partir da estrutura do tempo. É o que permite a suspensão da comunicação, já que eu posso retirar-me do mundo e mergulhar em minha natureza, [...] mas ela não é jamais aniquilada, pois eu me encontro inevitavelmente situado e, assim, sou dado à percepção (MOUTINHO, 2006, p. 212).

A observação de Moutinho marca uma distância originária entre o sujeito e os projetos, situações e histórias que ele retoma e nas quais se engaja. O anonimato instalado entre os sujeitos e seus projetos estende-se então para o sujeito para consigo mesmo. Posturas pessoais, como a prostração do luto e a indignação da cólera, projetos comuns como um casamento¹¹ e mesmo a assunção de uma história e um contexto pessoais são todos modalidades e variações desse Si, desse fundo subjetivo, dessa generalidade primeva, que mostra que toda existência “sempre permanece aquém dos atos em que quer engajar-se, [...], casos particulares de sua intransponível generalidade”, e no seio da qual “toda afirmação, todo engajamento e mesmo toda negação, toda dúvida tem lugar em um campo previamente aberto” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 479).

Analisemos mais atentamente esse fundo de subjetividade que é o Si indeclinável. Ele é o fundo do qual todos os sentidos e atos do sujeito emanam, o que garante a coesão de suas experiências pessoais e a coerência do horizonte de seus projetos, e do mesmo modo é a dimensão que o impede de se fundir à consciência de outrem. Se a presença desse Si é o que destitui o Ego de sua função transcendental, por outro ela mergulha as subjetividades encarnadas, os inúmeros alter Egos, numa infinidade de mundos privados que, a certo custo, ensaiam uma discreta aproximação de outrem pela percepção superficial de seus comportamentos e pela criação de frágeis “intermundos”. Ao fim, o solipsismo parece incontornável, qual uma fatalidade. Porém, a solidão desse Si indeclinável só vale enquanto o sujeito estiver enraizado num mundo que lhe é estranho

¹¹ “Merleau-Ponty menciona um casal em que “o amor não é igual dos dois lados”: “um se envolve nesse amor e nele põe em jogo sua vida; o outro permanece livre, para ele esse amor é apenas uma maneira contingente de viver. O primeiro sente seu ser e sua substância dissiparem-se nesta liberdade que permanece inteira diante dele” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 478).

e que não constituiu, junto a outros sujeitos que, como ele, engendram seus projetos nesse meio anônimo.

Se o Si já é abertura para um mundo, como então sustentar a hipótese do solipsismo? Se o corpo de outrem, mesmo olhado como um objeto sem história nem consciência, é rastro da presença de outro projeto de existência, como descartar a intersubjetividade?

Primeiramente, tanto a solidão quanto a comunicação não são alternativas que se autoexcluem. A comunicação, ainda que parcial, é possível: duas pessoas podem articular um projeto comum, mesmo que cada um o viva à sua maneira e segundo suas possibilidades. O afastamento também: a experiência da imaginação e da alucinação atesta uma existência opaca. Em ambas, a presença do mundo é incontestável: na comunicação, os dois sujeitos, cada um a partir de seu fundo subjetivo, assumem o mundo; no solipsismo, o mundo é recusado de dentro, a existência cai num estado de generalidade como o da moça afônica, que vive uma vida puramente orgânica sem nela depositar o seu projeto pessoal, mas que permanece ali ainda que anônima, podendo ser reaberta e retomada a qualquer momento.

Comunicação e solipsismo não são, portanto, duas alternativas, como as concepções do em si e do para si, mas duas manifestações de um ser que está sempre em situação. A diferença, a rigor, é de grau e intensidade: do mesmo modo que “a recusa em comunicar-se ainda é um modo de comunicação”, por outro lado “o solipsismo só seria rigorosamente verdadeiro para alguém que conseguisse constatar tacitamente a sua existência em ser nada e sem fazer nada, o que é impossível, já que existir é ser no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 484). Como a carnalidade sensorial do mundo, a conduta visível e movente de outrem solicita uma atitude, que tanto pode ser de engajamento quanto de rejeição. Ambas as atitudes, no entanto, não se excluem por contradição e nem se destroem por antagonismo; pois, no domínio do pré-tético, elas se dão como duas modificações do mesmo fundo subjetivo. Anabelle Dufourcq retoma o argumento a favor da ambiguidade essencial do corpo ao apontar que “introjeção e projeção permanecem essencialmente como utensílios suscetíveis de mau uso, ambos caracterizam uma relação para com outrem que é fatalmente tentativa e ambiguidade, uma relação que consiste em pressentir uma profunda intimidade entre outrem e eu” (DUFOURCQ, 2005, p. 314).

O Si indeclinável não é tão somente o último bastião da consciência subjetiva, que, a despeito duma abertura fenomênica, ainda resistiria no sujeito como uma negatividade subjacente a todos os fenômenos, do mesmo modo que a coexistência

através dos rastros da conduta visível não pode ser reduzido a uma intersubjetividade tecida de impressões fortuitas, o que seria do agrado de um realismo dos mais grosseiros. Outrem é antes percebido do que dado ou concebido; toda percepção é potência expressiva, o que significa dizer que ela não se encerra em si mesma como um bloco ou aglomerado de propriedades sensíveis que existiria em si como um objeto sem perspectivas ocultas ou sem horizonte temporal. Nestes termos, o comportamento que o outro esboça através de seu corpo e que se sedimenta em rastros existenciais, e até mesmo o sentimento ou a intenção que permanece oculta pela opacidade de sua fala e de seus gestos, é algo que excede o seu ser dado. Por isso todos os objetos que trazem impressos em si a marca duma intencionalidade, como a colher, a sineta e o cachimbo, podem ser desviados do fim a que servem e ser empregados de maneiras inusitadas ou em contextos imprevistos. Por isso a fúria e o nojo do amigo Paulo são vistos e vividos do exterior de modos e intensidade diferentes dos quais Paulo os sente e vive a partir de sua própria subjetividade.

Podemos afirmar, a rigor, que a atmosfera sexual e afetiva que traz em si a possibilidade de viver contra ou a favor de outrem e de se enraizar ou se esquivar do mundo é emitida e sustentada pelo fundo subjetivo do Si indeclinável e que, a partir dele, se infiltra e se envolve todas as dimensões da vida do sujeito. Para além de um solipsismo ou de uma comunicação mitigados, esse mesmo eu anônimo transborda os limites da consciência e se faz coexistência, mundo intersubjetivo, mundo social. Assim se esclarece como outrem pode existir pelo desejo e pelo amor, isto é, como uma intencionalidade pode ser afetiva:

A partir do momento em que a existência se concentra e se engaja em uma conduta, ela cai sob a percepção. Como qualquer outra percepção, esta afirma mais coisas do que realmente apreende: quando digo que vejo o cinzeiro [e outro sujeito, por conseguinte] que está ali, suponho acabado um desenvolvimento da experiência que iria ao infinito, envolvo todo um porvir perceptivo. Da mesma maneira, quando digo que conheço alguém ou que o amo, para além de suas qualidades eu visio um fundo inesgotável que um dia pode fazer estilhaçar a imagem que me faço dessa pessoa. É a este preço que existem para nós as coisas e os 'outros', não por uma ilusão, mas por um ato violento que é a própria percepção (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 485).

Por conta disso, a alteridade em Merleau-Ponty carregará consigo o gosto indefectível de um enigma. Enigma de outrem, cujas intenções nunca se dão por completo e que, para se tornarem visíveis, encerrarão em si zonas de sombra e invisibilidade. Enigma do eu consigo mesmo, pois, do fundo de sua subjetividade, nunca há transparência total entre o que é pensado e o que é agido, apenas um projeto que pode ser

negado ou retomado a qualquer momento; enigma do mundo sensível, enquanto campo de inesgotáveis porvires.

Na leitura de Dufourcq, trata-se da trama de uma motivação que traz impregnada em seus fios a marca da mesma ambiguidade que, para Merleau-Ponty, confere à experiência a sua maior riqueza:

O amor é a profunda coesão dos múltiplos comportamentos que tecem minha existência. [...] Ser autenticamente amoroso é ser “tomado por inteiro”, é quando cada um de meus atos, cada um de meus pensamentos, está polarizado por esta ligação ao ser amado, quando meu passado prefiguraria esta ligação e quando cada novo comportamento a confirma. [...] Mas esta maneira singular de existir nunca se dá positivamente, ela também se dá e se oculta num mesmo movimento, perfila em filigrana os múltiplos comportamentos aparentes de outrem (DUFOURCQ, 2005, p. 313).

A atmosfera amorosa é, ao mesmo tempo, origem e consequência de um *mundo social*, de um campo de possibilidades que, na mesma trilha aberta pela ambiguidade do mundo e do corpo, é ímpeto e consumação da intersubjetividade encarnada. Articulando a leitura do novo estatuto ontológico do corpo e da exploração sensível como o ato mais puro do sujeito, o desejo encontra uma alteridade radical a permear os primórdios da obra merleau-pontyana (lembremos que a *Fenomenologia da Percepção* é fruto de seu doutorado e que inaugura, de certa maneira, o trajeto de sua filosofia) e propõe uma visão renovadora de sua tese: discurso sobre o corpo como veículo da existência, a *Fenomenologia* é um tratado sobre a *liberdade radical* do sujeito, enquanto potência de retomar e irrealizar o mundo que lhe é dado.

A sexualidade dramática, isto é, o engajamento da vida individual no campo afetivo, seja para negá-lo, seja para afirmá-lo, é originariamente instituição de sentido, abertura dum campo de porvires e de intencionalidades possíveis. O fenômeno do corpo sexuado e da encarnação de outrem é um e o mesmo: disposição a afetar e a ser afetado, dele não se pode mais falar em termos de uma atividade ou de uma passividade, mas sim no de uma *liberdade para instituir*.

Ora, a instituição será um tema a ser revisitado tardiamente por Merleau-Ponty, num curso ministrado entre 1954 e 1955 no Collège de France. Nele, a instituição amorosa é definida como uma *promessa*, isto é, um campo de possibilidades que se abre no mundo do sujeito e se deixa trespassar pelas vicissitudes do acaso e pelos acidentes da contingência, sem, contudo, descartá-los como elementos estranhos e intrusos. Tal como a instituição é definida nas notas de curso, a promessa envolvida no amor é inscrição de

uma história pessoal e comunitária, de um sentido que se vai entretecendo numa cadeia de episódios e acontecimentos da vida.

No caso mais específico da instituição dos sentimentos, esta promessa ou projeto inclui o outro nos seus caminhos, esbarrando com os seus próprios projetos e lacunas. Elíptica, descontínua, tortuosa, numa fatal oscilação entre ilusão e certeza, assim se define a instituição amorosa:

Ele [o amor] é criado por juramento, por decisão, isto é, conduta prometida. Mas nós nos levamos a sério, isto é, terminamos por sentir, e não somente agir, segundo a promessa. Se não nos sentimos prometendo, é que não se decidiu ou prometeu verdadeiramente, uma meia decisão é decisão de ser e não ser ao mesmo tempo. A verdadeira decisão faz o sentimento. (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 63).

No entanto, sem entrar no mérito da discussão do estatuto da liberdade, o que nos consumiria muito mais espaço e levaria a sair do escopo e da linha de argumentação deste artigo, a descoberta da dimensão do desejo como liberdade de instituição nos obriga a mencionar algumas reflexões acerca deste poder de retomada do sujeito. Primeiramente, a liberdade da qual fala Merleau-Ponty não é fruto duma vontade absoluta ou da autonomia do livre-arbítrio. Trata-se, tal como a grande maioria de seus conceitos, de uma liberdade *encarnada*: liberdade de decisões e ações que nunca se consuma por completo, que sempre se engendra num campo de horizontes claramente delimitados. Também não é uma liberdade que é posta pelo sujeito ao se descobrir no mundo; em mais um dos intrincados e fecundos paradoxos nos quais nos enredamos em sua filosofia, Merleau-Ponty demonstra que o sujeito descobre a própria liberdade ao se dar conta de que está mergulhado num mundo anterior à sua própria vida, já instituído e sedimentado, que o envolve anonimamente e o obriga a tomar partido.

Ultrapassado de todos os lados por meus próprios atos, afogado na generalidade, todavia sou aquele por quem eles são vividos, com minha primeira percepção foi inaugurado um ser insaciável que se apropria de tudo aquilo que pode encontrar, a quem nada pode ser pura e simplesmente dado porque ele recebeu o mundo em partilha e desde então traz em si mesmo o projeto de todo ser possível, porque de uma vez por todas este foi cimentado em seu campo de experiência (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 480).

Projeto de si mesmo, o sujeito nunca é posto sobre o mundo, tampouco põe o mundo diante de si; escapa às explicações causais ou psicológicas pelo simples fato de que não é objeto concreto nem puro espírito, mas potência de expressão que não cessa de afetar o mundo ao seu redor e de sofrer os seus afetos, e nesta afetividade, em meio a um turbilhão de solicitações do exterior, de possibilidades de ação e de realização de porvires, há ainda espaço para que o sujeito testemunhe uma *vida significativa*. Vida que não é uma

definição positiva ao gosto das ciências biológicas, da medicina ou mesmo das ciências sociais, tampouco conceito ou categoria que integraria todos os fenômenos vitais do ponto de vista epistemológico. Vida que é liberdade, isto é, perigo, instabilidade, dúvida, possibilidade, abertura, assunção de si mesmo, assunção do mundo, erro, alucinação, sonho, projeto que está sempre se escrevendo, retificando, alterando e se refazendo. Vida em que cada escolha que tolhe esta mesma liberdade contribui para que o projeto individual ganhe novos matizes e permaneça não como *télos* inatingível, mas como origem inexpugnável.

É sendo sem restrições nem reservas aquilo que sou presentemente que tenho oportunidade de progredir, é vivendo meu tempo que posso compreender os outros tempos, é me entranhando no presente e no mundo, assumindo resolutamente aquilo que sou por acaso, querendo aquilo que quero, fazendo aquilo que faço que posso ir além. Só posso deixar a liberdade escapar se procuro ultrapassar minha situação natural e social recusando-me a em primeiro lugar assumi-la, em vez de, através dela, encontrar o mundo natural e humano. Nada me determina do exterior, não que nada me solicite, mas ao contrário porque de um só golpe estou fora de mim e aberto ao mundo. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 611).

À guisa de conclusão, é nessa liberdade feita de hesitações, de saltos e recuos, que se inicia a obra merleau-pontyana. Seu destino futuro, como já o conhecemos, sofrerá muitas alterações; mas o germe dessa liberdade se manterá até o fim abrupto de sua filosofia. O corpo testemunha em sua totalidade esta criação perpétua que é o ato de instituir: “fundamento de uma história pessoal através da contingência” (MERLEAU-PONTY, 2003, p.73).

REFERÊNCIAS

- BARBARAS, Renaud. **De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty**. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2001.
- BONAN, Ronald. **Le problème de l'intersubjectivité dans la philosophie de Merleau-Ponty**. Paris: L'Harmattan, 2001, v.1.
- CHAUI, Marilena. **Experiência do pensamento: Ensaio sobre a obra de Merleau-Ponty**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DUFOURCQ, Annabelle. **Institution et imaginaire: la réflexion merleau-pontyenne sur les illusions amoureuses**. In: **Chiasmi International 6**. Paris/Milano/Memphis: Vrin/Mimesis/University of Memphis, 2005, p.303-343.

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

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A Estrutura do Comportamento**. Trad. de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

_____. **Fenomenologia da Percepção**. Trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

_____. **L'institution. La passivité**. Notes de cours au Collège de France. Paris: Belin, 2003.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. **Razão e Experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty**. São Paulo: UNESP, 2006.

SPINOZA, Baruch. **Carta 17 a Pieter Balling**. In: _____. **Correspondência**. Introd., notas, trad. e índice de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.