



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DOUTORADO EM FILOSOFIA

GUSTAVI CAVALCANTE MARQUES

ARQUEOLOGIA DA SIGNIFICAÇÃO
A INTERCORPOREIDADE COMO SOLO ORIGINÁRIO DAS
PRÁTICAS SIMBÓLICAS

SALVADOR
2019

GUSTAVI CAVALCANTE MARQUES

ARQUEOLOGIA DA SIGNIFICAÇÃO
A INTERCORPOREIDADE COMO SOLO ORIGINÁRIO DAS
PRÁTICAS SIMBÓLICAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da UFBA, como requisito parcial para a
obtenção do título de Doutor, sob orientação do Prof.
Dr. Monclar Eduardo Góes de Lima Valverde.

SALVADOR
2019

TERMO DE APROVAÇÃO

GUSTAVI CAVALCANTE MARQUES

ARQUEOLOGIA DA SIGNIFICAÇÃO: A INTERCORPOREIDADE COMO SOLO ORIGINÁRIO DAS PRÁTICAS SIMBÓLICAS

Tese defendida em 19/12/2019, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia, tendo como membros da banca examinadora:

Prof. Dr. Monclar Eduardo Góes de Lima Valverde (Orientador – UFBA)

Prof. Dr. Vinícius dos Santos (UFBA)

Prof. Dr. Genildo Ferreira da Silva (UFBA)

Prof. Dr. Claudinei Freitas Silva (UNIOESTE)

Prof. Dr. Mauro Carbone (UNIVERSITÉ JEAN MOULIN LYON 3)

*Maravilhou-me que falasse uma ave rude dessa classe,
misteriosa esfinge negra, a retorquir-me em termos tais;
pois nunca soube de vivente algum, outrora ou no presente,
que igual surpresa experimente: a de encontrar, em sua porta,
uma ave (ou fera, pouco importa), empoleirada em sua porta
e que se chame “Nunca mais”.*

O corvo, Edgar Allan Poe.

Para minha mãe e minha esposa.

AGRADECIMENTOS

Agradeço às pessoas que direta ou indiretamente plantaram a semente da presente investigação, ajudaram a desenvolver suas ideias ou apresentaram críticas generosas e pertinentes a alguns de seus argumentos. Desde os autores mencionados e seus comentadores, até às pessoas mais simples que encontramos no dia-a-dia absorvidas pelas demandas práticas da vida, contribuíram para o estabelecimento de nossa hipótese e a elaboração de suas conclusões. Algumas dessas pessoas são anônimas e não poderei nomeá-las. Outros serão mencionados no decorrer do próprio texto.

Quanto àqueles a quem posso dar nome, gostaria de agradecer, em primeiro lugar, a minha mãe, Maire Cavalcante da Silva e meu irmão, Jaime Silva Nepomuceno. Gostaria de agradecer, também, a Jorge Ney Valois Rios Filho e Silvia Catarina Virgens Valois, pois sua proximidade foi fundamental para a finalização desse projeto. Um agradecimento especial a Alba Poliana Souza Araújo, grande amiga e incentivadora; Danilo Santos Cruz, pelas muitas conversas agradáveis e inspiradoras; aos mestres que me ofereceram todas as condições para investigar responsabilmente os temas a que me propus no presente trabalho: Roberto Sávio Rosa, Paulo Tadeu da Silva, Mariza Carneiro de Oliveira Franco Donatelli, Dante Augusto Galeffi, Silvia Faustino de Assis Saes, Acylene Maria Cabral Ferreira, Vinícius dos Santos, Waldomiro José da Silva Filho, Genildo Ferreira da Silva, Claudinei Freitas Silva e Mauro Carbone; ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFBA, pela oportunidade; a Gabriela Matos Borges, uma sábia interlocutora; à Gabriela Pinto Marotta, a qual acompanhou o difícil germinar dessa pesquisa, oferecendo paciência e tolerância; a Fátima Falci, sem a qual o destino dessa pesquisa certamente teria sido menos feliz; a meus alunos, fontes frequentes dos mais frutíferos questionamentos; a Monclar Eduardo Góes de Lima Valverde, pela excelente interlocução oferecida, pela paciência e confiança demonstrada de diversas formas e em oportunidades variadas, além das críticas, conselhos e puxões de orelha, efim, pela impar dedicação com a qual exerceu o seu papel de *Mestre*. Finalmente, a Nélia Ferreira Dourado Alcântara, minha esposa, pelo carinho, companheirismo e serenidade com que suportou, a despeito da minha presença física, a ausência espiritual exigida pela dedicação e engajamento em uma investigação dessa envergadura. Sem essas pessoas, essas páginas estariam vazias.

RESUMO

O presente trabalho parte da investigação do estatuto da relação entre o corpo e a consciência, buscando demonstrar como o desdobramento dessa relação possibilitará a construção de um horizonte de sentido passível de ser compartilhado, fundando uma abertura para a intersubjetividade, a qual, estando já inscrita desde sempre no âmbito da sensibilidade, possibilitará não só a apreensão sensível individual dos dados da realidade, como também o compartilhamento dos sentidos elaborados através da expressividade do corpo, revelando esse último como um verdadeiro canal originário de comunicação. Nesse sentido, pretendemos descrever a articulação entre a dimensão biológica do organismo, sua autorregulação e seu desdobramento em um modelo de integração de funções que estruturará em um todo íntegro e interdependente, a motricidade, a afetividade, a sexualidade e a linguagem. Essa estruturação fundará o espaço mental perfeitamente elaborado que é a marca registrada do homem, a qual funcionará como o centro do qual derivarão todos os seus empreendimentos expressivos. Em decorrência dessa integração, assumiremos a intercorporeidade como o modo concreto da intersubjetividade, estabelecendo de maneira inequívoca o fato de uma comunicação originária entre os indivíduos operada pela via da sensibilidade. Através desse movimento, será possível descrever a gênese da significação a partir do entrelaçamento sensível entre o corpo individual, as coisas e outrem, entrelaçamento este fundado na experiência espontânea de um mundo compartilhado, o qual se desdobrará em uma linguagem articulada – elaborada a partir dos elementos intersubjetivos catalogados pela experiência comunitária – e em instituições dela derivadas. Finalmente, em decorrência desse itinerário, pretendemos sustentar a hipótese de que essa comunicação espontânea só se faz possível porque já estamos, desde sempre, conectados uns com os outros através de nosso corpo, de modo que encontramos na intercorporeidade a dimensão de nossa existência que sustenta e da qual brotam todas as nossas práticas simbólicas.

Palavras-chave: Corpo – Consciência – Outrem – Intercorporeidade – Práticas Simbólicas.

RÉSUMÉ

Le présent travail part de la recherche sur le statut de la relation entre le corps et la conscience, et cherche à démontrer comment le développement de cette relation permettra la construction d'un horizon de sens qui peut être partagé, en créant une ouverture pour l'intersubjectivité qui, étant inscrite depuis toujours dans le champ de la sensibilité, permettra non seulement l'appréhension sensible individuelle des données de la réalité, mais également le partage des sens élaborés à travers l'expressivité du corps, le révélant ainsi comme un véritable canal originaire de communication. C'est en ce sens que nous entendons décrire l'articulation entre la dimension biologique de l'organisme, son autorégulation et son déploiement dans un modèle d'intégration de fonctions structurant, dans un ensemble intégral et interdépendant, la motricité, l'affectivité, la sexualité et le langage. Cette structuration fondera l'espace mental parfaitement élaboré qui est la marque de fabrique de l'homme, et qui fonctionnera comme le centre d'où découleront toutes ses initiatives d'expression. À la suite de cette intégration, nous supposerons l'intercorporéité comme le mode concret de l'intersubjectivité, en établissant sans équivoque le fait qu'une communication originaire entre les individus est exécutée par la voie de la sensibilité. Grâce à ce mouvement, il sera possible de décrire la genèse de la signification à partir de l'enchevêtrement sensible entre le corps individuel, les choses et autrui, entrelacement fondé sur l'expérience spontanée d'un monde partagé, qui se déploiera dans un langage articulé - élaboré à partir des éléments intersubjectifs catalogués par l'expérience communautaire - et dans des institutions dérivés de celui-ci. Enfin, à la suite de cet itinéraire, nous entendons soutenir l'hypothèse selon laquelle cette communication spontanée n'est possible que parce que nous sommes depuis toujours connectés les uns aux autres par notre corps, de sorte que nous trouvons dans l'intercorporéité la dimension de notre existence qui soutient et d'où proviennent toutes nos pratiques symboliques.

Mots-clés : Corps – Conscience – Autrui – Intercorporéité – Pratiques Symboliques.

ABSTRACT

The present work begins investigating the statute of the relation between the body and the conscience, seeking to demonstrate how the unfolding of this relation will allow the construction of a horizon of meaning that can be shared, founding an opening for the intersubjectivity which, being always inscribed within the scope of sensibility, not only will allow the individual sensible apprehension of reality data, but also the sharing of the senses elaborated through the expressiveness of the body, revealing the latter as a true original communication channel. In this sense, we intend to describe the articulation between the biological dimension of the organism, its self-regulation and unfolding in a model of integration of functions that will structure, in an integral and interdependent whole, the motricity, affectivity, sexuality, and language. This structure will set up the perfectly elaborate mental space, the trademark of the man, which will function as the center from which all its expressive undertakings will derive. Resulting from this integration, we will assume the intercorporeality as the concrete mode of intersubjectivity, unequivocally establishing an original communication between individuals operated through sensitivity. Through this movement, it will be possible to describe the genesis of the significance starting from the sensible intertwining between the individual body, the things and others, this intertwining being founded in the spontaneous experience of a shared world, which will be unfolded in an articulated language - elaborated from the intersubjective elements catalogued by community experience - and in institutions derived from it. Finally, as a result of this itinerary, we intend to support the hypothesis that this spontaneous communication is only possible because we have always been connected with each other through our bodies, so that we find in the intercorporeality the dimension of our existence that sustains and from which all of our symbolic practices spring.

Keywords: Body – Conscience – Others – intercorporeality – Symbolic Practice.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	I
INTRODUÇÃO.....	1

PARTE I O ORGANISMO E O PESAMENTO CONCEITUAL

CAPÍTULO 1 – A CONSCIÊNCIA	13
1.1. A CONSCIÊNCIA E A VIDA	17
1.1.1. A consciência, o organismo e o meio ambiente	17
1.1.2. A consciência e a intencionalidade.....	23
1.1.3. A consciência e a corporeidade	28
1.2. A CONSCIÊNCIA E O MUNDO PERCEBIDO.....	34
1.2.1. A sensação e a coisa percebida.....	34
1.2.2. Outrem e o problema do sentido.....	39
1.2.3. A intercorporeidade	45
1.3. A CONSCIÊNCIA E O MUNDO DA CULTURA	50
1.3.1. A experiência da alteridade e a expressão	50
1.3.2. O problema da linguagem	55
1.3.3. A fluidez da sensibilidade na experiência e a fixidez do sentido na linguagem	61
CAPITULO 2 – O CORPO E O ESPÍRITO	68
2.1. DARWIN E O EVOLUCIONISMO CLÁSSICO.....	73
2.1.1. Antecedentes históricos	73
2.1.2. A descoberta de Darwin.....	79
2.1.3. A teoria da Evolução	84
2.2. DAWKINS E O EVOLUCIONISMO CONTEMPORÂNEO.....	90
2.2.1. Os genes	90
2.2.2. A luta pela sobrevivência	97
2.2.3. O corpo	104

2.3. LORENZ E A FILOGÊNESE DO ESPÍRITO	112
2.3.1. A consciência e os processos fisiológicos	112
2.3.2. O organismo como um sistema de aquisição e estocagem de energia e informação ...	120
2.3.3. A aquisição de informação de curto prazo e a aurora do espírito.....	127
CAPÍTULO 3 – AS ORIGENS DO PENSAMENTO CONCEITUAL	140
3.1. A ADAPTAÇÃO ONTOGENÉTICA.....	144
3.1.1. As modificações teleonômicas do comportamento	144
3.1.2. A aprendizagem por reforço (<i>conditioning by reinforcement</i>).....	152
3.1.3. Os subsistemas modificáveis e o reflexo condicionado	160
3.2. AS FORMAS SUPERIORES DE APRENDIZAGEM.....	168
3.2.1. A função de abstração da percepção.....	168
3.2.2. A representação central do espaço e o movimento voluntário	174
3.2.3. A curiosidade e a auto exploração	183
3.2.4. A imitação e a tradição	189
3.3. O PENSAMENTO CONCEITUAL.....	196
3.3.1. O organismo e seu meio natural	196
3.3.2. O instinto e o simbolismo.....	202
3.3.3. A originalidade do homem: o pensamento conceitual	209

PARTE II

O SOLO ORIGINÁRIO DA SIGNIFICAÇÃO

CAPITULO 1 – O FENÔMENO HUMANO	216
1.1. A FILOGÊNESE DA CULTURA	220
1.1.1. A variação biológica e a aurora da humanidade.....	220
1.1.2. As funções cognitivas no homem e nos animais	229
1.1.3. O grau da diferenciação do homem.....	237
1.1.4. As matrizes da sociabilidade	244
1.2. O COMPORTAMENTO E A AFETIVIDADE.....	250
1.2.1. A estruturação do comportamento e a elaboração filogenética da afetividade	250
1.2.2. Princípios gerais da expressão das emoções.....	259
1.2.3. A expressão das emoções nos animais	270
1.2.4. A expressão das emoções no ser humano.....	279

1.3. A SEXUALIDADE	288
1.3.1. A filogênese da sexualidade	288
1.3.2. O comportamento e sua relação com a sexualidade	296
1.3.3. O processo de integração global e o lugar da sexualidade na estrutura do organismo.	311
1.3.4. A sexualidade e a existência	325
1.4. O PENSAMENTO, AS IDEIAS E A INSTITUIÇÃO DA SOCIEDADE	331
1.4.1. O fundo fisiológico das ideias	331
1.4.2. As ideias sensíveis e o pensamento originário	337
1.4.3. A lógica totêmica.....	353
1.4.4. O imaginário, o simbólico e a instituição da sociedade.....	360
CAPÍTULO 2 – A SIGNIFICAÇÃO	378
2.1. A CONSTITUIÇÃO DA NATUREZA MATERIAL, ANIMAL E DO MUNDO DO ESPÍRITO.....	385
2.1.1. Considerações preliminares acerca da teoria husserliana da constituição.....	385
2.1.2. A constituição da natureza material.....	396
2.1.3. A constituição da natureza animal.....	409
2.1.4. A constituição do mundo do espírito	420
2.2. DA CONSTITUIÇÃO À EXPRESSÃO	430
2.2.1. O problema da alteridade entre Husserl e Merleau-Ponty	430
2.2.2. Os limites de uma fenomenologia da percepção	438
2.2.3. A descoberta do campo da expressão	443
2.3. O SER E O SENTIDO.....	449
2.3.1. O signo e o significado	449
2.3.2. A transcendência da significação	456
2.3.3. Unidade e variabilidade do sentido no plano da cultura	462
2.3.4. O fundo ontológico da expressão	470
CAPÍTULO 3 – A CULTURA	479
3.1. A SÍNTESE ESPACIOTEMPORAL DOS <i>EGOS</i> TRANSNATURAIS	482
3.1.1. A síntese temporal e a transcendência do objeto.....	482
3.1.2. O organismo como centro dos atos intencionais	487
3.1.3. O esquema corporal e a síntese espaciotemporal	494

3.2. A INTERCORPOREIDADE E A CULTURA	501
3.2.1. A reversibilidade do sentir como fundamento da intercorporeidade.....	501
3.2.2. A <i>membrura</i> da intersubjetividade	505
3.2.3. O fenômeno da alteridade.....	515
3.3. A INSTITUIÇÃO DO SENTIDO	523
3.3.1. O <i>a priori</i> da Cultura	523
3.3.2. A instituição do mundo sensível e o caráter histórico da sensibilidade	528
3.3.3. Instituição e sedimentação.....	533
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	540
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	546

APRESENTAÇÃO

Motivados pela suspeita de que haveria muito mais que a mera conceituação abstrata no estabelecimento daquilo que chamamos de conhecimento e acreditando haver mais elementos envolvidos na elaboração de nossas condutas simbólicas do que aquelas potências espirituais classicamente defendidas como origem de nossos atos de significação (tais como pensamento, intelecção, reflexão), fomos levados a desenvolver no mestrado uma pesquisa que, dentre outras coisas, procurou propor a ideia de que todas as formas históricas de conduta se ergueriam sobre um fundo motor.

Ao termo da investigação, percebemos que aquilo que havíamos investigado era apenas uma pequena parte de um todo mais complexo. A motricidade como uma intencionalidade originária, assumida como uma das dimensões fundantes de todas as nossas condutas, deixava claro que havia uma origem sensorial, concreta, material, em todas as nossas práticas simbólicas, mas não clarificava como essa potência expressiva, que é o corpo humano, se estruturaria e desenvolveria todas as suas possibilidades de expressão.

Faltava algo que tornasse claro como, a partir da apreensão sensível da realidade e da consequente resposta motora configuradora do nosso comportamento biológico, nos elevaríamos a uma potência expressiva dotada de comportamentos fundantes de uma cultura, constituintes de atividades coletivas e plasmadores de uma comunicação sofisticada, reconhecida como pátria comum de todos os seres humanos. Como é possível que nos comuniquemos? Como é possível que nos compreendamos? Como é possível que instituamos sentidos identificáveis e retomáveis por qualquer outro indivíduo? Em outras palavras, como é possível a significação?

Tendo essas questões em vista, a presente pesquisa pretende defender a tese de que a intercorporeidade é o fundamento originário de todas as práticas simbólicas, uma vez que é do contato originário entre os indivíduos, contato esse mediado pela corporeidade e suas potências motoras, que é possível compreender que todos compartilhamos um mesmo mundo, o qual interpelamos por mecanismos anatômicos semelhantes e que, portanto, deve ter o mesmo sentido. Dar cabo de uma tarefa complexa como essa, exige que analisemos, em primeiro lugar, o estatuto da relação corpo–consciência na sua articulação motricidade–expressão–linguagem. Em seguida, é necessário mostrar como o corpo e a consciência representam uma unidade, tendo uma origem comum. O surgimento da vida coincidiria com o surgimento do corpo e de alguma forma de consciência. Essa forma originária de consciência obviamente se converteria, com o

tempo, na potência de significação que hoje conhecemos, mas é possível que no passado ela não pudesse produzir mais do que simples espasmos indeterminados. Um estudo aprofundado da teoria da evolução se mostrou bastante relevante, pois precisaríamos compreender, primeiro, de qual maneira o complexo poderia derivar do simples, em um contexto biológico, e, conseqüentemente, como organismos primitivos poderiam legar funções que ao passo de alguns milênios poderiam se converter em faculdades mentais. Assim, estudar a filogênese e a ontogênese do organismo e do espírito servirá para nos mostrar como é possível que, de um mundo concreto e material, algo como uma consciência emerja sem a necessidade da intervenção de um ato mágico que a fizesse ser o que é.

Contudo, como se trata de uma dimensão imaterial do nosso ser, ainda persistiria o problema sobre como ela interagiria com a esfera material. Ora, embora a unidade psicossomática indique essa relação, não fica claro como as impressões do mundo exterior se desenhariam no interior da subjetividade. A fim de descrever essa possibilidade, mostrou-se importante compreender como se dá a gênese do pensamento conceitual e como, pelas vias perceptivas, as primeiras modalidades de sentido poderiam ter começado a surgir. Discutiremos isso na primeira parte de nosso trabalho, intitulada “A cultura, o corpo e o espírito”, a qual se divide em três capítulos, nos quais discutiremos, no primeiro, como ocorre a síntese espaciotemporal do indivíduo humano e como a partir daí se abre a possibilidade de significação; em um segundo momento, veremos como a fenomenologia da expressão, ao estabelecer uma nova ontologia, produz a abertura da dimensão da historicidade, a qual apresentará, no novo horizonte ontológico inaugurado, o ser como história e totalização temporal do que pode ser dito, vivido, ou seja, significado; e, por fim, veremos como daí deriva a possibilidade de instituição do sensível (entendendo por isso a maneira como o próprio exercício da sensibilidade se transforma de acordo com os modelos de cultura no qual está inserido), da instituição do sentido (produtor e mantenedor da cultura) e da comunicação (enquanto possibilidade de as significações serem compartilhadas); por fim, mostraremos como é apenas no horizonte de uma hermenêutica da sensibilidade que todo esse processo de significação estaria inscrito e se tornaria possível.

No segundo capítulo, investigaremos a relação entre o corpo e a consciência, a relação entre consciência e o mundo percebido, a relação entre o eu e a alteridade, a relação entre o comportamento e a linguagem e a relação entre a linguagem e a cultura. Esse segundo capítulo tem por objetivo apenas situar o problema e mostrar o caráter polêmico de algumas soluções.

No terceiro capítulo pretendemos investigar a origem da corporeidade, dialogando com a biologia, mais especificamente com Darwin, mostrando como a própria natureza produziu o corpo e a consciência, demonstrando que ambos estão muito mais próximos da materialidade do que a tradição filosófica gostaria de admitir que estejam. Todas as faculdades cognitivas possuídas por um corpo foram produzidas e transformadas no decorrer de muitos milênios, após múltiplas variações genéticas e desse cruzamento cognitivo entre o corpo e o mundo emergiu, de um só golpe, essa esfera de sentido que chamamos consciência.

Ao fim dessa primeira parte, gostaríamos apenas de tornar evidente que o corpo e a consciência são uma coisa só, que derivam do próprio mundo e que é da interação entre essa unidade psicomotora com o seu mundo circundante que se produzirão as faculdades cognitivas que ampliarão essa capacidade de exploração, tornando-a cada vez mais sofisticada, à medida em que o tempo passa. Isso atesta, acima de tudo, que os organismos e seus aparelhos cognitivos se tornam cada vez mais complexos e são também, em si mesmos, entidades transcendentais as quais não se encerram em si mesmas, estando em um constante processo de diferenciação em relação aos outros e em relação a si mesmos.

Ocorre que essa descrição resolve uma parte do problema: apesar de lançar luz sobre a possibilidade de superação do dualismo das substâncias, não fica claro como a modificação filogenética desembocaria no tipo de indivíduo privilegiado que é o ser humano. Como a elaboração filogenética dos organismos vivos iria resultar no ser com as características que temos nós humanos? Mais ainda, como a complexidade do fenômeno humano, em suas facetas estruturais tais quais as dimensões afetivas, sexual e linguísticas poderiam ter uma origem concreto-material que recolocaria a dimensão imaterial da consciência dentro do contexto das coisas materiais como algo que brota dela? Em que consistiria o sentido e como poderíamos, de maneira concreta produzir significação? Qual seria o papel dos indivíduos na elaboração de uma cultura? O que significaria a ideia da verdade?

Responder a essas questões é o objetivo da segunda parte do nosso trabalho, intitulada “O solo originário da significação”, composta por outros três capítulos. Nessa segunda parte pretendemos apresentar a noção de intercorporeidade como um modo concreto da intersubjetividade o qual estabelece de maneira inequívoca a ideia de uma comunicação originária entre os indivíduos; pretendemos, em seguida, estabelecer a gênese da significação a partir do entrelaçamento sensível entre meu corpo e as coisas e entre outrem e eu através da experiência do mundo comum, da linguagem e das instituições; finalmente, pretendemos analisar a ideia de que toda significação tem como condição o entrelaçamento originário dos

comportamentos, o que revela a significação como uma espécie de linguagem encarnada que deriva do cruzamento das perspectivas individuais no plano da cultura. Essa é a dimensão da instituição de sentido investigada na primeira parte, a qual não só está na origem primeira da cultura, como é o que a mantém continuamente em movimento.

Dar conta dessas outras questões nos exigirá abordar, em nosso primeiro capítulo dessa segunda parte, o problema de como a consciência opera e como tornou-se o que é, enquanto produtora de ideias e conceitos. Nesse sentido, devemos discutir nele os processos de adaptação ontogenéticas por meio dos quais cada organismo se ajusta, durante sua vida individual, às demandas do meio; como sequência desse primeiro ponto, pretendemos fazer o inventário das formas superiores de aprendizagem que estarão na origem da aprendizagem humana; e, por fim, pretendemos indicar, a partir dessa genealogia da cognição, as origens do pensamento conceitual. Tudo isso se dará fora de um contexto metafísico, tentando compreender como o próprio mundo (ou natureza) poderia dar origem a esses seres complexos capazes de produzir significação.

Já em nosso segundo capítulo, pretendemos descrever o fenômeno humano, ou seja, a manifestação do espetáculo humano a partir de algumas de suas perspectivas principais. Em primeiro lugar, a biológica, indicando como se dá o aparecimento do ser humano na natureza; em seguida, sob uma perspectiva fisiológica e psicológica, nos dedicaremos a uma descrição da estruturação do comportamento humano e de sua esfera afetiva; em um terceiro momento, buscaremos compreender o que é a sexualidade e qual sua relação com o mundo circundante (teria a sexualidade ou melhor, a libido, alguma relação com o conhecimento e com a elaboração de sentidos sempre novos?); por fim, a partir de uma perspectiva antropológica, buscaremos compreender como se manifesta essa totalidade que é o ser humano em seus primeiros gestos de integração com o mundo circundante e em seus esboços de significação, como podemos constatar ainda hoje em sociedades primitivas. Está ali a gênese da cultura e flagrá-la em seu momento inicial é objetivo que pretendemos alcançar no item final desse capítulo.

Finalmente, no terceiro e último capítulo dessa segunda parte, a discussão gira em torno da teoria da constituição de Husserl; sua apropriação e crítica por parte de Merleau-Ponty; a superação do solipsismo do *ego* transcendental pela abertura do horizonte intersubjetivo com a ampliação da noção de carne, a qual desemboca na intercorporeidade como fundamento originário de nossas práticas simbólicas; investigaremos, em seguida, a fenomenologia da linguagem, a qual abrirá o horizonte ontológico que exigiu de Merleau-Ponty a elaboração de uma ontologia do sensível; discutiremos ainda dentro desse contexto da fenomenologia da

linguagem, um possível cruzamento da hipótese de uma teoria evolutiva da significação ligando a teoria dos memes de Richard Dawkins às hipóteses apresentadas pela análise da dinâmica sincrônica e diacrônica da significação.

Ao final dessa segunda parte, que é também o final da pesquisa, esperamos ter atingido o objetivo de mostrar como, a partir de uma intersubjetividade enraizada em um fundo corporal chamada por Merleau-Ponty de intercorporeidade, todo o eixo de compreensão do mundo e produção de sentido se abre para os indivíduos humanos, sendo ela, então, o solo originário a partir do qual se estruturam todas as possibilidades de significação. Alcançado esse objetivo, acreditamos ter realizado, a partir de uma arqueologia do sentido, uma descrição sensata e rigorosa da gênese da significação.

INTRODUÇÃO

De onde partem nossos investimentos simbólicos, os quais nos permitem dar nome às coisas e atribuir-lhes significados? Através de quais mecanismos psíquicos e corporais somos levados a formular juízos, realizar práticas simbólicas e os envolver em nossos dramas pessoais e em nossas engrenagens sociais? O que é e de onde brota a significação? São essas as questões que nos guiarão a partir desse ponto com o intuito de compreender como se estrutura e se organiza aquilo que há de mais emblemático no indivíduo humano, a saber, sua potência de significação e sua capacidade de estruturar para si, junto com os outros, o mundo circundante que habitamos.

Para além de outras tantas implicações, nosso foco principal será compreender como é possível primeiro habitar e pertencer a uma realidade, situar-se nela pela ação, construir sociedades com horizontes culturais tão complexos e com recursos tão sofisticados, garantindo, com isso, o atendimento cada vez mais eficaz das demandas práticas da humanidade. Nesse sentido, flertaremos com a Filosofia, com a Biologia, com a Psicologia, com a Antropologia, com a Linguística e com a História. Pretendemos, com isso, compreender a essência própria da humanidade.

Adotaremos o método fenomenológico como guia metodológico para empreender a presente investigação uma vez que, ao pretender-se uma ciência rigorosa, a fenomenologia não rejeita, assumindo, na verdade, como parte integrante da sua própria realização, o debate com as perspectivas parciais das mais variadas ciências, compreendendo que elas descrevem perspectivas, aspectos parciais, de uma entidade que é *a unidade viva dessas perspectivas*.

Umam priorizam a linguagem, outras a percepção, outras ainda a consciência e as ideias, encontramos entusiastas do espírito e sua relação com o absoluto ou os entusiastas da conduta e da ação política e sua relação com o bem. Essas ciências não costumam compreender e admitir sua parcialidade e acreditam encontrar a chave de interpretação de todas as coisas em si mesmas. Até que falham. Sua parcialidade encontra limites intransponíveis.

Para evitar o mesmo erro, optamos por tratá-las como são, a saber, tentativas fracassadas de objetivação e encerramento do Ser, visões parciais que mais escondem que revelam os fenômenos investigados. Contudo, embora fracassadas em entregar a essência final dos seus objetos de investigação, não significa que não apresentem aspectos relevantes para a compreensão do fenômeno humano, seus desdobramentos e os mecanismos mais secretos de sua realização. Por isso sentimos a necessidade de colocar esses variados campos do conhecimento para dialogar. Contudo, não só as ciências pecam por sua parcialidade, a própria

linguagem impõe dificuldades insuperáveis à descrição dos fenômenos que pretendemos investigar, pois sua estrutura analítica nos obriga sempre a falar do todo a partir de suas partes, fragmentando o infragmentável.

Felizmente, nesse ponto a filosofia pode nos socorrer. É ela a única capaz de colar os fragmentos distribuídos por esses mais variados campos de investigação e reconfigurá-los através da descrição do acontecimento, do fato, da experiência imediata, que revela o mundo, as coisas e as subjetividades como um todo uno, integro e infragmentável. Nesse sentido, precisamos encontrar os meios para atingir as coisas em sua manifestação na experiência concreta de nossas vivências, no instante em que as vivemos, a partir de sua múltipla dimensionalidade.

Para tanto, recorreremos às obras de Husserl e Merleau-Ponty como referência principal, ponto de partida e ponto de chegada, para nossa presente investigação. Inaugurada pelo primeiro, a fenomenologia se apresenta como a corrente filosófica mais propícia para a realização desse empreendimento. É incontestável que existe um debate interrompido entre Merleau-Ponty e Husserl, o qual gravitava em torno da teoria da constituição desse último. Embora movido pela tentativa de superar essa teoria da constituição, é inegável que a filosofia de Merleau-Ponty representa uma retomada da abordagem husserliana. No entanto, Merleau-Ponty se afasta da perspectiva constitutiva e vai encontrar na carnalidade da experiência, ancorada na noção de instituição de sentido, uma maneira de reparar o estrago feito pelas dicotomias derivadas de uma ontologia carcomida, a qual não permitia verificar a integridade do fenômeno humano, a fusão em um todo único de suas dimensões sensíveis e espirituais, de modo que, como consequência inevitável de sua investigação, será exigida uma nova ontologia capaz de superar essa separação entre o racional e o que se manifesta concretamente na experiência originária. O originário e o racional são inseparáveis: um é o começo, o outro a forma mais acabada, atual e sofisticada.

Em *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty destaca que é “uma questão de saber se a filosofia, como reconquista do ser bruto ou selvagem, pode realizar-se pelos meios da linguagem eloquente ou se não lhe seria preciso fazer dessa linguagem um uso que lhe tire o poder de significação imediata ou direta para igualá-la ao que a filosofia quer, assim mesmo, dizer¹”. De acordo com Merleau-Ponty, o próprio da palavra é se esquecer como produção, se compreender ingenuamente como marca de um pensamento transparente a ela mesma e,

¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Moura. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 103.

portanto, de ignorar seu enraizamento no mundo percebido. Assim, por si só, a linguagem tem potencial para fragmentar a experiência e escamotiar a manifestação do fenômeno humano. Portanto, uma investigação acerca da natureza da linguagem se mostra como uma exigência irrecusável.

Seria necessário, então, realizar uma redução da linguagem, desenvolvendo uma compreensão da palavra, da fala e da língua capaz de neutralizar as sedimentações conceituais que camuflam a experiência, escondendo o enraizamento sensível dos conceitos, revelando, com isso, o pertencimento das ideias a um *logos selvagem*. Assim, enquanto retorno ao campo originário da experiência, a filosofia deveria ser capaz de elaborar um discurso capaz de testemunhar sua inscrição originária no mundo concreto da sensibilidade, não se submetendo ao imperativo da luz natural. Esse discurso é o da fenomenologia.

Apesar desse propósito original, ficou evidente para Merleau-Ponty que a sua *Fenomenologia da Percepção* permanecia um trabalho preliminar, voltado para a descrição da experiência perceptiva e à crítica do intelectualismo e do realismo. Por conta disso, em muitos textos do período entre 1945 e 1959, Merleau-Ponty se dedicou a retomar e refundar as aquisições da *Fenomenologia da Percepção*, realizando uma espécie de revisão filosófica requerida pela descoberta do campo da percepção. Segundo Barbarras, esse período de transição entre as primeiras e as últimas obras, foi marcado por uma necessidade de levar os resultados conquistados na *Fenomenologia da Percepção* a uma explicitação ontológica que superaria os preconceitos intelectualistas dos quais, ela própria, em sua crítica, não conseguiu se livrar. Nesse contexto, o reencontro com Husserl no período final será inevitável.

Desse modo, acreditamos que só será possível superar as dicotomias clássicas sustentadas principalmente pelo intelectualismo e o realismo, como, por exemplo, a cisão entre o corpo e a consciência, se refizermos o percurso feito por Merleau-Ponty no período final de sua investigação. Em *A natureza*, ele retoma e aprofunda o diálogo com a psicologia, a fisiologia e a etologia. Nesse percurso dialoga com Freud, Goldstein e Lorenz. Os frutos desse diálogo são de grande valor, no entanto, como o próprio Merleau-Ponty indica em *O filósofo e sua sombra*, há sempre um inaldito velado pela palavra do filósofo, existe algo escondido nas entrelinhas, existem potencialidades de seu pensamento que nem ele mesmo, ao elaborá-lo, sabia que existia. Retomar o itinerário do autor, retornar às suas fontes, pode mostrar aquilo que era pretendido, porém, por conta da necessidade de um recorte temático, acabou por não ser revelado ou foi revelado precariamente.

Após essas investigações nas quais dialogou com os mais variados campos do conhecimento, a filosofia de Merleau-Ponty acabou por se confundir com uma ontologia, pois, como consequência inevitável de suas investigações, um novo campo ontológico a cada vez se revelava mais e mais. A simples tentativa de superação do dualismo psicofísico, não podendo ser realizado nos quadros de uma ontologia clássica, cria, por si só, as bases de uma nova ontologia. Como pensar, doravante, as relações entre o material e o imaterial? Como compreender por quais mecanismos reais e concretos a existência real dos objetos transcendentais se transfere para a imanência da minha consciência? A passagem do físico ao não físico exigia uma refundação do estatuto ontológico do corpo e da consciência. Essa é a pedra angular de uma nova ontologia. Uma vez recuperado o vínculo íntimo e indissociável entre o corpo e a consciência – sua unidade ou, porque não dizer, identidade –, toda e qualquer descrição dos eventos relacionados a esse novo ente, que Husserl chamará de ente-dual – mas que Merleau-Ponty preferirá ver não como a unidade de duas forças, mas uma única e mesma força ambígua que apresenta dois modos de manifestação, sendo uma espécie de único e mesmo feixe de luz lançado em direções distintas –, deverá partir dessa comunicação concreta entre um espírito encarnado em seu corpo – esse espírito carnal que é seu corpo – e o mundo circundante concreto/material, com as coisas e pessoas concretas e materiais, que só existem para nós pela possibilidade dessa abertura ao mundo do sentido (da *hylé* ao *eidos*) promovida por nossa corporeidade. Nesse sentido, Barbarras dirá que parece que a herança na qual o pensamento de Merleau-Ponty se enraíza é mais cartesiana que husserliana, pois ao mesmo tempo em que criava uma nova ciência da natureza, mostrava, que ela não era a medida do ser, levando a seu mais alto ponto a consciência do problema ontológico. De acordo com Barbarras:

É nessa continuidade reivindicada com o espírito da metafísica clássica que nos parece residir a força e o rigor de Merleau-Ponty. É necessário para ele reconhecer o fato da Razão sem passar silenciosamente nosso enraizamento em um mundo que não se presta de imediato à clareza do conhecimento intelectual; de conservar a consciência metafísica da transcendência sem cair em um irracionalismo ou em uma mística, quer dizer, sem renunciar às exigências da consciência, do conhecimento e finalmente da ação².

² BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2001, p. 14.

Essa exigência fundamental revelará o fato metafísico originário, a saber, o duplo sentido do *cogito*: embora esteja certo que há o ser, pois o reconhecimento em mim, esse ser que eu mesmo sou só pode ser possível com a condição de não se buscar um outro tipo de ser que não o ser-para-mim. Ou seja, de dentro, compreendo meu ser como ninguém mais pode compreender, muito embora muito dele também se oculte mesmo a mim. Se tem uma entidade em relação a qual posso quase esgotar todas as suas perspectivas, relações e dimensões, essa entidade sou eu mesmo em minha dimensão carnal, ou seja, em meu contato e interdependência com a totalidade da qual faço parte que é o mundo, as coisas e os outros. Nesse sentido, eu sou o ente fundamental, pois, a partir de mim, posso ter uma chave de compreensão sobre como se dá o devir dos outros, das coisas e do mundo e como os perfis parciais que se revelam deve compor, em um devir infinito de sua perspectivação, o conjunto e a totalidade do *Ser*.

Nesse sentido, a ultrapassagem do quadro filosófico das primeiras obras mostra que a obra de Merleau-Ponty é, na verdade, uma espécie de introdução à ontologia propriamente dita – introdução a uma *nova ontologia*. As duas primeiras obras tentam, se apoiando sobre a psicologia da *Gestalt*, retornar à figura autêntica do percebido e de colocar assim em evidência uma ordem do fenomenal que escapa às tematizações do realismo e do intelectualismo. De acordo com Barbarras, é a consideração do problema da fala e da idealidade – abordada de maneira secundária na *Fenomenologia da Percepção* –, ou seja, a interrogação sobre o enraizamento da idealidade no seio do percebido, que conduz Merleau-Ponty a ultrapassar o quadro mais estreito de uma fenomenologia da percepção em proveito de uma ontologia. Esse movimento descendente, que conduz da expressão ao Ser e do ser no mundo à carne, deve ser acompanhado por um movimento ascendente que, a partir do solo originário finalmente colocado em questão, nos permitirá percorrer e fundar todas as dimensões da experiência e de, partindo do sentir “solipsista”, remontar à idealidade ela mesma³. Aqui Merleau-Ponty reencontra Husserl, pois o sentir solipsista nada mais é que o sentir do *ego* transcendental e que já havia colocado para Husserl o problema da alteridade. Diante, agora, do mesmo problema, ou seja, como pensar a verdade, o sentido, o mundo conceitual, se meu *ego* estiver preso em si mesmo, Merleau-Ponty retornará a obra de Husserl e ultrapassará de maneira astuciosa os limites que aquele encontrou (e que o próprio Merleau-Ponty parecia ter assimilado no contexto de suas primeiras obras) ao não conseguir se desvincular completamente do idealismo. Husserl não se desvinculou por que não quis (era uma petição de princípio a exigência do *ego* transcendental). Merleau-Ponty, por sua vez, não havia ainda identificado as implicações do

³ Ibid., pp 16-17.

problema e, à sombra de Husserl, se manteve no mesmo registro. No entanto, as novas investigações do período de transição de sua obra o obrigará a tomar outro caminho e a confrontar o pensamento de seu mestre.

Esse *ego transcendental* pensado por Husserl, não era uma consciência tomada no sentido lógico, mas uma consciência atual, concreta, atuante no instante em que percebe. Essa é uma primeira camada de consciência sobre a qual serão posteriormente depositadas outras camadas que comporão a totalidade do sentido. Num primeiro momento minha consciência não se dirigiria às coisas para conhecê-las, nomeá-las, relacioná-las com a história de minha vida ou com o fluxo de minhas vivências: em sua primeira camada a consciência só as torna presentes, fazendo com que o fenômeno se revele para mim no instante em que ele surge à minha percepção. No entanto, a camada inferior não opera dissociada da camada superior, elas são simultâneas desde o momento inaugural da experiência originária.

Como a vida nem sempre existiu e é o resultado de um processo evolutivo que teve início com a primeira célula, suas capacidades e habilidades foram surgindo e se acumulando nas mais variadas formas de vida desde esse momento inaugural. Por conta desse pequeno, porém importante detalhe, acreditamos que tanto o organismo, quanto as camadas da consciência, passaram por transformações que os conduziram a formas cada vez mais elevadas. Conseqüentemente, o modelo de corpo e consciência que temos hoje é o resultado de um processo de sedimentação psicossomática que ocorre em duas vertentes: a filogenética e a ontogenética. Isso quer dizer que nossas possibilidades de lançamento em direção ao mundo nem sempre foram as mesmas. Em um passado distante, quando eramos – nós, formas de vida – apenas uma célula, tínhamos meios de projeção e integração com nosso mundo circundante bastante limitados. As modificações biológicas foram gradativamente aprimorando os nossos modos de lançamento no seio do mundo e, a cada novo aprimoramento, nossa consciência (que é uma dimensão desse corpo) também se aprimorava. Nossos corpos continuam nesse processo de melhoramento e adaptação às condições do meio e, conseqüentemente, nossa consciência ainda não alcançou (nem alcançará) sua forma mais acabada. Somos seres de mudança, nos transformamos constantemente, nossa essência é justamente essa: a de não ser determinado. Precisamos, então, para compreender os vãos mais altos da consciência, compreender esse fundo selvagem do qual ela brota.

Aquela primeira célula desenvolveu a capacidade de se articular com seu meio e de sintetizar a matéria existente ao seu redor, produzindo a energia necessária para que continuasse viva. Essa capacidade foi herdada por seus descendentes os quais a ampliaram, e, assim como

no fluxo das vivências da consciência, essas existências materiais, essas entidades biológicas, foram retendo os acréscimos e variações bem-sucedidas de geração em geração, sedimentando e aperfeiçoando suas formas de lançar-se ao mundo. Dentre os prodígios mais antigos, mais arcaicos, mais originários, está uma forma primitiva de consciência, a qual ainda não relacionava o antes e o depois, ainda não retinha nem pretendia nada, mas que já alertava sobre a presença de coisas para as quais se dirigir ou se esquivar. É exatamente essa camada primitiva da consciência – essa esfera de consciência estritamente biológica que só nos dá notícia daquilo que interessa à manutenção da vida – que é revelada pela redução fenomenológica e, a partir dessa suspensão do juízo, tentamos refazer o caminho de volta da consciência, partindo das suas vivências originárias até as condutas simbólicas mais complexas delas derivadas.

A fenomenologia de Husserl sempre supôs que a redução revelaria um *eu desinteressado*, no entanto, esse desinteresse era parcial: a redução revela os laços intencionais que me ligam às coisas quando me faz perder o interesse por elas no plano das sedimentações culturais, mas nunca perco os laços intencionais responsáveis por me manter vivo, jamais me desconecto de uma situação biológica, pois é essa minha condição originária. Determinados aspectos da realidade estão sempre presentes a mim e a redução não os afeta porque eles são a minha própria consciência. Não é algo que a consciência produz, é o que ela é: ímpeto de vida, potência de existência, *elã vital*. Assim, só podemos falar em espectador desinteressado metaforicamente, porque um grau zero de interesse é impossível para qualquer forma de vida.

Justamente por isso é inevitável o desdobramento do *ego transcendental* em um eu concreto, pois o que é dado antes de qualquer construção conceitual é a unidade concreta do sujeito que constrói o mundo a partir de seus laços práticos e que só passa a existir, de fato, quando sua experiência é inaugurada pela percepção. A percepção, por sua vez, nada mais é que o entrelaçamento entre a consciência e o mundo os quais, a partir de então, passam a compor uma unidade, passam a fazer sentido exclusivamente um pelo outro. Sem consciência não há mundo, mesmo que concretamente haja, pois não há quem o perceba e lhe atribua sentido. Sem mundo, no entanto, não haveria consciência, pois, ser consciência é se dirigir a alguma coisa, transcender, projetar-se em direção a algo que existe. Se não há nada para estimular, a consciência não pode operar, pois sua essência é presentificar o existente, ser consciência de alguma coisa, em outras palavras, é ser intencionalidade. A percepção exerce aqui o papel de cola, liga, mediação unificadora entre o mundo e a consciência.

Assim, percebemos uma relação paradoxal entre o mundo e a consciência, pois o mundo puro (pensado sem a consciência) é transcendente e a consciência pura (pensada sem o

mundo e a corporificação a ele associada) é imanente. No entanto, quando se entrelaçam e se misturam, quando se confundem, a consciência torna-se transcendente e imanente, ou, melhor dizendo, sua forma de operar revela uma transcendência imanente, estando sempre nos dois lugares, dentro e fora. Perguntaríamos: como isso é possível, como a consciência pode fazer isso? A resposta mais sensata seria: ela não pode fazer isso, como se isso fosse uma habilidade por ela adquirida. Ela é isso, a capacidade de sair e voltar a si. Não temos notícia na natureza de formas de consciência que se projetam e nunca voltam, nem de consciências que nunca saem de si. Onde constatamos consciência, o que encontramos é um entrecruzamento, um ir e vir contínuo e simultâneo. A lógica não permite compreender isso, pois estamos condicionados à série, à cronologia, à causa e efeito, ao binarismo e às dicotomias. No entanto, a lógica é uma construção surgida juntamente com o desenvolvimento da linguagem e, por isso mesmo ela não estava lá quando tudo começou e é apenas o resultado disso – não é a lógica que será a chave mestra para compreender o enraizamento concreto de tudo o que existe. Para a lógica, só existe a consciência, e nem se trata da consciência no sentido pleno da palavra, mas apenas de uma parte dela: para a lógica só existe o pensamento. Entretanto, quando ainda não havia pensamento, linguagem e inteligência, já existíamos enquanto vida. Nossos protótipos já ensaiavam esses comportamentos a partir de um modo de vida primitivo, concreto, servo dos sentidos. O mundo da ideia, do pensamento, da lógica, se constrói sobre esse mundo mais antigo, original, originário.

Assim, compreender a consciência como uma transcendência imanente significa compreender o modo como a transcendência do objeto (que só existe pela percepção) pode ter o sentido de transcendência na imanência do sujeito e, dessa forma, com a redução, a consciência se revela como a constituinte das transcendências e instituinte dos sentidos a elas atribuídos na conduta alienada que é a atitude natural. Essas constituições e instituições são o resultado de um processo longo de sedimentação. Obviamente, esse processo se iniciou em algum ponto da história do planeta, tendo, assim, seu *marco zero*. Contudo, também parece óbvio que não o alcançaremos jamais, pois, essa fonte primeira já foi perdida e o momento exato jamais poderá ser conhecido. Apesar disso, podemos regredir ao máximo que pudermos para tentar compreender o modo concreto originário em suas primeiras modalidades de lançamento de projetos conscientes com o intuito de significar o mundo.

Esse problema do sentido, por sua vez, introduz um outro ponto problemático: o sentido nunca é sentido exclusivamente para uma pura consciência, mas para uma consciência encarnada. Ao mesmo tempo, essa consciência encarnada nunca possui esse sentido apenas para

si (exceto quando se trata de sentidos existenciais constituídos naquela primeira camada primitiva de consciência aqui chamada de consciência biológica), tendo-os como válidos e operacionais justamente por que são validados pelas outras consciências que também estão diante do mesmo espetáculo que é o mundo, a ele também engrenadas, nele também se lançando e sedimentando habilidades e significados a partir de suas vivências. Assim, outrem também faz parte do mundo, é parte do espetáculo e a ele, assim como ao resto das coisas, o *ego* também está ligado, está entrelaçado. Porém, outrem não é uma coisa como as outras coisas, outrem é um outro eu, é meu *alter ego*: nos lançamos ao mundo de maneiras semelhantes, temos uma consciência com o mesmo grau de sofisticação e habilidades, de modo que ele constitui o mundo assim como eu – na verdade, ele institui o mundo comigo.

Nesse sentido, a possibilidade da experiência de outrem coloca uma dificuldade central: aquilo que pode ser apreendido, só o pode a partir de uma dimensão intersubjetiva e é essa mútua apreensão que marca o vínculo entre nós humanos. No entanto, essa intersubjetividade da qual se fala não é meramente um encontro de consciências puras, desencarnadas, mas sim uma relação que se estabelece antes de tudo, originariamente, através do corpo.

Surge, então, outra dificuldade: este corpo do qual falamos é uma massa material inerte controlada e comanda exteriormente pela consciência, sendo esta última autônoma em relação a ele, ou estamos falando de um corpo que só pode ser concebido enquanto unidade íntima com a consciência, sendo esta última expressa através dele? Em outras palavras, este corpo deve, por conta dessa unidade, ser assumido como expressão, só podendo ser reconhecido através da dimensão da linguagem? O corpo possui espontaneamente, de maneira originária, a capacidade de, sem mediação de raciocínios ou deliberação, já ser uma potência expressiva, prenhe de significação no seu próprio movimento de tomada de posse do mundo, enquanto atendimento prático às suas demandas existenciais ou ele é um meio através do qual o pensamento, autônomo e puro, se manifesta? Outrem e eu podemos nos reconhecer mutuamente por identificarmos, um no outro, a vigência de potências expressivas acessíveis apenas através de nossos comportamentos, ou seja, de nossas condutas e gestos, o que implica uma relação sensorial inalienável que apreende num espetáculo a plasticidade de nossa corporeidade, ou outrem me compreende e eu o compreendo apenas pelo fato de compartilharmos uma mesma esfera espiritual que conecta nossas “puras” consciências?

Como supomos uma unidade pré-objetiva entre as subjetividades (intersubjetividade), assumimos aqui o corpo como uma dimensão concreta e sensível e a consciência como uma

dimensão abstrata e simbólica de uma mesma entidade na qual a experiência vivida sensorialmente se sedimenta e cristaliza-se por ser refletida em outrem e em mim, de modo que fazemos surgir, em consequência dessa mutualidade, um conceito, um significado coletivo e universal da vivência concreta, resultante justamente do entrecruzamento entre a minha experiência, a dele e a de outros indivíduos.

Investigar a possibilidade dessa comunicação originária, passa necessariamente por aquela discussão do problema do solipsismo, pois, quando nos ocupamos com a pura explicitação de nossos vividos intencionais temos a impressão de estarmos literalmente sozinhos. Aparentemente, ninguém tem o poder de penetrar na esfera de nossa consciência e, conseqüentemente, a unidade do mundo parece fragmentar-se em uma infinidade de pontos de vista subjetivos e privados.

No entanto, a despeito de nossos pontos de vista diferentes, a experiência que compartilho com outrem prova que o mundo é exatamente o mesmo para cada um de nós, de modo que o solipsismo figura, então, como um problema aparente, pois, de fato, a experiência não consegue negar que, de alguma maneira, nos compreendemos. Assim, outrem não é um limite e sim meu semelhante, aparecendo, de alguma maneira, intimamente ligado à minha posição enquanto “eu”.

Dessa forma, só aparentemente a alteridade está ameaçada pelo fato de o “eu” estar limitado à sua própria vida (solipsismo) e outrem – por estar limitado à sua – encontrar-se situado em um distanciamento de mim tal que nos tornamos estranhos uns aos outros, atuando em mundos incomensuráveis (subjetivismo). A experiência ingênua que temos um do outro (e do mundo) insinua o fato da comunicação e de que compartilhamos uma mesma realidade.

Dessa maneira, pretendemos nas páginas subsequentes descrever os processos através dos quais, em nossa experiência ingênua, ainda muda, fundamos a possibilidade da comunicação, compreendendo, assim, a comunhão entre todas as consciências e quais elementos tornarão possível o surgimento da significação. Tal tarefa, no entanto, exige uma análise intencional através da qual possamos decifrar o sentido do mundo, revelando como de fato ele é: portador de um sentido que lhe doamos. Portanto, a análise intencional deve apoderar-se do objeto constituído, reduzindo-o às suas manifestações originárias, vendo-se, dessa forma, em posição de revelar quais são as condições originárias de constituição e instituição do sentido de ser do objeto, compreendendo, assim, como se estruturam, a partir dessas vivências concretas, nossas práticas simbólicas e os sentidos de ser (*Seinssin*) que delas derivam.

PARTE I
O ORGANISMO E O PENSAMENTO CONCEITUAL

CAPÍTULO 1

A CONSCIÊNCIA

A nossa existência – e a do mundo a nossa volta – só pode ser constatada por ser vivida. Experimentamos um fluxo de acontecimentos que conectam os momentos de nossa vida material numa unidade de sentido que compõe uma dimensão imaterial, abstrata, simbólica, que chamamos de espaço mental. Posteriormente, esses núcleos imateriais possibilitam que os prodígios de nossa materialidade sejam conectados aos prodígios de outras materialidades como a nossa que, no entanto, são exteriores a nós.

Essa conexão não é aleatória e respeita uma certa ordem e encadeamento que não parecem arbitrários, mas sim o resultado de uma tentativa constante de síntese entre o que eu sou na experiência que tenho de mim mesmo e o que as coisas são, em sua existência no meu campo de presença, campo de presença este que compartilho com outras existências. Essa síntese, por sua vez, também não é sem motivação: a vida quer realizar-se e nessa tentativa ela se lança ao seio das coisas para fazê-las atender ao seu desejo de se eternizar.

Essa capacidade de tomarmos notícia das coisas, essa síntese entre nós e elas, a constatação de nossas experiências em nossa esfera de presença, a capacidade de sentirmos e nos representarmos a nós mesmos enquanto agentes de experiências sensoriais e afetivas, essa capacidade de memorizar e mobilizar as coisas num futuro distante, de estabelecer juízos sobre elas e imaginar (a partir do que já foi dado) situações possíveis, prováveis e mesmo necessárias, todas essas capacidades, são capacidades atribuídas ao que chamamos de consciência⁴, sendo sua própria definição ou significado o maior ou menor grau de capacidade de realizar essas atividades e desempenhar essas funções.

Nesse sentido, estar consciente significa direcionar-se a determinadas atividades acompanhando e ajustando sua intensidade às solicitações do meio de maneira voluntária e não

⁴ Husserl discute, nas *Investigações Lógicas*, o significado de *consciência* entendendo-a como: a) a total consistência fenomenológica real do eu empírico, ou seja, como o entrelaçamento das vivências psíquicas na unidade do seu curso; b) como percepção interna das vivências psíquicas próprias; e c) como nome coletivo para todas as espécies de atos psíquicos entendendo os atos psíquicos como vivências intencionais. Em fases posteriores, a concepção husserliana de consciência sofre várias modificações, pois a mera síntese vivencial converte-se num ponto de referência e, finalmente, num eu puro cujo fundamento é constituído pela totalidade e pela historicidade. Partindo também de Husserl, Sartre insistiu no caráter intencional da consciência, na impossibilidade de defini-la por meio de categorias pertencentes às coisas. Sendo a consciência um “dirigir-se a”, a sua relação com a realidade não é a relação que existe entre uma natureza e outra natureza. Por isso, pode haver consciência do ausente ou até do inexistente. E por isso para compreender a relação entre a consciência e as coisas (existentes ou não existentes, presentes ou ausentes), há que excluir toda a ideia de relação causal. Não havendo, segundo Sartre, a relação causal, a consciência pode, pois, apresentar-se como liberdade. Numa direção análoga a de Husserl, Dilthey e Bergson coincidem na noção de consciência em vários pontos importantes. O eu puro de Husserl, que tem tempo e história, corresponde, em parte, ao conceito diltheyano da consciência como historicidade e totalidade, tal como ao conceito bergsonianiano de memória pura, da duração pura e da pura qualidade. Em contrapartida, alguns filósofos de tendência fenomenista e empirista radical acabaram por dissolver a noção de consciência. Todavia, em muitos autores naturalistas do século XVII, a consciência, sem ser negada, estava inteiramente subordinada à realidade – isto é, à natureza.

através de automatismos. Estar consciente significa – em menor e em maior grau – possuir um organismo capaz de ajustar-se às condições concretas e materiais no meio no qual está inserido. Nesse sentido, somente uma entidade dotada de vida poderia possuir uma consciência, uma vez que, sem vida, não poderia haver metabolismo e, conseqüentemente, ajustamento entre o organismo e seu meio. Seres inanimados não possuiriam consciência, portanto – pelo menos até onde pudemos observá-los em suas manifestações –, por não possuírem a capacidade de, voluntariamente, modificar sua manifestação, modificar o seu *Ser*, o seu lançamento em direção as coisas. Como consequência, sempre apresentam uma mesma organização, um mesmo estado, uma mesma estrutura, mesmo quando tal “conduta” (se de fato fosse uma conduta) o levasse à destruição. Ou seja, uma pedra não pode voluntariamente desviar-se do caminho de um passante que deseja esmagar-lhe com o pé. Nada em sua estrutura permite que ela reconheça essa ameaça externa, pois, para ela, não há dentro e fora, não há organismo, nem há vida, não há necessidades, interesses, planos ou projetos.

Qual seria, então, a essência da consciência? Na introdução à *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty nos diz que buscar a essência da consciência não é desenvolver a significação “consciência” e fugir da existência, mas encontrar, em suas palavras, “essa presença efetiva de mim a mim, o fato de minha consciência, que é aquilo que querem dizer, finalmente, a palavra e o conceito de consciência⁵”.

. Para tanto, é necessário compreender a relação da consciência com o mundo no qual aparece e com o qual se relaciona intimamente. Ser consciência é ser consciência de um mundo, de coisas que ocorrem nos horizontes desse mundo. No entanto, estabelecer essa relação da consciência com o mundo não é o mesmo que buscar como o mundo se desdobra na consciência apenas, é, também, buscar aquilo que ele é de fato para nós, enquanto encarnação da consciência. Em outras palavras: a relação da consciência com o mundo só se estabelece enquanto *vida*, como já nos indicava Renaud Barbaras. O mundo não é conhecido pela consciência primordialmente. O mundo é vivido por ela. O conhecimento é uma tarefa secundária, tardia e surgida com a civilização, dependente de uma fundação cultural, só possível após a organização dos primeiros grupamentos humanos. E antes? Quando se tratava de pequenos bandos, como era a experiência que se tinha da realidade? Já existia a “verdade”? Quais eram as preocupações dos primeiros indivíduos?

⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006 B, p. 13.

Os dados desse mundo, que forma com a consciência uma estrutura, eram apreendidos pela via dos sentidos, de modo que num estágio originário, a consciência se confundia com a percepção. No entanto, o “sensualismo”, como nos alertava Merleau-Ponty, “reduzia” o mundo a estados de nós mesmos. Seu antípoda, o idealismo transcendental, também “reduzia” o mundo, convertendo-o em pensamento ou consciência do mundo, sendo simples correlativo de nosso conhecimento. Nesse sentido, o mundo se torna imanente à consciência, perdendo, com isso, sua existência própria e autônoma. A questão que se lança ao investigarmos a essência da consciência é a de como explicitar nosso saber primordial do real e descrever a percepção do mundo como aquilo que funda a ideia da verdade.

Vemos, então, que descrever a essência da consciência se desdobra na descrição da essência do mundo real e na descrição, também, da essência da percepção que nos dá acesso a ele. No entanto, conforme nos indica ainda Merleau-Ponty, “buscar a essência da percepção é declarar que a percepção é não presumida verdadeira, mas definida por nós como acesso à verdade⁶”. Qual seria o caminho para esse acesso a verdade? Durante muito tempo apostou-se no idealismo, pois esse fundava seu acesso à verdade numa evidência absoluta, ou seja, na absoluta clareza de meus pensamentos através da qual “eu” encontrava em “mim” um pensamento *naturante* que formatava a armação do mundo. No entanto, seguindo o idealismo, eu seria infiel a minha experiência do mundo, encontrando apenas aquilo que o torna possível e não o que ele é. Por esse motivo, conclui Merleau-Ponty, a evidência da percepção não é um pensamento adequado ou uma evidência apodítica, pois o mundo não é aquilo que eu penso, o mundo é aquilo que eu vivo. Essa última afirmação torna, então, necessário o estabelecimento da relação entre a consciência e três dimensões a ela conectadas intimamente: a *vida*, o *mundo percebido* e o *mundo da cultura*. É essa relação que pretendemos compreender e descrever no presente capítulo.

⁶ Ibid., p. 14.

1.1. A CONSCIÊNCIA E A VIDA

1.1.1. A consciência, o organismo e o meio ambiente

Devemos compreender que um organismo está vivo quando está inserido em um meio ambiente, fazendo parte do mundo, e que sua vida se realiza sob a forma de uma experiência da realidade, de um “viver” em sentido transitivo, que o coloca em relação com coisas com as quais interage através de seus sentidos, atendendo a estímulos lançados por objetos dispostos nesse meio⁷. Em outras palavras, seus sentidos informam o seu centro nervoso sobre qual conduta adotar para atender da melhor forma possível às exigências colocadas por esses objetos. Essa tomada de consciência se manifesta por uma projeção constante do organismo em direção aos objetos de seu entorno como que para possuí-los e dominá-los.

Classicamente, desde a antiguidade, acredita-se que a expressão “vida” corresponde a um conjunto de características apresentadas por certos fenômenos e que possuem a peculiaridade de se autoproduzirem e autorregularem. Nesse sentido, o fenômeno da vida tem sido caracterizado com base na espontaneidade com que os seres vivos se movem, crescem, se reproduzem, de modo que, pelo menos aparentemente, não dependem de forças externas para entrarem em atividade. Modernamente, podemos acrescentar a essa compreensão a *teleonomia*⁸ atribuída aos organismos vivos, que é interpretada como sendo uma atividade orientada, coerente e construtiva, além da posição da biologia a qual assume hodiernamente os seres vivos como máquinas químicas, dotadas de unidade funcional e capazes de autoconstruir-se.

Deparamo-nos, nesse ponto, com uma dubiedade acerca do sentido da vida, pois, de um lado, encontramos a dimensão do ser vivo enquanto mero organismo, e, do outro, encontramos a dimensão do viver transitivo, e é nesse contexto que ganha relevo essa relação entre a consciência e a vida. Afinal, o que seria esse viver transitivo? É um viver que não se limita a sobreviver, a realizar tarefas de manutenção da vida. É um viver que se faz e se transforma, que se configura no decorrer do próprio desdobramento do espetáculo. É um viver que se estrutura e reestrutura de acordo com a configuração do meio em que habita. Nesse sentido, a unidade da vida é a expressão da unidade composta pela existência e pela vida propriamente dita, ou seja, unidade da sua dimensão consciente e a sua dimensão biológica.

⁷ BARBARAS, Renaud. *Investigações Fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: Editora UFPR, 2011, p. 163.

⁸ Termo utilizado pelos biólogos modernos para indicar a adaptação funcional dos seres vivos e de seus artefatos à conservação e à multiplicação da espécie. Deu-se o nome de informação *teleonômica* à quantidade de informações que deve ser transformada para que as estruturas vitais sejam realizadas e conservadas (cf. Abbagnano).

Mais precisamente, existe uma unidade indissociável e uma quase identidade entre a consciência e a vida uma vez que é dessa última que àquela pode emergir.

Assim, seria um traço próprio à noção de vida, a produção de alguma forma de consciência (em maior ou menor grau). As formas de vida se difeririam umas das outras não em graus de consciência, mas em modos de consciência, estando cada forma de entidade viva adaptada a seu contexto e tendo uma consciência apta a orientá-lo no seu meio específico e diante de suas específicas necessidades. Podemos imaginar que um peixe de águas profundas possua alguma consciência do seu entorno e que sua conduta seja autodirigida e auto orientada por essa consciência de modo que ele ocupa o seu espaço e se projeta no seu meio sem maiores dificuldades. Nós humanos temos nossas especificidades e essa diferença antropológica dá conta de nossa capacidade de percepção e movimentos sofisticados, além do conhecimento que produzimos a partir da mesma vida que também caracteriza o estar aí de outros seres vivos. Assim, o homem não difere da vida, ele se diferencia no seio da vida⁹.

A vida da qual a consciência emerge é uma abertura para a transitividade intencional desinteressada, o que significa que, quanto ao seu alcance, a vida não pode ficar aquém da consciência, pois, nesse caso, de onde adviria o acréscimo de alguma diferença específica? Ao mesmo tempo, não poderia ser, também, idêntica à consciência, pois isso significaria negar a diferença entre a vida e a consciência. Segundo Barbaras, o alcance da vida deve exceder o da consciência humana. Para ele, a consciência perceptiva pode enraizar-se na vida, pois, esta, longe de ser limitada ao preenchimento das necessidades, é caracterizada por uma abertura à transcendência, cujo alcance excede e muito o da percepção humana.

Em certo sentido, a vida é também intencionalidade e é isso que parece sugerir as intencionalidades originárias constatadas por Husserl na origem dos atos expressivos (percepção e motricidade): os primeiros gestos, os primeiros núcleos de sentido existenciais, ainda não representados para uma consciência intelectual, são postos em jogo e em movimento por uma força de projeção, por um feixe de intencionalidades originárias que são componentes elementares da própria vida e são essas intencionalidades originárias, no seu movimento de exploração da abertura de um horizonte de possibilidades aberto pela própria vida que vão, de vivência em vivência, sedimentando o conteúdo que comporá isso que chamamos de consciência.

⁹ Ibid., p. 164.

Nesse sentido, acreditamos que a consciência é uma potência de sincronização entre estímulos e respostas que entrelaça o organismo e seu meio, possível apenas através de uma identificação das ocorrências do seu entorno. Essa identificação, por sua vez, resulta da coleta de dados hyléticos produzida pelas experiências iniciais que inauguram a operação das intencionalidades originárias, a saber, a percepção e a motricidade. Em maior ou menor grau, todas as formas de vida possuem esta tendência a explorar seu meio, identificando estímulos, sedimentando condutas, garantindo, com isso, a perpetuação de sua espécie. Durante muito tempo se pensou que a consciência era algo exclusivo do ser humano. Concordamos que a consciência representativa de fato o é.

No entanto, não acreditamos que somente o ser humano seja capaz de realizar determinados desempenhos conscientes como, por exemplo, perceber. Embora outros animais talvez não representem para si o que percebem, ou seja, não tematizem suas vivências, no exato momento de suas ocorrências eles são informados por seus sentidos e podem tomar uma decisão entre partir ou ficar, subir ou descer, agredir ou acolher. Isso nos leva a crer que existe uma consciência biológica, compartilhada por toda forma de vida, a qual lhe informa, de maneira mais detalhada ou menos detalhada, sobre os elementos componentes do seu entorno. O grau de detalhamento dessa consciência, oferecida por sua perceptividade, dependerá do grau de sofisticação do “equipamento” do organismo, ou seja, da capacidade dos seus sentidos. Assim, a consciência é, acima de tudo, uma atitude – a atitude consciente – possibilitada pela capacidade de sensibilização do organismo (percepção) a qual será tão refinada e sofisticada quanto for refinado e sofisticado o aparelho perceptivo. Alguns animais enxergam melhor, outros ouvem, outros, pelo tato, detalham a distância a que se encontra e o tamanho da ameaça que o aflige. Assim, nesse sentido de consciência biológica, a diferença humana não representa uma diferença de natureza, muito menos de grau, pois longe de exceder a vida, a consciência se enraíza plenamente nela, deriva dela sua própria possibilidade e “só se especifica como consciência humana pela limitação da abertura caracterizada por esse tipo específico de configuração da vida¹⁰”.

Se a consciência é intencional, é porque a vida é intencional, num sentido mais profundo e mais radical, e a dimensão objetivante da consciência é, na verdade, uma forma de limitação dessa abertura originária. A consciência elaborada por qualquer organismo seria, então, a vida que em cada caso se vê privada de uma dimensão dela mesma¹¹. Isso significa que

¹⁰ Ibid., p. 165.

¹¹ Ibid., p. 166.

a vida é uma totalidade plena que o organismo limita por sua configuração biológica, de modo que seu alcance de exploração da realidade, ou seja, a abertura total dessa manifestação precária que o organismo é, nada mais é que uma partícula daquilo que poderia explorar um ser que exaurisse as potencialidades da vida em sua totalidade.

Nesse sentido, enquanto para os organismos a consciência faz um buraco na parede pelo qual podemos ver um espetáculo, o que chamamos em fenomenologia de *abertura*, para a vida não há paredes, ela é não a *abertura*, mas o *Aberto*, como sugere Barbaras. O *Aberto* que é a vida, é o elemento da continuidade, da indistinção e, portanto, da fluidez. Ele é uma potência, a potência de advir que as coisas têm, potência que possibilita seu movimento de advir¹².

Nesse sentido, o *Aberto* não é, senão, o próprio mundo, enquanto palco onde as coisas aparecem e onde a vida ganha formas variadas. O *Aberto* é, na verdade, uma dimensão prévia do mundo, que está sempre aí, mas que os modos de consciência ocultam à medida em que vão surgindo. Daí que nossa consciência encobre o *Aberto* no exato momento em que faz o buraco na parede para revelá-lo. O pedacinho que vê do espetáculo esconde a maior parte que não pode ser vista e é assim que o *Aberto* se revela sempre: por partes, escondendo outras de modo que revelar é sempre esconder, desvelar é sempre ocultar. O mundo, diz-nos Barbaras, é o *Aberto* tornado objeto e, por isso mesmo, falseado. O mundo objetificado já não é mais mundo, pois o mundo só se revela no instante. O que temos é uma sombra do mundo, uma lembrança conveniente acordada pela comunidade (o que vimos no capítulo anterior e que veremos posteriormente com mais detalhes). O olhar quebra a continuidade do *Aberto*, delimita, dá a forma. Nesse sentido, o mundo é o *Aberto* reconhecido. Segundo Barbaras:

Pelo olhar e no olhar, o ser vivo separa-se do *Aberto*, interrompe o fluxo que o arrebatava para o *Aberto* e a consciência nasce dessa separação. Assim, não é por possuir uma consciência que o ser vivo que somos separa-se do *Aberto* pelo olhar. Pelo contrário, é enquanto ele se separa do *aberto* pelo olhar, enquanto ele suspende o êxtase que o inscrevia no *Aberto* que ele pode se constituir como consciência¹³.

O homem é um ser vivo que pela consciência se separa do *Aberto*, deixando de estar em uma relação originária com ele. Assim, ao se abrir para o mundo pela consciência, também se fecha – o olhar é também privação de vista já que não se pode ver tudo ao mesmo tempo. Nesse sentido, algo só se destaca através de um recuo imperceptível que impõe uma ruptura na

¹² Ibid., p. 168.

¹³ Ibid., p. 171.

fluidez do êxtase. É por esse recuo que o *Aberto* se faz mundo. A objetividade da qual o mundo procede não é, senão, a consequência desse recuo¹⁴.

É só quando suspendo o fluxo, esboço um movimento de recuo e fixo o espetáculo que tenho uma consciência, pois o que dá origem à consciência humana não é, senão, um movimento de inversão, movimento que responde de uma maneira reativa à solicitação ou ao domínio do *Aberto*. A consciência, assim como o mundo, nasce de um impulso reprimido para o *Aberto*, ou, antes, da repressão desse impulso. Essa repressão da vida, da qual depende o surgimento simultâneo da consciência e do objeto, remete a uma reserva ou a um recalque constitutivo da própria vida. Podemos interpretar o *Aberto* como uma origem que, desde sempre, está perdida, pois só podemos reconhecer essa origem, que é fluxo, desfigurando-a através da cristalização¹⁵.

A vida deve ser compreendida como essa relação com o *Aberto*, no seio da qual o ser vivo se orienta e se diferencia. No entanto, o *Aberto* se dá apenas como o avesso desse mundo que configuramos e que nasce de uma estruturação de nossos sentidos, ou melhor, da estruturação de nosso organismo como um todo, como o invisível que o mundo vela e que a gente fixa e separa num visível. O mundo visto por nós é o resultado da fixação daquilo que é móvel no *Aberto*. Assim, o mundo visto por nós separa aquilo que no *Aberto* é indistinto. Nesse sentido, a humanidade é uma limitação interna da vida. O seu lançar-se em direção ao *Aberto* nunca goza de plenitude e é precário. O mundo que concebe é uma ficção que mais esconde que revela e nunca sabemos, e nem podemos saber, o que se esconde por trás das coisas que chamamos de *objeto*.

É nesse sentido que é próprio ao *Aberto* ser o pano de fundo do mundo. Na verdade, seguindo a melhor tradição da psicologia da *Gestalt*, o mundo como o percebemos é a figura e o *Aberto* é o fundo a partir do qual ele se destaca. Enquanto forma, o mundo só pode existir enquanto incompletude completada por aquele que o percebe. A estruturação do mundo se dá quando o espetáculo se funde com a existência do indivíduo provocando a fulguração do espetáculo na consciência. A cada vez, essa forma se adequa ao contexto, não possuindo uma estrutura rígida, de modo que se esperamos da realidade uma significação estável, constante, sempre a mesma, a relação da consciência com o *Aberto* só pode ocorrer sob a forma de insatisfação. Isso porque o mundo só se manifesta ao velar o *Aberto* e, portanto, a única relação com o mundo adequada ao seu ser poderia ser manifesta, então, sob a metáfora do *desejo*¹⁶.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid., p. 173.

¹⁶ Ibid., p. 174.

Segundo Barbaras, a vida é *desejo* e por esse motivo a consciência fica imersa na vida e nunca se torna uma pura consciência. Ao se relacionar com a transcendência sob a forma de uma insatisfação diante da realidade finita na qual essa transcendência se oculta, o *desejo* é aquilo que articula o mundo e o *Aberto*. Este é, para o *desejo*, aquilo que só pode ser alcançado ao ser perdido e, portanto, nutre a insaciabilidade constitutiva da vida. Ao excesso irreduzível do *Aberto* em relação ao mundo corresponde a insatisfação irreduzível do ser vivo. A vida é *desejo* porque a visibilidade do mundo é beirada por uma invisibilidade. Em outras palavras, o *Aberto* é muito amplo e envolve todas as perspectivas possíveis de todas as coisas ao mesmo tempo. No entanto, cada inteligência e aparelho perceptivo animal é limitado, podendo transitar de perspectiva em perspectiva compondo uma visão fantasmagórica, restrita, situada, a qual corresponda a nada mais que um ponto de vista sobre o *Aberto*. Quando uma perspectiva é revelada, sua revelação se dá à custa do ocultamento de sua precedente. Veremos com mais detalhes os mecanismos desse desvelamento em seções posteriores. Importa saber apenas que nunca temos posse do ser como ele de fato é. Quando temos dele uma parte, outra nos falta e só podemos compor o seu sentido reunindo suas perspectivas passadas – registradas em nossa própria história, desenhadas em nossa própria vida, pelas marcas e perfis em nós deixados – com a marca que dele temos no presente. Quase sempre projetamos essas marcas passadas e presentes para o futuro, imaginando idealmente como a experiência se manifestaria caso não houvesse tempo, e com isso obtemos um sentido para o ser. A nossa consciência funda o ser. Constitui o ser. Com nossa comunidade, instituímos o ser. O que ele é de verdade, no *Aberto*, jamais saberemos.

O que queremos dizer é que a cristalização, a atribuição de sentido, é um artifício de nossa consciência e não uma captação do que a coisa realmente é. O que o *Ser é em si mesmo* não podemos conhecer. Só há *Ser para nós*, para nossa consciência. Nossa consciência tende para o *Aberto*, tenta cruzar suas fronteiras e ver do outro lado, tenta ter contato com o *Ser*. Porém, dadas suas limitações, esse contato é sempre superficial, é sempre uma visada por uma fresta, mostra apenas perspectivas possíveis e nunca uma posse da totalidade. Assim, o que o *desejo* deseja é o *Aberto*¹⁷.

O *desejo* representa sentimentos diferentes conforme é vivenciado pelos homens ou pelos animais, pois estes são levados por seu *desejo* e são envoltos por ele, numa espécie de abandono. Nesse sentido, como indica-nos Barbaras, o *desejo* não aparece no animal como insatisfação, mas como uma espécie de urgência da necessidade vital. Já no homem, ao

¹⁷ Ibid., p. 176.

contrário, o engajamento no *Aberto* – comprometido, no animal, pela luta por sobrevivência – converte-se em olhar, olhar perspectivado, uma vez que os homens não ocupam o mesmo lugar nos espaço em um ambiente compartilhado e, por isso mesmo, cada engajamento se torna insatisfação indeterminada diante do mundo conforme esse aparece a cada indivíduo e entrada de cada um deles, por vias diferentes, na obra do conhecimento¹⁸. Compreendemos, assim, que “o mundo é uma morada, mas também um programa a ser confirmado assim que surgiu, a ser completado sem parar, nunca adquirido¹⁹”. O mundo seria, assim, o domínio do *desejo*, pois persistiria nele a potência do *Aberto*, que ele ao mesmo tempo organiza e oculta²⁰. O *desejo* sempre projeta a nossa apreensão para além do mundo, pois sempre se projeta para o *Aberto*, para o indefinido, para o incalculado, para o não dividido, para o não estático, para aquela dimensão da experiência que só alcançamos quando perdemos, que só elaboramos a partir das suas ruínas, dos seus vestígios, que seguimos apenas a partir de seu rastro. Por isso o *desejo* é sempre frustrado, insatisfeito, não é nada além do que o seu próprio gasto e o sopro que move e alimenta a vida²¹.

1.1.2. A consciência e a intencionalidade

Para Husserl, a tarefa e objeto da fenomenologia seria a busca do *a priori* correlacional universal do objeto da experiência e dos seus modos de doação. Ele acreditava que o sentido de ser do ente transcendente envolveria dados relativos à esfera da subjetividade, em outras palavras, o sentido de ser do objeto exigiria um certo modo de pertencimento aquilo que chamamos de consciência²².

Se o ente está envolvido em uma relação essencial com a consciência, ele não pode repousar nele mesmo, como uma realidade em si. No entanto, não podemos negar que o ente fica numa esfera de transcendência nessa relação, de modo que sua realidade não pode ser reabsorvida na da consciência, como pretendia o idealismo. É nisso que se sustenta a hipótese da correlação: na imanência da consciência transcrevem-se marcas de um objeto transcendente. Ele existe fora, ao mesmo tempo em que sua simbólica compõe a própria consciência.

Isso introduz um sentido novo de transcendência, a saber, o de uma transcendência que já não se baseia em um transcendente *positivo*, que basta a si mesmo, uma pura

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid., p. 176.

²¹ Ibid., p. 177.

²² Ibid., p. 179.

transcendência sem máscara ôntica. Ao dizer que o ente é essencialmente relativo a uma consciência, quer-se dizer que ele vai se dando em aparições ou manifestações sempre novas, aparições na qual ele se distingue, enquanto aparecendo nelas, sem ser por isso diferente delas, na medida em que, justamente, o ente não repousa nele mesmo e, no fundo, não é senão o curso infinito dessas aparições. O ente transcendente desvela-se nas suas aparições como aquilo que fica ausente em cada uma delas. Esse fluxo de aparições, por sua vez, nada mais é que outro nome para transcendência²³.

Inversamente, é evidente que o sentido de ser do sujeito da correlação é fundamentalmente dependente do sentido de ser do ente cuja aparição ele possibilita. Assim, separar a consciência do mundo que lhe aparece para transformá-la numa realidade autônoma, como Descartes fazia, leva-nos a nos enganar sobre o que de fato é a consciência. Por isso a *intencionalidade* é uma noção importante para a fenomenologia, pois ela designa justamente essa relação constitutiva entre a consciência e a transcendência, revelando a necessidade que ela tem de entrar em contato com a realidade exterior, a necessidade que ela tem de se projetar para fora de si, a necessidade que ela tem de ver o que há do outro lado de si mesma, que na seção anterior chamamos de *Aberto*.

É apenas enquanto a consciência relaciona-se originariamente com o mundo que ela pode ser consciência de entes, ou seja, é somente enquanto se projeta que pode haver aparições e para ela pode haver realidade. Essa projeção que tem a consciência enquanto agente, mira os objetos do seu entorno enquanto objeto de correlação. A intencionalidade é, assim, apenas outro nome para essa correlação apreendida na subjetividade.

Assim, quando pensamos no lugar que a intencionalidade ocupa na consciência, somos levados a assumí-la como o mecanismo de projeção. Sendo a consciência integralmente dirigida à realidade transcendente, cuja tarefa é fazê-la aparecer, sendo, então, a abertura para ela, a intencionalidade é o meio através do qual essa abertura pode aparecer, o meio através do qual os dados que darão notícia dos primeiros indícios das coisas nos apresentarão suas primeiras fisionomias.

Nesse sentido, consciência e intencionalidade não são a mesma coisa. A consciência é o ponto de partida, o ponto de projeção, enquanto a intencionalidade é o meio pelo qual se dá essa relação entre a imanência da nossa consciência e o mundo transcendente. Segundo Barbaras, se a consciência se confundisse com a intencionalidade, ou seja, com a relação, não haveria sequer uma relação, pois na falta de um ponto de partida, de um polo de relação, nada

²³ Ibid.

mais apareceria, já que não haveria alguém a quem algo poderia aparecer. Assim, conclui, a consciência pode ser realmente intencional na medida em que ela não é intencionalidade²⁴.

A relação da consciência, como condição do fluxo de aparições, com a intencionalidade, correlaciona as aparições com o mundo que, ao mesmo tempo, elas desvendam e constituem. A consciência só pode fazer o mundo aparecer não sendo ela mesma mais uma coisa do mundo, se ela não for concebida, de modo algum, como uma coisa dentre outras coisas²⁵. É necessário, então, recusar a realidade da consciência entendendo-a enquanto um campo de vivências. A consciência não é um continente que está no mundo esperando um conteúdo. Não é um recipiente aguardando ser preenchido, seja por ideias ou por emoções. A consciência não é um vazio a ser preenchido. A consciência é um fluxo que entra em atividade quando as primeiras vivências começam a acontecer e as primeiras conexões entre essas vivências vão sendo realizadas e os primeiros núcleos de sentido vão sendo formados. O fato de o cérebro armazenar informação e ser dotado de habilidades impressionantes não tira do fluxo de experiências, das vivências, o caráter de articuladoras dos conteúdos mentais com a vida concreta, dando-os o sentido que os tornam mobilizáveis. É no contexto que vivo e no qual fluem minhas experiências que eles são mobilizáveis e que significam, e qualquer conteúdo semântico armazenado só faz sentido a partir da semântica existencial do instante. Assim, a consciência não é uma coisa que está no mundo, como o cérebro, mas um fluir que arranja as coisas à medida que acontecem, uma composição de sentido à medida que os horizontes do mundo se dão. A consciência é a abertura que a intencionalidade abre e que dá uma fisionomia ao mundo.

Além da realidade da consciência, devemos também negar a sua positividade. Ela é antes aquilo que procede da intencionalidade enquanto sua negação. A intencionalidade não seria uma propriedade da consciência, mas, ao contrário, a consciência que seria uma propriedade da intencionalidade. A consciência, diz-nos Barbaras, é constituída pela intencionalidade²⁶. Para ele, “no fundo, a consciência não é tanto o ponto de partida da intencionalidade quanto o ponto de chegada dela, no sentido daquilo que nasce dela por meio de uma negação²⁷”. Assim, o destino das consciências e o das aparições seriam totalmente solidários, uma vez que estas são limitações do mundo, enquanto aquelas são limitações da

²⁴ Ibid., p. 181.

²⁵ Ibid., p. 182.

²⁶ Ibid., pp. 183-184.

²⁷ Ibid., p. 184.

intencionalidade que nos entrega o mundo. Nesse sentido, não seria a intencionalidade um atributo da consciência, mas a consciência que seria uma derivação da intencionalidade.

Qual seria o sentido de ser, então, da intencionalidade, uma vez que ela é a responsável pela entrega do mundo e, por conseguinte, a origem primeira da consciência? Como pensar essa intencionalidade originária, cujo alcance é mais amplo que o da consciência, se ela é ao mesmo tempo a origem dessa consciência e a sua negação? Para Barbaras, há somente uma resposta possível para esta pergunta: tal intencionalidade originária deve ser compreendida como desejo e, portanto, como vida²⁸. Segundo ele, a consciência só tem sentido como limitação da vida. Enquanto a vida é a forma originária, e ainda neutra, da abertura, o ser vivo vai se constituindo gradativamente ao se relacionar com o meio a sua volta. O ser vivo é a realização espontânea e autogerada dessa atividade orgânica que promove o desvelamento de sua exterioridade. É comum entendermos a vida como atividade de conservação e manutenção dessa atividade biológica, e talvez seja assim mesmo para os outros animais. Quando pensamos no ser humano, no entanto, a manutenção da vida é camuflada por uma infinidade de outras intenções, fazendo com que a perca de vista, adotando comportamentos autodestrutivos no mais das vezes. Em ambos os casos, tal atividade é realizada sem que o ser vivo tome consciência disso²⁹. Segundo Barbaras:

É na medida em que a vida é situada, de saída, como uma sorte de exceção ontológica, no meio de um mundo que lhe é totalmente alheio, é na medida em que a vida é encarada como aquilo que vem sendo ameaçado por essa exterioridade e, portanto, fadado a falecer, que a vida é fundamentalmente entendida como sobrevivida, ou seja, como uma atividade de conservação da qual fica ausente a menor dimensão reveladora ou fenomenalizante³⁰.

Há infinitamente mais na vida do que na consciência, diz-nos Barbaras. Essa afirmação quer dizer que, em termos fenomenológicos, a correlação entre a vida e o mundo é mais ampla que a correlação entre a consciência e seu objeto. Nesse sentido, a primeira correlação determina a possibilidade da segunda e a abertura originária da vida para o mundo enquanto tal é a única fórmula rigorosa de correlação fenomenológica³¹. Para Barbaras, longe de exceder a vida, de ser um acréscimo a ela, a consciência enraíza-se profundamente nela, pois a vida é sua

²⁸ Ibid., pp. 184-185.

²⁹ Ibid., p. 185.

³⁰ Ibid., p. 186.

³¹ Ibid.

verdadeira condição de possibilidade. A consciência, por sua vez, só se especifica como consciência humana pela limitação da abertura que caracteriza o tipo de vida originária. A consciência de um lagarto é o resultado da abertura característica do tipo de vida característico do lagarto. A consciência humana é o resultado do tipo de vida típico de nós seres humanos.

Assim, devemos compreender que a consciência humana só é acessível a partir da vida. Nesse sentido, descrever a consciência é fazer, como acredita Barbaras, uma *fenomenologia da vida*, é “determinar o que a vida deve ser para que possa ter algo que seja apenas humanidade ou, mais precisamente, o que a vida deve ser para que possa existir um modo de viver que seja consciência de algo³²”.

O nível de consciência do animal situa ele sem que ele precise, como nós, colocar-se constantemente diante do mundo. Enquanto o animal está no mundo, nós ficamos diante dele, dado o grau de sofisticação de nossa consciência. Assim, há uma espécie de oposição entre o modo de ser do animal e o do homem, de tal modo que este nasce de uma perda ou de uma limitação daquilo que advém com o animal. O animal é plenamente aberto ao mundo ou, antes, é esta abertura ao mundo, a um mundo no seio do qual ele vive, numa forma de intimidade e de continuidade radicais – o animal é uma extensão quase indiferenciada do mundo, não se vendo como parte, como indivíduo. A “vista” animal, que designa exatamente a dimensão transitiva da vida, tem um alcance que iguala a profundidade do mundo. É como se a vista animal não encontrasse nenhum objeto e, portanto, não tivesse consciência de nada estando constantemente mergulhado na profundidade do mundo.

Já o homem não fica plenamente no mundo, estando em frente a ele. Esse “estar em frente” é usado no sentido figurado, indicando apenas que o surgimento do olhar faz nascer o “em face do” ou o “diante de” enquanto tal, ou seja, faz nascer precisamente a relação objetivante. O ser humano produz uma interrupção na pura abertura ao mundo, abre uma fissura no êxtase vital. É essa perda do mundo que significa para nós o advento dos objetos e é deste advento que provém a consciência propriamente dita³³. Assim, a consciência humana não é, senão, a própria vida, enquanto seu pleno engajamento no mundo encontra-se interrompido, de tal modo que o próprio mundo, de repente, toma a feição de objeto, ou seja, aparece como alguma coisa³⁴.

Nesse sentido, é necessário inverter a ordem segundo a qual a tradição concebeu a relação entre a consciência, seu objeto e o mundo, pois é enquanto somos consciência que

³² Ibid., p. 187.

³³ Ibid., p. 188.

³⁴ Ibid., pp. 188-189.

somos suscetíveis de ter objetos e somos capazes de nos relacionar ou constituir um mundo. Devemos começar, no entanto, não pela consciência, mas pela intencionalidade – a abertura originária do mundo pela vida na qual se inscreve a fórmula autêntica da correlação. Assim, o mundo não seria constituído por objetos, pois estes provêm de uma limitação e de uma ocultação do mundo, e, conseqüentemente, de uma limitação e de uma ocultação da vida. Na realidade, é dessa limitação – do mundo pelo objeto e da vida por ela mesma – que a consciência nasce. De um só lance o mundo oculta-se e cristaliza-se em objetos e a vida limita-se sob forma de consciência³⁵.

O modo de operar da consciência sempre visa, por assim dizer, para além daquilo que lhe é dado, porque o próprio dado é uma limitação do mundo. É nesse sentido que a essência de tal consciência é irrealizada, irrealizável, incompleta, marcada pelo traço da ausência e da insatisfação. Nesse sentido, essa essência é *Desejo*, pois é sempre uma projeção que cobiça, mas que se frustra e sempre volta a cobiçar, como se nunca encontrasse o que procura. Pelo menos não em plenitude. Só encontra vestígios, partes, silhuetas, perspectivas, e a consciência constrói o sentido como se o objeto tivesse se dado em sua essência. Nesse sentido, a consciência tem como prodígio essa operação paradoxal: a capacidade de fazer o objeto se dar como presente apesar de sua ausência.

Assim, determinar a consciência a partir da vida equivale a compreendê-la como uma espécie de *Desejo*. Segundo Barbaras, o *Desejo* aparece como o rastro, no seio da consciência, de um excesso vital do qual ela é a limitação. Qualquer objeto de satisfação é, assim, ao mesmo tempo, um motivo de decepção, do mesmo modo que qualquer posição, ou seja, qualquer aparição, é a negação de uma dimensão que sempre a excede. Enquanto limitação da vida nela ou da vida que ela é, diz-nos Barbaras, a consciência sempre visa para além do que lhe é dado e é por isso que ela nunca fica satisfeita. O *Desejo* da consciência exprime seu defeito em relação à vida ou, antes, a consciência é *Desejo*, pois ela sempre fica aquém da vida e, nesse sentido, a essência mesma da consciência é projetar-se incessantemente como que numa busca constante pelo que nunca vai ser encontrado³⁶.

1.1.3. A consciência e a corporeidade

Diferentemente de como foi concebida na tradição cartesiana, a consciência não pode jamais ser pensada como uma substância pura, abstrata, desprovida de qualquer vínculo

³⁵ Ibid., p. 189.

³⁶ Ibid., p. 191.

concreto com o mundo. Como vimos até aqui, a vida fixa-a na realidade de modo que, por meio da intencionalidade, ela está constantemente projetando-se em direção ao mundo que é seu meio ambiente. A intencionalidade, por sua vez, também não é um mero conceito ou uma figura abstrata: ela é a capacidade de projeção para fora de si que tem a consciência e que, para realizar este trabalho, precisa de um suporte orgânico, biológico, fisiológico, o qual chamamos de corpo. Nesse sentido, embora estejamos iniciando a nossa descrição pela consciência – como se ela tivesse alguma sorte de precedência – é ela que, na verdade, depende do corpo para emergir. Assim, é esse suporte biológico que preexiste, que é anterior, sendo a partir da projeção desse corpo em direção ao mundo que a consciência se estrutura. Em outras palavras, sua estrutura é esse projetar-se do organismo.

Embora seja difícil compreender, nem sempre a vida deu suporte a uma consciência sofisticada como a nossa. Nossa consciência é resultado de um processo que foi inaugurado há muito tempo. Depois do surgimento da vida e de sua transformação numa variedade incontável de formas, a consciência se aprimorou convertendo-se, no ser humano, num instrumento capaz de atribuir sentido à realidade e, com isso, dar ao nosso entorno uma fisionomia racional, ordenada, organizada. Começamos pela consciência apenas por ser ela a responsável por centralizar todas as nossas operações, mesmo as biológicas, o que, nos primórdios, já era a sua principal função: preservar a vida, detectar ameaças, encontrar alimento.

A mais antiga célula registrou a informação do primeiro lançamento do seu suporte biológico no meio no qual estava inserida e com isso, num mesmo gesto, essa primeira célula, essa primeira forma de vida, inaugurou a intencionalidade e a consciência enquanto essa capacidade de assimilar biologicamente, em benefício da vida, a síntese entre o meio ambiente e o organismo. De alguma maneira o organismo foi aprendendo a ocupar o meio no qual estava inserido, foi descobrindo como explorar esse meio em proveito próprio e foi registrando numa espécie de banco de dados primitivo essas informações. Essa era a proto consciência, ou consciência biológica (da qual temos vestígios hoje em nós mesmos através dos nossos instintos de sobrevivência), que foi se aprimorando, ganhando camadas novas com o passar dos milênios, com os aprimoramentos feitos pelas mais variadas espécies, até chegar ao seu ápice na espécie humana. Nesse sentido, sem a corporeidade não haveria consciência, pois, a corporeidade é a porta de entrada das informações que alimentam nossa consciência. Ela se nutre de nossa sensibilidade, ou seja, são os dados hyléticos coletados por nossa sensibilidade a matéria prima com a qual opera qualquer consciência. Ao mesmo tempo, nossa corporeidade não seria

diferente de qualquer outra substância material se já não fosse, desde sempre, unida a uma consciência.

É claro que não compreendemos com facilidade como processos materiais poderiam dar origem a conteúdos espirituais, no entanto, não podemos deixar de reconhecer que a experiência tem demonstrado exaustivamente uma dependência intrínseca entre a vida da consciência e a as leis da realidade material. Conforme nos diz Barbaras, “certas substâncias, podem prejudicar a vida da consciência ou modificá-la, e, sobretudo, uma transformação do substrato cerebral pode provocar uma modificação ou uma destruição das funções da ‘alma’³⁷”.

Por conta disso podemos afirmar que nosso corpo não é como um objeto qualquer diante de nós, sua inserção no espaço não é aquela de um objeto, sua unidade não é aquela de uma soma de partes. Ele tem a potência de se incorporar a tudo que serve à sua ação por ser um ente dinâmico. Ele é, portanto, esquema no sentido de sistema de referência – aqui absoluto – ao invés de coisa no espaço ou conteúdo. Ele é, em última instância, a totalidade que prescreve seu sentido às partes, um sistema de equivalências intersensoriais imediatas, relação a um espaço exterior que faz sistema com ele, que ele frequenta.

Essa ação primitiva do corpo em domínio espontâneo de seus desempenhos permitiu o surgimento e evolução do espaço mental que dele é dependente. Poder se entregar a uma atividade sem precisar refazer continuamente o percurso que leva ao sucesso da ação, graças a uma espécie de memória corporal, permitiu que a experiência deixasse de ser apenas vivida, passando a ser contemplada. A sedimentação dos desempenhos privilegiados que garantiam a sobrevivência abriu o caminho para a improvisação a qual criou novas formas de execução das mesmas tarefas, sendo armazenadas as execuções bem-sucedidas e descartadas as execuções fracassadas.

É importante indicar a posição de destaque da percepção e da motricidade como intencionalidades que estão na origem dos empreendimentos corporais de projeção em direção ao mundo. Se existe algo para a consciência, é porque esse algo foi revelado através do corpo por meio de sua sensibilidade. Portanto, esse corpo não é um corpo qualquer, é um corpo de um sujeito que percebe, é um corpo próprio, que se lança ao mundo através da percepção, dando conta de si mesmo e de suas possibilidades de mobilização.

A motricidade é o “outro lado” da percepção, uma vez que esta última seria mera passividade se não estivesse intimamente ligada à capacidade que o corpo tem de se colocar em perspectiva e de variar estas perspectivas. Só posso de fato perceber uma coisa porque posso

³⁷ Ibid., p. 21.

transitar em torno dela. Nesse sentido, a sensibilidade típica da corporeidade não é unilateral, ela é já percepção e motricidade a um só tempo. Como essa motricidade não é um movimento desprovido de sentido, essa sensibilidade é, também, a simultaneidade entre percepção, ação e linguagem. Quando nos colocamos em contato com outrem, a dimensão da linguagem que figura como uma potencialidade em nós se converte espontaneamente em comunicação. Então a consciência e a corporeidade, enquanto uma apropriação concreta do meio pelo organismo é já, ao lançar-se em sua experiência inaugural, percepção, ação e comunicação. E isso, em maior ou menor grau, na relação constatada entre qualquer forma de vida.

O corpo é o meio através do qual a consciência pode ter um mundo. Nesse sentido, ele seria menos um objeto como outro qualquer para a consciência e mais uma extensão dela mesma, uma dimensão da sua manifestação. A percepção é a dimensão espiritual da vida, o lançamento imaterial da consciência em direção ao mundo. Aqui se atesta que o corpo próprio é menos objeto de percepção, como os outros objetos do nosso entorno, e mais um meio de ação. Ele é o fundo sobre o qual se destacam nossos projetos perceptivos e motores. De uma maneira geral a consciência de nosso corpo depende estreitamente disso que nós fazemos. Ele não está implantado diante de nós como um objeto, ele tem lacunas pelo simples motivo de “estarmos” nele, colados com ele, situados nele, por sermos ele e, portanto, seu “aqui” não é relação interobjetiva, mas, sim, contato de mim com o exterior.

Sua unidade não é (como aquela do cubo) participação de todos os momentos a um sentido ou a uma ideia, mas unidade lateral, de implicação mútua e vivida. Ele não é movido como um objeto, isto é, por outro objeto: é finalmente por ele que eu movo os instrumentos e seu movimento não é instrumental. É, na verdade, uma espécie de transporte mágico ao objeto sem conhecimento dos meios, como um *insight* que não espera mensagens recebidas para ser governado. Nosso corpo é, assim, um sistema, um esquema que indica o essencial, dominando os detalhes, liberando o sentido, indicando uma ordem, um interior e um exterior do processo. Ele é, portanto, como uma ideia natural, um pensamento dado a ele mesmo, uma intelecção implícita, um saber que nós temos porque nós *somos* este saber. O esquema corporal é essencialmente abertura aos objetos, em outras palavras: fundo de uma *prática*.

Podemos entender, assim, o esquema corporal como um esquema postural, ou seja, localização de posições, localização do ponto em que estamos e a possibilidade que essa localização abre para uma série de ações. É nesse sentido que ele é o fundo de uma *práxis*, uma espacialidade pré-objetiva, um fundo sobre o qual se desenham os objetos atuais de nossa ação. Assim, na imobilidade, imperaria uma indistinção entre os esquemas corporais possíveis e,

consequentemente, imperaria uma indistinção entre possibilidades de mobilização, comprometendo o próprio lançamento em direção ao mundo a nossa volta.

A compreensão do funcionamento do esquema corporal revela, finalmente, que a consciência opera em duas dimensões sempre: uma dimensão concreta e uma virtual. A concreta diz respeito a nossas tarefas cotidianas e interesses imediatos do dia a dia que, por analogia, poderíamos associar à consciência biológica dos outros animais, também presos em suas funções ou tarefas imediatas as quais são, também, cotidianas. Embora, para muitos, por se tratar de instintos, os comportamentos animais não possam ser colocados como condutas, ou seja, comportamentos conscientes, acreditamos que haja neles alguma consciência como consequência mesma da vida enquanto um plano de projeção do organismo em direção a um meio ambiente que leva o organismo a se nutrir, a se adaptar, a aprender. Assumimos, no entanto, que sua consciência difere da consciência humana no que tange à sua dimensão virtual, uma vez que no ser humano essa consciência virtual mostra-se como uma consciência intelectual, capaz não só de associar *passado, presente e futuro*, produzindo uma memória, mas, também, armazenando significados, o que não sabemos até que ponto os outros animais são capazes de fazer. Importa saber, contudo, que apesar dessa consciência intelectual, subsiste em nós, como uma camada primitiva, subterrânea, pré-objetiva, aquela consciência biológica situada no plano estrito da vida concreta, ainda não engajada no plano do conhecimento, do sentido, da memória – da cultura.

Quando discute a lesão na região occipital de Schneider, na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty parece destacar como estes dois níveis de consciência coexistem em nosso atual estágio de evolução mental. Segundo Merleau-Ponty, num estado normal qualquer sujeito humano dispõe de seu corpo não apenas implicado em um meio concreto, não estando aberto apenas para situações reais, tendo, além disso, seu corpo como correlativo de estímulos desprovidos de significações práticas, estando aberto a situações verbais e fictícias que pode escolher ou que alguém pode propor-lhe. É justamente essa dimensão intelectual da consciência que está comprometida em Schneider. Diz-nos Merleau-Ponty mais explicitamente:

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. (...)

Enquanto no normal cada acontecimento motor ou tátil faz alçar à consciência uma abundância de intenções que vão, do corpo enquanto centro de ação, seja em direção ao próprio corpo, seja em direção ao objeto, no doente, ao contrário, a impressão tátil permanece opaca e fechada sobre si mesma³⁸.

O que Merleau-Ponty quer nos mostrar é que na função normal a nossa consciência conta não apenas com a dimensão concreta, mas também com a dimensão possível, enquanto que no doente o campo do atual se limita ao contato concreto e efetivo com alguma experiência ou ligado a esses dados por alguma espécie de dedução explícita. A análise do “movimento abstrato” mostra bem como a posse do espaço pelo corpo está relacionada com a configuração dos atos de consciência e vice-versa. A lesão de Schneider poderia levar a pensar que uma parte danificada do cérebro provocaria a quebra de sincronia entre as dimensões concreta e abstrata da consciência sem que isso implicasse que de fato essa sincronia é real. Poderia ser um fenômeno criado pela lesão, a duplicação do comportamento consciente em virtual e em concreto. No entanto, o que ficou evidente para Merleau-Ponty é que embora o indivíduo possa perder alguma habilidade social, cultural, intelectual, ou seja, adquirida pela socialização com seus semelhantes, ele não perde suas capacidades vitais. Quando o mundo o solicita, ele continua sendo capaz de mobilizar-se em direção à realidade, mesmo que venha a perder a capacidade de fingir essa mobilização quando o mundo nada lhe pede.

Assim, numa dimensão originária, para que possa perceber, é preciso que meu corpo empreste às coisas uma estruturação temporal, que nada mais é que a própria transição entre as perspectivas, a variação dos perfis, que só ocorre através de uma transição das posições de meus dispositivos anatômicos. Por conta disso, é necessário que as coisas estejam integradas a meu esquema corporal, orientando-se pelas dimensões *aqui-ali* e *passado-presente-futuro*. Somente assim elas poderiam mostrar, para além do perfil imediatamente percebido, sua imbricação com os demais já ocorridos ou que ainda estão por ocorrer na transição temporal da minha percepção.

Em outras palavras, somente por meio dessa síntese espontânea entre os perfis passados, presentes e futuros, síntese esta promovida pela ação do esquema corporal, é que a coisa passaria, então, a ter uma significação. Segundo Merleau-Ponty, antes mesmo da minha inserção no mundo da cultura, ou seja, antes mesmo do meu contato com outrem, a coisa mesma realizaria este “milagre da expressão” no qual eu testemunharia, no exterior, a revelação do meu

³⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006 B, p. 157.

interior, ou seja, testemunharia, na coisa mesma, esse desdobramento temporal promovido por minha corporeidade em plena ação em direção aos confins do mundo.

1.2. A CONSCIÊNCIA E O MUNDO PERCEBIDO

1.2.1. A sensação e a coisa percebida

Merleau-Ponty, na *Fenomenologia da Percepção*, diz-nos que o sensível não tem apenas uma significação motora e vital, mas que ele seria, também, uma certa maneira de ser no mundo proposta a nós a partir de um ponto no espaço que a nossa corporeidade retomaria e assumiria, concluindo, como consequência disso, que a sensação seria literalmente uma comunhão³⁹.

Para ele, o sujeito que sente e o sensível não estariam diante um do outro como dois termos exteriores, de modo que a sensação não seria uma invasão do sensível naquele que sente. O corpo se envolveria com o mundo de modo que seria o olhar que subtenderia a cor, seria o movimento da mão que subtenderia a forma dos objetos, o olhar e a mão acoplar-se-iam à cor, ao duro e ao mole. Nessa troca entre o sujeito da sensação e o sensível, não se poderia estabelecer quem age e quem padece: sem a exploração do olhar ou da mão e sem que o corpo se sincronize a ele, o sensível é apenas uma solicitação vaga⁴⁰.

Em *O visível e o invisível*, por sua vez, Merleau-Ponty afirma que vemos as coisas mesmas, indicando que devemos acreditar que o mundo de fato é aquilo que vemos. Nesse sentido, o mundo que vemos não é uma aparência no sentido platônico ou cartesiano, muito menos uma representação. A percepção realmente tem o poder de “abrir” nossa consciência para uma realidade transcendente e nos põe em relação com a coisa mesma. Por conta disso, Husserl a considerava uma *intuição doadora originária*.

Nesse sentido, o mundo, o conjunto das coisas, não seria outra coisa senão aquilo que vemos, não havendo realidade fora da experiência que dele temos. Assim, o mundo confundir-se-ia com a nossa percepção de mundo, o *Ser da realidade* confundir-se-ia com o seu *Ser percebido*. Este seria o paradoxo da percepção: ela é doação de uma realidade externa, mas esta realidade externa não seria outra, senão, a sua própria doação – ela é aquilo que eu percebo. Há ainda um desdobramento desse paradoxo: a realidade percebida escaparia da subjetividade à medida em que a percepção é percepção das coisas mesmas, mas, ao mesmo tempo, remeteria

³⁹ Ibid., p. 286.

⁴⁰ Ibid., pp. 288-289.

à subjetividade, já que as coisas não possuem realidade fora da percepção e toda percepção é subjetiva⁴¹.

Ao descrever a percepção, Merleau-Ponty tenta superar esse paradoxo adotando a descrição husserliana da doação por esboços/perfis (*Abschattungen*). A percepção, segundo essa descrição, seria uma intuição doadora originária, pois atingiria a coisa em “carne e osso”, em sua própria presença, e não apenas através de uma representação. No entanto, atingir a coisa em “carne e osso” não significaria atingir tal como ela é, ou seja, de uma maneira exaustiva ou adequada. Husserl mostra, ao contrário, que a inadequação faz parte da essência da percepção, como já mencionamos anteriormente, de modo que o fato de a coisa se dar de um modo incompleto ou parcial é uma determinação *eidética*⁴² da percepção. Conforme ele nos diz no § 40 das *Ideias para uma fenomenologia pura*:

Aceitemos, pois, que seja assim. O que é dado em carne e osso em toda percepção é, como se ensina ali, “mero fenômeno”, é por princípio “meramente subjetivo” e, no entanto, não é ilusão vazia. O que é dado na percepção serve, no método rigoroso da ciência natural, para determinação válida, efetúvel por qualquer um e comprovável com evidência, daquele ser transcendente de que ele é “signo”. Enquanto o conteúdo sensível do dado de percepção é sempre tomado como diferente da coisa verdadeira existente em si, o *substrato*, o suporte (o x vazio) das determinidades percebidas é sempre tomado como aquilo que é determinado pelo método exato nos predicados físicos. Na direção inversa, *todo conhecimento físico serve, por conseguinte, como índice para o curso das experiências possíveis com as coisas sensíveis e eventos materiais sensíveis nelas encontráveis*⁴³. Ela serve, portanto, para a orientação no mundo da experiência atual, na qual nós todos vivemos e agimos⁴⁴.

Isso significa que posso determinar ou definir um livro, posso me aproximar dele, manipulá-lo, folheá-lo, enfim, na medida em que vou fazendo isso, vou adquirindo uma percepção dele mais elaborada. Essa percepção mostra um horizonte indefinido de experiências que são especificações desse mesmo objeto. No entanto, nunca atingirei o livro em si mesmo,

⁴¹ BARBARAS, Renaud. *Investigações Fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: Editora UFPR, 2011, p. 149.

⁴² O termo *eidos* era um dos termos utilizados por Platão para indicar a ideia e por Aristóteles para indicar a forma, e foi retomado, na filosofia contemporânea, por Husserl, para indicar a essência que se torna evidente mediante a redução fenomenológica. A adjetivação “eidética” foi introduzida por Husserl, a partir das *Investigações Lógicas*, para indicar o que se refere às essências, que são objeto da investigação fenomenológica e que investigaremos mais de perto em momentos posteriores do presente texto.

⁴³ Grifos do autor.

⁴⁴ HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006, pp. 96-97.

nenhuma percepção me colocará na presença do livro em si mesmo, nem a série das percepções acabarão quando eu tiver esgotado o livro enquanto suma ou conjunto de aspectos. O mistério da percepção é que qualquer aspecto se dá como aspecto de uma coisa ultrapassando-se a ele mesmo como conteúdo sensível, pois falta a realidade da qual o aspecto é a manifestação. Para Barbaras, a transcendência ativa, que é a abertura que caracteriza cada percepção (cada esboço), não se realiza em proveito de uma realidade positiva diferente dos aspectos. A percepção desvenda a coisa sendo parcial, encobrendo ou mascarando a coisa tal como ela é⁴⁵.

Assim, o esboço ao mesmo tempo desvenda e dissimula a coisa de modo que ela aparece como sua ausência e se apresenta como inapresentável plenamente. Nesse sentido, a percepção, conforme foi descrita por Husserl, coloca em questão o nosso modo habitual de pensar, a nossa lógica, pois, no que tange à coisa percebida, à medida em que ela é percebida, ela aparece, porém, não sendo nada fora do fluxo dos esboços, sua aparição é ao mesmo tempo desaparecimento e sua presença é igual a uma ausência.

Tendo isso em vista, Husserl definiu o esboço como um conteúdo sensível imanente à consciência, uma matéria sensível pura, um “dato hylético”. Para ele, a aparição, ou seja, o movimento de esboço, dependeria de um ato, também imanente à consciência, que viria animar o conteúdo sensível, dando-lhe uma função figurativa ou reveladora – isto é, a função de manifestação de algo.

Este ato, chamado por ele de *noese*⁴⁶, visava o próprio objeto, o *noema*⁴⁷, cumprindo, assim, a função da intencionalidade. Ao visar o objeto, este ato transforma o dato hylético como conteúdo por assim dizer morto em um dato como aspecto, esboço de um objeto, ou seja, em um sensível propriamente percebido. Assim, é a própria consciência que *constitui* a realidade transcendente a partir de conteúdos sensíveis imanentes à consciência e a percepção aparece como a síntese dos conteúdos atômicos por meio de um sentido pensado ou concebido que lhes confere unidade – isto é, como unificação de uma diversidade por uma significação, que Husserl chamou de “unidade de sentido”⁴⁸.

⁴⁵ BARBARAS, Renaud. *Investigações Fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: Editora UFPR, 2011, p. 150.

⁴⁶ Segundo Husserl, *noese* corresponde ao aspecto subjetivo da vivência, constituído por todos os atos de compreensão que visam a apreender o objeto, tais como perceber, lembrar, imaginar, etc.

⁴⁷ Segundo Husserl, *noema* corresponde ao aspecto objetivo da vivência, ou seja, o objeto considerado pela reflexão em seus diversos modos de ser dado (o percebido, o recordado, o imaginado, etc). O *noema* é distinto do próprio objeto, que é a coisa. Enquanto o objeto da percepção casa é a própria casa, o *noema* dessa percepção será o conjunto de predicados e modos dela se dar na experiência: casa grande ou pequena, branca ou vermelha, de tijolo ou de pedras, percebida ou lembrada, etc.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 152.

Não se vê como uma *noese*, ou seja, um ato de consciência, apreendendo conteúdos imanentes, poderia abrir-se para além da consciência, ultrapassá-la em proveito de uma exterioridade e conferir de súbito aos conteúdos sensíveis uma espacialidade que eles não possuíam previamente. Não se vê a não ser que entendamos que quem percebe é um ser vivo, ou seja, que o sujeito da percepção é um sujeito que está vivo. Isto não significa apenas que a percepção faz referência a um ser vivo, significa, sobretudo, que perceber é uma modalidade do viver, ou seja, perceber é uma das maneiras pelas quais certos seres vivos se relacionam vitalmente com o seu meio ambiente. Assim, a percepção enraíza-se na vida e deve ser compreendida a partir dela. O que significa viver enquanto a vida é capaz de dar origem a uma relação com objetos, ou seja, a uma intencionalidade? Embora a ideia do sujeito transcendental tenha levado a uma determinação da percepção como conhecimento, inversamente, encontrar o sujeito da experiência como um sujeito vivo nos conduz a pensar a percepção e a coisa percebida de uma outra forma⁴⁹.

Primeiro, devo admitir que a coisa percebida ganha importância e ocupa lugar de destaque em minha própria existência enquanto vida. E o lugar que ela assume em minha existência é o resultado de uma demanda prática à qual responde ao ser envolvida pela espacialização do meu corpo. Segundo Valverde, “a percepção é a capacidade de tornar algo presente, através do corpo, não só por meio de seus órgãos e dispositivos anatômicos, mas por seu dinamismo e sua predisposição à motricidade e à expressão⁵⁰”. É nesse sentido que, antes mesmo de ganhar um nome ou uma significação no plano da cultura, ela ganha um sentido em meu drama pessoal. Assim, a coisa percebida nunca seria, portanto, *em si*, pois nunca estaria separada de alguém que a perceba, que a manipule, e seus desdobramentos seriam exatamente os mesmos da minha existência. Sob esse aspecto privado do *ego* que percebe, a coisa seria a realização exterior dessa potência perceptiva, resultante de uma imbricação do corpo com aquilo que compõem o seu campo possível de ação.

Como consequência, podemos, então, dizer que a sensibilidade, que nada mais é que a percepção estruturada com a motricidade, configura-se como o primeiro estabelecimento da racionalidade sendo, parafraseando Descartes, como que uma “luz natural”, a qual oferece a unidade do ser e do sentido e que põem em movimento a abertura para o mundo que chamamos de consciência. Fica claro para nós agora que a consciência é compreendida enquanto essa

⁴⁹ Ibid., p. 153.

⁵⁰ VALVERDE, Monclar. A instituição do mundo sensível. In. CAMINHA, Iraquitan de Oliveira (Org.). *Merleau-Ponty em João Pessoa*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2012, p. 159.

dimensão de nosso ser capaz de atribuir sentido, dando uma existência abstrata a nossas vivências concretas, tecendo, com isso, essa trama que denominamos razão⁵¹.

Segundo Dupond, o problema que nossa cultura procura resolver é o problema do inacabamento do mundo que não permite separar muito bem sentido e contrassenso, verdade e inverdade. Solucionar esse conflito, como já nos orientava Merleau-Ponty, dependia apenas de fazer ver a ligação orgânica entre a percepção e a intelecção. Nesse sentido, seu projeto foi o de restituir ao homem a inteligibilidade do que ele é e do que ele faz, superando as bifurcações do pensamento e das ciências clássicas em suas duas grandes obras, a saber, *A estrutura do comportamento* e *Fenomenologia da percepção*.

Sob o ângulo *noemático*, em *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty nos mostra que não existe objeto científico desvinculado da sensibilidade, pois os objetos científicos são fundados em formas ou estruturas percebidas e que a ciência não pode compreender-se a si mesma se ela esquecer o enraizamento de seus objetos na percepção. Assim, a sensibilidade não é uma primeira descoberta ingênua do objeto, que precede seu conhecimento, ela é, na verdade, a origem permanente e o enraizamento ontológico de todo conhecimento⁵².

Sob o ângulo *noético*, por sua vez, a *Fenomenologia da percepção* nos ensina que o sujeito da percepção é uma existência carnal e temporal, o que sustenta a concepção de percepção como luz natural e nos faz compreender o pensamento como inseparavelmente naturante e naturado. O pensamento é naturante porque o sujeito perceptivo é, de fato, evasão, criação de sentido, espírito, liberdade, história. No entanto, o pensamento seria naturado, porque o sujeito perceptivo é um sujeito natural, um eu natural encarnado em uma natureza ou, melhor dizendo, lançado em uma natureza que aparece somente fora dele, mas que ganha uma existência quase mágica no centro de sua subjetividade e somente a partir dessa existência mágica da natureza no interior de sua subjetividade é que essa dimensão naturante se tornaria existente e, a partir daí, retroalimentariam-se⁵³.

Assim, podemos ir da razão à percepção para compreender que a vida mental toma emprestada da vida orgânica (biológica) suas estruturas, de modo que o sujeito pensante deve ser fundado no sujeito encarnado. Como consequência disso, as verdades racionais são aparentadas às verdades da percepção por possuírem a mesma estrutura de desvelamento temporal. Quando renegam sua ancoragem na percepção, as verdades racionais perdem o seu

⁵¹ DUPOND, Pascal. A razão encarnada: pensamento e sensibilidade em Merleau-Ponty. In: VALVERDE, Monclar (Org.). *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia, 2008, p. 82.

⁵² *Ibid.*, p. 87.

⁵³ *Ibid.*, p. 90.

senso de verdade e o que constatamos é uma crise no seio da racionalidade. É nesse sentido que para Husserl a tarefa inicial da fenomenologia exigia um retorno às coisas mesmas e, para Merleau-Ponty, esse retorno às coisas mesmas significou um retorno à percepção enquanto um re-enraizar-se da consciência na percepção⁵⁴.

A questão que se torna central a partir daqui é como essas verdades racionais podem emergir a partir desse suporte sensível e como podemos, então, configurar um mundo percebido a partir desse suporte sensível sem que sua validade seja estritamente particular – subjetiva. Em outras palavras, pensar que a racionalidade envolve que a verdade tenha uma validade universal, o que sugere a coexistência entre várias consciências, faz com que seja necessário nos debruçar sobre o que se faz necessário para a emergência de um sentido que não tenha validade apenas para mim e sim para mim e outras consciências semelhantes à minha. Em outras palavras, o que se torna necessário saber é como é possível, a partir da sensibilidade e das experiências concretas, a emergência do ser de cultura.

1.2.2. Outrem e o problema do sentido

Nascemos em um mundo já formado, com significações instituídas (em cada período histórico) e o nosso corpo sempre atua sob esse registro. Aprendemos a fazer uso do corpo com as coisas do mundo, mas também com o outro, apropriamo-nos dos hábitos estabelecidos por nossa cultura e a projeção que fazemos a partir de nosso lugar, com nosso corpo, sempre é condicionada por essa marca. O corpo é o *médium*, não o único protagonista e veremos em que sentido essa afirmação é procedente.

Se a gênese do sentido brota exatamente do contato entre o corpo e o mundo percebido é necessário então que haja a *simultaneidade* de ambos. Mais ainda: se a coisa significa para mim, significa porque testo e comparo os significados que atribuo a ela com os atribuídos por outros. Outrem é a referência que me inicia nos atos de significação cultural e ele é sempre o par que não abandono mesmo em meus atos mais solitários. Se a referência é o corpo, isso ocorre porque é “nele” que se faz o sentido, é ele aquilo que somos e, enquanto somos seres situados, é dele que partem o nosso olhar, nossos desejos e os nossos pensamentos.

A questão central aqui é o problema do solipsismo, pois quando nos ocupamos com a pura explicitação de nossos vividos intencionais deparamo-nos com a impressão de estarmos literalmente sozinhos. Aparentemente, ninguém tem o poder de penetrar na esfera de nossa consciência e, conseqüentemente, a unidade do mundo parece se fragmentar em uma infinidade

⁵⁴ Ibid., p. 93.

de pontos de vista subjetivos e privados. No entanto, a experiência de outrem prova que a despeito de nossos pontos de vista diferentes, o mundo é exatamente o mesmo para cada um de nós e o solipsismo figura então como um problema aparente, pois, de fato, comunicamo-nos, outrem não é um limite e sim meu semelhante, outrem aparece intimamente ligado à minha posição enquanto “eu”.

Assim, ou sua alteridade está ameaçada por estar reduzida à minha própria vida (solipsismo) ou, ao contrário, outrem é levado a um distanciamento de mim tal que tornamo-nos todos estranhos uns aos outros, atuando em mundos incomensuráveis (subjetivismo). No entanto, o caminho para a resolução da aparente contradição surge pelo fato de nossa experiência ingênua do outro e do mundo insinuar o fato da comunicação e de que compartilhamos com o outro o mesmo mundo. Dessa maneira, é tarefa da fenomenologia descrever o processo através do qual, em nossa experiência ingênua, ainda muda, fundamos a possibilidade da comunicação.

Nesse sentido, reconheço primeiro a mim (*cogito tácito*) e somente depois teria condições de reconhecer “outro como eu”. A linguagem que devemos falar (e escutar) a princípio é a da própria experiência e ela possui diversas perspectivas sendo que é nessa mútua implicação entre elas (como as faces de um dado) que encontraremos o pleno contato com a gênese do sentido. Somos corpo, somos linguagem, somos afetos, somos comunidade, e devemos viver a imbricação de todas essas dimensões.

Enviado pela redução fenomenológica à minha esfera pessoal, do interior de minha consciência compreendo que a experiência que vivo é aquela de minha encarnação. Enquanto no início eu estava só com a minha consciência, em seguida limitado àquilo que se refere apenas a mim mesmo, me vejo agora encarnado em meu corpo, ou seja, envolvido em um mundo natural e devolvido a um eu humano. O primeiro fenômeno que se apresenta é meu corpo, pois, entre todos os corpos que existem para mim, ele é o único do qual tenho uma experiência originária. Ele é minha carne e é através dele que tenho múltiplas sensações (táteis, gustativas, olfativas, etc.). Tenho através dele, também, sensações de movimento e de campos cinestésicos. Finalmente, é por ele que posso agir (ou reagir) sobre o exterior.

Em lugar de invocar o espírito, ou ainda, alguma harmonia subjetiva preestabelecida, Husserl põe este corpo carnal como porta de entrada da experiência de outrem. Por exemplo, outrem se apresenta em meu campo de visão. No entanto, tendo experiências originárias de um único corpo carnal (o meu), aquele outro corpo que se apresenta a mim não pode ser percebido como outro corpo carnal, mas unicamente como um corpo físico. Assim, a questão que se coloca

é a de saber como outrem pode se apresentar como ele é, quer dizer, como outrem, e como podemos nos comunicar e fazer com que o mundo tenha um sentido passível de ser apreendido e compartilhado por nós.

Com o intuito de explicar aquela estranha evidência de um ser que não sou eu, que não é mais uma simples representação, mas que só pode adquirir sentido e justificação a partir de meu próprio ser, é preciso verificar se ele é fonte originária, assim como eu, de atos intencionais que permitam sua apreensão. No entanto, inicialmente, somente na percepção seu corpo me aparece e é, à primeira vista, uma simples coisa. No entanto, Husserl acredita que, de alguma maneira, outrem se apresenta ele mesmo, só que de maneira mediata, sendo constituído como um outro eu, ou seja, como um análogo de mim.

Tal analogia se sustenta no ato de presentificação que seria uma espécie de apercepção analógica. De maneira geral, toda apreensão perceptiva de uma coisa física contém também uma presentificação, quer dizer, uma apresentação mediata de outros aspectos daquela coisa. Essas possibilidades de presentificação são motivadas (pré-traçadas) pelas percepções atuais. A percepção de uma das faces de um cubo, por exemplo, presentifica ou co-apresenta imediatamente suas faces não apreendidas perceptivamente no presente, de tal sorte que isto que aparece, aparece enquanto cubo, mediante a projeção das suas faces ocultas. Em sua obra *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, no § 54, b, Husserl nos diz:

Isto é o que realmente ensina a auto explicitação filosófica na *epoché*⁵⁵. Ela pode demonstrar como o eu, que prossegue como único na sua vida constitutiva original que nele decorre, constitui uma primeira esfera de objetos, a “primordial”, como ele a partir daí leva a cabo, de maneira motivada, uma realização constitutiva, pela qual uma modificação intencional de si mesmo e da sua primordialidade vem à validade do ser sob o título de “percepção de outrem”, percepção de um outro, de um outro eu, como eu para si mesmo, assim como eu para mim mesmo. Isto é compreensível por analogia, se compreendemos já desde a explicitação transcendental da recordação que, ao recordado, ao

⁵⁵ Suspensão do juízo, que caracteriza a atitude dos céticos antigos, particularmente de Pirro; consiste em não aceitar nem refutar, em não afirmar nem negar. O contrário dessa atitude é o *dogmatismo*, em que se dá o assentimento a alguma coisa obscura, que constitui objeto de pesquisa científica (SEXTO EMPÍRICO, Pirr.hyp,I,10, 13). Na filosofia contemporânea, Husserl atribui uma finalidade diferente à *epoché*: a contemplação desinteressada, ou seja, uma atitude desvinculada de qualquer interesse natural ou psicológico na existência das coisas do mundo ou do próprio mundo na sua totalidade. Ele se vale da *epoché* em vários níveis da sua investigação: para efetuar a redução da experiência à “esfera de propriedade” que pertence ao meu eu e da qual é eliminada qualquer remissão às outras subjetividades; para atingir o chamado “mundo da vida” com a suspensão da validade de todas as ciências objetivas; para alcançar “o eu constitutivamente operante na intersubjetividade” (como é o caso da presente citação); enfim para alcançar “o ego absoluto, o ego enquanto centro funcional último de qualquer constituição”. Com este último ato ruma-se para o ponto final da *epoché*, pois com o ego absoluto se está “na esfera da evidência apodítica (Cf. ABBAGNANO).

passado (o qual tem o sentido de ser um presente passado), pertence também um eu passado desse presente, ao passo que o eu efetivo original é o da presença atual, a que pertence também, situada acima do que aparece como a esfera da coisa presente, a recordação como vivência presencial. Assim, o eu atual leva a cabo uma realização na qual ele constitui uma modalização de si mesmo como existente (no modo passado). A partir daqui, é preciso perseguir o modo como o eu atual, o eu que decorre permanentemente presente, se constitui na autotemporalização como duradouro através dos “seus” passados. Do mesmo modo, o eu atual, o eu duradouro da esfera primordial duradoura, constitui em si um outro como outro. A autotemporalização tem a sua analogia, por assim dizer, por despresentificação (por recordação), na minha desapropriação (a intropatia, como uma despresentificação de grau superior – a despresentificação de minha presença originária numa presença originária meramente presentificada). Um “outro” eu chega, assim, em mim, à validade de ser, como copresente, e com as suas maneiras de confirmação evidente que, como é manifesto, diferem totalmente das de uma percepção “sensível”⁵⁶.

Assim, no caso de outrem, o seu corpo físico presentifica seu corpo carnal e, mais particularmente, sua vida psíquica. Entretanto, esta presentificação não é imediata. Embora seu corpo físico presentifique sua subjetividade, pois o percebo como um corpo similar ao meu e, portanto, habitado por um eu, ele não pode ser dado a mim imediatamente, em pessoa. Isso quer dizer que eu tenho uma experiência originária de seu corpo e que, por consequência, nos fundimos, pois, a percepção é um acoplamento entre eu e a coisa percebida. No entanto, a empatia que nos une não poderia ser uma fusão hipotética de vividos, pois, para perceber seu corpo como um corpo carnal como o meu, seria necessário que eu tivesse uma experiência quase-originária de seus vividos.

Levando a redução a cabo, ainda que existam outros *eus* que constituam comigo uma comunidade real e, mesmo que todos os outros homens levem, também, a cabo a redução, todos eles constituem para mim fenômenos do mundo que são exclusivamente meus. Nessa solidão produzida pela redução, nos fala Husserl, a humanidade inteira e toda a separação e ordenação dos pronomes pessoais tornam-se fenômeno. Assim, alcanço com a redução o *status* de um eu privilegiado em relação aos outros *eus*, pois sou este eu que questiona, admitindo como fenômeno, esse mundo que é válido para mim, com todos os seus homens, dos quais não tenho nenhuma sombra de dúvida que existem e estão aí. No entanto, nessa redução, me descubro como aquele que está acima de todo “ser aí natural” que para mim tem sentido, pois, nas

⁵⁶ HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, pp. 151-152.

palavras de Husserl, sou o “polo eu da vida transcendental” no qual o mundo tem sentido em primeiro lugar puramente como mundo⁵⁷.

É claro que isto não quer dizer que as evidências intersubjetivas anteriores já declaradas transcendentais eram ilusões e que não se justifica que se fale em *intersubjetividade transcendental constitutiva do mundo como mundo* para nós. O eu transcendental sempre entra novamente nessa intersubjetividade como um eu transcendental entre outros e seríamos, então, todos nós individualmente, nas palavras de Husserl, uma espécie de *transcendental-funcional*. Como diz Husserl, não poderíamos saltar imediatamente para a intersubjetividade transcendental, passando por cima do eu originário, do *ego* da redução (*epoché*), o qual jamais poderia perder a sua unicidade e indeclinabilidade pessoal. Ao contrário, é o *ego* que constitui a intersubjetividade transcendental a partir de si e em si, intersubjetividade em que ele se conta, então, meramente como um elo privilegiado, a saber, como o eu dos outros transcendentais⁵⁸.

Haveria, assim, uma lacuna entre eu e outrem, impossível de se desfazer pelo simples ângulo da percepção. Nesse ponto, a impressão que temos é que a empatia é o resultado de um raciocínio por analogia: se encontro meu corpo ligado a meu eu, a meu psiquismo, e o corpo estrangeiro é análogo ao meu, ele só pode ser um corpo ligado a outro psiquismo, um corpo de um outro eu. No entanto, se esta semelhança entre meu corpo e o de outrem motiva uma analogia, isso não acontece em virtude de um raciocínio lógico, mas sim de uma síntese passiva, ou seja, como resultado de um acoplamento. Este último termo refere-se a uma operação pré-reflexiva através da qual duas entidades similares, que, no entanto, não são iguais, são colocadas em cópula criando a possibilidade de transferência de sentido de uma a outra. Cabe então saber como isso seria possível.

Segundo Merleau-Ponty, ao observar outros indivíduos fazendo uso de utensílios do meu entorno também utilizados por mim, posso interpretar suas condutas por analogia com a minha e por minha experiência íntima elas me revelam o sentido e a intenção dos gestos percebidos. O que Merleau-Ponty quer que compreendamos é que só podemos ter acesso à esfera do outro porque suas ações podem ser compreendidas a partir das nossas e nos é sempre uma referência próxima, pois ela é resultado de uma mera duplicação do eu que posso viver em mim mesmo⁵⁹.

⁵⁷ Ibid., p. 151.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006 B, p. 466.

Nesse sentido, para Merleau-Ponty, o primeiro dos objetos culturais é o corpo de outrem enquanto portador de comportamento. É graças a ele que todos os outros objetos existem porque é do confronto das minhas impressões com as dele que extraímos uma unidade de sentido com validade cultural. Na tentativa de compreender como se dá a manifestação do outro e como é possível sua apreensão por mim, Merleau-Ponty se pergunta como um objeto espacial poderia tornar-se o “rastro falante de uma existência”, em outras palavras, embora possa compreender como se dá em mim, é difícil compreender como uma intenção, um pensamento ou um projeto podem separar-se do sujeito pessoal e tornar-se visível fora dele através de seu corpo. Diz-nos Merleau-Ponty:

(...) enquanto outrem reside no mundo, enquanto ele é visível ali e faz parte de meu campo, ele nunca é um Ego no sentido em que eu o sou para mim mesmo. Para pensá-lo como um verdadeiro Eu, eu deveria pensar-me como simples objeto para ele, o que me é proibido pelo saber que tenho de mim mesmo. Mas se o corpo de outrem não é um objeto para mim, nem o meu para ele, se eles são comportamentos, a posição de outrem não me reduz à condição de objeto em seu campo, minha percepção de outrem não o reduz à condição de objeto em meu campo⁶⁰.

Assim, outrem nunca seria um ser pessoal se sou absolutamente um eu mesmo, mas se por reflexão encontro em mim mesmo, com o sujeito que percebe, um sujeito pré-pessoal dado a si mesmo, continua Merleau-Ponty, e se minhas percepções permanecem excêntricas em relação a mim mesmo enquanto centro de iniciativas e de juízos, e se o mundo percebido permanece em estado de neutralidade, tudo aquilo que aparece no mundo não está no mesmo instante exposto diante de mim e o comportamento de outrem pode figurar ali⁶¹.

Nesse sentido, como seria possível a comunicação de minha consciência com a de outrem, como eu poderia tomar parte em sua existência? Segundo Merleau-Ponty, enquanto possuo funções sensoriais, possuo um campo visual, auditivo, tátil, já me comunico com outrem, pois outrem também é considerado um sujeito psicofísico. Quando meu olhar recai sobre o outro, recai, na verdade, sobre um corpo vivo prestes a agir e no mesmo instante todos os objetos que o circundam ganham uma nova camada de significação, pois já não são apenas aquilo que eu poderia fazer com eles, são também aquilo que este outro corpo vivo pode fazer. O outro corpo já não é mais um simples fragmento do mundo, ele é o lugar onde se elabora uma

⁶⁰ Ibid., p. 472.

⁶¹ Ibid., p. 472.

certa visão do mundo, ele é um segundo eu mesmo e o sei, em primeiro lugar, porque esse corpo vivo tem a mesma estrutura que o meu.

1.2.3. A intercorporeidade

Como seria a realidade se a única perspectiva existente fosse a minha? Quais contornos teriam o mundo se houvesse apenas uma consciência? No entanto, existem várias, elas se comunicam e é graças a essa comunicação estabelecida entre as consciências que a realidade, o mundo, a natureza, as coisas percebidas, ganham um sentido. Como já foi constatado, essas consciências precisam de um suporte biológico, ou melhor, sensível, para que possam interagir com o ambiente e uns com os outros. Sem um corpo, sem a sensibilidade, a consciência, outrem, o mundo, não poderiam acontecer. Assim, se existem múltiplas consciências, coisas percebidas, mundo material, natureza e um núcleo de sentido atribuído a todas elas, é porque existem múltiplas corporeidades. Como se dá essa comunicação originária capaz de criar um vínculo espontâneo entre minha corporeidade e a corporeidade do outro e atribuir sentido às nossas experiências intersubjetivas?

Meu corpo e o de outrem são, também, uma coisa dentre as coisas, muito embora sejam uma coisa na qual residimos. É o nosso lugar no espaço, o lugar de onde vemos e nos projetamos no mundo. É, acima de tudo, o lugar de onde também somos vistos. Sendo também uma coisa, vivencio em meu corpo uma situação que já revela em mim a ambiguidade do mundo e que serve, assim, como chave para a compreensão de meu vínculo com as coisas e com outrem. Inegavelmente há uma relação do meu corpo consigo mesmo que possibilita compreender o vínculo entre eu, as coisas e os outros indivíduos. Quando minha mão direita toca a minha mão esquerda sinto-a como uma coisa física, mas logo a relação se inverte e percebo então que em meu corpo não há uma relação de sentido único entre aquele que percebe e aquilo que é percebido, a relação inverte-se e a mão tocada torna-se a mão tocante e o corpo se vê ao mesmo tempo enquanto sujeito e objeto.

Portanto, a distinção entre sujeito e objeto está confusa já no âmbito da minha própria corporeidade, que é a realidade que conheço melhor. Se tal distinção já é confusa em mim, certamente é também na coisa, que é o polo de operações de meu corpo, termo em que termina sua exploração e que está, por isso, presa no mesmo tecido intencional que eu. Merleau-Ponty acredita que a intencionalidade que “liga os momentos de minha exploração, os aspectos da coisa, e as duas séries uma em relação à outra, não é atividade de ligação do sujeito espiritual nem as puras conexões do objeto”, é sim “a transição que como sujeito carnal efetua de uma

fase do movimento para outra, por princípio sempre possível para mim porque sou esse animal de percepções e de movimentos que se chama corpo⁶²”.

No entanto, a coisa para meu corpo é ainda a coisa no sentido solipsista, pois só existe para mim. Sendo assim, ainda não é o ser, pois é considerada no contexto de meu corpo, o qual pertence, ele também, à ordem das coisas. Para que as coisas que ele percebe correspondam ao ser, diz-nos Merleau-Ponty, é preciso que outras pessoas também as possam perceber, é preciso, então, que seja visível para outros espectadores, de modo que só poderíamos pensar na coisa, enquanto apreensão intersubjetiva, algo só possível após a constituição de outrem.

É nesse sentido que devemos compreender que, da mesma forma que minha mão direita ao ser tocada anima-se e converte-se em mão tocante, o corpo do outro anima-se diante do meu e pode me interpelar da mesma forma como posso interpelá-lo. E mais: ele pode interpelar o meio da mesma forma como eu e podemos chegar a acordos quando esse meio é o meio que compartilhamos, pois vemo-nos como reflexo um do outro.

Ao apertar a mão de outro indivíduo, por exemplo, tenho a evidência de que ele está ali, sua mão substitui aquela minha mão esquerda e meu corpo anexa a si esse outro corpo. Minhas duas mãos eram co-presentes, ou seja, coexistiam, porque eram as mãos de um único corpo, agora o outro aparece como uma extensão daquela co-presença enquanto somos co-presentes em um mesmo meio de demandas práticas e somos, assim, os órgãos de uma única intercorporeidade.

Esse outro corpo que percebo é, em primeiro lugar, outra sensibilidade e somente depois outro homem ou outro pensamento. É exatamente por ser outra sensibilidade como eu que posso ter acesso às significações subjacentes em seus comportamentos. Em outras palavras: é por compartilharmos de um mesmo meio prático e por possuímos os mesmos dispositivos anatômicos os quais permitem lançar-nos nesse meio, à nossas metas, que posso compreender o pensamento do outro. Nunca poderei pensar seu pensamento, posso apenas pensar que ele pensa, posso saber que ele vê, que seu mundo sensível também é o meu, pois assisto à sua visão. Eis que de repente seu olhar se dirige para as mesmas coisas que eu e tudo que do meu lado estava apoiado em minhas percepções e movimentos cai repentinamente nele. Assim, eu e ele somos, ao mesmo tempo, agentes e pacientes da percepção, somos sujeito e objeto ao mesmo tempo, um em relação ao outro, tal qual minha mão esquerda era para minha direita e vice-versa. Os objetos que estão entre nós e polarizam nossa atenção são, para nós, o elo que nos

⁶² MERLEAU-PONTY, Maurice. O filósofo e sua sombra. In: *Os pensadores*. Tradução de Marilena Chauí e Pedro de Souza Moraes. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 196.

une. É pelo corpo do outro e sua relação com as coisas que posso ter acesso à sua consciência, uma vez que o corpo é a condição de possibilidade da coisa ao mesmo tempo em que é uma estrutura que compartilhamos. Eu e outrem nos confundimos, assim, em um plano originário, pois compartilhamos uma corporeidade anônima, uma corporeidade geral e é a partir de meu corpo que posso compreender este outro corpo, ou seja, esta outra existência, pois ele está presente não como espírito pura e simplesmente, ele está presente com seu rosto, com seus gestos, com suas atitudes e com suas palavras. Husserl nos diz em *Ideen II*:

À primeira vista, o que nos impressiona é a diferença, cujo fundamento é eidético, entre uma natureza em um sentido primeiro, estreito, em um sentido inferior, a saber, uma *natureza material*, e uma natureza em sentido segundo, mais amplo, uma natureza animada, “viva” no sentido autêntico do termo, uma *natureza animal*. Tudo que, no sentido usual do termo, nós designamos como existente (*existierend*), incluindo, assim, sensações, representações, sentimentos, atos psíquicos e estados de toda espécie, todos no seio desta atitude, pertence precisamente à natureza viva; estes são os atos ou estados “reais”, cuja característica ontológica reside precisamente no fato de serem atividades ou estados humanos ou animais e que são, como tais, parte integrante do mundo espaciotemporal; estão, por consequência, submetidos às determinações que pertencem a “toda objetividade individual em geral”⁶³.

Assim, compreendo outrem e acesso sua consciência porque suas intenções são legíveis através de suas condutas. Suas sensações, representações, sentimentos, atos psíquicos, são apresentados a mim fisicamente através do espetáculo que ele é. Nesse sentido, já numa esfera gestual, ao interpretar suas intenções ao manipular um objeto a partir da maneira como o manipulei ou manipularia, posso apreender qual foi a sua intenção, ou seja, consigo retomar em mim seus atos e como que completar seus movimentos. Surge em mim nesse momento uma transmutação das significações que inicialmente só existiam para mim: ao perceber o que há de comum entre meu gesto e o dele, entre o uso que faço do objeto e o que ele faz, compreendo que, de alguma maneira, há algo que me liga a ele e começo, pela primeira vez, a adivinhar quais podem ser seus interesses e, conseqüentemente, o sentido de sua ação.

A solução para o problema propõe uma investigação acerca da noção de empatia, pois, partindo de um mesmo dado de experiência, percebo que outrem está em pessoa diante de mim,

⁶³ HUSSERL, Edmund, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Livre second (*Ideen II*), Tr. E. Escoubas, Paris, PUF, 1982, 1996, deuxième édition, (Epiméthée), pp. 55-56.

não como um simples objeto de minha representação (uma projeção de mim), a despeito do fato de eu não ter jamais acesso a seus vividos de consciência. Outrem se desvenda em minha imanência, tanto no sentido de ser outrem, sendo outra corporeidade, quanto no que se refere à sua existência, especificada como sua maneira de ser ele mesmo apreensível através de seus gestos.

Como diz-nos Merleau-Ponty, o que primeiro percebemos é uma outra sensibilidade e somente depois um outro homem e um outro pensamento. Podemos constatar que este homem vê e escuta como nós, reproduz sons que identificamos, pois também os podemos emitir. A partir de suas percepções, assim como nós, emite juízos, faz avaliações e manifesta vontades de todas as formas possíveis. Se em algum momento sou levado a pensar que nele também habita um pensamento, essa é uma consequência desses eventos fundados no corpo que só conheço porque os experimento em mim.

O que fica claro, é que não há constituição de um espírito para outro espírito, mas a emergência de um homem para outro homem. A percepção do corpo faz a empatia transitar do corpo ao espírito. Merleau-Ponty acredita que uma primeira “invasão intencional” faz aparecer um outro corpo explorador, ou seja, um outro comportamento, de modo que o homem me seria dado em todas as suas possibilidades. Embora não possa pensar o pensamento do outro, posso pensar que ele pensa e oferecer a ele uma presença a si tomando a mim como modelo. Em outras palavras, sei que ele vê, sei que meu mundo sensível também é o dele, pois a todo tempo assisto a sua visão. Não o reconheceria se não fosse homem também, e, mais profundamente, se eu não fosse um *cogito*, outro *cogito* não apareceria para mim. Ao mesmo tempo, o reconheço a partir dessa copercepção, pois a coisa sensível é uma coisa aberta e atualiza-se quando um outro comportamento e um outro olhar apropria-se dela em meu entorno. Merleau-Ponty fala-nos em *O Filósofo e sua sombra*, texto em que comenta e presta uma homenagem a Husserl, que “todo o enigma da *Einfühlung* (empatia), desemboca na meditação sobre o sensível... O fato é que o sensível que se anuncia para mim em minha vida estritamente privada interpela toda outra corporeidade através da minha⁶⁴”.

O sensível possuiria objetos que poderiam ser dados idealmente em presença originária para todas as outras corporeidades e, segundo Husserl, seria justamente dessas presenças originárias que nasceria a evidência e a universalidade veiculadas pelas relações de essências. Em *Ideen II*, Husserl diz-nos que a apreensão do corpo próprio propõe uma tarefa particular

⁶⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. O filósofo e sua sombra. In: *Os pensadores*. Tradução de Marilena Chauí e Pedro de Souza Moraes. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 199.

para a intersubjetividade na qual todos os objetos são apreendidos “objetivamente”, enquanto coisas situadas em um tempo, um espaço, um mundo que seja um único e mesmo tempo, espaço e mundo objetivos. Ele continua dizendo que qualquer que seja a ostensão da objetividade apreendida, ela exige, em todo caso, a apreensão de uma pluralidade de sujeitos que se entendem mutuamente. Quando vai exemplificar, usa um exemplo inusitado, mas que atesta o quanto é imprescindível a corporeidade para qualquer apreensão das naturezas materiais. Diz-nos ele:

Mas admitamos que as coisas que se nos aparecem, a Deus e a nós, como elas aparecem a ele e a nós, sejam as mesmas para ele e para nós, seria de fato necessário uma unidade de compreensão possível entre Deus e nós, assim como, entre diferentes homens, somente uma relação de compreensão dá a possibilidade de reconhecer que as coisas que um vê e aquelas que o outro vê são as mesmas. No entanto, como seria pensável, uma identificação tal leva o espírito absoluto a supor, então, ver as coisas através de aparições sensíveis que deveriam poder ser trocadas em uma compreensão recíproca – ou ao menos em uma compreensão unilateral – da mesma forma como são as aparências entre nós homens. Ou então Deus seria insensível às cores e nós homens seríamos insensíveis às suas qualidades. Mas faz sentido disputar quais são as qualidades verdadeiras? As novas qualidades seriam ainda qualidades segundas e seriam colocadas fora de circuito pela física, que é necessariamente a mesma para tudo uma vez que as coisas são as mesmas. Naturalmente, o espírito absoluto deveria ter também um corpo para o propósito de uma compreensão recíproca de modo que haveria, assim, uma dependência em relação aos órgãos dos sentidos⁶⁵.

Para Husserl, a coisa verdadeira é o objeto que persiste em sua identidade no seio da multiplicidade de aparições que se oferecem a uma pluralidade de sujeitos e isto enquanto objeto intuitivo em relação com uma comunidade de sujeitos normais. Indo além, elaborando uma abstração a partir da relatividade instaurada pela coexistência entre uma pluralidade de consciências (todas constituintes), para ele a coisa verdadeira é a coisa da física, com suas determinações lógico-matemáticas. A coisa da física é, para Husserl, naturalmente a mesma, quer seja constituída de maneira solipsista, quer seja constituída de maneira intersubjetiva, pois, segundo ele, “uma objetividade lógica é *eo ipso* uma objetividade no sentido da intersubjetividade⁶⁶”.

⁶⁵ HUSSERL, Edmund, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Livre second (*Ideen II*), Tr. E. Escoubas, Paris, PUF, 1982, 1996, deuxième édition, (Epiméthée), p. 127.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 123.

É partindo dessa investigação de Husserl sobre a constituição a partir da intersubjetividade que Merleau-Ponty chega à conclusão de que “há somente espíritos encarnados que por seu corpo, ‘pertencem ao mesmo mundo’⁶⁷”. É desse compartilhamento sensível do mundo que brotam os gestos que caracterizarão nossas condutas simbólicas no plano da cultura e é desse encontro de sensibilidades que emergirá o sentido.

1.3. A CONSCIÊNCIA E O MUNDO DA CULTURA

1.3.1. A experiência da alteridade e a expressão

Uma vez compreendida a possibilidade de outrem a partir da comunhão possibilitada pela intercorporeidade, faz-se necessário, agora, compreender como se dá a experiência que tenho dele, no plano da minha sensibilidade, e a que ele tem de mim, no plano da sua. O que encontramos nos extremos desses polos? Ele e eu somos um mero espetáculo perceptivo um para o outro, ou somos muito mais que isso? Se eu e ele não somos uma coisa como as outras coisas, mas sim um nó de intenções e condutas apreendidas perceptivamente, qual a maneira exemplar de meu ser existir no seu horizonte de presença e o dele no meu?

Classicamente, na história da filosofia, essa relação não foi objeto de profundas investigações, pois, de Platão a Descartes, os filósofos se viram embaraçados com a consciência de si. O *cogito* cartesiano sugeriu que o eu só poderia ter significação sendo consciência de si, pois tudo poderia parecer duvidoso para ele, salvo o fato do pensamento. Assim, para Descartes, toda experiência pressupunha o contato consigo mesmo e, nesse sentido, qualquer experiência que eu tivesse de outrem seria uma ilusão, pois, mesmo que eu quisesse renunciar a meu *cogito* para pressupô-lo nele, seria de mim que ele obteria esse favor, seria graças a mim que ele obteria sua existência, não sendo, assim, nada mais que meu fenômeno. Nesse sentido, a relação entre eu e outrem em uma ontologia cartesiana seria de exclusão recíproca de modo que jamais poderia haver, de fato, uma experiência concreta da alteridade.

Contra essa tradição, muito embora partindo do mesmo ponto (o *cogito*), Husserl se levantou e afirmou, como vimos na seção anterior, que a experiência de outrem é irrecusável, que grande número de nossas atitudes e condutas só são compreendidas em função de nossa coexistência. Para Husserl, temos a experiência de outrem, muito embora ela não seja indubitável, uma vez que a experiência que temos dele seja experimentada por nós à maneira

⁶⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. O filósofo e sua sombra. In: *Os pensadores*. Tradução de Marilena Chauí e Pedro de Souza Moraes. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 201.

de nossa própria experiência de nós mesmos⁶⁸. Se na prática outrem de fato existe, como superar a dúvida e me certificar de que de fato é ele que vejo e não estados de mim mesmo nele projetados?

A fim de se certificar que de fato atingimos a percepção de outrem, Husserl, na quinta meditação das *Meditações cartesianas*, sugere que outrem não está diante de nós à maneira dos objetos, de modo que sempre implica uma certa orientação, uma referência em relação a mim, ou seja, ele é meu *alter ego*, um reflexo para mim. Eu e ele formaríamos uma comunidade de *alter egos* na qual um extrairia sua origem do outro. Em suas palavras:

Dessa forma, fica definitiva e primitivamente fundada a coexistência do meu eu (e do meu *ego* concreto, em geral) com o eu do outro, da minha vida intencional e da dele, das minhas realidades e das dele; em suma, é a criação de uma forma temporal comum, e qualquer tempo primordial adquire espontaneamente a significação de um modo particular da aparição original e subjetiva do tempo objetivo. Percebe-se aqui que a comunidade temporal das mônadas, mútua e reciprocamente unidas na sua própria constituição, é inseparável, pois está ligada à constituição de um mundo e de um tempo cósmicos⁶⁹.

Num segundo lance, Husserl sugere que em outrem percebemos uma lacuna, pois nele fica evidente uma zona proibida à nossa experiência. Por isso mesmo, trata-se, para Husserl, “de uma *percepção real* de outrem”, estando outrem presente em pessoa, não sendo algo que deriva de mim. Essa percepção, mais uma vez, não se assemelha à percepção do objeto, pois, no que diz respeito ao objeto, o que não é dado em ato sempre pode ser dado virtualmente, contudo, em relação a outrem, será sempre impossível percebê-lo em sua totalidade, tal como ele se percebe.

Segundo Merleau-Ponty, “a presença ‘em carne e osso’ tem um limite: não estamos nunca no lugar de outrem; por definição, se estivéssemos em seu lugar, seríamos ele (distinção entre nossa posição ‘*hic*’ e sua posição ‘*illic*’)⁷⁰”. Num terceiro momento, para penetrar definitivamente na esfera da alteridade, Husserl se serve da percepção da conduta de outrem,

⁶⁸ Isso mantém o fantasma solipsista, o que, no entanto, não introduz nenhuma contradição, pois Husserl acredita que existe um mínimo de solipsismo que é insuperável, uma vez que, mesmo admitindo uma intersubjetividade por acoplamento que se revela através de uma mútua transgressão intencional (como veremos na sequência), é sempre a partir do *cogito* que um *ego* acede ao outro, ou seja, a partir daquilo que ele chama de “esfera de pertinência”, a qual faz com que ao *ego* corresponda um *alter ego*. Em outras palavras: a partir do *cogito* descubro não só meu eu encarnado em minhas expressões, mas, também, um eu que é um outro eu encarnado nas suas.

⁶⁹ HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001, pp. 141-142.

⁷⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Psicologia e pedagogia da criança*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2006 D, p. 32.

que consiste na compreensão de que quando assistimos as condutas de alguém, nosso corpo torna-se meio de compreendê-las, nossa corporeidade torna-se potência de compreensão da corporeidade alheia, de modo que compreendo o sentido final da conduta de outrem porque meu corpo também é capaz dos mesmos objetivos. Nesse sentido, diz-nos Merleau-Ponty:

(...) o estilo dos meus gestos e dos gestos de outrem, por ser o mesmo, faz que o que é verdadeiro para mim seja também verdadeiro para outrem. O “estilo” não é um conceito, uma ideia: é “uma maneira” que apreendo e depois imito, se não estou em estado de defini-la⁷¹.

Finalmente, o último nível de esforço intelectual realizado por Husserl para atingir a experiência da alteridade sugere uma “transgressão intencional”. Para ele, a existência de outrem é mais que a percepção de seu estilo, sendo, na verdade, um acoplamento através do qual um corpo encontra no outro a sua contrapartida que, no entanto, realiza as suas próprias intenções e sugere intenções novas ao seu próprio eu. Nesse sentido, a percepção de outrem é a assunção de um organismo por outro⁷².

Segundo Merleau-Ponty, Husserl se vê diante de uma contradição fundamental: apesar de a experiência de outrem ser-nos dada, ela não pode ser formulada logicamente, pois ele não está disposto a abrir mão da concepção cartesiana de que a consciência é, essencialmente, consciência de si. A experiência de outrem exige que ele seja concebido como um outro eu, transferindo essa consciência de si para outrem, duplicando-a, sem, no entanto, poder atestar os seus estados. Só posso experimentá-la e certificá-la em mim. Até onde posso saber, seria eu a única consciência. Ocorre que sem *alter ego* não haveria outro organismo. Husserl abandona, então, esse ponto de partida e, como já vimos, se orienta para a intersubjetividade, assumindo a consciência como uma dimensão originária que não é nem eu, nem outrem.

Seguindo a pista de Husserl, seu discípulo Scheler parte, em sua obra *Natureza e formas da simpatia*, da total indiferenciação entre outrem e eu. Para tanto, generaliza a noção de percepção interna (dos sentimentos, por exemplo) supondo que a percepção de meu corpo ou de minha conduta é tão exterior quanto a percepção dos objetos e já não é mais imediata e, justamente por isso, vejo e percebo os sentimentos de outrem com a mesma certeza que os meus próprios. Para ele, as diferenças entre os diversos sentimentos seriam oferecidas pela própria percepção, pois poderíamos sempre perceber a diferença entre o rubor da vergonha e o da raiva. Nessa corrente de experiência psíquica indiferenciada Scheler sustentava haver uma mistura de

⁷¹ Ibid., p. 33.

⁷² Ibid.

si e outrem, de modo que a consciência primitiva se encontraria numa espécie de generalidade. Para ele, a consciência de si só emergiria dessa indiferenciação através da expressão (condutas, reações, etc.), cuja manifestação ocorre tanto no eu, quanto em outrem. Nesse sentido, para Scheler, a consciência de si seria impossível sem a consciência de outrem, pois como toda experiência, a experiência de si só existiria como uma figura sobre um fundo: a percepção de outrem seria o fundo sobre o qual se destaca a percepção de si e, assim, ver-nos-íamos por intermédio dos outros, variando cada um de nós em torno dos mesmos temas.

A novidade introduzida aqui por Scheler, diz-nos Merleau-Ponty, consiste em assumir a *consciência como inseparável de sua expressão* (e, por consequência, do conjunto cultural de seu meio) e, nesse sentido, essa seria a única diferença entre a consciência de si e a consciência de outrem. Assim, para dar conta da expressividade pertinente a cada consciência e individualizá-la, Scheler afirma que as consciências seriam separadas apenas por sua corporeidade, ou seja, pelo conjunto de instrumentos anatômicos dos quais se servem. Dessa forma, a corporeidade seria a matéria sensível por meio da qual o si mesmo e outrem poderiam ser apreendidos. Numa queimadura, por exemplo, é o indivíduo que se queima que sente a dor, mas tudo o que a queimadura representa – ameaça de fogo, perigo para a integridade do corpo, a significação da dor – pode ser comunicado e sentido por outrem. Como consequência, conclui Merleau-Ponty, é a mesma forma e o mesmo conteúdo do sentimento que é vivenciado a partir de outra matéria. Logo, “a significação, a intenção do sentimento (o que nele é o essencial) é semelhante para as duas consciências: há isolamento do que é *sentido*, mas não isolamento das consciências⁷³”.

Scheler introduz uma outra noção importante, a saber, a noção de *evidência emocional*, a qual sugere que, embora não possamos nos tornar outrem num sentido real, o podemos em um sentido intencional, pois podemos atingi-lo através de todas as manifestações expressivas pelas quais ele se nos dá. Nesse sentido, esclarece-nos Merleau-Ponty, não haveria bipartição na consciência que temos de outrem, no sentido de que as percepções que tenho dele me acarretariam meras hipóteses sobre sua consciência elaboradas por analogia com o modo de operar de minha própria consciência, supondo que a dele produza manifestações semelhantes. Dito de outro modo, eu não seria eu e outrem, ao mesmo tempo, em mim mesmo (solipsismo), pois tanto em outrem, quanto em mim, a consciência e suas manifestações seriam unitárias, e o que aparece da manifestação de outra consciência é, de fato, outra consciência distinta da minha

⁷³ Ibid., p. 36.

e cuja a expressão emana de outrem realmente, independente de minha mediação. Nas palavras de Merleau-Ponty:

A contribuição essencial de Scheler é a noção de *expressão*: não há consciência *atrás* das manifestações, estas são inerentes à consciência, são a consciência. É por estar outrem integralmente em suas manifestações que posso admiti-lo: por sua própria existência, e não por um raciocínio analógico⁷⁴.

Quando comparamos as contribuições de Scheler com as de Husserl percebemos que ambos recorrem a soluções que geram novas dificuldades. Ao minimizar a consciência de si, Scheler, ao mesmo tempo em que torna possível, compromete a consciência de outrem. Husserl, por sua vez, ao se recusar a abrir mão da consciência de si, só consegue admitir outrem destruindo esse *ego*. No entanto, tanto em Scheler, quanto em Husserl, eu e outrem estamos ligados pela mesma relação dialética, a saber, embora pareçamos nos excluir, somos, na verdade, estranhamente aparentados.

Isso porque só opomos-nos do ponto de vista teórico. Contudo, minha relação com outrem não é uma relação lógica, originariamente, é, sim, uma relação de existência na qual o eu pode chegar a outrem aprofundando sua vivência. Segundo Merleau-Ponty, para compreender essa relação, é necessário assumir que eu e outrem estamos conscientes um do outro numa situação comum. É isso que significa a noção de acoplamento de Husserl: um encontro que se dá numa mesma orientação, cuja compreensão só é possível no presente e numa realidade designável⁷⁵. A partir de Scheler e Husserl, podemos concluir que a expressão é o ato mesmo pelo qual a consciência se realiza.

Em *O mundo sensível e o mundo da expressão*, Merleau-Ponty define a expressão como sendo a propriedade que um fenômeno tem, por seu arranjo interno, de fazer conhecer um outro que não está dado ou mesmo que jamais foi dado⁷⁶. Nesse sentido, ele vai dizer que quando estou próximo a coisas, estou próximo porque elas tomam posse do meu corpo para se fazerem perceber por ele. A cor, por exemplo, me imporia certo ritmo vital, o som, certa adaptação do órgão, etc., no entanto, mesmo na ausência da cor ou do som, a expressividade do corpo permitiria lhes dá uma quase presença caso eu já os tenha experimentado. Dessa forma, me acerco da coisa em virtude de uma relação expressiva entre os sensíveis e os órgãos

⁷⁴ Ibid., p. 37.

⁷⁵ Ibid., p. 38.

⁷⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Texte établi et annotée par Emmanuel de Saint Aubert et Stefan Kristensen. Genève: Metis Presses, 2011, p. 48.

perceptivos. Assim como conheceríamos as coisas, outrem se revelaria graças à mágica perceptiva por meio da qual conheceríamos a partir do dado, o não dado. Através das manifestações exteriores da outra consciência, eu poderia adivinhar nela, enquanto campo expressivo, o não dado que ela oculta, seus motivos, suas intenções, por que eu mesmo os experimento ou porque ela mesma já os revelou no passado a mim.

Na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty nos informa que o sentido dos gestos não é dado, mas compreendido, uma vez que é retomado por um ato do espectador. Como consequência, obtemos “a comunicação ou a compreensão dos gestos pela reciprocidade entre minhas intenções e os gestos do outro, entre meus gestos e intenções legíveis na conduta do outro⁷⁷”. Assim, é por meu corpo que compreendo o outro, da mesma forma que é por ele que percebo coisas. Dessa forma, o sentido do gesto (a expressão) não está por trás dele, ele se confunde com a estrutura do mundo que o meu gesto desenha.

Nossos comportamentos criam significações que são transcendentais em relação a nossos dispositivos anatômicos, no entanto, são imanentes aos comportamentos enquanto tais. Na sua gestualidade mais básica, meramente corporal, na mímica, por exemplo, ele já é capaz de uma infinidade de significações. Originariamente, apenas nossos corpos se comunicam através de seus gestos concretos de tomada de posse do mundo. No entanto, logo que nossa intercorporeidade nos apresenta ao mundo do outro, cria as condições para a emergência de gestos mais sofisticados dos quais o mais emblemático é o gesto linguístico.

1.3.2. O problema da linguagem

Segundo a linguística contemporânea, a linguagem corresponde ao uso de signos intersubjetivos os quais possibilitam a comunicação. Quando falamos de uso nesse contexto, queremos dizer que há, de um lado, a possibilidade de escolha dos signos (instituição, mutação, correção) e, de outro, a possibilidade de combinação desses signos de maneiras limitadas e repetíveis.

Diante disso, destacam-se como pontos cada vez mais importantes de se compreender: o papel desempenhado pelas estruturas linguísticas, as possibilidades de combinações delimitadas pela linguagem e a possível origem dos fenômenos linguísticos. Ato como substantivações, conjunções, generalizações, particularizações, etc., dariam origem a palavras que só poderiam fazer parte da linguagem com uma função determinada, ou seja, só poderiam

⁷⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006 B, p. 251.

se combinar com outros signos em modos limitados e reconhecíveis. A linguagem possibilita o surgimento da língua, que é um conjunto particular organizado de signos intersubjetivos. Assim, linguagem e língua são instâncias distintas, sendo a segunda a materialização de uma possibilidade estabelecida pela primeira. Tal distinção foi estabelecida por Saussure, em seu *Curso de Linguística Geral*, no qual ele diz:

Mas o que é a língua? Para nós ela não se confunde com a linguagem; é somente uma parte determinada, essencial dela, indubitavelmente. É, ao mesmo tempo, um produto social da faculdade da linguagem e um conjunto de convenções necessárias, adotadas pelo corpo social para permitir o exercício dessa faculdade nos indivíduos. Tomada em seu todo, a linguagem é multiforme e heteróclita; o cavaleiro de diferentes domínios, ao mesmo tempo física, fisiológica e psíquica, ela pertence além disso ao domínio individual e ao domínio social; não se deixa classificar em nenhuma categoria de fatos humanos, pois não se sabe como inferir sua unidade. A língua, ao contrário, é um todo por si e um princípio de classificação. Desde que lhe demos o primeiro lugar entre os fatos de linguagem, introduzimos uma ordem natural num conjunto que não se presta a nenhuma outra classificação⁷⁸.

Assim, do ponto de vista filosófico, o problema da linguagem é o problema da intersubjetividade dos signos, ou melhor, do fundamento dessa intersubjetividade. O problema da origem da linguagem, discutido entre os séculos XVII e XIX, foi uma das formas de sua manifestação e as soluções apresentadas ao problema corresponderam, apenas, a uma maneira de garantir a intersubjetividade dos signos linguísticos. Dizer que a linguagem tem origem em convenções, significa simplesmente que essa intersubjetividade é fruto de um acordo, de um contrato entre os homens; e dizer que a linguagem se origina da natureza, significa, apenas, que essa intersubjetividade é garantida pela relação entre o signo linguístico e a coisa ou estado subjetivo a que se refere.

No entanto, seria possível conciliar esse princípio convencional de classificação com uma origem natural da *faculdade* da linguagem? Como convenção e natureza aqui se articulariam? Poderíamos pensar que o exercício da linguagem repousa numa faculdade que nos foi dada pela natureza, ao passo que a língua constitui algo adquirido e convencional que deveria subordinar-se ao instinto natural ao invés de se adiantar a ele. No entanto, não se está provado que a função da linguagem, tal como ela se manifesta quando falamos, seja

⁷⁸ SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2012, p. 41.

inteiramente natural, ou seja, que nosso aparelho vocal tenha sido feito para falar. Para Whitney, o qual considera a língua uma instituição social como todas as outras, é por acaso e por simples razões de comodidade que nos servimos do aparelho vocal como instrumento da língua, uma vez que os homens poderiam também ter escolhido o gesto e empregar imagens visuais ao invés de imagens acústicas. Para Saussure, essa tese de Whitney é demasiado absoluta, não concordando que a língua seja uma instituição social como todas as outras em todos os pontos. Para ele, Whitney vai longe demais quando diz que nossa escolha recaiu por acaso nos órgãos vocais. Para Saussure, de alguma maneira isso foi-nos imposto pela própria natureza. Contudo, Saussure concorda com Whitney ao menos em um ponto: também para ele a língua é uma convenção e a natureza do signo convencional é indiferente. Segundo Saussure, “não é a linguagem que é natural ao homem, mas a faculdade de construir uma língua, vale dizer: um sistema de signos distintos correspondentes a ideias distintas⁷⁹”.

Como consequência de tal concepção, Saussure atribui à língua o primeiro lugar no estudo da linguagem, valendo-se do argumento de que a faculdade – natural ou não – de articular palavras não se exerce senão com a ajuda de um instrumento criado e fornecido pela coletividade, não sendo ilusório dizer que é a língua que faz a unidade da linguagem. No entanto, em que ela se sustenta, ou seja, o que faz a unidade da língua?

Não parece ser mais um *tabu* em nosso século que a consciência seja fruto da evolução do sistema nervoso e, nesse sentido, é amplamente aceito que percepções, intersubjetividade, sentido, linguagem, cultura, etc., existem em decorrência do funcionamento cerebral, ou seja, em decorrência de sua integração com a totalidade do organismo e da regulação que realiza no que tange a todos os processos biológicos. No entanto, há uma objeção de cunho moral a tal concepção, por mais incontestável que ela pareça ser do ponto de vista científico. Há o temor que uma afirmação desse tipo provoque uma dessacralização da “consciência humana”: a concepção da consciência como resultado de um processo biológico pode provocar a profanação do espírito humano, “reduzindo” o ser humano a mais um animal, bastante diferenciado obviamente, dentre tantos outros animais. Como aceitar que a consciência humana, e todas as suas proezas (como a inteligência, por exemplo), seja o resultado da adaptabilidade do nosso organismo ao meio no qual estamos inseridos e não a obra mais elaborada de Deus?

Essa objeção devolve-nos à concepção dualista que tradicionalmente o mundo ocidental sustentou sobre a consciência e que o século XX tanto tentou superar: a concepção

⁷⁹ Ibid., p. 42.

que leva-nos a pensar que a consciência se opõe ao corpo, sendo uma instância destacável de todo e qualquer suporte material, pois essa não pertence ao mundo material e sim ao mundo espiritual, tendo sido criada por Deus a sua imagem e semelhança. Essa consciência desconectada do mundo não só nos separa dos outros animais, como também nos coloca ao nível de Deus, como uma criatura por ele favorita e a ele assemelhada. Não é necessário denunciar aqui a possibilidade de isso não passar de nossa vaidade nos colocando como centro do projeto da natureza, ou seja, não passar de um dentre tantos de nossos preconceitos antropomórficos.

Assim, havendo uma distinção entre a *res cogitans* e a *res extensa*, não poderíamos jamais situar a consciência como sendo originária de processos de apreensão sensorial derivados da adaptação de um organismo ao seu meio, muito menos poderíamos atribuir o surgimento da cultura à conversão intersubjetiva desses núcleos de sentido individuais em catalogação conceitual da realidade, processos estes operacionalizados e regidos pelo sistema nervoso central. Estaríamos com tal concepção colocando no centro da atividade espiritual um suporte material com o qual Descartes já havia se deparado, mas que teve que rejeitar justamente para não cometer tal profanação do espírito humano perante uma igreja vingativa e inquisitorial. No entanto, a glândula pineal e a suposta distinção e indissociabilidade entre o corpo e a alma do homem foi só a primeira tentativa de dizer o que agora tentamos anunciar mais explicitamente.

O que precisa ficar claro é que sistemas biológicos são o resultado de um processo histórico altamente peculiar que envolve evolução por seleção natural. Do ponto de vista teórico, quando um ambiente possui simplicidade e regularidade, portanto, previsibilidade, a seleção natural pode favorecer a evolução de um sistema adaptado e otimizado para aquele ambiente. A regularidade do ambiente oferece diversas oportunidades de seleção para mutações que levam o organismo a exibir uma resposta antecipatória ao ambiente.

Segundo Lorenz, durante o processo em que todos os organismos se confrontam com os dados da realidade, realiza-se um certo tipo de adaptação. Esta adaptação, chamada de filogenética, é um processo de conhecimento. Em outras palavras, qualquer tipo de adaptação aos dados da realidade externa revela que uma certa quantidade de informação sobre esta realidade foi assimilada pelo sistema orgânico. O objetivo de Lorenz é entender o conhecimento como fenômeno vivo, biológico. Ele parte da discussão kantiana da noção de *a priori*, assumindo junto com ele que em um primeiro momento ocorre uma captação sensorial de forma limitada pelos nossos próprios sentidos, ou seja, há um confronto com a realidade tal como ela

existe (o n meno). No entanto, por uma questão de estrutura cognitiva (sistema neurológico), o resultado de nossa apreensão não   o n meno, mas sim o fenômeno, o qual se baseia em nossas intui es empíricas que deriva de estruturas *a priori* do indivíduo, ou seja, das formas de nossa sensibilidade, como a inteligibilidade sensível, intui es puras e condi es transcendentais (como as referências temporais e espaciais). Para Lorenz, pensar em um *a priori* que condicione o modo de apreensão da realidade em um organismo depende de um conhecimento completo de sua história evolutiva e da plena compreensão do surgimento dessas pr -disposi es biológicas as quais formatam nossa experiência da realidade (o que ele vai chamar de instinto).

Para Lorenz, portanto, durante a evolu o, todos os seres vivos se adaptam ao ambiente. As disposi es inatas dos organismos, cujas bases são encontradas na herança genética, não são imutáveis, antes, ao contrário, são selecionadas pelo ambiente de acordo com o interesse prático de sobrevivência do organismo que influencia as suas tentativas de soluço para os problemas que o ambiente suscita. De acordo com Lorenz, o que importa são as modifica es do organismo frente aos desafios ambientais. Contudo, as solu es dadas aos problemas surgidos criam problemas novos e imprevistos que exigem novas solu es, de tal sorte que nenhuma soluço   definitiva.

Segundo Lorenz, o “aparelho” cognitivo ganhou a sua forma presente através do seu constante contato e adapta o às coisas reais do mundo exterior. Nesse sentido, nossas maneiras de pensar, a percep o como causalidade, substância, qualidade, tempo e espaço, são uma organiza o neurossensorial que evoluiu a serviço da sobrevivência. Ele apresenta, ainda, uma revisão filogenética das formas de cogni o sugerindo que a forma mais primitiva de lidar com a informa o extraída do ambiente   a instantânea, ou seja, segundo Lorenz, existem processos especiais que adquirem e exploram a informa o instantaneamente, sem armazená-la. Essa capacidade cria as bases das fun es superiores da aprendizagem e da memória. Estas são programadas para conduzir e manter o organismo no melhor ambiente possível. Essa capacidade de elaborar informa o instantânea   a base dos ciclos reguladores, como a homeostase, ou seja, a propriedade de um sistema aberto que tenta regular o seu ambiente interno para manter uma condi o estável e os mecanismos de orienta o. Ele menciona processos simples, como a resposta ameboide, que orientam os animais primitivos (protozoários) no espaço sem que estes armazenem informa es. O processo que fornece informa o instantânea apenas informa o animal sobre o momento ideal para desempenhar o padrão de um comportamento particular.

Nesse sentido, as funções do aparato cognitivo abrangem a utilização da informação instantânea, mas também as formas mais desenvolvidas, como a inteligência. Os processos superiores de cognição, tipicamente humanos, são os fundamentos da sociedade e da cultura. A vida social dos primatas forneceu a base para o pensamento conceitual, a linguagem sintática e a tradição cumulativa. Já no homem contemporâneo, a vida cultural e a vida intelectual são inseparáveis. A herança das características adquiridas, transmitidas pela tradição, resulta num novo aparato cognitivo que abrange os processos de assimilação e as retenções de informação. O nosso aparato perceptivo inato integra-se, assim, numa superestrutura cultural. É nesse sentido que para Lorenz, quanto mais uma espécie animal evolui, tanto maior é o papel da experiência individual e da aprendizagem, mas o comportamento inato preserva a sua importância, reduzindo-se, no entanto, aos elementos mais simples. A coexistência social implicou em uma pressão de seleção resultando em um melhor desenvolvimento da faculdade de aprender. Nesse contexto se insere a linguagem.

O que Lorenz nos ensina? Ensina que os instintos equivalem a uma espécie de *bauplan* (plano de construção) de toda animalidade. O instinto é uma atividade primordial “sem objeto”, ou seja, que não é primitivamente posição de um fim. É uma atividade que quase se confunde com o uso do organismo. A maneira como os animais usam seus corpos para beber varia segundo as espécies. O mesmo acontece com as funções de excreção ou alimentação: todas são acompanhadas de um cerimonial. A relação do corpo próprio com as condutas funcionais depende não de um equilíbrio mecânico, mas de verdadeiros *a priori*. Segundo Merleau-Ponty:

O desenvolvimento do instinto em função simbólica inscreve-se no modo como o instinto é constituído, porque ele é *objektlos* (sem objeto) e, por esse fato, possui uma função imaginante. Os comportamentos instituídos pelo desenvolvimento do simbolismo adquirem um valor novo como evocadores sociais. Eles mudam de aspecto: a parte óptica eficaz acentua-se, ao passo que a parte motora e efetiva atenua-se. Há um “exagero mímico”. Empregou-se a esse respeito o termo “ritualização”. Mas a palavra é ambígua. Pode-se empregá-la dando um sentido fraco, que é o que faz Tinbergen, que pensa que o ritual de exibicionismo sexual é desprovido de sentido, é fortuito, que é mais um ornamento do que uma parte inerente no ato sexual. Ora, o que é justamente interessante nesses atos que, na verdade não tem nenhuma meta fisiológica, é que são condições indispensáveis do ato biológico de copulação, de modo que não se deve continuar vendo neles uma simples preparação para a copulação, mas a própria copulação ou, se preferem, que a copulação é tanto a aproximação das células masculinas e femininas quanto a instauração de uma ação de presença. É porque o objeto do instinto é, de imediato, uma imagem, que uma ritualização

pode sair do instinto, a partir do momento em que, nesses seres, é estabelecida uma distância entre o fazer e o ver. Mas, dirá Tinbergen, essa ritualização não pode estar dotada de sentido porque ela se produz mecanicamente⁸⁰.

Ao descrever a dança nupcial dos chicharros, Tinbergen a descreve como uma verdadeira reação em cadeia a qual começa com o surgimento da fêmea, ao passo em que o macho faz sua dança em ziguezague, à qual corresponde uma conduta de contemplação da fêmea, o macho mostra então a direção de entrada do ninho que ele escavou na areia com o nariz, a fêmea o segue, o macho mostra a entrada do ninho, o seu tremor acarreta a emissão dos ovos; após a partida da fêmea, os ovos são fecundados pelo macho. Para Merleau-Ponty, o encadeamento desses fatos, o impulso dado ao comportamento de um pelo comportamento do outro, o caráter estereotipado da conduta, se deve ao fato de ambos terem o mesmo princípio de organização e encerra dizendo que o fenômeno de ritualização não poderia explicar-se “por uma causalidade gradativa, visto que, em certos casos, o efeito seria causa daquilo que normalmente é sua causa mas, antes, por variação a dois sobre um mesmo tema: seria um fenômeno de expressão recíproca⁸¹”.

Assim, poderíamos concluir dizendo que a comunicação parte de um estágio primitivo de regulação e troca de informação entre um organismo e seu meio para um estágio de regulação e troca de informação entre um indivíduo e outros indivíduos inseridos em um mesmo meio. Essa capacidade vai se sofisticando graças à sociabilidade e mutações biológicas muito específicas que promoveram transformações imprescindíveis no sistema neurológico, ampliando a capacidade cognitiva, aprimorando a estrutura da experiência perceptiva, adaptando os órgãos fonadores, etc. Da imbricação da dupla adequação – ao meio e aos outros – com essas transformações, por vias naturais, através da experiência concreta, gradativamente foi sendo construída nos animais a capacidade da linguagem, culminando com sua forma mais complexa, elaborada, sofisticada, a saber, a linguagem humana.

1.3.3. A fluidez da sensibilidade na experiência e a fixidez do sentido na linguagem

Na filosofia antiga, Heráclito não distinguia um mundo físico de um mundo metafísico, um domínio de qualidades definidas e um domínio de indeterminação indefinível. Nesse sentido, negou o ser em geral, pois o único mundo que ele conseguia conceber era um mundo

⁸⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A natureza*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2006 C, pp. 319-320.

⁸¹ *Ibid.*, p. 321.

rodeado de leis eternas não escritas, animado por um fluxo e refluxo, nada mostrando de permanente e indestrutível. Para Heráclito só havia o devir. Nesse sentido, dizia que usamos os nomes das coisas como se elas tivessem uma duração fixa. No entanto, para ele, o mundo não seria tão monótono, esse mundo da fixidez não seria o verdadeiro mundo, pois o mundo presente, colorido e em mudança, é aquele que se comprime à nossa volta em nossas experiências, é esse mundo que só pode ser experienciado através da nossa encarnação através do tempo e do espaço.

Se o tempo e o espaço existem sem conteúdo definido, podem ser concebidos de maneira independente da experiência, ou seja, de maneira intuitiva. No entanto, tempo, espaço e tudo o que neles existem só possuem uma existência relativa, existem apenas para outra entidade que não tem mais permanência do que eles. A realidade efetiva consiste apenas na modificação regular que uma parte da matéria produz em outra e, por conseguinte, ela seria por natureza, inteiramente relativa. O devir eterno, a inconsistência total de todo o real que somente age e flui incessantemente é uma ideia terrível, aterradora. Enquanto todo o devir nasceria do conflito, as qualidades definidas que nos parecem duradouras só exprimiriam a superioridade momentânea de uma das forças, e essa luta persistiria por toda a eternidade.

A essência da realidade seria, então, a luta entre os seres múltiplos. O mundo que vemos só conhece o devir e a destruição. O que permanece, constitui um mundo metafísico de outra espécie: não exatamente o mundo da unidade que Anaximandro procurava por traz da multiplicidade, mas um mundo de multiplicidades eternas e essenciais que são expressas, no entanto, “como se” escapassem ao devir. Heráclito acreditava que o motivo de tal conflito é a fraqueza peculiar do conhecimento humano, o qual não seria capaz de perceber que o uno é o múltiplo, o jogo de Zeus ou do “fogo” consigo mesmo.

Parmênides, por sua vez, teve uma perspectiva diferente da de Heráclito. Ao comparar entre si as qualidades observáveis na natureza julgou que não eram homogêneas, acreditando ser necessário classificá-las em duas categorias. Nesse sentido, ele foi mais além, percebendo que havia um jogo entre as propriedades de modo que muitas vezes elas representavam, na verdade, a negação umas das outras. Isso levou Parmênides a distinguir entre qualidades positivas e qualidades negativas, considerando que as qualidades negativas só representariam a carência em relação às qualidades positivas.

No entanto, ao invés de optar pelas palavras positivo e negativo, optou por utilizar *ser* e *não ser*, atribuindo existência a ambas, contrariando Anaximandro. Não haveria, então, porque procurar o ser fora do mundo. É diante de nós, no devir, que se encontra e age algo que

é ente. O ser e o não ser seriam igualmente necessários para o devir, sendo o resultado do conflito entre o amor, o qual uniria as coisas, e o ódio, que dispersaria todas as propriedades. Quando o desejo está saciado, a contradição volta a separar o ser e o não ser. No entanto, ao testemunhar seus dois opostos em ação conjunta, o mundo e o devir, o ser e o não ser – as propriedades positivas e negativas – decidiu deter-se na qualidade negativa, o *não ser*, a fim de compreendê-la. Assim, perguntou-se: será que uma coisa que não é, pode ser uma propriedade? Será que uma coisa que não é, de alguma maneira pode ser? Diante de tais questões, chega a uma tautologia que atualmente os lógicos veem como modelo de conhecimento certo e irrefutável: o que é, é – enquanto o que não é, não é.

Após essa constatação, Parmênides percebeu a grande contradição: sempre acreditou que o não ser existia, porém isso significava admitir, em algum momento, que o que não é, é. Nesse sentido, como consequência inevitável da sua recente descoberta, se opôs frontalmente a Heráclito e recusou o jogo das oposições, ou seja, do devir. O que verdadeiramente é, deve, a partir de então, existir em uma eterna presença, dele não se podendo dizer que foi ou será. O ser sempre é, não podendo surgir em um momento específico, nem podendo um dia chegar ao fim.

No entanto, se o ser é eterno e constante, de onde ele viria? Do não ser? O não ser, não sendo, não poderia produzir nada. Como consequência, foi uma exigência lógica para Parmênides considerar o ser indivisível, imóvel e completo, não podendo ora ser e ora não ser. Em outras palavras, não poderia haver vários seres porque seria necessário algo que não é o ser para separá-los. Logo, o ser é uma unidade eterna. No entanto, ao olhar para o mundo do devir, Parmênides encontrava algo diferente do que ele intuía. Os sentidos pareciam enganar e ele descredenciou o corpo como aparelho de conhecimento. Ao dissociar os sentidos da capacidade de pensar as abstrações, portanto, da razão, como se fossem duas faculdades completamente separadas, destruiu o próprio intelecto e encorajou a cisão equivocada entre corpo e consciência. Todas as percepções – pensa Parmênides – fornecem apenas ilusões, e sua maior ilusão é fazer-nos acreditar que o não ser também é, ou seja, que o devir tem um ser. Conforme nos fala Nietzsche:

Toda a multiplicidade e variedade do mundo empiricamente conhecido, a mudança das suas qualidades em mudança, a ordem que regula o fluxo e o refluxo, tudo isso é rejeitado como pura aparência e ilusão; nada há aí para aprender, por isso todo o esforço que se faça por esse mundo mentiroso, totalmente fútil, que é pura ilusão dos nossos sentidos, é desperdiçado. Quem julga o conjunto das coisas, como Parmênides,

deixa de investigar a natureza em seu pormenor; desaparece gradualmente o interesse que tem pelos fenômenos, forma-se mesmo uma espécie de ódio contra esse engano eterno dos sentidos, ao qual não se pode escapar. A verdade já só pode habitar nas generalidades mais pálidas e usadas, nos invólucros vazios das palavras mais indefinidas, como numa casa de teias de aranha: e o filósofo está agora sentado ao lado desta «verdade», exangue como uma abstração e completamente enredado em fórmulas. A aranha quer o sangue das suas vítimas; mas o filósofo parmenideano odeia precisamente o sangue das suas vítimas, o sangue da realidade empírica por ele sacrificada⁸².

Para Nietzsche, é surpreendente surgir em um grego da antiguidade (entre os séculos VI e V a. C.) um pensamento sem cor, nem sabor, sem perfume, nem peso, com um caráter estritamente de esquema abstrato, com um esforço absurdo por alcançar a certeza numa época em que o pensamento é mítico, móvel e fantástico. Quase poderíamos ouvi-lo dizendo: “guardai para vós apenas tudo o que está em devir, o que é abundante, colorido, o que está em florescência, as formas enganadoras, encantadoras, vivas: e dai-me apenas a única pobre certeza vazia!⁸³”. A experiência não ofereceu a Parmênides um ser conforme ele havia pensado, mas, pelo simples fato de o poder ter pensado, concluiu que deveria existir. Essa conclusão se baseava no pressuposto de que nós temos um órgão de conhecimento que penetra na essência das coisas e é independente da experiência. Para Parmênides, a matéria do nosso pensamento não se encontraria na intuição, seria trazida, na verdade, de outro lado, de um mundo suprassensível ao qual temos acesso diretamente pelo pensamento.

Foi assim que, pouco tempo após o seu surgimento, a filosofia perdeu o seu movimento original de desvelamento da realidade. Não se buscava mais o conhecimento no modo como a natureza se apresentava, em sua manifestação na experiência, mas através de esquemas conceituais que mais mascaram que revelam, ou seja, através de uma criação constante de modos de expressão os quais revelavam, a cada vez, os mais variados modos de ser – quando considerados em sua facticidade –, como modos de ser constantes em seu acontecimento para o intelecto. A filosofia ocidental quis, assim, cristalizar a realidade em conceitos que imobilizava o imobilizável. Com essa atitude sendo reforçada posteriormente por Platão (mundo das ideias X mundo sensível), desde então a filosofia ocidental passou a acreditar em suas ficções, tendo muita dificuldade em olhar para além delas, de modo que se torna cada vez mais difícil filosofar, ou seja, buscar o conhecimento, sem que se estabeleça um distanciamento,

⁸² NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Trad. Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 67.

⁸³ *Ibid.*, p. 70.

evitando um contato direto, concreto e real com a realidade, servindo-se apenas da letra morta dos esquemas conceituais.

Contudo, a verdade sobre a realidade há de ser uma a cada novo olhar. Isso não deve nos impedir, no entanto, de reconhecermos o valor de cristalizar ocorrências através de um esquema conceitual que permita sintetizar idealmente a unidade de todos os seus momentos possíveis. Através dessa unidade de sentido passamos a poder fazer referência à realidade e compartilhar tal referência com outros indivíduos. Desse contato com outros indivíduos surge um novo tipo de realidade: o sentido passa a ser o resultado do entrecruzamento das expressões que sintetizam as experiências existenciais vivenciadas por cada indivíduo, extraindo desse entrecruzamento, mediante um acordo, o que há de comum e deve, conseqüentemente, ser válido para todos.

Uma primeira impressão sobre a realidade é formulada a partir do que vivemos concretamente, nos espantando, a cada vez, com o espetáculo que o mundo dos fenômenos nos oferece e tentando adivinhar uma unidade de sentido escondido nessas experiências. No entanto, pelo fato de o mundo estar em constante transformação e precisarmos, para fins de sustentação da unidade de nossa cultura, encontrar expressões que simulem a imobilidade e neguem essa transformação, elaboramos sentidos coletivos formulando unidades de sentido intersubjetivo que chamamos de conceitos – algo só possível após o desenvolvimento de uma língua. Antes da língua, no entanto, os homens já se comunicavam gestualmente, o mundo já significava coletivamente. Embora não houvesse conceito, já havia significação. Eram as potências corporais, mais que as cognitivas, que possibilitavam isso e foi o que tentamos mostrar no decorrer desse capítulo. A esfera mental, a linguagem verbal, o conceito, a lógica, são os resultados de um processo iniciado no organismo o qual, através de transformações contínuas, criou as condições para que suas vivências concretas dessem origem a uma imagem abstrata de si mesmas.

Depende disso nossa capacidade de orientar-nos na realidade e conseguir solucionar os problemas de ordem prática que podem pôr fim à nossa existência. Nesse sentido, devemos compreender a mobilidade dos fenômenos e ao mesmo tempo associá-la a um modelo de fixação de conceitos para garantir a possibilidade de referência às experiências coletivas e conseqüente compartilhamento de informação, base principal da unidade e do sucesso da adaptação da espécie humana.

Assim, nosso conflito se situa entre Heráclito que, dando crédito aos sentidos, atesta a transformação da natureza – além da impermanência da identidade das coisas – e Parmênides

que, negando a apreensão sensível, e sem um apelo à realidade material, atestou a permanência e a identidade do ser (do sentido). De um lado, o mundo vivido, do outro, o mundo pensado. De um lado, o caráter móvel da realidade e, do outro, nossa estratégia de fixar e formar uma imagem do que está em devir. Eis a dificuldade deles: compreender como o múltiplo poderia ser uno. Eis o que pretendemos esclarecer em nossa investigação: como o uno pode derivar do múltiplo.

A essa imagem, a essa unidade necessária, Husserl, contemporaneamente, deu o nome de *essência*, ou seja, o resultado da compreensão ideal do invariante na perfilação das vivências. O que isso quer dizer: quando Husserl falou em retenção e protensão, disse que no presente temos como que uma visão ideal do objeto, visão esta que opera uma síntese ideal de todos os seus momentos passados e presentes, projetando-os idealmente ao futuro. Assim, enquanto experiencio um objeto, procedo como se pudesse vê-lo como Deus o veria, sem perspectivas, com todas as suas ocorrências possíveis intencionadas simultaneamente, tomando como modelo, para tanto, as vivências já passadas, as quais seriam projetadas como possibilidades para o futuro. Essa idealização me permitiria visualizar o que permanece da experiência do objeto em cada etapa do encadeamento, chamando esse invariável de *essência* – algo que em um primeiro momento faria sentido apenas para mim.

Essa mesma operação seria realizada por outros indivíduos e do confronto entre o sentido que atribuí a uma dada experiência, e o que outrem atribuiu sobre a mesma experiência (imaginando que estamos diante de um mesmo objeto), fazemos uma nova síntese, atribuindo uma validade coletiva à significação resultante desse confronto. Essa unidade de sentido coletivo seria, então, uma expressão em terceiro grau. Primeiro, o mundo se revelaria em sua mutabilidade, depois, minha visão de mundo instituiria um sentido válido para mim, enquanto valor mental da minha experiência, e, finalmente, do confronto entre as perspectivas de vários indivíduos, se estabeleceria um sentido comunitário.

Desse modo, teríamos um mundo em constante transformação que configuraria uma estrutura com os organismos (o corpo próprio que vivencia esse fluxo). Da interação entre esses polos da estrutura desenvolver-se-ia uma dimensão mental que inicialmente processaria instantaneamente as informações do meio, depois reteria e associaria condutas automáticas a essas mesmas informações e, mais tardiamente, cristalizaria a informação para torná-la inteligível, manipulável e comunicável (demandas práticas compartilhadas).

A esse espaço mental demos o nome de consciência – enquanto dimensão simbólica que sintetiza a minha experiência, transformando-a em signo, confrontando-a com os signos

constituídos por múltiplos indivíduos, formando, assim, unidades de sentido inicialmente individuais, depois coletivas – graças ao movimento de instituição – os quais cristalizam as entidades fluídas e em constante devir. A mesa, por exemplo, em sua presença aqui nessa sala, será sempre referida como mesa, seu sentido não se altera a cada novo instante a despeito de suas transformações fenomênicas (se velha ou nova, pintada ou descascada, se suja ou limpa). Essas transformações impostas pelo seu fluir são ignoradas em nome da manutenção da possibilidade de referência, pois, se as transformações fenomênicas fossem consideradas a cada nova ocorrência, o sentido se ampliaria ou se esvaziaria antes de assumir validade comunitária.

Ao final desse processo filogenético, teríamos a linguagem verbal, como resultado do confronto entre essas construções individuais, ou seja, como resultado da síntese intersubjetiva (dialética) que possibilita alçar ao valor de verdade aquilo que há de comum entre as unidades de sentido privadas, acrescida, no entanto, de um som identificador. A ontogênese reproduz esse mesmo movimento, de modo que o indivíduo, em seu processo de aprendizagem, reproduz os estágios de evolução pelo qual passou a própria espécie. É esse movimento que pretendemos resgatar no decorrer das páginas subsequentes.

CAPITULO 2
O CORPO E O ESPÍRITO

No decorrer das páginas dos capítulos anteriores, percorremos um itinerário que nos levou a compreender o que é a consciência, qual seu mecanismo de funcionamento e qual sua relação com a cultura. Nem por isso, contudo, apresentamos qual seria sua origem com clareza, muito embora a tenhamos aludido. Cabe-nos, então, nesse passo posterior, retroceder a um momento anterior ao já dito na presente pesquisa e especular sobre a gênese da consciência e os mecanismos que possibilitam sua materialização. A consciência não é uma entidade abstrata cativa de si mesma, ela não é uma mera ideia ou um simples conceito, ela é real e se manifesta. A questão então é: como isso que parece ser algo interior e mental se revela e configura um exterior, desdobrando um mundo material no qual tem lugar nossas condutas e práticas simbólicas?

Para tanto precisamos admitir uma relação não muito fácil de assimilar se partirmos da perspectiva da tradição filosófica: o corpo e a consciência possuem uma relação misteriosa de intimidade e identificação. Tradicionalmente, corpo e consciência correspondem a duas substâncias, com valores diferentes, atribuições distintas e funcionamento diverso uma da outra. Quando analisamos um organismo em seu estágio final de evolução e adaptação, é compreensível que a forma acabada a qual ele chegou apresente funções primitivas e funções sofisticadas, sugerindo que existe nele duas formas de operação independentes uma da outra: o domínio biológico-fisiológico-orgânico (o instinto animal) e o domínio das operações mentais-cognitivas-intelectuais (a consciência). No entanto, se buscarmos a gênese do organismo e observarmos como gradualmente ele vai se sofisticando, perceberemos com facilidade como o humano é um desdobramento do animal, como o cognitivo se estrutura a partir de necessidades orgânicas, como o espírito é uma dimensão do corpo – não seu adversário.

A tradição fundada pelo idealismo intelectualista colocou a consciência como uma prisioneira injustiçada pelo corpo, buscando obcecadamente apresentar o funcionamento do espírito de maneira independente da corporeidade e do canal por ela inaugurado, a saber, a experiência. Assim, surgem as ideias claras e distintas de Descartes e os *a priori* kantianos. No entanto, mesmo esses devotos das ideias tiveram uma pulga atrás da orelha e perceberam que, observando o fenômeno humano, qualquer abordagem fisiológica que ignorasse a cognição seria tão parcial quanto qualquer abordagem idealista que ignorasse o organismo. O ser humano é corpo e alma, sendo algo irrealizado na falta de um ou de outro: corpo sem alma é um ser inanimado, alma sem corpo é uma ideia pura, uma entidade abstrata, não existindo por si só. A corporeidade é nossa âncora no mundo, é a ponte através da qual se desenrola a vida, logo, sem corporeidade não há nada, não há vida, e sem vida não há pensamento, não haveriam ideias.

Por esse motivo, a questão da união entre a alma e o corpo não foi para Descartes uma simples dificuldade especulativa, como quase sempre se coloca. O problema por ele enfrentado era o de dar conta de um fato paradoxal, a saber, a existência do corpo humano. E ele conseguiu iluminar muito bem o problema, embora não definitivamente. Na *VI Meditação*, embora a união entre o corpo e a alma do homem não seja “explicada” como necessária por vias intelectuais, ela nos é “ensinada” pelos sentimentos de dor, fome, sede, etc., o que para ele só poderia ser uma constatação experimentada, vivida, percebida, do amalgama entre o espírito e o corpo⁸⁴. Como nos diz o próprio Descartes, a natureza nos ensina 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 estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo⁸⁵”.

Nesse sentido, o corpo não é apenas uma massa material, é uma totalidade não no sentido spinozista, ou seja, na maneira de uma fórmula constante, mas enquanto a continuidade de uma função⁸⁶. Em 1645, Descartes escreve ao Padre Mesland uma carta com as seguintes palavras: “como não deixa de ser verdadeiro que mantenho o mesmo corpo que tinha há dez anos, mesmo que a matéria da qual ele é composto tenha mudado, isso se dá porque a unidade numérica do corpo de um homem não depende de sua matéria, mas de sua forma, que é a alma⁸⁷”. Fica claro para nós que quando pensamos no corpo vivo só podemos percebê-lo como confundido e misturado com a alma. Em *Carta de Agosto de 1641 a Hyperapistes*, Descartes insiste: “pois se por corporal entendemos tudo isso que pode, de qualquer maneira que seja, afetar o corpo, o espírito nesse sentido, deverá também ser dito corporal⁸⁸”. Já em *Carta à Élisabeth*, de 28 de junho de 1643, Descartes suplica à princesa para que reconheça essa união:

Mas, desde que Vossa Alteza observe que é mais fácil atribuir matéria e extensão à alma, do que lhe atribuir a capacidade de mover um corpo e ser movida, sem ter matéria, eu a suplico para querer livremente atribuir esta matéria e esta extensão à alma; pois ela não é outra coisa que o conceber unido ao corpo⁸⁹”.

⁸⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure (1947-1948) recueillies et rédigées par Jean Deprun. Paris: VRIN, 2002, p. 13.

⁸⁵ DESCARTES, René. *Os Pensadores*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996, pp. 328-329.

⁸⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Notes prises au cours de Maurice Merleau-Ponty à l'École Normale Supérieure (1947-1948) recueillies et rédigées par Jean Deprun. Paris: VRIN, 2002, p. 13.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid., p.14

⁸⁹ Ibid.

Outra carta de Descartes, de 29 de julho de 1648, *Carta à Arnauld*, reforça a convicção crescente que ele tinha da unidade e indissociabilidade entre o corpo e a alma. Nessa carta diz Descartes: “pois se por corporal nós entendemos isto que pertence ao corpo, ainda que seja de outra natureza, a alma pode também ser dita corporal, enquanto ela possui a propriedade de se unir ao corpo⁹⁰”.

Cabe observar, no entanto, que quando Descartes afirmava a corporeidade da alma ele sempre acrescentava restrições indicando que a alma não é corporal no sentido “disso que é composto por esta substância que chamamos corpo”, como afirma na *Carta à Hyperapistes*, precisando que “a extensão desta matéria – o corpo – é de outra natureza que a extensão deste pensamento – a alma – enquanto que a primeira está determinada por certo lugar, do qual exclui toda outra extensão de corpo, o que não faz a segunda”, conforme argumenta na *Carta à Élisabeth*⁹¹. Apesar da imprecisão, a dificuldade encontrada por Descartes não era apenas de compreensão, mas de vocabulário. Embora certo dessa união, não sabia como ela ocorria, qual era sua origem e não encontrava palavras que formulassem os problemas com clareza. Por isso a dificuldade para encontrar respostas.

Em *Carta à Morus*, de 15 de abril de 1649, Descartes parece tentar elaborar filosoficamente uma teoria da união entre as substâncias, distinguindo entre uma “extensão de substância” e uma “extensão em potência”. Diz-nos Descartes: “quanto a mim, não concebo nem em Deus, nem nos Anjos, nem em nossa alma uma extensão de substância, mas apenas uma extensão em potência⁹²”. O que Descartes pretendia dizer com esta distinção? Segundo Merleau-Ponty, uma interpretação possível é que a alma vista do corpo aparece como ligada a este corpo e dotada de extensão por contágio⁹³. Na prática, lhe parecia que o que Descartes tentava dizer é que a união só poderia ser compreendida pela própria união, ou seja, pela vida. Na *Carta à Élisabeth* já mencionada, Descartes diz à princesa que “é usando apenas a vida e as conversações ordinárias, e se abstendo de meditar e estudar as coisas que exercem a imaginação, que aprendemos a conceber a união entre a alma e o corpo⁹⁴”.

Descartes estava no caminho certo e se perseverasse nesse caminho resolveria esta equação. Contudo, os preconceitos da época e a vida curta o impediram. Para dar continuidade a nossa investigação, retomaremos o problema da união sob uma perspectiva aludida por

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Ibid., pp.14-15.

⁹² Ibid., p. 15.

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Ibid.

Descartes, embora não perseguida, a saber, o da biologia. Compreender como o organismo se estrutura e como nele se constitui uma consciência servirá a dois propósitos: a) complementar a lacuna do capítulo anterior no que tange à elaboração dessa dimensão do organismo que chamamos consciência e b) mostrar como ela está intimamente ligada à corporeidade. Muito se discutiu sobre esse problema em vários campos do conhecimento – direta e indiretamente – nos últimos quatro séculos e acreditamos que a luz que faltou à Descartes no século XVII já pode estar disponível para nós do século XXI, podendo ser possível dar um encaminhamento coerente para este problema ainda não resolvido: qual a relação entre o corpo e a consciência?

2.1. DARWIN E O EVOLUCIONISMO CLÁSSICO

2.1.1. Antecedentes históricos

A história de Charles Darwin (1809-1882) e seu pensamento tem início antes mesmo de seu nascimento. Seus dois avôs (paterno e materno), além de grandes amigos, eram homens sábios, avessos ao conservadorismo de sua época, abertos às possibilidades de descobertas e novidades no campo da compreensão da natureza e da existência humana. Eram homens bem-sucedidos que traziam em seu caráter características fundamentais para o surgimento de uma mente tão brilhante quanto a do pai do evolucionismo: no plano político eram liberais, contrários à escravidão, partidários da ampliação do direito ao voto, da liberdade de empreendimento e da liberdade de expressão. A confiança no progresso que compartilhavam levava esses homens a se oporem aos privilégios e tradições aristocráticos e a se oporem a uma ordem fixa e estabelecida. Para tanto, o avô paterno de Darwin, Erasmus, buscou entender a ideia de progresso na natureza, sustentando em uma obra, *Zoonomia ou as Leis da vida orgânica*, a hipótese de uma transmutação progressiva das espécies⁹⁵.

Pode parecer banal essa predisposição moral e intelectual para nós dos dias de hoje, porém, se compreendermos o contexto daquela época, perceberemos que foi esse passo inicial do avô que criou as possibilidades para que o neto revolucionasse a compreensão da vida nos dias atuais. As relações entre ciência e religião no pensamento inglês teve como principal característica a vigência de um protestantismo moderado o qual só admitia o princípio de uma “teologia natural⁹⁶”. Um exemplo disso é a alegação de Francis Bacon (1561-1626), no aforismo LXXXIX do *Novum Organum*, a qual diz que “a filosofia natural, depois da palavra de Deus, é a melhor medicina contra a superstição, e o alimento mais substancioso da fé. Por isso, a filosofia natural é justamente reputada como a mais fiel serva da religião, uma vez que uma (as Escrituras) torna manifesta a vontade de Deus, outra (a filosofia natural) o seu poder⁹⁷”. Seguindo Bacon, também Isaac Newton acreditou nessa união. Desenvolvendo uma teoria que poderia determinar a trajetória dos planetas do sistema solar em função de suas massas, posições e velocidades, não conseguia, no entanto, explicar qual seria a estrutura mesma do universo e para superar essa insuficiência de sua teoria alegava que a ordenação do universo só poderia resultar do Criador Todo Poderoso: graças a uma regular intervenção divina o universo se mostraria com a harmonia e estrutura regulares que observamos⁹⁸.

⁹⁵ LENAY, Charles. *Darwin*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 21.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ BACON, Francis. *Novum Organum ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza* (Col. Os pensadores). Trad. José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 65.

⁹⁸ LENAY, Charles. *Darwin*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 22.

Assim, a doutrina comum sobre a origem do universo e dos organismos na Inglaterra do século XIX sofria a forte influência desse *mecanicismo criacionista* o qual postulava que o Criador teria combinado os diferentes elementos do universo e moldado suas leis, dando, assim, origem à natureza, criando o homem para que este pudesse contemplar e admirar Sua Criação. A natureza era, assim, essencialmente passiva, obedecendo as leis deterministas que transmitiam os movimentos dados inicialmente pelo Criador. A essa concepção se opunha uma outra, o *materialismo vitalista*, o qual buscava na própria natureza os poderes criadores que explicariam a gênese de tudo que há no mundo. O avô de Darwin pertencia a esse último movimento, minoritário, o qual ecoava os trabalhos de naturalistas ou filósofos franceses próximos ao materialismo tais quais Maupertuis, Buffon, De La Mettrie e Diderot⁹⁹.

Em sua obra, concluída em 1796, Erasmus Darwin buscou dar conta dos fenômenos vitais e psíquicos. Na *Zoonomia*, ele pregava uma ausência de diferenças essenciais entre animais e vegetais, sustentando que o mundo vegetal seria apenas uma classe inferior ao mundo animal, não havendo ruptura decisiva entre ambos. Contrariando os “fixistas”, acreditava que as espécies se modificavam sem cessar, não sendo produtos ideais de um Deus transcendente, de modo que os meios de sua criação seriam encontrados através do estudo dos processos de reprodução denominados “geração”. Isso equivaleria a uma continuação do progenitor em sua descendência, no entanto se admitia que variações seriam possíveis, uma vez que a “geração” contava com a mistura de filamentos orgânicos do macho e da fêmea, sofrendo, ainda, a influência do ambiente. Por isso a diferença substancial (apesar da semelhança) dos filhos entre si e em relação aos progenitores. Erasmus Darwin se via fascinado pela diversidade dos seres vivos e pelas múltiplas adaptações que seriam necessárias para a sobrevivência e reprodução. Para ele, os organismos responderiam às incessantes mudanças de seu ambiente segundo seus desejos e vontades individuais, o que considerava formas particulares do movimento vital. Nesse sentido, no processo geracional, as espécies se transformariam tirando proveito das atividades intencionais de cada geração.

Fazia parte dos planos de Erasmus Darwin oferecer, também, uma explicação materialista para as faculdades intelectuais: se servindo de uma forma de associacionismo, reconhecia nos instintos hábitos estabelecidos durante numerosas gerações e tornados hereditários. Para ele, haveria uma perfectibilidade, um progresso possível nas espécies análogo ao progresso da humanidade, o qual acreditava constatar graças ao desenvolvimento da indústria e das riquezas. Embora lhe faltasse precisão teórica e comprovação empírica, suas

⁹⁹ Ibid., 23.

ideias apresentaram os problemas que iriam dominar, posteriormente, todo o investimento intelectual do seu neto, em particular, a explicação da adaptação das espécies em termos materialistas e o papel da geração sexual na atividade criadora da natureza. Por ser revolucionária, essa concepção foi amplamente criticada na Inglaterra¹⁰⁰.

A recepção negativa das ideias de Erasmus Darwin se devia em grande parte à predominância, no campo teológico, das ideias do bispo anglicano William Paley, o qual retomava e difundia o clássico *Argumento do Desígnio* que sustentava haver uma prova empírica da existência de Deus fundada sobre a observação da harmonia do mundo. Esse argumento permitia defender uma “Teologia Natural” em que ciência e fé se sustentavam mutuamente, acreditando que a natureza revelaria por toda parte a presença de um Criador. Segundo Paley, só havia duas formas concebíveis de explicar uma estrutura complexa bem ordenada: ou a intenção de um artífice ou o acaso de uma afortunada concorrência de acontecimentos. Para tanto, lançaria mão do argumento do relojoeiro, o qual propõe que se acidentalmente me deparo com um relógio, sua extrema complexidade não poderia ser explicada pela simples concorrência de causas naturais; ao contrário, a impressão imediata seria a de que o relógio foi construído com um fim em vista, o que me levaria imediatamente a pensar que tal objeto seria produto da consciência intencional de um artesão, sugerindo a existência de um homem que teria reunido todos os seus vários componentes e rejeitando a hipótese de o relógio ser produto puramente do acaso¹⁰¹.

Quando pensava, então, na incrível complexidade da organização de um ser vivo, supunha que a conspiração de todas as causas materiais necessárias para sua formação não poderia ser acidental, sendo necessário admitir a existência de uma finalidade, de uma intenção, exprimindo-se através da natureza. Nesse sentido, do mesmo modo que foi a intenção do artesão e não o acaso das circunstâncias que produziu o relógio, foi a intenção de um ser inteligente, o Criador, que produziu o organismo em sua sublime complexidade.

Tal perspectiva sugeria que seria possível reconhecer a sabedoria de Deus nas obras da criação. É nesse sentido que na Bíblia, no relato do *Gênesis*, cada espécie seria uma criação divina independente e foi a partir dela que foi feita a primeira classificação natural das espécies, pois ela permitia vislumbrar, na confusão de seres vivos que encontramos na terra, uma ordem natural subjacente que permitiria colocar em um mesmo grupo o gato, o tigre e o leão. Foi seguindo essa orientação que Lineu tentou classificar o mundo dos seres vivos buscando os

¹⁰⁰ Ibid., pp. 24-25.

¹⁰¹ Ibid., pp. 26.

caracteres mais significativos, assumindo-os como diferentes ideias do criador, os quais marcariam as diferenças entre as espécies no plano da Criação.

Esse argumento, porém, só tem valor se colocado no contexto mecanicista de uma natureza passiva no qual a interação entre os elementos materiais não poderia produzir formas complexas e regulares. Recusava-se, assim, a ideia de que poderia haver naturalmente nas próprias coisas um princípio de ordem e usava-se como argumento infalível a ideia de que, se assim fosse, como poderíamos conceber que um relógio se constituísse espontaneamente?

No entanto, como explicar a evidente variação biológica provocada pela adaptação? Sendo toda espécie resultado de uma criação livre, independentemente das condições impostas pelo ambiente, ela poderia ser bem ou malsucedida em sua adaptação. O que garantiria o seu sucesso seria a providência do Criador o qual interviria para ajustar o funcionamento de cada ser vivo às condições de seu ambiente. O argumento teológico seria, assim, reforçado pela ideia de finalidade externa resultante da divisão do organismo em múltiplos caracteres cuja utilidade para sua sobrevivência poderia ser mostrada: patas adaptadas para a escavação, bolsas de reserva de água que garantem a sobrevivência no deserto, velocidade para fuga do predador, etc., tudo produzido pela benevolência e sabedoria do Criador. Essa explicação não era satisfatória e justamente por isso não foi capaz de conter as disputas sobre o tema. Na vizinha França, debates públicos entre Lamarck e Cuvier e entre Cuvier e Saint-Hilaire, lançavam luz sobre a evidência da transformação biológica e seus resultados não demoraram a chegar na Inglaterra.

Após a revolução francesa, Jean-Baptiste de Monet, mais conhecido como cavaleiro de Lamarck (1744-1829), recebeu a incumbência de cuidar sozinho de cento e cinquenta mil espécies de insetos por conta de um curso sobre vermes e insetos que ministraria. A consequência dessa tarefa foi um sistema de classificação, aceito ainda hoje em linhas gerais, e que se tornou uma ferramenta indispensável a quem se interessava por esses tipos de organismos. Ele os batizou de “invertebrados” e em sua obra *Sistema dos animais sem vértebras* (1801) ordenou-os segundo diversas classes: moluscos, crustáceos, cirrípides, insetos, aracnídeos, vermes, anelídeos, radiados, pólipos, infusórios, tunicados e conchíferos. Em cada uma dessas classes definiu mil gêneros e descreveu sete mil espécies. Nessa classificação, os fósseis figuravam no mesmo gênero das espécies atuais e não à parte como era habitual. Após 1800, Lamarck defendia uma teoria *transformista* da formação das espécies, opondo-se ao *catastrofismo* promovido por Georges Cuvier (1769-1832)¹⁰².

¹⁰² Ibid., p. 33.

Este último, ao desenvolver a anatomia comparada, havia sistematizado o estudo dos fósseis e fundado a paleontologia como disciplina científica integral que trabalharia na descrição de mundos anteriores, distintos do nosso, correspondentes a diferentes épocas geológicas. Acreditava haver uma distinção absoluta entre espécies fósseis e espécies presentes, defendendo um catastrofismo radical: segundo Cuvier, nas épocas passadas, destruições maciças à superfície do globo, como porções de terra submergidas ou fundos de oceanos elevados, teriam aniquilado praticamente todas as criaturas. A terra teria sido, então, repovoada por sucessivas criações ou, em certos casos, por migrações provenientes de regiões preservadas. Tal concepção entrava em acordo com a religião, pois dava sustentação para a interpretação do Dilúvio como uma de tantas grandes catástrofes acontecidas ou por acontecer.

Lamarck, por sua vez, acreditava que a ciência deveria respeitar o princípio de uniformidade na explicação dos fenômenos históricos, recomendando que não se deveria supor no passado ocorrência de eventos extraordinários diferentes dos que podem hoje ser observados, devendo ser preservada uma regularidade nas causas e uma imutabilidade nas leis da natureza. Ele mostrou que muitos animais sobreviveram a essas “catástrofes” encontrando, também, no passado espécies “análogas”, aparentadas, às espécies atuais, as quais deviam sua transformação a mudanças lentas e graduais em seu ambiente.

Em 1809, Lamarck publica essas ideias numa obra intitulada *Filosofia Zoológica*, considerada a primeira grande obra de síntese de uma teoria transformista e materialista da origem das diversas formas de vida, na qual invertia a antiga ideia de uma “escala de seres” que, por uma série gradual e hierárquica, descenderia desde o homem até os organismos mais simples como os pólipos e os infusórios. Seguindo a hipótese de Lamarck, a ordem da natureza progride da organização mais grosseira para a mais complexa, ou seja, dos infusórios aos mamíferos e dentre estes últimos, dos mais simples ao mais acabado, a saber, o homem. Essa progressão do mais simples ao mais complexo resultaria da interação dos seres vivos com o seu ambiente. Mais tarde, Lamarck defendeu que essa lei de progressão nada mais seria que uma tendência geral da evolução. Como nos diz Lenay, Lamarck partia da seguinte intuição:

A escala dos seres é imperfeita, feita de massas que divergem a cada nível: para um mesmo grau de complexidade encontra-se uma diversidade de espécies vivendo em diferentes ambientes. É preciso, portanto, adicionar o princípio de uma ação das “circunstâncias”. Entre os animais, essa ação do ambiente é essencialmente indireta: ele determina necessidades que acarretam hábitos adaptados; esses hábitos levam os organismos a desenvolver ou a modificar seus órgãos; e essas

modificações são transmitidas pela geração à descendência, o que, pouco a pouco, transforma a espécie¹⁰³.

Para Lamarck, como também para muitos naturalistas do século XIX, a possibilidade de transmissão de modificações adquiridas durante a vida individual era evidente. Ao explicar as características anatômicas da girafa ele dizia que por esses animais habitarem uma área árida e sem pastagem, se viam obrigadas a se alimentar das folhas das árvores, esforçando-se constantemente para alcança-las. Por ter cultivado este hábito há muito tempo, resultou que as pernas dianteiras se tornaram mais longas que as traseiras e seu pescoço se alongou o suficiente para que ela, sem se erguer sobre as patas traseiras, conseguisse se alimentar bastando erguer a cabeça. Segundo Lamarck, não haveria acaso, pois na linha de progresso geral haveriam apenas flutuações determinadas pelas circunstâncias particulares do meio em que a vida se desenrolava, de modo que a progressão da natureza em escala de complexidade deveria, inevitavelmente, culminar em um organismo perfeito como o homem¹⁰⁴.

A teoria de Lamarck foi rejeitada majoritariamente uma vez que seu materialismo não combinava com o espiritualismo da época. Ao mesmo tempo, Cuvier havia estabelecido as leis de organização dos grandes tipos biológicos, sendo uma delas a da correlação dos órgãos que postulava uma interdependência estrita entre as partes de cada ser vivo, de modo que seria improvável que houvesse uma mudança progressiva uma vez que cada modificação em uma das partes provocaria uma modificação simultânea em todas as outras.

Lamarck não foi convincente e houve uma boa razão para isso: além de adotar uma química ultrapassada (baseada em princípios aristotélicos tais quais a teoria dos quatro elementos), sua lei do progresso se mostrava demasiado misteriosa, enquanto os mecanismos de ação das circunstâncias não eram claros. Restavam dúvidas sobre porque haveriam tantas espécies diferentes em ambientes semelhantes e porque outras permaneciam as mesmas em diferentes circunstâncias. Apesar do ceticismo, a ideia de uma origem das espécies por meio de uma transformação progressiva iria se tornar cada vez mais aceita entre os naturalistas, principalmente na França e na Alemanha, surgindo trabalhos que buscavam explicar os mecanismos que provocavam as transformações das espécies (Saint-Hilaire e Daresté na França; Schelling e Oken na Alemanha)¹⁰⁵.

¹⁰³ Ibid., p. 35.

¹⁰⁴ Ibid., pp. 35-36.

¹⁰⁵ Ibid., pp. 36-37.

2.1.2. A descoberta de Darwin

Aos dezoito anos Charles Darwin, decidiu abandonar a medicina e foi persuadido pelo pai a se tornar pastor de aldeia. Adepto do credo anglicano, aceitou partir para Cambridge onde conhece o reverendo John Henslow (1796-1861), professor de botânica, tornando-se seu amigo e discípulo. Henslow costumava receber em sua casa estudantes, fazendo com eles frequentes excursões nas quais se praticava botânica, entomologia, química, mineralogia ou geologia. Numa dessas visitas, Darwin conheceu o filósofo Willian Whewell (1794-1866), o qual estava trabalhando em um tratado de teologia natural, cujo objetivo era devolver a credibilidade do *Argumento do Desígnio*, já mencionado. Ele procurava dar ao argumento uma forma filosófica mais elaborado e resistente a críticas uma vez que seu formato anterior não resistira às críticas de Kant. Este último havia demonstrado que em todos os argumentos físico-teológicos se introduzia erroneamente um princípio teleológico, uma causalidade final, criando a impressão de que o conceito de uma forma visada se encontraria não em nós, mas na própria natureza, sendo esta existência exterior, a causa de nossas representações. Para Kant, no entanto, as explicações dadas aos fenômenos não poderiam admitir nada além do que um jogo de causas eficientes¹⁰⁶. Segundo Kant, “introduzimos um fundamento teleológico quando atribuímos a um conceito de objeto causalidade em relação a um objeto, como se ele se encontrasse na natureza (não em nós)¹⁰⁷”. De acordo com ele, confundia-se aqui o juízo determinante com o juízo reflexionante. Em suas palavras:

(...) o ajuizamento teleológico pode, ao menos de uma forma problemática, ser usado corretamente na investigação da natureza; mas somente para a submeter a princípios da observação e da investigação da natureza segundo a *analogia* com a causalidade segundo fins, sem por isso pretender explicá-lo através daqueles. Esse ajuizamento pertence por isso à faculdade reflexiva do juízo e não à faculdade determinante¹⁰⁸.

Adotando esse ponto de vista, Whewell postulava que as causas finais deveriam ser excluídas absolutamente das investigações físicas puramente científicas. Somente num segundo momento – e de maneira independente – é que poderíamos reconhecer nos resultados dessas investigações os sinais de alguma atividade intencional. Ele via esse defeito em Paley, quando este sugeria que a adaptação de algum caractere biológico se reconhecia por sua utilidade para

¹⁰⁶ Ibid., p. 38.

¹⁰⁷ KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 203.

¹⁰⁸ Ibid.

o organismo, favorecendo a fuga, a alimentação, os movimentos de preensão, a resistência às intempéries, a reprodução, etc. Para Whewell, muito mais favorável ao *Argumento do Desígnio* era se apoiar nas homologias de estruturas entre as diferentes espécies, ao invés das analogias de função. Para ele, o fato de que encontramos tipos morfológicos constantes em espécies muito distintas representava um sinal mais nobre da existência de uma ordem superior na natureza do que as simples alegações que sustentavam alguma espécie de finalidade utilitária externa ao organismo. Embora posteriormente Whewell viesse a se opor à teoria de Darwin, nesse primeiro momento suas investigações influenciaram sobremaneira a maneira como Darwin encarará a investigação da natureza, a saber, se dedicando com afinco ao ideal de produzir um bom trabalho científico tal como por Whewell sugerido.

Outra grande influência para Darwin foi John Herschel, para quem a investigação científica deveria proceder de forma hipotético-dedutiva, na qual o investigador buscaria, num primeiro momento, a formulação de leis universais ou axiomas e, num segundo momento, por uma série de deduções inversas, determinaria as consequências e as proposições particulares que decorreriam dessas hipóteses gerais. Procedendo dessa maneira, o cientista poderia verificar se elas favorecem uma predição correta das observações subsequentes. Caso a hipótese favoreça a explicação de uma grande diversidade de fatos novos e distintos dos primeiros que presidiram sua descoberta, será então considerada uma *verae causae*. À época de Darwin, a maior referência que se enquadrava nessa exigência era a física newtoniana: a lei da gravitação universal, definida a partir da queda dos corpos, era uma causa suficiente para dar conta de uma multidão de fenômenos, desde o curso dos planetas até o fluxo e refluxo das marés¹⁰⁹.

Embora Whewell e Herschel estivessem de acordo com o método hipotético-dedutivo, discordavam quanto a constituição das hipóteses iniciais: enquanto Herschel, um empirista, julgava que elas poderiam ser extraídas da observação, construídas a partir de uma série de induções generalizadoras a partir de fatos particulares, Whewell, um racionalista, acreditava que nada permitiria construir o universal a partir do particular, acrescentando que sequer a observação seria possível sem uma teoria prévia. Nesse sentido, para Whewell, não seria possível ver os fatos pertinentes a não ser que se tivesse uma ideia prévia que lhes dessem sentido, assumindo as hipóteses como invenções imaginativas que não poderiam ser construídas de forma lógica ou sistemática. Elas obteriam sua validade pelo seu poder explicativo e sua resistência ao confronto com as observações. Nesse sentido, sua validade permanece apenas provável, uma vez que não esgota todas as observações possíveis, podendo ser aprimorada ou

¹⁰⁹ Ibid., p. 40.

substituída por hipóteses de maior poder explicativo. A teoria da gravitação universal de Newton, embora não tenha sido substituída completamente por estar correta, foi aprimorada pela teoria da relatividade de Einstein, esta última dando conta de eventos que a primeira sequer conhecia¹¹⁰.

Munido desse referencial Darwin embarca, em 1831, numa viagem em direção à Terra do Fogo para, dentre outros objetivos, repatriar três nativos levados pelo capitão Fritz Roy dois anos antes à Inglaterra. O objetivo do capitão era ensinar a esse povo “selvagem” o inglês, as verdades do cristianismo e as “maneiras civilizadas”. A repatriação tinha por objetivo fazer os nativos disseminarem seu aprendizado na sua terra natal. No entanto, o desfecho não sendo o esperado, foi suficiente para marcar de maneira definitiva a compreensão de Darwin sobre a vida. Depois de construírem algumas casas, com a ideia de implantar uma colônia de povoamento, começaram a explorar os arredores. Quando retornaram dez dias depois, os fueguinos que haviam aprendido as “boas maneiras” fugiram, um deles sendo encontrado apenas um ano depois, sem as roupas e estando desprovidos de tudo. Darwin surpreende-se posteriormente ao descobrir em uma conversa que este homem estava contente com seu novo estado, que havia se casado e não desejava em hipótese alguma retornar à Inglaterra¹¹¹.

No *Beagle*, Darwin recebera do capitão o volume dos *Princípios de Geologia*, de Lyell. Nesse livro, Lyell defendia uma visão não catastrófica da história da terra. Para ele, as mudanças da crosta terrestre deveriam ser compreendidas como consequências de processos análogos aos provocados pela ação da água e do fogo: erosão, sedimentação, sismos, etc. Ainda na viagem, em 1835, Darwin testemunha em Concepción um forte tremor de terra, notando que o solo elevou-se mais de sessenta centímetros, o que trazia uma confirmação para a teoria geológica uniformitarista, deduzindo que os mesmos fenômenos, repetidos incessantemente desde os tempos antigos, teriam formado progressivamente as montanhas, compreendendo, então, que a subida do solo desde o fundo do mar poderia explicar a presença de conchas nas montanhas atuais, sem a necessidade de apelo a catástrofes extraordinárias ou sobrenaturais.

Após seu retorno à Inglaterra, Darwin adquiriu a convicção de que as espécies se teriam formado naturalmente por progressiva transformação e diferenciação. Quando esteve em Galápagos, Darwin tinha observado a espantosa diversidade dos tentilhões¹¹² que havia capturado. Na ocasião, enviou esses espécimes para um amigo o qual constatou que não se

¹¹⁰ Ibid., pp. 40-41.

¹¹¹ Ibid., pp. 44-45.

¹¹² O tentilhão é uma ave que pertence à família dos fringilídeos, um grupo de pequenos pássaros canoros. Centenas de espécies como o canário, o cardeal, o pintassilgo e o pardal fazem parte dessa família.

tratava da mesma espécie, mas de espécies diferentes, bastante diferenciadas pela forma dos bicos, adaptadas a modos de alimentação distintos. Por acreditar que Galápagos era um arquipélago formado por ilhas vulcânicas semelhantes em toda sua extensão, Darwin não catalogou a procedência de cada espécime capturado e foi isso que lhe impediu de supor que poderia estar diante de várias espécies distintas, ao invés da mesma. Posteriormente Darwin escreve nos relatos de sua viagem no *Beagle* que jamais havia imaginado que ilhas situadas tão próximas umas das outras, formadas exatamente das mesmas rochas, situadas em climas absolutamente semelhantes, poderiam produzir animais tão diferentes. Arrematou dizendo que podia alegar ter testemunhado o aparecimento de novos seres sobre a terra.

Em seus cadernos, Darwin começava a esboçar uma teoria explicativa para esse fenômeno, propondo-se a explicar a classificação natural como uma evolução em forma de árvore: as espécies atuais são ligadas a formas já extintas por relações de parentesco mais ou menos próximas, assemelhando-se pelas estruturas herdadas e diferenciando-se por suas adaptações particulares. A adaptação seria a causa da mudança e a hereditariedade registraria essas mudanças determinando as estruturas orgânicas das gerações seguintes. Nesse momento, essa perspectiva de Darwin sobre a ordem da natureza ainda estava limitada pelo fato de não conhecer os “mecanismos” naturais capazes de explicar como se dariam essas transformações adaptativas. No contexto mecanicista do século XIX, uma teoria científica só podia admitir explicações em termos de causas e efeitos determinados segundo leis universais. Darwin precisava, então, elaborar uma teoria que desse conta da formação de caracteres adaptativos. O problema seria explicar mecanicamente, sem recorrer a causas finais, a formação de estruturas “finalísticas”. A única explicação possível, já adotada por seu avô Erasmus Darwin, Buffon e Lamarck era a de que as estruturas específicas adaptadas a um dado ambiente resultariam de uma reação dinâmica dos organismos aos estímulos do seu ambiente. Algumas dessas variações biológicas seriam transmitidas aos descendentes, explicando, assim, a transformação da espécie no sentido de adaptação a novas condições de vida. No entanto, somente as modificações suficientemente repetidas se tornariam hereditárias, o que tornaria este processo um processo lento e gradual.

Nessa primeira etapa da investigação de Darwin, o objetivo era compreender como isso ocorria. Ao mesmo tempo, ele procurava no domínio psicológico ideias sobre o modo como os caracteres hereditários se fixariam com o tempo. Ele acreditava que uma atividade consciente muitas vezes repetida tenderia a se tornar automática e supôs que os instintos corresponderiam a hábitos similares tantas vezes repetidos que se tornaram hereditários. Haveria, então, uma

passagem progressiva de uma memória individual consciente que se tornaria uma memória corporal e em seguida inscrever-se-ia como uma memória da espécie. Em outras palavras, as reações dos organismos às circunstâncias de seu meio repetidas indefinidamente acabariam por ser transmitidas hereditariamente. E não se tratava apenas de transmissão de caracteres orgânicos. Trava-se, também, da transmissão de caracteres comportamentais. Nesse sentido, Darwin estava próximo de uma perspectiva lamarckiana, segundo a qual uma mudança de hábitos precederia e guiaria uma mudança de estrutura. No entanto, para não cair numa explicação que sugerisse alguma espécie de vontade da natureza, Darwin tentou eliminar a intencionalidade mesmo no plano das explicações psicológicas. Seu ponto de vista se tornava cada vez mais materialista, chegando mesmo a acreditar que o pensamento teria origem na sensação, o que acabava por restringi-lo a uma avaliação estritamente biológica da consciência humana.

Em 1838, ao ler o *Ensaio sobre o princípio das populações*, de Malthus, Darwin deu um grande passo em direção a sua descoberta. Nessa obra, Malthus sustentava que toda população tende a crescer exponencialmente, tão logo cada indivíduo tenha em média mais de um descendente. Em outras palavras, o fenômeno da reprodução deveria provocar um crescimento geométrico (multiplicativo) das populações – o que hoje conhecemos como explosão demográfica. Como os recursos tendem a ser limitados, haveria uma crise. No caso humano, Malthus creditava a isso a origem das guerras, epidemias e da fome. No entanto, o que ele de fato queria dizer é que se o número de indivíduos de uma espécie é estável, isso ocorre porque a cada geração uma destruição contrabalança essa tendência ao crescimento. Assim, deveria ocorrer, por toda a natureza, uma terrível luta pela existência. Meditando sobre o sentido da luta pela existência sugerida por Malthus, Darwin começa a desconfiar que pequenas diferenças individuais permitirão ou não a sobrevivência. Já aceita nessa época que não só as boas modificações são transmitidas, do contrário, porque os lábios leporinos seriam transmitidos geneticamente? Assim, conclui que qualquer variação é conservada ou não na luta pela existência. Essa constatação abre caminho para a compreensão de todo o problema: pequenas variações hereditárias individuais produzem-se independente de sua utilidade; na competição decorrente da superpopulação, os indivíduos que apresentam as variações vantajosas para a sua sobrevivência reproduzem-se mais facilmente e com mais frequência, transmitindo com maior amplitude seus caracteres hereditários.

Honrando os princípios da pesquisa científica definidos por Herschel e Whewell, Darwin conseguiu fazer com que o mecanismo da seleção natural se convertesse em uma *verae*

causae. Por uma análise quantitativa simples mostrava-se a tendência de toda espécie a crescer e a provocar, como consequência disso, uma luta pela existência que faria uma seleção. Esta seleção, por sua vez, tenderia a produzir uma modificação adaptativa nas espécies. Restava agora verificar se essa causa se mostrava suficiente para explicar o maior número possível de fenômenos biológicos: adaptações especiais, classificação, distribuição geográfica de espécies vivas e fósseis, a origem dos instintos, anatomia comparada, embriologia, etc. Seguindo o exemplo da geologia de Lyell, Darwin se servia apenas de causas atuais, não recorrendo a fenômenos especiais ocorridos em eras passadas tais quais hibridizações extraordinárias, catástrofes, criações especiais, etc. Para Darwin, a aplicação do mecanismo da seleção natural tal como ele observava seria suficiente para dar conta de toda a história e diversidade das espécies passadas e presentes. Além do mais, essa nova forma de explicação podia dar conta da adaptação das espécies às suas condições de existência. Por fim, o princípio de seleção natural vencia o desafio de explicar a formação de estruturas “finalísticas” sem empregar causas finais.

2.1.3. A teoria da Evolução

Quando pensamos no contexto científico do século XIX, nos deparamos com uma busca insaciável pela determinação absoluta de todos os fenômenos. Era impossível, para a época, admitir a existência de um acontecimento que não obedecesse a nenhuma lei física conhecida. Por conta disso Darwin sofreu uma grande resistência e teve um pudor exagerado ao divulgar suas ideias. Como sustentar que uma lei da natureza ainda indeterminada, atuando ao acaso, teria dado origem à vida, controlando sua transformação? Qual lugar restaria para Deus na criação da vida?

Tomando como exemplo os criadores de animais, os quais conseguiam produzir variações artificiais (seleção artificial) através do cruzamento das espécies sem, no entanto, controlar intencionalmente seus resultados, Darwin supôs que, da mesma forma, a natureza produziria variações acidentais como resultado de uma seleção natural, não controlada por uma consciência e tampouco controlando os resultados. A sujeição a condições de vida variáveis deveria favorecer a sobrevivência do organismo melhor adaptado à nova circunstância. Se nenhum se adaptasse, todos morreriam. Se um apenas restasse graças a alguma modificação sofrida ao acaso, a espécie também pereceria, pois sem cruzamento não poderia se perpetuar. Mas se um organismo modificado garantisse a sua sobrevivência e a de pelo menos uma parceira, sua descendência daria origem a uma linhagem aprimorada da espécie. Para Darwin, a seleção natural escolheria sem cessar as variações que se apresentam. É interessante saber que

as variações são a regra, não a exceção. Todas as espécies sofrem modificações o tempo inteiro, no entanto, poucas delas representam uma vantagem para o organismo. A maior parte é prejudicial, logo, o organismo perece cedo, não dando origem a uma nova geração. Raras vezes a modificação ocorrida coincide com as necessidades apresentadas pelo meio, tornando o organismo em questão mais apto para a sobrevivência. Assim, não é intencionalmente, por um ato de vontade do homem, de Deus ou da natureza que a variação biológica ocorre. Ela ocorre porque a replicação do código genético nem sempre acontece com precisão no processo de reprodução, no entanto, vez ou outra, o acidente genético, por uma mera coincidência, se mostra uma boa aquisição para o organismo, revelando-se como um novo talento. À medida em que representa uma vantagem para o indivíduo, estando este mais apto à sobrevivência nas condições ambientais em que se encontra, ele e sua geração tendem a ser duradouros e a se perpetuar. Seu novo caractere converte-se em um novo padrão para sua espécie, um evento novo tornado regra para os que virão (qualquer semelhança com o juízo reflexionante kantiano não é mera coincidência). Segundo Darwin:

Se uma variedade se desenvolvesse a ponto de superar em quantidade a espécie primitiva, passaria então a ser considerada como espécie, e sua ancestral como variedade dela. Tanto pode acontecer que a variedade suplante e extermine a espécie original, como que ambas venham coexistir, sendo então classificadas como espécies independentes¹¹³.

Tendo isso em vista, Darwin ambicionava produzir uma teoria da seleção em geral a qual tivesse validade tanto para as variedades domésticas quanto para as selvagens. No caso da seleção natural, o processo seria automático, não demandando nenhuma faculdade cognitiva como o conhecimento ou a antecipação do que será preservado. A seleção, segundo Darwin, seria apenas o resultado da luta pela vida, decorrente, ela própria, de uma tendência mecânica à superpopulação, tendo em vista o espaço e a quantidade de recursos disponíveis na natureza. Aqui nos deparamos com uma simplificação grosseira de Darwin, a qual provoca grande parte das críticas que ele e sua teoria sofreram posteriormente, mas que deve ser perdoada tendo em vista o seu contexto e o avanço que já foi para a época o estabelecimento de uma perspectiva materialista e mecanicista da transformação biológica. De modo geral, seu raciocínio estava correto e hoje sua hipótese já está consolidada nos círculos acadêmicos, sendo rejeitada apenas

¹¹³ DARWIN, Charles. *Origem das Espécies*. Trad. Eugênio Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2012, p. 74.

em ambientes fanáticos, místicos e obscurantistas. Uma pessoa sensata e razoável não seria capaz de negar hoje essa descoberta, já vestida com uma manta de obviedade.

Assim, é preciso admitir que a causalidade das variações não depende desses processos automáticos de variação, mas na verdade da sua correspondência eficaz com os "lugares na economia da natureza"¹¹⁴. Para Darwin, a economia natural de um determinado ambiente corresponde ao jogo equilibrado de todas as trocas físicas do organismo entre si e com o meio físico. As variações seriam provocadas por mudanças no meio, mudanças essas que provocariam a abertura de novos espaços nessa economia originária e estes espaços seriam disputados pelos indivíduos. É evidente a inspiração economicista originada na leitura de Malthus e Adam Smith, dos quais Darwin tirou as ideias de luta pela vida e de equilíbrio na competição entre as espécies. No entanto, cabe dizer que essa síntese não é um simples reflexo da ideologia liberal do período vitoriano. É por um movimento reflexivo que Darwin constrói a ideia de um desacoplamento causal entre variações e condições de vida e é por esse desacoplamento que ele chega a um princípio como o da seleção natural. Assim, "as variações ocorrem por acaso para os homens que as selecionam, do mesmo modo que ocorrem por acaso relativamente às condições de luta pela existência que realiza a seleção natural"¹¹⁵.

Estaria Darwin confundindo razão determinante com razão reflexionante ao postular na natureza um componente da relação entre o entendimento e os fenômenos, apesar dessa relação ser justamente a da ignorância, ou seja, da não-determinação conceitual da causalidade de certos fenômenos? Seria legítimo admitir na natureza a existência de um desacoplamento causal entre a variação hereditária e a seleção natural? Existem mais coisas entre o céu e a terra do que supõe nossa vã filosofia! É justamente nessa atuação da razão que reside o princípio da invenção filosófica, ou seja, da suposição teórica resultante do trabalho da razão sobre seus próprios limites, dando origem a novos esquemas para compreender os fenômenos. Ao mesmo tempo, denuncia algo sobre o que devemos pensar: não existe um só exemplo dos produtos da consciência teórica que não tenha encontrado seus paralelos na própria natureza. A razão sistematiza, mas as relações já estavam todas lá. Nesse sentido, não é o mundo natural que deve se curvar ao racional. O racional é que deve se despir de sua arrogância e compreender que ele não passa de uma descrição de uma realidade já consolidada, a qual é variável, porque participamos dessa relação e sempre a compreendemos a partir da nossa condição. Não quer dizer que a compreensão do mundo seja unívoca, nem que haja uma verdade. O que existem

¹¹⁴ LENAY, Charles. *Darwin*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2004, p. 69.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 71.

são infintos esforços teóricos para domar uma realidade que não se entrega, a qual permanecerá sempre selvagem. A natureza não imita a disposição entre os juízos determinantes e reflexionantes kantianos. Kant, sim, é que descobriu na consciência um mero espelho da natureza: ela foi ensinada pelo corpo, ou mesmo construída por ele, como resultado casual do confronto entre o organismo e o ambiente. O germe de racionalidade foi lançado no passado e de variação em variação temos vários graus de "inteligência" na natureza, sendo a inteligência humana e mais acabada de todas. Precisamos, então, assumir que primeiro houve um mundo e depois surge uma consciência, produzida por ele no seu confronto com os corpos, e que desse confronto ela aprendeu, aos poucos, a reconhecê-lo. Logo, a consciência não cria a partir do nada, ela reconhece e ao reconhecer procura formas de expressar o reconhecido. Como a expressão não é logarítmica e o mundo não é uma entidade estática, existe variação a cada nova tentativa, de modo que formas de expressar esse reconhecimento da natureza, a partir da nossa experiência, constantemente se renovam. Assim, o que ela reconhece é um mundo sempre novo, por ser variado, e que dá margem a um variado reconhecimento por parte das consciências e a variados esboços de expressão das relações encontradas (eis um bom indício para a compreensão não só da variação biológica, mas também, da variação cultural).

Para explicar a diferenciação de uma espécie em duas (especiação) era necessário pensar que fenômenos geológicos separassem duas populações em territórios onde elas encontrassem condições de vida divergentes (caso dos tentilhões das ilhas Galápagos). Uma migração acidental poderia ter levado casais do continente (migrando a deriva em galhos ou enxotados por alguma tempestade). Em seguida, graças ao novo meio, uma série de modificações aleatórias teriam sido selecionadas por corresponderem a respostas mais adequadas aos desafios do meio. A consequência disso pode ter sido a evolução diferenciada para as populações das diferentes regiões das ilhas Galápagos. Após um tempo, as diferenças entre essas populações seriam tão grandes que formariam espécies distintas, cujas populações não poderiam mais cruzar entre si. A partir desse ponto, se novas migrações ocorrerem transportando membros de uma ilha à outra, esses indivíduos coabitariam sem se mesclar, explorando lugares diferentes na economia natural. Hoje, esse mecanismo é chamado de especiação alopátrica, pois exige o isolamento de populações em territórios separados¹¹⁶.

Nesse sentido, Darwin se viu convencido de uma importante variabilidade individual no estado de natureza, variabilidade esta produzida por uma incessante e ativa exploração dos lugares na economia natural. Ele compreendeu que o princípio de seleção natural teria melhor

¹¹⁶ Ibid., p. 81.

aplicabilidade se fosse reconhecido que suas adaptações jamais alcançariam uma perfeição absoluta, o que seria provado pelo sucesso da aclimação de espécies em novas regiões. Nesse sentido, a grande variabilidade natural observada permitiria pensar em um processo criador no seio da evolução que não cessa jamais, o que explicaria a extraordinária diversidade das espécies.

Uma variação individual afortunada, ao se afastar da norma seletiva do lugar que a espécie ocupava na economia natural, vai explorar outras regiões de possível viabilidade. Caso tenha sucesso, uma nova possibilidade de evolução é criada. Nesse sentido, um novo critério de seleção pode realizar a sua obra acumulando as variações que vão em sua direção. As variações, que tanto podem ser de caracteres orgânicos ou de instintos, seriam uma espécie de motor criativo da evolução, sendo o acaso, um dos atores desse processo de transformação das espécies. Nesse sentido, certas variações poderiam inventar novos critérios de seleção e, conseqüentemente, a própria seleção natural evoluiria. Segundo Darwin:

Como por vezes deparamos com indivíduos que possuem hábitos diametralmente diferentes dos de sua própria espécie e dos das outras espécies congêneres, é de se presumir, dentro da minha teoria, que tais indivíduos ocasionalmente possam dar origem a novas espécies portadoras de seus hábitos anômalos e possuidoras de conformação estrutural modificada em grau maior ou menor em relação à do tipo original¹¹⁷.

Em seu esforço teórico, Darwin chega a propor um conjunto de leis, as quais ele batizou de leis da variação. Essas leis enfraquecem um pouco a ideia de variação ao acaso, mas não anulam a casualidade com a qual acontecem uma vez que, embora haja uma causa, não podemos precisar em que ela vai resultar. Em outras palavras, a finalização do processo de variação pode chegar em qualquer lugar, de modo que o resultado é aleatório. A aparente consciência das resultantes que a natureza parece manifestar – e que justifica a hipótese alternativa de um criador consciente – se deve ao fato de só prevalecer as variantes que se ajustam às condições ambientais. Logo, a complexidade do organismo com seu funcionamento integrado, no qual órgãos se estimulam mutuamente com uma precisão semelhante à de um relógio, além dos caracteres físicos aparentemente "produzidos" para realizar aquela função (asas para voar, guelras para respirar na água, membranas entre os dedos para nadar), são apenas resultados bem-sucedidos da variação. Não vemos outras formas de constituição menos

¹¹⁷ DARWIN, Charles. *Origem das Espécies*. Trad. Eugênio Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2012, p. 167.

adequadas às funções que lhes são exigidas porque quando elas acontecem (e elas acontecem muito, a exemplo das más formações) logo são eliminadas na luta pela sobrevivência. Não se trata, então, do prevalecimento do mais forte, como costumou-se alegar, mas sim do melhor adaptado. Organismos menos complexos, de menor variabilidade, menos sofisticação, existem aos montes na natureza (protozoários, por exemplo), mas não costumamos ver um protozoário "passeando" por aí aos nossos olhos para que pudéssemos constatar o grau de sua imperfeição quando comparado ao ser humano – o mais complexo de todos os organismos. Logo, a ideia de um arquiteto inteligente e consciente de sua obra não parece ser uma exigência. A natureza seria capaz de produzir essa variedade e complexidade dos organismos caso tivesse alguns bilhões de anos para operar – o que de fato tem! Na verdade, uma das grandes consequências do avanço da geologia e da biologia foi possibilitar a determinação da idade da terra para além da narrativa bíblica tornando, mais uma vez, questionável a hipótese da criação.

Em contrapartida, as leis de variação propostas por Darwin diriam respeito aos efeitos do uso e desuso das partes de seu corpo, aos efeitos da aclimação, aos efeitos da correlação do crescimento, aos efeitos da tendência à variedade das partes do organismo que se desenvolvem anormalmente num indivíduo em relação à sua espécie, aos efeitos da recorrência de caracteres ancestrais na variação e ao fato de espécies diferentes poderem desenvolver variações análogas.

Para Darwin, as condições externas da vida, tais quais clima, alimentação, etc., determinariam algumas pequenas variações. O hábito, produzindo diferenças na constituição, e o uso e desuso, um reforçando e o outro enfraquecendo os órgãos e fazendo-os diminuir de tamanho, tinham para ele efeitos mais marcantes. As partes homólogas teriam tendência a variar de maneira idêntica e a soldar-se entre si. As modificações sofridas por partes duras e pelas externas às vezes afetariam as partes tenras e internas e quando uma parte se desenvolvesse mais do que o normal, tenderia a captar para si os nutrientes que seriam destinados às outras partes adjacentes. Como consequência disso, toda parte da estrutura que pudesse ser dispensada sem prejudicar o organismo tenderia a ser deixada de lado.

Em relação ao crescimento das partes ou dos órgãos, qualquer um que se desenvolva anormalmente, tanto quanto às dimensões ou quanto à conformação, em comparação com seu desenvolvimento nas espécies próximas, deverá ter acumulado uma grande soma de modificações desde o surgimento de seu gênero. Justamente por isso, o seu grau de variabilidade tende a ser maior do que o de outras partes do organismo, já que a variação é um processo longo, lento e contínuo, e já que a seleção natural nestes casos ainda não teria tido

tempo para dominar por completo a tendência a variabilidade e a tendência a uma regressão a um estado menos modificado. Contudo, quando uma espécie possuidora de um órgão extraordinariamente desenvolvido se torna a origem de muitos descendentes modificados, nesse caso a seleção natural poderia efetivamente assegurar um caráter fixo para aquele órgão, por mais extraordinariamente desenvolvido que ele possa ser. Por outro lado, as espécies que herdaram constituição quase idêntica à de seus ancestrais e que estão expostas a condições semelhantes tenderão, naturalmente, a apresentar variações análogas, podendo, ocasionalmente, readquirir algumas de suas antigas características. Finalmente, para Darwin, qualquer que possa ser a causa de cada pequena diferença que distingue os descendentes de seus ascendentes, seria o acúmulo constante dessas diferenças, quando benéficas ao indivíduo, que produziria todas as modificações estruturais mais importantes "com as quais os inúmeros seres existentes na face da Terra estão capacitados a lutar entre si, adaptando-se melhor à batalha pela sobrevivência"¹¹⁸.

2.2. DAWKINS E O EVOLUCIONISMO CONTEMPORÂNEO

2.2.1. Os genes

Algumas décadas após a apresentação da teoria de Darwin, o evolucionismo se consolidou encontrando no século XX seu formato definitivo. O pai da teoria da evolução viveu em um período ainda submetido à força da igreja e no qual as mais variadas ciências ainda eram incipientes. No entanto, as revoluções científicas, nos mais variados campos do conhecimento, permitiram uma melhor compreensão de sua teoria, graças a testes e consequentes comprovações, de modo que hoje temos uma teoria que superou as insuficiências de seu criador e conta com novos desdobramentos elaborados por seus sucessores. Talvez um dos mais reconhecidos cientistas evolucionistas seja Richard Dawkins, o qual escreveu na década de setenta um dos livros mais impressionantes já escritos: *O gene egoísta* (1976). Embora esta obra tenha passado por correções após sua publicação, muito do que nela foi escrito permanece atual, gozando de um considerável respaldo no meio acadêmico. Nesse livro vemos como o evolucionismo se aprimorou sendo capaz de fazer uma genealogia da vida na terra e entrando em acordo com as mais complexas e referendadas contribuições da química e da física teórica. A síntese operada por Dawkins lançou luz não somente aos problemas biológicos que ocuparam sua cabeça, mas foi além, lançando luz até mesmo à gênese da cultura.

Para Dawkins, tanto nós, seres humanos, quanto todos os outros animais seríamos "máquinas de sobrevivência" criadas por nossos genes. Segundo ele, nossos genes

¹¹⁸ Ibid., p. 156.

sobreviveriam num mundo extremamente competitivo, podendo chegar a atingir milhões de anos de existência. A hipótese lançada por ele (que segue aqui a título de informação uma vez que não é ela que interessa para nós) é que uma qualidade predominante que se pode esperar de qualquer gene bem-sucedido é a tendência a um "egoísmo" implacável. Esse egoísmo é, obviamente uma metáfora antropomórfica que serve apenas a auxiliar a compreensão por meio de um recurso analógico. Não tendo consciência, o gene não manifesta vontade, não podendo ser submetido a nenhum critério de julgamento moral. Nesse sentido, o “egoísmo” do gene tenderia a promover um comportamento individual egoísta em suas máquinas de sobrevivência, uma vez que sua programação lhe impõe uma única tarefa: se replicar. Apesar de sua tendência ao egoísmo, em algumas circunstâncias o gene poderia atingir seus propósitos egoístas cultivando alguma "forma limitada de altruísmo", o qual poderia se manifestar no comportamento individual dos organismos. Apesar dessa tendência biológica, os organismos poderiam alcançar um altruísmo verdadeiro por meio da "educação" (entendendo por educação aqui as experiências coletivas bem-sucedidas as quais provocariam alguma espécie de aprendizagem). Conseqüentemente, por meio da educação poderíamos superar nosso egoísmo originário e, no caso do ser humano, poderíamos subverter as programações da natureza por meio de uma reprogramação promovida pela cultura. Aparentemente é o que testemunhamos em menor e em maior grau. Um indivíduo, humano ou animal, poderá ser considerado altruísta se comportar-se de modo a aumentar o bem-estar de outro indivíduo em prejuízo do seu. O comportamento egoísta, por sua vez, provoca o efeito oposto. Cabe entender, aqui, bem-estar como "probabilidade de sobrevivência". Segundo Dawkins, apesar de uma ação altruísta ser aquela que *superficialmente* pareceria tender a tornar a morte do altruísta mais provável (por menor que seja essa tendência) e a favorecer a sobrevivência do beneficiário, é muito comum os casos de altruísmo aparente que não passam de egoísmo disfarçado.

Os atos de altruísmo animal mais comuns e mais reconhecíveis são os realizados pelos pais, em especial as mães, em relação a seus filhotes. Eles os incubam em ninhos ou nos seus próprios corpos, alimenta-os com enorme custo para si mesmos, correm grandes riscos para protegê-los de predadores ou qualquer outro tipo de ameaça. Um exemplo dado por Dawkins é o de algumas aves que fazem ninho no chão e que realizam a chamada "manobra de distração" para proteger os seus filhotes. Tal manobra consiste em atrair a atenção do predador, como uma raposa por exemplo, caminhando coxeando para fora do ninho, com a asa pendendo, como se estivesse quebrada. Ao perceber a presa fácil, o predador é atraído para longe do ninho em que os filhotes se encontram. Após atrair a atenção do predador para si, a ave abandona a simulação,

voando a tempo de escapar da morte. Muitas aves conseguem salvar seus filhotes assim, mas isso é conquistado após se expor a um risco muito grande. Acreditar que essa ação é uma ação legitimamente altruísta é, para Dawkins, um resíduo da "falsa noção" de que os seres vivos evoluem para fazer coisas "pelo bem da espécie" ou "pelo bem do grupo"¹¹⁹. No entanto, a evolução por meio da seleção natural, nas palavras de Dawkins, significa:

(...) a sobrevivência diferencial dos "mais aptos". Mas estamos falando dos indivíduos mais aptos, das raças mais aptas, das espécies mais aptas ou do quê? Para certos propósitos isso não é de muita importância, contudo, quando se trata de altruísmo, a diferença é crucial. Se são as espécies que competem naquilo que Darwin chamou de luta pela existência, o indivíduo deveria ser considerado um peão no jogo, a ser sacrificado quando o interesse maior da espécie como um todo assim exigir. Para dizer de uma forma ligeiramente mais respeitável, um grupo, tal como uma espécie ou uma população dentro de uma espécie, cujos membros individuais estão prontos para se sacrificar pelo bem-estar do grupo, corre menos risco de extinção do que um grupo rival cujos membros colocam os próprios interesses egoístas em primeiro lugar. Assim, o mundo torna-se povoado principalmente por grupos constituídos por indivíduos capazes de auto sacrifício. Essa é a teoria da "seleção de grupo", tida como verdadeira durante muito tempo por biólogos pouco familiarizados com os pormenores da teoria da evolução. (...) A alternativa ortodoxa costuma ser chamada de "seleção individual", embora, pessoalmente, eu prefira chamar de "seleção do gene". (...) Mesmo no grupo de altruístas haverá, quase certamente, uma minoria dissidente que se recusará a fazer qualquer sacrifício. Se existir um único rebelde egoísta, pronto para explorar o altruísmo dos restantes, ele terá, por definição, mais probabilidade do que os outros de sobreviver e de procriar. Cada um de seus filhos tenderá a herdar seus traços egoístas. Após várias gerações dessa seleção natural, o "grupo de altruístas" será dominado pelos indivíduos egoístas e desse grupo se tornará indistinguível¹²⁰.

O que Dawkins quer sustentar é que apesar de a extinção de um grupo ser um processo lento, comparado à velocidade da competição individual, os indivíduos egoístas prosperam – no curto prazo – às custas dos altruístas, mesmo com o grupo estando em declínio. Vê-se isso em uma série de exemplos, como quando a nação é beneficiária de um auto sacrifício altruísta ao contar com a compreensão da sociedade em casos de reformas impopulares e prejudiciais à maioria ou quando os convocam para a guerra. Os indivíduos são encorajados a matar outros que não conhecem, sem saber muito bem porquê. Muitos sequer voltarão, mas o seu

¹¹⁹ DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. Trad. Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, pp. 45-46.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 46-47.

compromisso com o grupo foi cumprido. Apesar disso, matar pessoas fora de uma guerra é um dos piores crimes que se pode cometer (a moral oscila a depender dos interesses e intenções). Ao criticar a teoria da seleção de grupo, Dawkins pretende sustentar a convicção de que devemos considerar que a seleção natural se dá no nível mais baixo, o do interesse próprio e não o da espécie ou do grupo. Na verdade, esse interesse próprio nem mesmo é o do indivíduo. Segundo Dawkins, o interesse a ser preservado é sempre o do gene, ou seja, a unidade da hereditariedade. A expressão "interesse" pressupõe uma consciência que deseja algo. Talvez não seja necessário, mas é importante frisar que isso se trata de uma metáfora para ilustrar a situação. Não há consciência, nem projeto, muito menos interesses. No entanto, o gene se comporta como se a única coisa que lhe importasse fosse se replicar e ele tenderá a agir em benefício da sua máquina de sobrevivência (outra metáfora, agora mecanicista), a única capaz de fazê-lo se perpetuar. Ficará mais claro quando conhecermos a história do gene.

Segundo Dawkins, a teoria de Darwin é satisfatória por ter conseguido mostrar de qual maneira a simplicidade poderia ter se transformado em complexidade, os seja, como átomos desordenados poderiam ter se agrupado em estruturas cada vez mais complexas até chegar ao ponto de produzir seres humanos. A sobrevivência do mais apto pode significar, também, a sobrevivência do estável. Uma coisa estável corresponde a uma aglomeração de átomos que tenha uma duração razoável a ponto de merecer um nome ou uma classe de entidades que se formam numa quantidade suficientemente alta a ponto de merecer ter um nome coletivo (chuva, galáxias, diamantes). Tudo o que vemos são arranjos mais ou menos estáveis de átomos. Algumas vezes os átomos se ligam a outros átomos por meio de reações químicas formando as moléculas, que podem ser mais ou menos estáveis. Um diamante pode ser considerado uma única molécula, porém uma molécula muito simples, pois sua estrutura se repete exaustivamente. Já nos organismos vivos de hoje, existem moléculas que são altamente complexas e sua complexidade se manifesta em variados níveis. A título de exemplo, a hemoglobina de nosso sangue é uma molécula de proteína constituída por uma cadeia de moléculas menores, conhecidas como aminoácidos, cada uma delas contendo dúzias de átomos arranjados numa estrutura precisa. A hemoglobina é uma estrutura invariante e repetida mais de seis mil quintilhões de vezes em nosso corpo. Os átomos tendem, assim, a se arranjar em estruturas estáveis e antes do surgimento da vida na terra, uma forma rudimentar de evolução das moléculas já pode ter acontecido por meio de processos físicos e químicos comuns. Não significa que houvesse num passado uma inteligência capaz de dar uma direção nesse primeiro sopro de matéria, pois se um grupo de átomos na presença de energia encontrar estabilidade,

sua tendência natural seria manter-se nesse estado. Nesse sentido, a primeira seleção natural deve ter se dado pela simples seleção das estruturas estáveis em detrimento das instáveis. Esse arranjo não explica o surgimento de seres tão complexos como os seres humanos, mas torna claro como o passar do tempo poderia promover uma sequência indefinida de combinações estáveis cada vez mais complexas até obtermos os resultados que obtivemos nos seres vivos de hoje. Bilhões de anos talvez fossem suficientes.

Embora não saibamos quais matérias primas químicas eram abundantes na terra antes do aparecimento da vida, é bem provável que a água, o dióxido de carbono e a amônia estivessem entre elas. Todos eles compostos simples. Os químicos têm tentado imitar as condições primordiais da terra colocando substâncias simples em um frasco e aplicando uma fonte de energia como a luz ultravioleta ou descargas elétricas numa simulação dos relâmpagos primordiais. Após algumas semanas um caldo amarronzado com um número grande de moléculas mais complexas aparece. As moléculas que mais aparecem são os aminoácidos, os componentes básicos das proteínas. A presença de aminoácidos costuma ser interpretada como sinal da presença de vida – ou pelo menos de sua possibilidade. Estas mesmas simulações já provocaram o surgimento de purinas e pirimidinas, substâncias orgânicas que são os componentes da molécula genética que conhecemos como DNA. O que importa saber é que processos análogos a esses experimentos podem ter dado origem ao caldo primordial que pode ter constituído os mares de três ou quatro bilhões de anos atrás. Segundo Dawkins, essas substâncias orgânicas concentravam-se em certos lugares como a espuma que secava nas margens ou em pequenas gotículas em suspensão na superfície. A influência posterior da luz solar (energia) provocou a combinação dessas substâncias em moléculas maiores. Se fosse hoje, essas moléculas não durariam, pois seriam consumidas por bactérias ou outros seres vivos, no entanto, nós e as bactérias só surgimos muito tempo depois. Essas moléculas orgânicas maiores puderam, portanto, flutuar à deriva sem serem incomodadas tornando o caldo cada vez mais denso. É então que, em algum momento, surge uma molécula especial: o gene ou, melhor dizendo, o replicador.

O grande trunfo dessa molécula especial não era ser grande ou muito mais complexa que as outras, seu trunfo era o de ter a possibilidade de criar cópias de si mesma. Embora pareça difícil de se imaginar, uma molécula capaz de fazer cópias de si mesma não é algo tão inusitado, uma vez que, à luz da teoria da evolução – dando ênfase à seleção natural –, bastaria que ela aparecesse uma vez. Para ilustrar esse fenômeno, Dawkins nos diz:

Pense no replicador como uma matriz ou um modelo padrão. Imagine-o como uma molécula grande, constituída por uma cadeia complexa de vários tipos de blocos moleculares. Esses pequenos blocos de construção encontravam-se abundantemente disponíveis no caldo em que flutuava o replicador. Agora suponha que cada bloco apresenta afinidade com outros blocos do mesmo tipo. Então, sempre que um bloco, vindo do caldo, se encontrar com uma parte do replicador com a qual tenha afinidade, tenderá a aderir-se a ele. Os blocos que se ligam desse modo se arranjarão, automaticamente, numa sequência idêntica à do próprio replicador. É fácil, portanto, imaginá-los se juntando para constituir uma cadeia estável semelhante ao replicador original. Esse processo poderia prosseguir como um empilhamento progressivo, camada sobre camada. É assim que se formam os cristais. Por outro lado, as duas cadeias poderiam se separar e, nesse caso, passaríamos a ter dois replicadores, e cada um deles continuaria a produzir outras cópias de si mesmo¹²¹.

Dawkins ainda sugere uma outra possibilidade: cada bloco não teria afinidade com outros do mesmo tipo, mas com algum tipo em especial. Nesse caso, o replicador atuaria como um modelo não para uma cópia idêntica a si mesmo, mas para uma espécie de "negativo" que por sua vez originaria uma nova cópia negativa, que corresponderia ao positivo original. No caso das nossas conhecidas moléculas de DNA o processo de combinação adotado é o positivo-negativo. Independentemente de qual tenha sido o mecanismo, o importante é que, de repente, uma nova estrutura estável emergiu.

Após uma sequência indefinida de realização desse processo podemos imaginar um aumento da população dessas réplicas idênticas. No entanto, esse processo ainda guarda uma surpresa: o processo de replicação não é perfeito e pode acarretar erros. Apesar disso, a produção de uma cópia imprecisa de um replicador biológico pode provocar um melhoramento de modo que é graças a esses erros que a evolução progressiva da vida acontece. No caso dos replicadores modernos, o DNA, há uma perfeita fidelidade no seu processo de cópia de si mesmo, porém, de vez em quando, ocorrem erros e são esses erros que tornam possível a evolução. É provável que os primeiros replicadores fossem muito mais imprecisos, mas o que importa é que a replicação ocorria e ela era cumulativa. Por isso, existiram e existem ainda hoje uma variedade muito grande de moléculas distintas. Algumas dessas variedades seriam mais estáveis que outras e tenderiam menos a se decompor voltando a seu estado original de blocos dispersos. Essa "longevidade" já foi uma primeira vantagem evolutiva alcançada por alguns replicadores, pois não só tenderiam a ser mais numerosos, como teriam mais tempo para se

¹²¹ Ibid., pp. 59-60.

replicar. Uma segunda vantagem, daí derivada, foi sua velocidade de replicação: enquanto alguns tipos se replicavam algumas dezenas de vezes por semana, outros se replicavam uma centena por hora. A fecundidade de um tipo primordial como esse deve ter sido bastante vantajosa. Uma terceira vantagem pode ter sido a precisão com que realizava sua replicação. Uma molécula longeva, fecunda e fiel na produção de sua cópia tenderia, obviamente, a se disseminar. Nesse sentido, o caldo primordial decerto foi povoado por uma variedade grande de moléculas estáveis, seja por serem duradoras, fecundas ou por se replicarem com fidelidade (vantagem ainda maior para a que possuísse as três características simultaneamente).

Um último elemento a ser sublinhado, algo que Darwin sempre fez questão de apontar, é a competição. Quando os replicadores finalmente se tornaram abundantes, as partículas moleculares (chamadas por Dawkins de blocos de construção) devem ter sido utilizadas em grande velocidade a ponto de se tornarem um recurso escasso e precioso, havendo, conseqüentemente, uma competição por eles, travando uma luta primordial pela existência. As variedades menos favorecidas teriam se tornado menos numerosas e, finalmente, se extinguiram. Cabe ressaltar mais uma vez o componente metafórico dessas expressões: luta pela existência é uma luta travada sem nenhum tipo de intenção ou sentimento envolvido. As moléculas não sabiam (nem poderiam saber sem uma consciência para lhes alertar) que estavam lutando. Para nós, entretanto, um hipotético observador consciente do que acontecia, o que ocorria era sim uma luta. Qualquer cópia imprecisa que resultasse em um nível mais alto de estabilidade ou que reduzisse a estabilidade das outras tornar-se-ia melhor adaptada e mais eficiente. Alguns replicadores podem ter descoberto como decompor quimicamente as moléculas das variedades rivais, usando os blocos moleculares liberados para construir suas próprias cópias, conquistando, com isso, não só o alimento, mas o extermínio de outros competidores.

A parte que nos interessa nessa seção, no entanto, é a seguinte: alguns replicadores podem ter descoberto formas de se proteger, quer quimicamente ou erguendo barreiras de proteína à sua volta, e é provável que as primeiras células vivas tenham surgido assim. Os genes teriam não só começado a existir, mas também logo começaram a construir corpos para si mesmos, armaduras capazes de preservar sua existência. Em outras palavras, os replicadores sobreviventes certamente foram aqueles que construíram "máquinas de sobrevivência" dentro das quais pudessem viver. Embora no início não passassem de um invólucro de proteção, à medida em que viver se tornava cada vez mais difícil com o surgimento de outras "máquinas" melhores, foi uma tendência inevitável que essas máquinas fossem se tornando cada vez

maiores e mais elaboradas num processo cumulativo e progressivo, pelo menos até atingirem a estabilidade. Atualmente, esses replicadores se agrupam em colônias imensas, guardados em "máquinas" muito maiores e mais sofisticadas, protegidos do mundo exterior e atuando em relação a ele de modo indireto, por meio de uma "pré-programação". Nesse sentido, quando pensamos nos genes, devemos ter em mente que "eles nos criaram, o nosso corpo e a nossa mente, e a preservação deles é a razão última da nossa existência"¹²².

2.2.2. A luta pela sobrevivência

No que diz respeito às possibilidades de sua preservação, o gene, à medida em que a evolução operava, adquiriu a possibilidade de construir mecanismos de proteção bastante sofisticados: os corpos. O que Dawkins chamou de "máquinas de sobrevivência" apresentavam grande variação em seu aspecto externo e em sua estrutura interior, a depender do tipo de gene que controlava sua construção e do tipo de desafio que lhes impunha a natureza, uma vez que existem uma variedade imensa de formas de sobreviver nesse mundo no qual existimos. No entanto, apesar das diferenças, em sua estrutura química fundamental eles se assemelhavam muito uns com os outros. Isso ocorre porque os replicadores que todos esses organismos – agora chamados de corpos – carregam são basicamente os mesmos tipos de molécula, não importa se se trata de uma bactéria ou de um ser humano. Essa molécula fundamental ficou conhecida em nossos dias como DNA.

Uma molécula de DNA é, usando a analogia de Dawkins, uma longa cadeia de blocos de construção constituída por pequenas moléculas chamadas de nucleotídeos. Existem apenas quatro tipos diferentes de nucleotídeos cujos nomes foram abreviados pela ciência passando, então, a serem conhecidos pelas letras A, T, C e G. Eles são os mesmos em todos os seres vivos, variando apenas a forma como se alinham em sequência. Um "bloco de construção" G de um ser humano seria idêntico, em todos os detalhes, a um bloco de construção G de um caramujo, entretanto, a sequência dos "blocos" em um ser humano não só é diferente da do caramujo como também é, em menor grau, diferente da sequência encontrada em um outro ser humano (salvo nos casos de gêmeos idênticos).

Nesse sentido, nosso DNA viveria no interior de nosso corpo, não estando concentrado em nenhum lugar em particular, mas distribuído por nossas células. Em cada uma das cerca de um quatrilhão de células que possuímos (salvo algumas poucas exceções) existe uma cópia do DNA do nosso corpo. Podemos entender, então, o DNA como uma espécie de conjunto de

¹²² Ibid., p. 66.

instruções sobre como construir um corpo "escrito no alfabeto A, T, C e G dos nucleotídeos"¹²³. O núcleo de uma célula possui quarenta e seis cromossomos (ou "livros") com as instruções de construção. Esse número é variável a depender da espécie. No caso em questão, tomamos como referência o número de cromossomos encontrados numa célula humana. Visível ao microscópio, o cromossomo tem o aspecto de um fio comprido ao longo do qual os genes se dispõem em uma sequência precisa. Essas instruções contidas no DNA foram todas elas compiladas pelo longo e contínuo processo de seleção natural.

Quanto a seu funcionamento, as moléculas de DNA realizam duas coisas importantes: em primeiro lugar, elas se replicam produzindo cópias de si mesmas desde o momento inicial da vida e, por isso mesmo, hoje elas são muito eficientes nisso. Por exemplo, embora adultos tenhamos cerca de um quatrilhão de células, quando fomos concebidos éramos apenas uma única célula dotada de uma cópia-mestra do plano de construção. Essa primeira célula dividiu-se em duas, depois em quatro, depois em oito, em dezesseis, trinta e duas, etc., até alcançar a casa dos trilhões. A cada uma dessas divisões o plano foi copiado fielmente ou com pouquíssimos erros. Resta saber, como esses "planos de construção" são colocados em prática, ou seja, como se traduzem em estruturas componentes de um corpo. Essa questão leva à segunda tarefa do DNA, a saber, "supervisionar" de maneira indireta a fabricação de um tipo diferente de molécula chamada proteína. Nas palavras de Dawkins:

A mensagem codificada do DNA, escrita no alfabeto das quatro letras dos nucleotídeos, é traduzida, de forma mecânica e simples, em outro alfabeto. Tem-se então o alfabeto dos aminoácidos, que especificam como serão as moléculas de proteína. (...) As proteínas não somente constituem boa parte da estrutura física do corpo, como também exercem um controle sensível sobre todos os processos químicos no interior da célula, ativando-os ou desativando-os seletivamente, em momentos precisos e em lugares exatos¹²⁴.

Assim, os genes controlariam indiretamente a produção dos corpos, sendo esta tarefa muito importante, pois os corpos são a maneira que os genes encontraram para se protegerem e permanecerem inalterados. Nesse sentido, os genes seriam responsáveis, pelo menos em parte, pela própria sobrevivência no futuro, já que esta dependeria da eficiência dos corpos que eles ajudaram a construir. Enquanto nos tempos originários a seleção consistia na sobrevivência diferencial dos replicadores que flutuavam livremente no caldo primordial, no presente, a

¹²³ Ibid., p. 69.

¹²⁴ Ibid., pp. 70-71.

seleção natural favorece os replicadores que se mostram competentes na construção de "máquinas de sobrevivência", ou seja, favorece os genes que se mostram extremamente habilidosos na arte de controlar o desenvolvimento embrionário. Mais uma vez, não se trata de uma atividade consciente. Os processos de seleção automática entre moléculas rivais de acordo com sua longevidade, fecundidade e fidelidade de cópia (já mencionados) continuam operando cega e inescapavelmente. Em outras palavras, os genes controlam, mas esse controle se dá sem nenhuma capacidade de previsão. Nos últimos seiscentos milhões de anos esses replicadores conseguiram impressionantes triunfos "tecnológicos" no que diz respeito à construção de suas máquinas de sobrevivência: músculos, órgãos especializados (como o cérebro ou o coração), o olho, etc., os quais evoluíram indefinidamente por diversas vezes – e continuam evoluindo.

Nesse estágio mais desenvolvido e organizado dos replicadores, constatamos que eles se mostram altamente gregários, não contendo um gene apenas, mas muitos milhares deles, de modo que devemos entender a fabricação de um corpo como um empreendimento cooperativo de uma complexidade extrema na qual não é possível distinguir a contribuição de um gene da contribuição de outro. Essa constatação poderia levar-nos a pensar não em termos de gene, mas em termos de complexos de genes, no entanto, devido ao fenômeno sexual, seria mais prudente pensar no gene como uma estrutura individual e autônoma. A reprodução sexual traz como consequência uma mistura e embaralhamento dos genes, o que nos leva a enxergar o corpo individual como um veículo para uma combinação efêmera de genes, os quais, por sua vez, são, sozinhos, potencialmente duradouros, ou seja, um gene pode ser considerado uma unidade que sobrevive através de um grande número de corpos sucessivos. Há uma espécie de rivalidade entre os genes e ela fica mais evidente na reprodução sexual: os genes para olhos azuis herdado do pai, por exemplo, disputa o mesmo *locus* em um cromossomo que um gene para olhos castanhos, herdado da mãe. Esses genes rivais são também conhecidos como alelos. Algumas vezes os dois genes conseguem lugar no cromossomo dando, assim, instruções contraditórias no processo de construção de um corpo. Quando isso acontece o organismo segue aleatoriamente uma das instruções, porém a outra ignorada pode, apesar de não ter sido acionada, ser transmitida a uma geração futura. Esse gene não “utilizado”, porém, retransmitido, é chamado de gene recessivo. Assim, os olhos azuis do pai, apesar de não aparecer no filho, poderá aparecer em seu neto ou bisneto, de modo que as instruções de construção de um organismo pode ser o resultado de uma acumulação de informação muito antiga, com pequenas variações pontuais na circunstância presente. Há, assim, um processo de

sedimentação biológica constatado no acúmulo de informação genética que remonta a uma série indeterminada de gerações.

De todo modo, percebemos que a reprodução introduz uma nova forma de divisão celular: enquanto as células convencionais se dividem produzindo duas novas células cada uma com os quarenta e seis cromossomos da célula original (mitose), as células sexuais herdam em seu processo de divisão apenas a metade dos cromossomos, vinte e três (meiose). Assim, tanto o espermatozoide quanto o óvulo possuem apenas vinte e três cromossomos cada e quando se unem, dão origem a uma nova célula com quarenta e seis cromossomos (vinte e três do pai, através do espermatozoide, e vinte e três da mãe, através do óvulo) que dará início a uma nova vida, com um novo plano de construção de um organismo. Essa divisão celular que chamamos de meiose ocorre exclusivamente nos testículos e nos ovários. Mais uma vez é possível que seja feita alusão a suprema sabedoria de Deus ao fazer com que todos os mamíferos realizem essa divisão celular exclusivamente nos testículos e nos ovários. Porque outras células não fazem isso? Podem ter feito, mas qual diferença faria se somente as células sexuais seriam relevantes para a fusão entre células de dois organismos? Se elas possuíssem cada uma os quarenta e seis cromossomos, alguma falha na concepção ocorreria e o embrião não se desenvolveria, logo, a seleção natural acabou por favorecer os organismos que dividiam suas células sexuais distribuindo apenas vinte e três cromossomos para cada uma. Já os organismos que por ventura tenham realizado meiose em outras células, essas não encontrariam em outras células o seu complemento de outros vinte e três cromossomos (o que ocorre na reprodução sexual) e seria, portanto, um cromossomo deficiente. Como consequência, a seleção natural não seria favorável a esse tipo de célula e ela tenderia a desaparecer. Seria impressionante um organismo adquirir tais características de maneira imediata, mas como o processo de evolução biológica é antigo, lento e constante, podemos deduzir que antes da "perfeição" que hoje constatamos no funcionamento dos organismos, mais especificamente o organismo humano, houve um período de completa imperfeição que levou muitos dos organismos a perecerem, prevalecendo apenas aqueles que apresentaram um ajustamento adequado a sua necessidade de perpetuação. Nesse sentido, depois de alguns milhões de anos de evolução, nada disso parece tão impressionante ou misterioso. O misticismo quer ver uma mão mágica onde somente o tempo e a mão da própria natureza atuaram. A vontade de ter um Deus, o desejo de se submeter a uma eventual força suprema faz o homem querer vê-la em todos os lugares. No entanto, para dar sequência a este processo de variação biológica, divisão celular e estruturação de um novo organismo, mais sofisticado, melhor adaptado, bastaria a atuação da própria natureza.

A formação das células sexuais se dá por um processo espontâneo e sem nenhum determinismo: durante a produção de um espermatozoide ou de um óvulo, pedaços de cada cromossomo paterno se destacam fisicamente e trocam de lugar com os pedaços correspondentes dos cromossomos maternos (no caso do espermatozoide, os pedaços de cromossomos que se permutam são os dos avós paternos da futura criança a ser concebida; no caso do óvulo, são os dos avós maternos). Esse processo de permuta é chamado de *crossing-over*. Nesse sentido, qualquer cromossomo de um espermatozoide seria como uma colcha de retalhos, ou seja, uma espécie de mosaico de genes maternos e paternos e, como essas permutas se dão de maneira aleatória, sem nenhuma regra que determina qual parte se deslocará e qual parte a permutará, cada combinação é sempre única de modo que não existe um espermatozoide ou um óvulo igual ao outro¹²⁵. Cada espermatozoide é único. Cada óvulo é exclusivo. Imaginemos, então, o grau de originalidade que reside no resultado da fusão das duas células. Assim, cada organismo é, também, único.

Partindo dessa constatação de que cada organismo é o resultado de combinações de genes provenientes de divisões e fusões cromossômicas, podemos definir o gene como um material cromossômico que dura um número suficiente de gerações para servir como unidade de seleção natural, enquanto um replicador que produz cópias de alta fidelidade. Nesse sentido, qual proporção do cromossomo corresponderia ao gene? Essa unidade genética que chamamos de gene precisa ser curta o suficiente para que a probabilidade de ser dividida e alterada por um *crossing-over* seja mínima, de modo que possa permanecer intacto por muitas gerações. Se imaginarmos uma unidade genética muito grande, correspondendo à metade do cromossomo, podemos imaginar que a probabilidade de que seja dividida por um *crossing-over* seja muito alta. Se corresponder a um por cento, essa probabilidade já cai drasticamente. Consequentemente, o gene não tendo um tamanho fixo ou características determinadas, é apenas um nome adotado para representar essas unidades muito pequenas que dificilmente sofrem alterações por meio de divisões cromossômicas. Não significa que nunca sofram alterações. Eventualmente a divisão ocorre justamente nesse filamento minúsculo e duradouro, o que vai provocando variações nos próprios genes. Então, de divisão em divisão nas células sexuais, de recombinação em recombinação após a fusão de um espermatozoide e um óvulo, após uma sequência indefinida de *crossing-overs*, produzimos organismo dotados de bastante complexidade, sendo essa complexidade potencializada quanto mais avançamos no tempo e superamos as eras. Assim, foi uma tendência natural partirmos de organismos menos

¹²⁵ Ibid., p. 79.

complexos na origem da vida, para organismos dotados de uma inimaginável complexidade nos dias de hoje. E esse processo ainda não acabou, constatamos essa variação biológica frequentemente ao nosso redor. Nem sempre ela acontece para melhor. Nesse caso o organismo perece. No entanto, em alguns casos parece ser inaugurada uma nova habilidade: visão mais aguçada, resistência inexplicável à dor, força impressionante em relação aos demais indivíduos da espécie, músculos mais proeminentes, etc.

O que importa nessa discussão é compreender que embora um conjunto de genes, a molécula de DNA, possa ter uma vida física limitada (podendo durar meses em alguns casos e nunca ultrapassando a duração de uma vida) a informação que ela carrega pode continuar vivendo através das cópias de si mesma que ela faz, podendo, assim, alcançar a duração de uma centena de milhões de anos. Essa longevidade, no entanto, não ocorre de maneira pacífica, pois os genes competiriam diretamente por sua sobrevivência através de uma disputa entre seus alelos. Esses rivais "lutam" pela mesmo *locus* no cromossomo das gerações futuras. Nesse sentido, todo gene tenderia a aumentar as chances de sua sobrevivência no *pool* de genes à custa de seus alelos. Por esse motivo, Dawkins acredita que o gene seria a unidade básica do egoísmo¹²⁶.

Apesar do suposto "egoísmo", os genes não são agentes completamente livres e autônomos, exercendo pleno controle sobre o desenvolvimento embrionário. Apesar de seu egoísmo, eles interagem e colaboram uns com os outros de maneira complexa, além de interagir também com o ambiente. Nesse sentido, não existe fator genético ou ambiental que sozinho possa ser considerado a única causa de um embrião. Todas as partes de um novo organismo se relacionam com um número quase infinito de causas antecedentes. As diferenças entre um organismo e outro podem se dever às diferenças dos genes antecessores de cada indivíduo ou às condições ambientais de cada um. Na luta pela sobrevivência, são essas diferenças que irão de fato importar. Nesse sentido, um gene que coopere com a maioria dos outros genes do restante do *pool* gênico terá uma maior vantagem.

É importante notar que o meio ambiente do gene consiste basicamente em um emaranhado de outros genes, cada um dos quais selecionados pela natureza graças a sua capacidade de cooperar com seu meio ambiente, ou seja, cooperar com outros genes. Um gene que ao invés de cooperar com os demais compromete o funcionamento dos outros, pode ser considerado letal se conduzir o organismo à morte e semiletal, caso provoque um efeito debilitante que aumente a probabilidade de o organismo perecer por outras causas. Todos nós

¹²⁶ Ibid., p. 91.

temos os dois tipos, no entanto a maior parte deles estão programados para iniciar sua atividade tardiamente. Enquanto a maior parte dos genes exercem sua influência no período fetal, outros exercem durante a infância, juventude, meia idade e outros na velhice. Caso os genes letais e semiletais ajam precocemente, tenderão a ser eliminados do *pool* gênico, pois poderão provocar a morte de seu possuidor antes da reprodução. Conseqüentemente, a seleção natural preservou os genes letais e semiletais de ação tardia e é por isso que os organismos tendem a perecer após o seu período de reprodução, mais precisamente, na velhice. Assim, a seleção natural tenderá a favorecer os genes que provocarem o efeito de adiar a ação dos genes letais e semiletais e aqueles que provocarem o efeito de precipitar a ação dos genes bons. Neste sentido, um dos componentes importantíssimos na variação biológica é a altura em que terá início a atividade dos genes.

Segundo Dawkins, graças a esse entendimento podemos "enganar" os genes fazendo-os pensar que estão em um corpo mais jovem do que realmente é. Para isso bastaria identificar as alterações do meio químico interno que ocorrem em um corpo durante o envelhecimento, pois qualquer uma dessas alterações poderia funcionar como um sinal para os genes letais e semiletais de ação tardia entrarem em ação. Assim, mediante a simulação das propriedades químicas superficiais de um corpo jovem, poderia ser possível evitar a entrada em ação desses genes¹²⁷. Alguns conseguem fazer isso espontaneamente graças ao tipo de dieta, rotina, componentes ambientais, etc., e é natural, então, que constatemos eventualmente em todas as espécies indivíduos mais longevos que outros. Gradativamente, mediante o sucesso na reprodução, a tendência à longevidade vai se tornando crescente, muito embora nada impeça que algum fenômeno aleatório provoque a tendência contrária. Não se trata de uma linha reta em direção ao progresso. Há desvios, retornos, e a constante é apenas a variação biológica provocada por esse jogo de genes. Algumas adaptações serão para melhor e prevalecerão. Outras para pior e perecerão. Não é possível prever quando será para melhor ou pior e por isso não cabe atribuir valor algum à variação. Basta que compreendamos que ela acontece e se ajusta de maneira adequada ou inadequada às condições do meio. Ao final, o sucesso e o insucesso dessa variação poderão ser medidos em termos de sobrevivência e não sobrevivência dos genes (organismos).

¹²⁷ Ibid., p. 99.

2.2.3. O corpo

Embora não passem de uma colônia de genes, os corpos adquiriram uma individualidade própria graças ao seu comportamento. Qualquer organismo se move como um todo coordenado e é muito fácil constatar a sua unidade. Como dito no final da seção anterior, a seleção natural favorece os genes que cooperam entre si e, na competição resultante da escassez de recursos, a luta por subjugar, se alimentar de outros corpos e evitar servir de alimento, recompensou certamente os organismos que desenvolveram alguma espécie de coordenação central, por oposição à anarquia no interior de um corpo compartilhado.

O corpo individual não passa de veículo que tenta "transportar" o maior número possível de genes para a geração futura. Para realizar essa tarefa ele pode partir de duas estratégias: o altruísmo ou o egoísmo. Embora aparentemente opostos, é bom esclarecer de imediato que o altruísmo seria uma forma sofisticada de egoísmo uma vez que o organismo cooperaria com outros indivíduos a fim de aumentar suas chances de sobrevivência e de pulverização gênica na geração seguinte. Por conta dessa "missão" de sobrevivência e disseminação genética, os seres vivos desenvolveram, gradativamente, um conjunto de hábitos que facilitaram o sucesso de sua empreitada. Esse conjunto de ações podemos chamar de comportamento. A primeira e principal característica do comportamento é o movimento: todo comportamento se realiza por meio de alguma forma de deslocamento. Os animais tornaram-se "veículos dinâmicos" dos genes, modificando seu estado inicial com uma velocidade impressionante de maneira a nunca retornar completamente ao repouso. Mesmo as plantas costumam manifestar modalidades de movimento que não se resumem ao simples crescimento. Os animais, por sua vez, realizam uma sequência de movimentos muito mais rápidos que os das plantas e, inversamente a essas últimas, a maior parte de seus movimentos são reversíveis e podem ser repetidos indefinidamente.

Para realizar movimentos cada vez mais rápido os animais contaram com uma novidade na sua constituição biológica: o músculo. Os músculos utilizam a energia armazenada no "combustível químico" para gerar movimento mecânico. Esse movimento mecânico, por sua vez, se ordena no tempo por meio de uma espécie de regulação realizada por células nervosas que conhecemos como neurônios. Segundo Dawkins:

(...) a unidade fundamental dos computadores biológicos, a célula nervosa ou neurônio, não se parece em nada com o transistor em seu funcionamento interno. O código no qual os neurônios se comunicam uns com os outros tem alguma semelhança com os códigos de pulsos dos computadores digitais, mas o neurônio individual é uma unidade de

processamento de dados muito mais sofisticada do que o transistor. No lugar de apenas três conexões com outros componentes, um único neurônio pode ter dezenas de milhares. O neurônio é mais lento do que o transistor, entretanto foi muito mais longe em termos de miniaturização, tendência que dominou a indústria eletrônica ao longo das últimas décadas. A prova disso é que existem cerca de 10 bilhões de neurônios no cérebro humano: dentro de um crânio, não caberia mais do que algumas centenas de transistores¹²⁸.

As plantas, por sua vez, não precisam de neurônios, pois não dependem do movimento reversível para garantir sua sobrevivência. Na verdade, é nos grupos animais que os encontramos. É possível que ele tenha aparecido nos primórdios da evolução animal e tenha sido herdado por todos os grupos ou tenha aparecido diversas vezes em processos de variação independentes. O certo é que praticamente tudo que se move no reino animal, realiza esses movimentos por possuírem um "centro de controle" comandado por neurônios.

Os neurônios são células com um núcleo e cromossomos como todas as outras células, no entanto, suas membranas celulares se prolongam em projeções longas e finas semelhantes a fios. De modo geral, um neurônio possui um "fio" particularmente longo que foi chamado de axônio. Embora a espessura de um axônio seja microscópica, seu comprimento pode ultrapassar um metro, havendo axônios que atingem o comprimento do pescoço de uma girafa¹²⁹. Eles costumam se organizar em feixes que formam cabos grossos de muitos fios que chamamos de nervos. Estes, por sua vez, ligam uma parte do corpo a outra levando mensagens. Já outros neurônios, possuem axônios curtos e, por isso, ficam confinados nas densas concentrações de tecidos nervosos denominados gânglios. Quando muito grandes, os gânglios ganham outro nome, a saber, *cérebros*.

Os cérebros geram padrões complexos de respostas ao analisar as informações recebidas do meio, de modo a adequar, com alto grau de precisão, a resposta do organismo ao estímulo do ambiente. Isso se dá graças a sua capacidade de confrontar a situação imediata com as informações armazenadas em experiências anteriores. Assim, os cérebros contribuem para o sucesso do emaranhado de genes que chamamos de corpos por controlar e coordenar as contrações musculares. Para que exerçam esse controle, se conecta aos músculos através dos nervos motores. Para que realize com sucesso a preservação e retransmissão dos genes é necessário que essa coordenação das contrações musculares estabeleça uma relação de paralelismo com a organização temporal dos eventos no mundo externo. Por esse motivo, a

¹²⁸ Ibid., p. 110.

¹²⁹ Ibid., p. 111.

seleção natural favoreceu os animais que desenvolveram órgãos sensoriais, ou seja, dispositivos que traduzem os padrões dos eventos físicos no mundo externo para o "código" em pulso dos neurônios. O cérebro se conecta a estes órgãos dos sentidos por meio de outros "cabos" que conhecemos como nervos sensoriais. Os sistemas sensoriais cumprem a função de realizar o reconhecimento de padrões que dará ao cérebro a informação adequada para coordenar uma resposta.

É possível que tenha havido épocas em que os órgãos dos sentidos se comunicaram mais ou menos diretamente com os músculos. Atualmente podemos constatar algo próximo disso, por exemplo, nas anêmonas-do-mar. No entanto, para alcançar relações mais complexas e indiretas entre a organização temporal dos eventos exteriores e a coordenação das contrações musculares, foi necessário o aparecimento de um centro regulador atuando como intermediário. Como desdobramento dessa capacidade de regulação central, a qual tomava como referência os eventos do passado imediato, foi sendo adquirida, gradativamente, a capacidade de tomar como referência os eventos de um passado cada vez mais distante. Esse "avanço tecnológico" é conhecido por nós hoje como *memória*.

Graças a essa capacidade de conectar no momento presente os resíduos do passado imediato e, mais recentemente em animais superiores, do passado distante, formando uma teia de relações que conectam o momento do primeiro sopro de consciência até à morte, os corpos ganharam uma propriedade comportamental impressionante: a capacidade de agir intencionalmente. Não se trata aqui de um movimento consciente no sentido pleno da palavra (controle pleno das ações e dos resultados), mas de uma atividade espontânea não representada que é reflexo de uma conduta automática com fins de auxiliar na sobrevivência dos genes. Em outras palavras, há uma dimensão dessa organização que chamamos de corpo que não representa os gestos que realiza, pois os realiza como que por um hábito evolutivo que sempre visa o equilíbrio e o conforto na relação entre o organismo e o meio. Espontaneamente a regulação ocorreria, controlada pelo cérebro enquanto centro regulador, porém de maneira não representada. A impressão seria de um movimento representado, mas na verdade seria uma dimensão inconsciente da operação reguladora do organismo. Isso foi chamado no primeiro capítulo de consciência biológica, por oposição ao incremento cognitivo alcançado pela espécie humana que chamamos de consciência intelectual. Assim, seria uma consequência inevitável do processo de aprimoramento dos organismos a manutenção de um certo padrão automático de condutas com vistas a responder de maneira adequada às estimulações do meio. Esse padrão automático de condutas corresponde ao que chamamos de intencionalidade originária no

primeiro capítulo. Só precisamos deixar claro aqui que os organismos respondem de maneira espontânea e consciente às demandas do meio de maneira não representada. A falta de representação nos faz pensar que esse fenômeno ocorre de maneira inconsciente, mas só é inconsciente se nos colocarmos no plano da consciência representativa ou intelectual. Se tomarmos como ação consciente somente a ação representada, a conduta não representada seria de fato inconsciente. No entanto, se assumirmos dois níveis de consciência, uma animal ou biológica, e outra intelectual ou humana e se compreendermos que no caso dos seres humanos a consciência biológica subjaz na consciência intelectual, sendo esta última uma nova camada adquirida como resultado da transformação gradual dos organismos, podemos sim admitir que existem processos que atuam sem que sejam representados, mas que, no entanto, atuam como se houvesse representação. Essa atuação não representada, porém, consciente, é o que chamamos em fenomenologia de *intencionalidade*.

Quando observamos um animal "procurando" comida, um parceiro sexual ou um filhote perdido, é difícil não atribuir a ele alguns sentimentos subjetivos que nós mesmos experimentamos quando empreendemos tal procura. Estes sentimentos podem incluir o desejo por algum objeto, uma imagem mental do objeto desejado, um propósito ou finalidade em vista. Quando empreendemos tais condutas, temos uma consciência intelectual do que fazemos, fazemos e sabemos que fazemos porque nos representamos antes mesmo de realizar o começo, o meio e o fim da ação. No caso dos animais, podemos imaginar que não representem os momentos de sua atuação e simplesmente façam. Até mesmo em nós seres humanos, em situações nas quais somos tomados por um medo extremo e um completo desespero, somos capazes de realizar ações automáticas que servem bem a nossos propósitos, porém sem que tenhamos consciência alguma do que fizemos, como se um surto tivesse nos tirado de nós mesmos, como se nosso corpo entrasse em piloto automático ou como se nossa máquina de sobrevivência estivesse sendo pilotada por uma outra pessoa. Até mesmo a ignorância de uma parcela da humanidade destituída da sofisticação da vida moderna, ao se deparar com os prodígios da modernidade age como se estivesse em um mundo que não compreende nem domina, isso, no entanto, não os impede de manipular e transitar entre as coisas. Nesse sentido, ignorar intelectualmente o entorno não impede que um organismo responda de maneira intencional às suas demandas. Conseqüentemente, a *intencionalidade* que sempre foi apresentada como um domínio da consciência intelectual, desce agora um nível e se espalha por todo o organismo como o resultado da integração completa das partes do corpo, por meio do seu centro regulador, atuando como um domínio de respostas adequadas ao meio que se

realiza de maneira pré-objetiva. Em outras palavras, a *intencionalidade* é resultado da integração do organismo e não de uma operação cerebral.

Nesse sentido, a *intencionalidade* não é um instrumento da consciência intelectual, mas ao contrário, a consciência intelectual é que é o resultado de uma sofisticação da *intencionalidade*. Se hoje constatamos seres humanos que agem como se tivessem a intenção de fazer o que fazem, podemos supor que, em um momento anterior da evolução da espécie, faziam o que fazem sem o saber. De tanto fazerem e de tanto automatizarem algumas condutas, os cérebros começaram a memorizar e a evocar aquilo que era feito de modo a começar a traçar um plano, antecipar efeitos e condutas de resposta. Em outras palavras, a *intencionalidade* existe desde que os organismos "inventaram" o sistema nervoso e se tornou mais sofisticada quando este sistema nervoso passou a ter uma regulação central. Ela não é o prodígio de uma consciência superior, ao contrário, a consciência superior, humana, é que é um desdobramento dela.

Podemos, então, dizer agora que a "máquina de sobrevivência" é também uma "máquina intencional", pois se comporta como se tivesse um propósito consciente no sentido humano que atribuímos à consciência: saber de maneira representada o que faz. É como se os organismos estivessem equipados com algum tipo de dispositivo de medição que avalia a discrepância entre o estado de coisas correntes e o estado "desejado". O dispositivo funcionaria de modo a fazer o organismo trabalhar de maneira diretamente proporcional ao grau de discrepância – o que é conhecido como *feedback* negativo –, podendo chegar ao estado de repouso se o estado "desejado" for atingido¹³⁰.

Para aumentar a eficácia dessa operação, os organismos adquiriram, gradativamente, a capacidade de "aprender", ou seja, adquiriram a capacidade de tornar mais adequadas, de maneira cumulativa, sua capacidade de fazer previsões em ambientes altamente imprevisíveis. Em outras palavras, se por acaso o organismo avaliar mal a circunstância e fizer algo que seja seguido por coisas desagradáveis, registra a orientação de não fazer mais e, por outro lado, é registrada a orientação de repetir tudo que seja seguido por "recompensas". Com o tempo, a capacidade de prever o que trará recompensas e o que trará prejuízos pôde ser aprimorada e automatizada à medida em que se acumulavam experiências positivas e negativas. Essa capacidade de simular o meio ambiente com o intuito de prever respostas às possíveis condutas do indivíduo culmina com o aparecimento da consciência subjetiva, pois, à medida em que a simulação do mundo feita pelo cérebro se torna completa, passa a exigir, dentro dessa

¹³⁰ Ibid., p. 113.

simulação, um modelo de si mesmo, ou seja, um modelo desse organismo que simula, desse centro que regula e desse eu que deseja. Em filosofia chamaríamos isso de *consciência de si*, fenômeno psíquico constatado de maneira indubitável nos seres humanos, mas que poderia ser estendido a outras espécies caso tivessem uma inteligência tão sofisticada quanto a nossa.

Assim, a consciência intelectual seria o ápice de uma tendência evolutiva que dirige os organismos à emancipação, que lhes libertam da tirania dos genes e dos instintos por eles programados. A consciência intelectual resgataria os organismos do abandono aos ditames da natureza e inauguraria uma forma de domínio do ambiente que conhecemos como cultura. Uma vez desenvolvida, adquiriríamos a capacidade de contrariar nossas tendências biológicas irracionais em nome de soluções mais garantidas, planejadas e calculadas, soluções que chamamos hoje de racionais. Nesse sentido, adquirir uma consciência intelectual significa conquistar a liberdade em relação aos ditames dos genes. Não estaremos livres de sua influência, no entanto, não executaremos mais de maneira cega o seu planejamento. Hoje em dia, na verdade, podemos até reprogramá-los e o campo da engenharia genética nos mostra como eles foram plenamente dominados. Um exemplo claro de como estamos livres das amarras que nos impunham os genes é que por mais que nossa programação nos oriente a procriar com o intuito de disseminar nossos genes e torná-lo mais abundante no caldo genético, podemos nos rebelar e decidir só ter um filho ou nenhum, ao avaliar as circunstâncias nas quais estamos inseridos. É claro que a cultura não afetou de maneira igual todas as pessoas, de modo que existem muitos indivíduos ainda presos a suas programações biológicas: agindo com ferocidade quando uma conversa resolveria os seus problemas, desejando um número ilimitado de parceiras sexuais quando, muitas vezes, a convenção na cultura na qual se insere sugere que uma seria suficiente¹³¹, tendo uma prole numerosa quando a quantidade de recursos disponíveis para criá-los é limitada. Nesse sentido, é preciso que compreendamos que, a despeito da evolução biológica, do ponto de vista sociocultural nem todos os seres humanos se humanizaram.

De todo modo, o comportamento animal permanece indiretamente sob controle dos genes. São eles que ditam a maneira como os organismos e seus sistemas nervosos serão

¹³¹ Não quero com isso dizer que a monogamia é a única maneira de se gerenciar as cópulas, só reitero uma constatação de nosso tempo: por mais que promessas de fidelidade sejam feitas, nem sempre os humanos conseguem conter o desejo de copular com parceiros diferentes, descumprindo acordos estabelecidos no plano da cultura. Nesses indivíduos, a consciência intelectual exerce pouco domínio ou não exerce domínio algum, de modo que eles ainda são escravos dos instintos, ainda são servos dos seus genes. Quanto mais ignorante, mais animalizado é o indivíduo e mais é incapaz de enxergar em seus semelhantes outras consciências, sentimentos e necessidades. No caso das mulheres, para esses indivíduos bestializados elas não passam de fêmeas, sem nenhuma humanidade, podendo ser usadas e largadas ao sabor de seu desejo e necessidade.

construídos, exercendo, dessa maneira, uma influência importante sobre os comportamentos futuros. No entanto, as decisões sobre o que fazer em cada momento são tomadas pelo organismo global e sua integração com o meio no instante, de modo que enquanto os genes são os autores do plano de ação, os corpos são seus não tão fieis executores. À medida em que se tornaram mais desenvolvidos, os corpos e os cérebros dos mais variados animais assumiram uma parcela cada vez maior das decisões acerca dos planos de ação, lançando mão de estratégias como a aprendizagem e a simulação. Para Dawkins, a conclusão lógica desta tendência seria os genes darem uma única instrução global aos corpos sobre os planos de ação, a saber, a de fazerem o que achar melhor para os manterem vivos¹³². Contudo, ainda sob uma forte influência dos genes, as prioridades óbvias dos organismos seriam a sobrevivência individual e a reprodução. Logo, os animais não mediriam esforços para encontrar e capturar alimento, evitar serem capturados e comidos, evitar doenças e acidentes, proteger-se de condições climáticas desfavoráveis, encontrar membros do sexo oposto e persuadi-los a acasalar, conferir a seus descendentes vantagens semelhantes àquelas que eles próprios desfrutaram. Dentre os comportamentos que auxiliam nessas tarefas, um se destaca como de maior importância: a *comunicação*. Um organismo se comunica com outro quando o resultado de uma troca de sinais serve para influenciar o comportamento e o sistema nervoso uma da outra, alterando de alguma maneira o seu estado. Podemos elencar entres os exemplos de comunicação os cantos dos pássaros, o canto das rãs, o canto dos grilos, o balançar de rabo e o eriçar de pelos dos cachorros, o "sorriso" dos chimpanzés, os gestos e a linguagem humanos. Nesse sentido, um organismo pode promover o bem-estar de seus genes influenciando indiretamente o comportamento de outros organismos.

Para a etologia, os sinais de comunicação evoluíram em benefício do emissor e do receptor. Por exemplo, um pintinho perdido pode emitir pios agudos para alertar a sua mãe. Isso tem o efeito imediato de atrair a mãe e conduzir o pintinho de volta ao ninho. É possível que esse comportamento tenha beneficiado a ambos uma vez que a seleção natural pode ter favorecido pintinhos que piam quando se perdem e mães que buscam seus filhotes ao escutar os seus pios. Nesse caso, o pio estava obviamente impregnado de um sentido ou, pelo menos, comportava uma informação, a qual queria dizer "socorro, estou perdido". Outros animais podem emitir gritos de aviso significando "se escondam, está chegando um falcão". Claro que nada disso se dá de maneira representada e esses sons não representam palavras, não havendo uma gramática dos animais. Sem se representar, simplesmente obedecendo a um automatismo

¹³² Ibid., p. 128.

evolutivamente aperfeiçoado, esses animais trocam informações vitais que garantirão sua sobrevivência. A experiência vivida antecedeu desde sempre a experiência representada convertida em palavras e sinais. O fato de termos criado um código para representar esse mundo originariamente vivido não quer dizer que esse mundo vivido só exista e faça sentido para nós que possuímos uma gramática sofisticada. Esses seres supostamente inferiores também decodificam a realidade e emitem sinais de valor comunitário. O tempo criou as condições para fazer prevalecer apenas aqueles que entendiam o chamado de sua prole e seus filhotes aprenderam junto aos pais a também interpretá-los. Não é uma mágica, o cálculo é simples: aqueles organismos incapazes de interpretar um sinal de alerta desapareceram, morreram sem deixar vestígios, enquanto aqueles que interpretavam corretamente o alerta tiveram uma vida longa, procriaram e ensinaram seus filhotes a reconhecer os mesmos sinais. Assim, a natureza favoreceu os animais capazes de alguma forma, mesmo que rudimentar, de comunicação. Alguns animais aprenderam a usar isso a seu favor bem até demais: eles comunicam informações erradas para se aproveitar da ingenuidade de seus rivais. Algumas borboletas mimetizam a aparência externa de outros insetos agressores ou de sabor desagradável; o peixe-pescador fica camuflado na paisagem do fundo do mar esperando sua presa passar. A única parte dele que se vê é um pedaço de carne em forma de minhoca que serpenteia na extremidade da "vara de pescar" que se projeta do topo de sua cabeça. Quando uma presa se aproxima, o peixe-pescador agita sua isca e atrai a sua vítima.

Os exemplos mencionados nos mostram que sempre que um sistema de comunicação se desenvolver, haverá sempre o perigo de alguns o explorarem para atingir seus próprios objetivos. Nesse sentido, devemos esperar que surjam mentiras, trapaças e exploração egoísta da comunicação toda vez em que houver conflito de interesses entre os genes de indivíduos diferentes, mesmo indivíduos da mesma espécie. É provável que toda comunicação animal contenha um elemento de trapaça, pois todas as relações animais envolvem conflitos de interesses. Os seres humanos não escaparam dessa tendência e podemos constatar também em nós a trapaça, o engano e o jogo de interesses, tornando a convivência humana não muito confortável e de nenhuma maneira pacífica.

Entendemos, assim, que o corpo ou, melhor dizendo, o organismo, é a fonte da qual emanam os principais prodígios que tornam a espécie humana o animal mais sofisticado da face da terra: é no corpo que se estrutura o sistema nervoso, que posteriormente se centraliza e adquire características intencionais; é da exacerbação dessa intencionalidade orgânica que desenvolvemos a capacidade de nos dirigir ao meio no qual estamos inseridos para oferecer

respostas adequadas às suas demandas, desenvolvendo, para isso, a capacidade de memorizar, prevê e simular essa realidade; é graças a uma sofisticação extremada dessa capacidade de simulação que construímos um simulacro do mundo e de nós mesmos, desenvolvendo uma consciência intelectual e uma consciência de si que nos permite representar o mundo e nossa interação com ele; é graças aos órgãos dos sentidos, sistema nervoso central, intencionalidade e a consciência biológica que os animais adquiriram a capacidade de emitir sinais trocando informações; e foi graças aos órgãos dos sentidos, sistema nervoso central, intencionalidade, consciência biológica e consciência intelectual que nós seres humanos desenvolvemos um grau mais sofisticado de comunicação representado pela linguagem verbal que somente nós possuímos. Todos esses avanços cumulativos são prodígios que se desdobram a partir do corpo e sua capacidade de resposta ao meio no qual estamos inseridos e, dessa forma, sem o corpo certamente não haveria de maneira alguma a consciência.

2.3. LORENZ E A FILOGÊNESE DO ESPÍRITO

2.3.1. A consciência e os processos fisiológicos

A consciência foi um prodígio evolutivo que possibilitou que todas as espécies ajustassem suas condutas às necessidades impostas por seu meio. Podemos aqui falar em níveis de consciência, ou seja, graduações do “estar consciente”, entre várias espécies espalhadas pela natureza. Isso significa que cada uma delas, em menor ou maior grau, troca alguma forma de informação com o meio e reage de maneira adequada às oscilações do ambiente no qual está inserida. Todo nível de consciência, então, teria como objetivo provocar esse ajustamento.

Contudo, se fosse tão simples assim, independentemente do grau, todos os mecanismos de controle nervoso da relação entre o organismo e o seu meio mereceriam o nome de consciência e paráramos por aí. Ocorre, no entanto, que o nível de consciência experimentado em nós seres humanos é muito superior, mais sofisticado e mais complexo do que o experimentado em qualquer animal que ocupe a segunda colocação em grau de consciência. Isso nos obriga, então, a fazer um recorte crítico que destaque o que é a consciência para o ser humano e o que é a consciência para os outros animais. Foi nesse sentido que traçamos a distinção entre consciência biológica (enquanto um ajustamento comum a qualquer ser vivo) e consciência intelectual (um tipo de ajustamento exclusivo do ser humano).

Assim como com qualquer outro ser vivo, a produção de conhecimento humano repousa sobre um processo de interação ao curso do qual o homem, enquanto sistema vivo real e ativo, apreende os fenômenos do mundo exterior que também são reais e constituem o objeto

de seu conhecimento. No entanto, diferentemente dos outros animais, nesse processo o homem se coloca como "sujeito" do conhecimento.

Conforme nos sugere Lorenz¹³³, em alemão, a palavra *Subjekt* se aplica ao ser que percebe, imagina, pensa e quer, por oposição ao objeto da percepção, do conhecimento ou da ação. Já a palavra latina *subjectum* significa, em sentido literal, “estar por baixo”, no sentido de um fundamento sobre o qual nosso universo inteiro está construído. Sendo assim, a observação, o pensamento, a vontade e mesmo a percepção que lhes é anterior seriam atos. Tendo isso em vista, é curioso que a língua alemã, que exprime tão bem todas as conotações psicológicas, não tenha uma denominação melhor que a palavra *Subjekt* a qual é um particípio passado e ainda um passivo e um neutro. Em contrapartida, foi dada à palavra *objetivo* uma significação positiva, inversa e complementar à interpretação pejorativa atribuída a *subjetivo*.

No entanto, a relação entre o sujeito do conhecimento e o objeto conhecido não envolve uma passividade, pois ao lado da descoberta do mundo exterior, outros fenômenos se produzem em nós e nosso *eu* passa por estados diferentes, superpondo-se em nós as influências do mundo interior e aquelas do mundo exterior. Cabe-nos, então, compreender as influências que exercem nossos estados interiores sob o conhecimento que temos dos dados exteriores e aprender a realizar alguma espécie de compensação. Um exemplo dado por Lorenz nos faz imaginar a experiência de pôr uma das mãos na bochecha de uma criança aquecida numa noite fria de inverno após termos passado algumas horas do lado de fora de casa, expostos às baixas temperaturas. A sensação seria de que a bochecha da criança estaria muito quente, sugerindo um estado febril. No entanto, não chegamos a essa conclusão por sabermos que esta pseudo elevação da temperatura que percebemos só depende da mudança de temperatura de nossa própria mão¹³⁴.

Nesse sentido, o mundo material estruturado em objetos o qual percebemos, só se destaca a partir do momento em que chegamos a nos abstrair do que há de “subjetivo” e de fortuito na experiência, fazendo-nos crer que a realidade das coisas é a constante regularidade com a qual certas manifestações exteriores aparecem ao nível de nossa percepção simultaneamente e sempre na mesma relação necessária, a despeito de todas as alterações das condições de nossa percepção e dos estados de nós mesmos. Em outras palavras, seria justamente sua impermeabilidade ao “subjetivo” e ao fortuito que nos conduziria a ter tais grupos de fenômenos por efeitos de um dado real, dado este existente independentemente de

¹³³ LORENZ, Konrad. *L'envers du Mirroir: Une Histoire Naturelle de la Connaissance*. Traduit de l'allemand par Jeanne Etoré. Paris: Flammarion, 1975, p. 6.

¹³⁴ Ibid., p. 7.

todo conhecimento, o que nos levaria a reconhecer seus efeitos e suas “qualidades” como sendo sempre um único e mesmo objeto. É isso que Lorenz chama de *objetivar*, ou seja, uma espécie de demarcação abstrata, e chama de *objetivação* o ato cognitivo que é seu resultado¹³⁵. Assim, para ele, da mesma forma como estudamos outras faculdades que apareceram ao curso da filogênese e serviram à conservação da espécie, seria conveniente estudar o conhecimento humano, enquanto função de um sistema real, construído por um processo de evolução natural e ligado por um mecanismo de interação a um mundo exterior também real.

Nesse sentido, postula que o sujeito que conhece e o objeto do seu conhecimento derivam de uma única e mesma realidade reforçando, assim, a convicção de que tudo isso que se reflete em nossa percepção subjetiva está estritamente ligado a processos fisiológicos, se identificando misteriosamente a eles. Haveria, assim, uma superposição que produziria uma unidade entre o sujeito vivo e o sujeito do conhecimento, o que faria qualquer teoria do conhecimento repousar sobre um conhecimento biológico, fazendo do espírito humano um objeto de observação também sob a perspectiva do naturalista¹³⁶. A convicção de Lorenz, a qual compartilhamos, sugere que as qualidades e as faculdades do homem aparecem em toda a sua originalidade e em toda a sua especificidade quando vistas pelos olhos do naturalista, ou seja, como o resultado de uma gênese natural. Para Lorenz, é esta unidade supra individual da consciência, do “poder” e do “querer”, que conecta respostas fisiológicas a uma catalogação abstrata de seus conteúdos, unidade esta nascida da faculdade do homem de acumular os dados do saber tradicional, que constitui a essência disso que hoje chamamos de espírito humano. Nesse sentido, não podemos recusar que esta unidade que se situa acima de todas as outras é, desde sempre, um sistema vivo, construído a partir de funções as mais simples do organismo vivo.

Lorenz faz ainda uma observação assaz interessante: como todo sistema vivo, o espírito do homem, e com ele sua civilização, podem sofrer problemas, em outras palavras, eles podem adoecer apresentando fenômenos decadentes na civilização que denunciariam doenças do espírito humano. Este desarranjo patológico nos dá, frequentemente, a chave que permite compreender o conjunto de seu campo de ação¹³⁷. Nesse sentido, o homem seria, para o naturalista, um ser vivo dotado de propriedades e atitudes, altas faculdades de conhecimento, de evolução, além de estar submetido a processos que remontam a uma infinidade de séculos, ao curso dos quais todos os organismos se veem confrontados com os dados da realidade e em

¹³⁵ Ibid., p. 8.

¹³⁶ Ibid., p. 9.

¹³⁷ Ibid., pp. 10-11.

relação aos quais estão adaptados, uma vez que do contrário podem perecer. Se permanecem vivos e continuam se disseminando por várias gerações é porque o processo de adaptação tem dado certo.

Com efeito, toda “adaptação a” um certo dado da realidade exterior revela que uma certa quantidade de “informação sobre” esta realidade foi assimilada pelo sistema orgânico. Para Lorenz, mesmo na evolução da morfologia, na morfogênese, se constituem imagens do mundo exterior. Segundo ele, a forma das barbatanas e o traço dos movimentos do peixe são apenas o reflexo das propriedades dinâmicas da água, propriedades que esta possui de qualquer modo, quer ela seja ou não entrecruzada por barbatanas. O olho, por sua vez, é o reflexo do sol e das propriedades físicas que caracterizam a luz, independentemente do fato de os olhos existirem para ver. Do mesmo modo, tanto o comportamento do homem como aquele do animal estão adaptados a seu meio, refletindo, assim, uma imagem desse meio. A organização dos órgãos sensoriais e do sistema nervoso central daria, portanto, aos seres vivos a possibilidade de obter informações sobre certos dados do mundo exterior que lhes concernem, permitindo-lhes reagir para a salvaguarda de sua vida. Portanto, tudo o que sabemos do mundo real no qual vivemos devemos a aparelhos de informação, constituídos ao curso da filogênese, que captam isto que nos concerne e que, se são mais complexos que aquele que comanda a reação de repulsa da paramécia¹³⁸, são construídos sob o mesmo princípio¹³⁹.

Tudo isso que nosso aparelho cognitivo nos comunica corresponde a dados reais do mundo extra subjetivo. Nosso aparelho cognitivo é, nele mesmo, um elemento da realidade que só alcançou sua forma atual por força de confrontações e adaptações a elementos também reais existentes no mundo extra subjetivo. Isso funda a convicção de que tudo o que nosso aparelho cognitivo nos ensina sobre a realidade exterior corresponde efetivamente a alguma coisa real e as estruturas de nosso modo de pensar tão bem definidas pela filosofia, como as noções de causalidade, de substancialidade, de espaço e de tempo, não passam de funções de um sistema neurossensorial constituído a serviço da conservação da espécie. Nossos órgãos de percepção só se desenvolveram como resposta às demandas impostas pelos aspectos disso que é *em si* e, por isso mesmo, estão revestidos, tendo em vista a conservação da espécie, por uma característica vital uma vez que uma pressão de seleção suficiente resulta precisamente na constituição de um aparelho cognitivo específico. A esse respeito, nosso aparelho de conhecimento funciona de maneira análoga àquele de um caçador de focas ou de um pescador

¹³⁸ Gênero de protozoários ciliados.

¹³⁹ Ibid., pp. 12-13.

de baleias que só sabe da natureza de sua presa isto que é do interesse prático direto para sua própria atividade¹⁴⁰. Nesse sentido, se pretendemos compreender as especificidades da consciência humana de maneira objetiva, devemos conhecer os mecanismos fisiológicos e psicológicos através dos quais o homem vive suas experiências. Kant já dava a dica quando dizia que tudo o que podemos conhecer não passa de aparências, que nada mais são que o resultado do confronto entre a *coisa em si* e a natureza de nosso aparelho cognitivo. Como consequência, os aparelhos cognitivos nada mais são que o resultado de uma sorte de interação entre as coisas e nós mesmos. Assim, ao buscar compreender a evolução filogenética de nosso aparelho de percepção encontramos nele um *aparelho fornecedor de uma imagem do mundo*, que pode não ser a imagem real, mas é a única imagem que temos.

Para Kant, as formas de apreensão e as categorias de pensamento não seriam determinadas pela experiência individual, como acreditavam os empiristas, sendo, na verdade, o resultado de uma “necessidade intelectual” de modo que não seriam “elaboradas”, mas ao contrário, dadas *a priori*. Ele foi então persuadido de que as ciências naturais seriam incapazes de conhecer as coisas *a priori* por conta do seu recurso à experiência. No entanto, a organização dos órgãos sensoriais e dos nervos que permitem aos seres vivos viver em seu meio ambiente foi constituída ao curso da evolução filogenética pelo confronto e adaptação aos dados reais que eles nos fazem experimentar como espaço fenomenológico. Para o indivíduo, esta organização é *a priori* na medida em que ela é anterior a toda experiência – e deve ser – para que a experiência seja possível. Mas sua função é historicamente determinada e não intelectualmente necessária (o *a priori* da cultura). Assim, poderiam haver outras soluções: a paramécia, por exemplo, vive sob a concepção de espaço *unidimensional*. Quanto a nós, seres inteligentes, não estamos em condições de saber quantas dimensões possui o *espaço em si*¹⁴¹.

Algumas investigações fisiológicas já mostraram quais mecanismos biológicos conhecidos realizam a tarefa determinante para que percebamos o espaço em três dimensões da geometria euclidiana. Lorenz nos aponta que Erich Von Holst já havia examinado mais de perto o funcionamento dos órgãos sensoriais e do sistema nervoso que explora os dados sensoriais fornecidos pela retina, bem como as informações que eles recolhem sob a orientação e a acomodação dos dois olhos e que calculam, assim, o tamanho e afastamento dos objetos observados, nos permitido por isso mesmo perceber a profundidade do espaço visual. De maneira análoga, em outro domínio sensorial, as informações fornecidas pelos corpúsculos

¹⁴⁰ Ibid., p. 13.

¹⁴¹ Ibid., pp. 16-17.

táteis – que nos informam a todo instante sobre a posição de nosso corpo e de nossos membros – nos dão uma imagem clara do espaço. O labirinto do ouvido interno, com seu utrículo e seus canais semicirculares dispostos em três camadas perpendiculares umas às outras, nos indicam onde estão o alto e o baixo e em qual sentido atuam as forças de aceleração as quais somos submetidos. Para Lorenz, parece uma aberração pretender que todos estes órgãos e suas funções que são evidentemente desenvolvidos para a conservação da espécie e sua adaptação aos dados da realidade, não tenham nada a ver com nossa apreensão do espaço *a priori*. Mais ainda: parece ser, ao contrário, evidente que a apreensão do espaço em três dimensões da geometria euclidiana repousa sobre estes elementos e que em um certo sentido são eles mesmos que a constitui. Embora os matemáticos nos ensinem que podemos pensar outros espaços com mais de três dimensões e os físicos e os teóricos da relatividade nos mostrem que podemos provar a existência de ao menos uma quarta dimensão do espaço, nós, de maneira concreta, só podemos perceber a versão simplificada que nos “faz experimentar” a organização dos órgãos sensoriais e do sistema nervoso próprios a nossa espécie. Isso vale igualmente, *mutatis mutandis*, para todas as relações existentes entre as formas de experiência possível que carregamos em nós e os dados da realidade extra subjetiva que elas nos permitem perceber¹⁴².

Se vemos um objeto qualquer sempre da mesma cor sob iluminações diversas, enquanto que as radiações luminosas que reflete podem diferir segundo a iluminação que recebe, isso ocorre graças ao funcionamento de um aparelho fisiológico muito complicado que estabelece, a partir da luz recebida pelo objeto e daquela que este último reenvia, uma de suas propriedades constantes que designamos como cor. Outros mecanismos neurológicos nos permitem determinar a forma de um objeto no espaço como uma constante após termos observado diversos ângulos enquanto que a imagem que se forma em nossa retina possa ela mesma tomar formas diversas. Outros ainda nos colocam em condições de perceber o tamanho de um objeto como sempre igual a ele mesmo a distâncias diversas, enquanto que a extensão da imagem retiniana varia em função da distância. Segundo Lorenz:

Este processo que se desenrola no quadro de nossa percepção e que não podemos descobrir por introspecção, parece muito mais as funções de abstração e objetivação conscientes, que, como estas funções, nos permitem conhecer dados de nosso meio como “coisas” ou objetos. A adaptação de numerosos mecanismos fisiológicos a esta função única contribui para nos fortalecer na convicção que o mundo exterior que nos circunda é real. (...) Não há *uma* coisa em si. Existem *várias* coisas

¹⁴² Ibid., pp. 17-18.

em si. A comparação entre os diferentes aparelhos fisiológicos que permitem aos seres humanos perceber o mundo que lhes circunda pode ser colocada em paralelo com aquele dos sistemas que permitem às diferentes espécies animais “experimental” os dados do mundo exterior que lhes concernem respectivamente. Obviamente, estes aparelhos perceptivos de incontáveis espécies animais são muito diferentes uns dos outros. Eles possuem uma faculdade de diferenciação mais ou menos elevada e refletem uma quantidade mais ou menos importante de detalhes do mundo exterior, segundo o grau de evolução da espécie e, além disso, as diferentes espécies elas mesmas “se interessam” por aspectos diferentes da realidade extra subjetiva. Para a abelha, a persistência das cores carrega uma importância capital porque é preciso que ela esteja em condições de reconhecer uma certa categoria de flores de acordo com a cor que é uma das características constantes das flores; no entanto, para o gato que caça na escuridão, a cor não tem absolutamente nenhuma importância, ele precisa discernir os movimentos; quanto à coruja, é por suas faculdades auditivas que ela localizará de maneira acústica a passagem de um rato, etc¹⁴³.

É precisamente em razão dessa impressionante diversidade de aparelhos perceptivos, continua Lorenz, que convém notar algo particularmente significativo, a saber, o fato de que à medida em que as informações que eles fornecem possuem as mesmas características do mundo exterior, elas nunca são contraditórias. Mesmo a reação de recuo e repulsa da paramécia reflete, como já dissemos, um dado “objetivo” do mundo exterior, dado este que se encontra representado da mesma maneira em nossa imagem do mundo, no entanto, de maneira infinitamente mais complexa e mais diferenciada.

Outro caso análogo, no qual o tipo mais simples e mais primitivo de reação animal se encontra confrontado com a mesma realidade extra subjetiva que o aparelho perceptivo do homem (infinitamente mais diferenciado), é o da relação entre a faculdade de elaboração de reações condicionadas, a qual aparece no animal muito cedo no curso de sua evolução filogenética, e a noção de *causalidade*, específica do pensamento humano. Podemos considerar estes dois elementos como dois tipos de adaptação ao fato de que em toda transformação de energia é respeitada uma certa cronologia na sucessão dos eventos que permitem ao organismo interpretar os primeiros como signos premonitórios infalíveis dos seguintes.

Esta concordância entre as representações do mundo exterior fornecidas pelos aparelhos de percepção de diversos seres vivos se deve ao fato de todas estas formas de experiência possíveis, por mais diversas que sejam em sua apresentação, remontarem a uma única e mesma realidade extra subjetiva. Assim, se considerarmos, de um lado, nosso aparelho de percepção e,

¹⁴³ Ibid., pp. 18-19.

de outro, as coisas que eles refletem bem ou mal, alcançaremos, a despeito da mudança de ponto de vista, resultados que “se iluminam” reciprocamente só podendo ser explicados por um princípio segundo o qual todo conhecimento repousa sobre a interação entre o sujeito que conhece e o objeto do seu conhecimento, todos igualmente reais.

No entanto, nem tudo são flores. Embora pareça uma obviedade tudo isso que foi discutido até aqui, a tradição filosófica não costuma vê com bons olhos hipóteses do tipo, uma vez que habituou-se a superestimar o entendimento humano, tendo dificuldade em aceitar uma hipótese realista, acreditando ser ela simplista demais. Em outras palavras, em algum momento da história do pensamento humano, a filosofia foi dominada pelo idealismo o qual rejeitou absolutamente a existência real e concreta do mundo exterior de maneira independente da consciência. Para o idealismo, o mundo exterior não existiria em si, mas unicamente enquanto objeto de toda experiência possível.

O idealismo transcendental de Kant é uma exceção, pois admite a existência de uma realidade em si, para além de toda experiência possível, apesar de propor, também, a impossibilidade absoluta do conhecimento das *coisas em si*. Isso não o impediu, no entanto, de refletir sobre a relação do mundo fenomenológico com o mundo real. A ele parece absurdo que os objetos do seu entorno só tenham realidade em sua experiência. Parece evidente que o sol brilha desde tempos imemoriais e que já brilhava antes mesmo de existirem olhos para ver. O que levaria pessoas sábias a não admitir essa aparente evidência?

Lorenz sugere que a descoberta do “eu”, o passo inicial reflexivo, foi o que necessariamente introduziu a ideia de que o homem é nele mesmo o “espelho” em que a realidade se reflete e pelo qual ela é refletida. Esta descoberta provocou, em seguida, o mais pesado de todos os erros: colocou em dúvida a realidade do mundo exterior. Descartes já se perguntava se o mundo exterior não poderia ser um sonho e, naturalmente, o homem ferido por uma tal dúvida, desvia seu olhar do mundo exterior para se consagrar inteiramente ao estudo de um mundo interior que vinha sendo descoberto.

Com essa descoberta, o homem e seus modos de intuição, de pensamento e sensibilidade foi elevado ao ponto central e fundamental da produção de conhecimento. A primazia concedida a estes processos, do qual o funcionamento do aparelho perceptivo faz igualmente parte, teve como consequência paradoxal a confusão entre a imagem e a realidade, pois as imagens que nossos “aparelhos de percepção” nos dão dos objetos foram tomados pela realidade, enquanto que inversamente, as coisas reais foram confundidas com sombras efêmeras e imperfeitas de

ideias eternas e perfeitas. *Idealia sunt realia ante rem*: as ideias são realidades antes das coisas¹⁴⁴.

Assim, a ideia de “cachorro” passou a ser assumida pelo idealista como uma coisa em si mais real e importante que qualquer cachorro real vivo. Para Lorenz, a explicação para este paradoxo seria a *generalização antropomórfica do processo de criação*: quando um carpinteiro fabrica uma mesa, a ideia de mesa existe mesmo antes de se materializar em uma mesa real, e ela é mais perfeita que a mesa real, pois ela não tem os nós de madeira, os quais o carpinteiro certamente não teria “imaginado”, e que aparecem apenas como um deslize da plaina. Contudo, o cachorro ou a mesa não seriam absolutamente o produto de um projeto concebido pelo homem, a ideia que temos deles em nosso espírito nada mais é que uma abstração construída a partir das múltiplas observações que fazemos dos cachorros vivos e das mesas reais, com o intuito de ajudar nossos órgãos sensoriais e o sistema nervoso central a identificar as coisas.

No entanto, o deslumbramento com os prodígios da consciência fez com que a realidade dada fosse tomada como uma imagem daquilo que, na realidade, era a sua imagem. Nesse sentido, um erro na compreensão da essência da consciência humana e sua síntese fundamental, o “eu”, levou à plena confiança na experiência vivida interiormente e à total desconfiança em relação a todo elemento exterior. Graças a isso, os laços naturais existentes entre o homem e o mundo no qual ele vive acabaram sendo ignorados e permaneceram por muito tempo inexplorados.

Resta agora reconhecer o equívoco e passar a analisar a cultura e o espírito humano a partir da certeza de que o homem tem, do mesmo modo que todos os outros seres vivos, modos de comportamento inatos, adquiridos pela filogênese e transmitidos hereditariamente. É preciso, para isso, impedir que o realista olhe para o mundo sem que tenha consciência de ser seu “espelho” e impedir que o idealista só se olhe *no* “espelho” e vire as costas para o mundo exterior. A orientação de seu olhar impede a ambos de perceber que o espelho tem um outro lado que não reflete nada, um outro lado que lhe coloca no nível de todos os outros objetos reais que ele reflete, a saber, o aparelho fisiológico cuja função consiste em desvelar o mundo real¹⁴⁵.

2.3.2. O organismo como um sistema de aquisição e estocagem de energia e informação

A propriedade mais extraordinária do ser vivo reside no fato de ele transitar da maior simplicidade para a maior complexidade, evoluindo, a partir de sistemas menos elaborados, em

¹⁴⁴ Ibid., p. 25.

¹⁴⁵ Ibid., p. 29.

direção a estruturas de uma harmonia superior. Contudo, as leis da física universal não são jamais transgredidas, ao mesmo tempo em que o segundo princípio da termodinâmica¹⁴⁶ não é jamais violado pelo ser vivo. Nesse sentido, todos os processos da vida são elaborados com o intuito de favorecer a reserva de energia que flui ou que se “dissipa” no universo. Como consequência, todos os sistemas vivos são constituídos de modo a monopolizar a energia e armazená-la. Os organismos vivos são, assim, sistemas que sempre ganham energia em um mesmo ciclo de retroalimentação positiva¹⁴⁷. No mundo inorgânico encontramos vários exemplos disso: um incêndio só se expande segundo este princípio, pois quanto mais objetos existirem em torno de si, mais ele se estende rapidamente. No entanto, isso também se aplica aos seres vivos.

Os sistemas orgânicos se distinguem dos sistemas inorgânicos pelo fato de serem eles mesmos os responsáveis por sua faculdade de armazenar energia através de estruturas de seu próprio corpo, frequentemente marcadas por uma grande complexidade. Essas estruturas foram produzidas ao curso da filogênese de cada espécie e isto por um processo que lhes tornou particularmente hábeis para adquirir e estocar energia. Aqui, fazemos alusão ao processo de seleção natural e adaptação dele consequente para reforçar a hipótese de uma tendência natural dos organismos em otimizar suas capacidades de aquisição e manutenção de energia. Segundo Lorenz, a seleção “forma” estruturas que preenchem de uma maneira particularmente adequada uma função própria à conservação da espécie e a característica positiva do resultado final dá a impressão que elas teriam sido criadas por um espírito providente e profundamente judicioso que lhes teria justamente projetado este resultado. Para ele, essa impressão não é completamente falsa, pois mesmo o espírito humano, em todos os seus projetos, deve suas atitudes a fenômenos que se produzem no genoma. No entanto, todas as estruturas complexas

¹⁴⁶A termodinâmica é um ramo da física que estuda as relações entre o calor trocado e o trabalho realizado em um determinado processo físico que envolve um corpo ou sistema e o meio exterior. É por meio dessas relações que a física pretende descrever o comportamento dos entes naturais e as transformações que ocorrem na natureza. O Primeiro Princípio da Termodinâmica se relaciona com o princípio da conservação da energia postulando que a energia em um sistema não pode ser destruída nem criada, somente transformada. Já o Segundo Princípio sugere que as transferências de calor ocorrem sempre do corpo mais quente para o corpo mais frio, acontecendo de forma espontânea, porém o contrário não ocorre, o que significa dizer que os processos de transferência de energia térmica são irreversíveis.

¹⁴⁷A retroalimentação ou realimentação (também conhecida como *feedback*) corresponde a um retorno da informação ou do processo realizado. Em outras palavras, é o efeito retroativo ou informação que o emissor obtém da reação do receptor à sua mensagem e que serve para avaliar os resultados da transmissão ou até mesmo dar uma resposta. Quando a retroalimentação diminui o nível da saída, fala-se de retroalimentação negativa, e quando a retroalimentação amplifica o nível da saída, fala-se de retroalimentação positiva. A retroalimentação pode também ter um efeito variável (às vezes positivo, às vezes negativo) de acordo com as condições, tempo de transmissão e inércia do sistema.

dos organismos vivos nasceram sob a pressão da seleção de certas funções, próprias à conservação da espécie. A adaptação exerce aqui um papel fundamental: a palavra “adaptar” supõe implicitamente o estabelecimento de uma correspondência entre o sujeito que se adapta e a realidade à qual se adapta. Dizer, então, que um sujeito se adapta ou se ajusta a seu meio significa dizer que o sistema vivo aprende com a realidade exterior e isto que é impresso nele ou com o qual se impregna é uma *informação sobre* os dados do mundo exterior que lhe concerne. Desse modo, a adaptação seria uma fixação da troca de informação que se produz perpetuamente entre o organismo e o mundo que lhe circunda e esta fixação é provocada por processos que se desenrolam no seio do organismo, sem que o mundo exterior seja notadamente alterado. Assim, a aquisição desse “saber” alcançado pelo genoma ao experimentar o mundo exterior, retendo isto que é mais adaptado, produz, como consequência, a constituição de um reflexo mais ou menos detalhado do mundo real exterior no seio do sistema vivo.

Lorenz, retomando Jacob Von Uexküll, sustenta que o organismo está numa posição de “centralidade” em relação ao mundo exterior, existindo uma relação de ajustamento natural promovido por uma semelhança de “imagem” entre o organismo e a realidade no nível das estruturas físicas e da morfogênese (ex.: movimento ondulatório das barbatanas dos peixes). Estruturas desse tipo devem sua extraordinária característica funcional a isto que elas possuem de informação adaptativa, servindo de maneira mais eficiente ao organismo que as possui, lhe permitindo economizar energia e, mais ainda, explorar fontes de energia dificilmente acessíveis.

Para produzir esse ajustamento, o organismo se serviria de uma *correspondência entre padrões (Pattern Matching)* que seria o resultado do confronto ou comparação entre padrões ou modelos que resultaria em uma “configuração” formada por múltiplos dados sensíveis e correlações existentes entre eles. Essa correspondência seria necessária, pois uma informação única e pontual fornecida pelos sentidos não poderia informar de maneira segura por ser sempre ambígua. Um exemplo disso é que não podemos reconhecer uma estrela quando ela aparece sozinha, por uma fenda entre as nuvens, sendo necessário que a extensão do céu limpo seja ampliada, para que possamos ver aparecer várias estrelas e para que possamos distinguir sua disposição no espaço da disposição das outras. Somente assim estaríamos em condições de estabelecer uma relação entre aquela imagem e uma certa região da carta do céu, identificando uma a uma. Depois disso, e só depois disso, podemos dar um nome à primeira estrela aparecida, com a condição de que seja uma estrela fixa¹⁴⁸.

¹⁴⁸ Ibid., pp. 36-37.

Citando o *Ensaio sobre Epistemologia Evolucionária*, de Donald T. Campbell, Lorenz aponta que o princípio de aumento de conhecimentos obtidos pela seleção pode ser generalizado a outras funções de conhecimento, como a aprendizagem, o pensamento e a ciência. A maior parte das descobertas sobre o mundo exterior realizadas pelas ciências naturais foram conquistadas por estes processos de correspondência entre padrões. Como todos os processos cognitivos que se situam tanto nos níveis mais elementares e mais antigos, quanto nos níveis mais elevados, repousam sobre o mesmo princípio, poderíamos acreditar que não há outro modo de aquisição do saber.

Contudo, não é só isso. Os aparelhos mais antigos e mais primários de aquisição do saber e os mais recentes e mais complexos compartilham uma outra particularidade funcional de grande importância: o aparelho através do qual o genoma adquire o seu saber e aquele por meio do qual o investigador alcança o seu, modifica-se a cada nova aquisição de conhecimento, ou seja, após ter assimilado uma nova informação, nenhum dos dois permanecem iguais ao que eram anteriormente. Na verdade, ao contrário, cada nova aquisição de conhecimento aumenta para cada um deles as chances de adquirir energia e, reciprocamente, aquelas aumentam as chances de uma nova aquisição de saber¹⁴⁹.

Assim, do mesmo modo que a adaptação cria estruturas físicas à serviço da aquisição e da exploração de energia, ela cria, também, outras estruturas cuja função consiste em adquirir e explorar informações, quer dizer, um saber concernente a fenômenos que dominam *no* instante o mundo onde vive o organismo e dos quais ele deve se dar conta *imediatamente*. Os comportamentos que repousam sobre a função desse aparelho são caracterizados pelo fato de o organismo reagir de maneira “racional” a uma situação exterior determinada, enquanto que nem sua espécie no curso da filogênese, nem ele mesmo na sua vida individual, foram confrontados com uma situação semelhante, sob a forma específica que se apresenta a ele no instante. Essa capacidade de oferecer uma resposta adequada a essa nova situação pode ser associada a um mecanismo de compreensão que conhecemos como *insight* (compreensão brusca), e corresponde à experiência do animal que descobre bruscamente uma solução – uma espécie primitiva de “*Eureka!*”. Esses processos de aquisição de informação de curto prazo correspondem a funções de estruturas físicas, nervosas e sensoriais pré-adaptadas que são imunes a todas as modificações que se fundam sob as informações *imediatamente* fornecidas pelos órgãos sensoriais, nos oferecendo uma “compreensão” direta do mundo exterior, sendo, assim, os *fundamentos de toda experiência*. Portanto, não podemos viver nada, perceber nada,

¹⁴⁹ Ibid., pp. 37-38.

nem pensar nada sem que nosso ponto de partida repouse sobre essas estruturas, pois elas fazem parte do nosso próprio aparelho perceptivo. Do mesmo modo, não podemos impedir que entrem em jogo um saber *a priori*, pois os organismos são sempre atualizados por modificações nascidas de mutações, de novas combinações de genes e testada por um tempo infinito de *Pattern Matching*¹⁵⁰.

A aquisição e acúmulo de informações pertinentes à conservação da espécie é uma função constitutiva de todo ser vivo, assim como a aquisição e acúmulo de energia. Estas duas funções são muito antigas uma vez que ambas aparecem ao mesmo tempo, com a aquisição da vida ela mesma. Os processos de aquisição de energia, não contentes em formar neles mesmos um ciclo de retroação positiva, estão em um processo de retroação positiva com o processo de aquisição de informação. Segundo Lorenz:

Quando as chances de aquisição de energia aumentam por meio de uma mutação de genes ou por uma nova combinação de disposições hereditárias, de tal sorte que a seleção jogue a favor do sujeito que se beneficia desta modificação, o número de seus descendentes aumenta igualmente. Mas ao mesmo tempo em que se multiplica a progenitura, multiplicam-se as chances de, na grande loteria das mutações, a sorte cair novamente sobre um dos membros dessa descendência. Este duplo ciclo de retroação positiva entre processos de aquisição de energia e processos de aquisição de informação é característico de tudo o que vive... A vida se aplica muito ativamente a um empreendimento simultaneamente centrado sob a “aquisição” de um “capital” de energia e sobre aquele de um patrimônio de saber, de modo que a posse de um desses dois elementos simula continuamente a aquisição do outro¹⁵¹.

Assim, o devir filogenético do mundo orgânico não depende do “puro” acaso ou do destino “cego”, ele agarra no ar ocasiões propícias oferecidas pelo acaso e as explora de maneira racional para suscitar a intervenção de outros acasos mais felizes. Esta idéia nos aproxima da chave de dois grandes enigmas. O primeiro é o problema da *rapidez* da evolução: se esta última fosse reduzida a um mero progresso por eliminação do não adaptado e se não houvessem esses processos retroativos de aquisição de energia e de informação, os poucos bilhões de anos que os físicos atribuem à idade de nosso planeta não seriam suficientes para que formas de vida evoluíssem de organismos mais elementares àquele do homem. O segundo problema é o da *orientação* da evolução. Segundo Lorenz, a vida é ao mesmo tempo uma aquisição de informação, quer dizer, um processo cognitivo, e um empreendimento econômico,

¹⁵⁰ Ibid., p. 40.

¹⁵¹ Ibid., p. 41.

mesmo comercial. O melhoramento do conhecimento do mundo exterior traz vantagens, que exercem a seu turno esta seleção sob a pressão daqueles mecanismos de aquisição e estocagem de informação que se desenvolvem continuamente. A pressão de seleção que favorece a estocagem de todas as informações pertinentes para a conservação da espécie é tão onipresente que poderia bastar para explicar a orientação geral dos fenômenos de evolução, desde estados mais “primitivos” a estados mais “elaborados”. Não significa que não possa haver intervenção de outros fatores totalmente desconhecidos, porém, tendo em vista o atual estado da investigação sobre o assunto, não há razão alguma para postular a existência de fatores sobrenaturais. A aprendizagem ou a investigação exploratória estão estocadas no genoma, na memória do sujeito individual e na tradição de toda uma civilização¹⁵².

Quando, por exemplo, dois sistemas independentes um do outro são montados juntos (como, por exemplo, um circuito elétrico) vê-se aparecer propriedades inteiramente novas as quais não existiam anteriormente e não se deixavam prever. Este é um postulado fundamental da teoria da *Gestalt*, “o todo é mais que a soma das partes”. Portanto, não há nada de sobrenatural em uma cadeia linear de causas e efeitos que se forma sobre si mesma a ponto de dar nascimento a um sistema o qual se distingue desde o início ao invés de se diferenciar gradualmente de tudo o que lhe precedeu. Uma novidade desse tipo pode ser um evento inicial se ela se apresenta no curso da filogênese como um evento histórico único.

Lorenz nos indica que, no quadro do devir orgânico, o progresso foi sempre obtido por integração e reunião de vários sistemas diferentes em uma ordem superior, muito embora estes fossem inicialmente independentes uns dos outros. Ao curso dessa integração, os diversos sistemas sofreram transformações que os tornaram aptos a cooperar no âmbito do novo sistema global que passou a lhes comandar. A união criativa de elementos diferentes em um todo funcional representa nela mesma uma sofisticação do sistema vivo. No entanto, ao curso da evolução ulterior, o novo sistema se simplifica muitas vezes pelo fato de que cada subsistema reunido nele se “especializa”, quer dizer, tende a se confinar em uma função que lhe é atribuída na nova divisão do trabalho, enquanto que pode ceder a outros elementos da totalidade aquelas funções que assumiu anteriormente enquanto conquistava a sua autonomia. Mesmo as células dos gânglios do cérebro que, reunidas, asseguram as mais altas funções intelectuais, são, tomadas isoladamente, inferiores a uma ameba ou a uma paramécia, e isso tanto no que concerne à função única da célula, quanto ao que concerne à informação adequada que é a base desta função. Uma ameba ou uma paramécia dispõe de uma série de respostas racionais aos

¹⁵² Ibid., pp. 42-43.

estímulos exteriores e elas “sabem” um tanto de coisas importantes sobre o mundo que lhes circunda. A célula do gânglio “sabe” unicamente quando ela deve “funcionar” e, mesmo isto, ela não pode decidir fazer num grau maior ou menor, mas simplesmente na obediência ou não obediência total à lei do “tudo ou nada”¹⁵³.

Um paralelo desse fenômeno orgânico pode ser encontrado no plano da cultura: o desenvolvimento inevitável da divisão do trabalho conduz, em todas as categorias profissionais, e mais ainda nas científicas, a uma irresistível progressão da especialização. Ao fim desse processo chegamos ao ponto em que o especialista conhece muito sobre poucos pontos e ignora todo o resto. Essa “melhora na organização” acontece quase sempre para os sistemas vivos assim como para as máquinas construídas pelo homem: os protótipos são fabricados de modo a serem mais complexos do que serão os últimos modelos. Os mecanismos de interação, em particular de troca de informação entre os subsistemas, são simplificados ou passam por vias mais diretas e os vestígios supérfluos de estágios históricoevolutivos anteriores tendem a ser suprimidos.

Posto isto, restaria saber por que um organismo é estruturado de tal maneira e não de outra e esperaríamos encontrar uma resposta investigando a filogênese da espécie considerada. Por exemplo, diz-nos Lorenz, seria legítimo encontrar uma resposta causal à questão de saber por que temos ouvidos colocados dos dois lados da cabeça. Diríamos que tal estruturação se deve ao fato de descendermos de espécies aquáticas que tinha no lugar dos ouvidos um opérculo denominado espiráculo¹⁵⁴ (ou respiradouro) que foi mantido enquanto canal condutor de ar após a passagem da vida aquática para a vida terrestre e, por uma mutação de função, se tornou em seguida o órgão da audição. No entanto, o número de causas de natureza estritamente históricas que poderíamos conhecer para explicar completamente o fato de um organismo ser estruturado como é, se não é infinito, é ao menos grande o suficiente para que seja fundamentalmente impossível ao homem chegar a conhecer em sua totalidade a sequência de causas e de efeitos da evolução. Resta sempre um resíduo “irracional”, em outras palavras, inexplicável. O ser vivo mais complexo não pode ser “reduzido” a seus ancestrais e o sistema vivo pode ainda menos ser “reduzido” à matéria inorgânica e aos fenômenos que se desenrolam nele. De todo modo, é possível ostentar um certo grau de certeza de que sistemas mais elaborados surgem dos mais elementares, que são fundados sobre eles e que, ainda hoje, eles são seus elementos constitutivos. Contudo, não podemos recusar que cada momento da evolução consiste em um

¹⁵³ Ibid., pp. 48-49.

¹⁵⁴ Denominação para orifício respiratório que certos animais marinhos possuem.

evento originário que se produz como fato histórico único no curso da filogênese, estando cada um desses eventos revestidos pelo caráter de acaso ou, se preferirmos, pelo caráter de “invenção”¹⁵⁵.

2.3.3. A aquisição de informação de curto prazo e a aurora do espírito

O processo de “tentativas e sucessos” do genoma não é o único capaz de manter perpetuamente os sistemas vivos em um estado de adaptação capaz de garantir sua sobrevivência. Ele não consegue dar conta das modificações *rápidas* do mundo exterior, não podendo saber do sucesso da menor de suas experiências antes que tenha decorrido o ciclo de uma geração. Por conta disso, o genoma só é capaz de adaptar o organismo àqueles dados do mundo exterior que se encontram com uma regularidade estatística suficiente por longas durações. Contudo, existe uma série de outros mecanismos perfeitamente adaptados que recolhem informações e as exploram, apesar de não poder *estocá-las*. Os mecanismos do genoma e as formas mais elaboradas do desejo de conhecimento do homem em sua civilização se intercalam através de toda uma espessura de funções cognitivas indispensáveis que recolhem os dados do *instante*, dando uma fisionomia ao mundo exterior e fornecendo as bases de todos os processos superiores da experiência e da aprendizagem. Portanto, um primeiro ponto que devemos observar é que essas funções cognitivas mais elementares são comuns a todos os seres vivos, incluindo bactérias e vegetais, e apresentam, de maneira clara, como o espírito poderia derivar das funções corporais, de modo que corpo e espírito não podem ser pensados separadamente, como dissemos anteriormente, sendo dimensões de um mesmo fenômeno, a saber, a vida.

Segundo Lorenz, essa alegação é confirmada pelo fato de observamos em todos os organismos a existência de ciclos reguladores de vários graus de complexidade, desde mecanismos mais simples que se contentam em manter um estado constante no nível puramente químico, até sistemas do mais alto grau de diferenciação nos quais as funções mais complexas dos órgãos dos sentidos e do sistema nervoso central determinam certos “valores normativos”, como, por exemplo, a densidade populacional mais propícia para a conservação da espécie. Cada vez que um organismo encontra seu equilíbrio interior, após um desarranjo qualquer, ou que ele o mantenha a despeito da influência de fatores exteriores que ameaçam lhe subtrair, isto significa que ele recebeu uma informação relativa à natureza e à intensidade da alteração

¹⁵⁵ Ibid., p. 53.

correspondente do mundo exterior, tornando possível que explore judiciosamente aquela informação.

Quando, por exemplo, um animal colocado em um meio pobre em oxigênio acelera sua respiração, ou que pare de vez em quando para comer diante de uma oferta de nutrientes muito abundante, é possível deduzir não somente que o organismo vivo está informado da natureza qualitativa e quantitativa de suas necessidades em certas matérias, mas que está igualmente ciente da “disponibilidade” destas substâncias no mundo exterior, no instante considerado. Graças a essa informação, o ciclo regulador pode repetir suas operações de funcionamento ao infinito e sem interrupção, de modo que vemos o organismo projetado para recolher e utilizar qualquer informação explorável, mesmo que não a retenha.

Nesse sentido, a maneira como o organismo é afetado e recebe informações do meio através de seus sentidos cumpre uma função fundamental para a manutenção do ciclo regulador e para a garantia de aquisição de energia. Isso porque a excitabilidade envolve a possibilidade de desencadeamento de um movimento espontâneo e automático já nos organismos inferiores. Nos organismos superiores, graças à divisão do trabalho entre o sistema nervoso e o sistema muscular, receber e explorar os estímulos não os obrigam a reagir imediatamente por meio de um movimento, no entanto, lhes abre, também, essa possibilidade. É difícil saber, no entanto, se nas espécies inferiores poderia haver motricidade sem excitabilidade. Contudo, fica claro que a motricidade, em particular a atitude de mudar de um lugar a outro, possibilita a aquisição e, conseqüentemente, o aumento de energia mesmo quando não está acompanhada da retenção de uma informação.

Na maior parte dos seres vivos a atitude de responder a um estímulo está estreitamente ligada à motricidade enquanto uma função de locomoção. Assim, é possível dizer que a função primeira e principal da motricidade consistiria, para o animal, em poder se esquivar de uma situação perigosa. Por exemplo, é uma função por demais primitiva poder se esquivar das influências nocivas do mundo exterior se estreitando ao máximo afim de só expor ao perigo a menor superfície possível de seu corpo. Esse tipo de reação de evitar o perigo pode ser encontrado em um grande número de animais fixos ou que se movem muito lentamente e é sempre acompanhada pela secreção de substâncias que contribuem para uma melhor proteção da superfície exterior do corpo. Os animais unicelulares, os celenterados e outros invertebrados como, por exemplo, o *escargot*, se comportam assim. Portanto, é sobre a propriedade da excitabilidade que repousam tanto os processos que adquirem e exploram (sem estocar) informações de curto prazo, como os processos que se desdobram no interior do sistema

nervoso central e constituem os fundamentos das funções mais elaboradas da aprendizagem e da memória. Nesse sentido, cabe-nos compreender melhor como se processam esses modos de excitação.

Um primeiro nível de excitação pode nos ser oferecido pela ameba. A célula amebiana, composta exclusivamente de protoplasma, se desloca contraindo a espessura de sua camada exterior, o ectoplasma, em um meio dado. Nele se forma uma protuberância que por encolhimentos sucessivos e bem localizados da camada exterior, se transforma em um tipo de pé chamado pseudópode. O interior da célula flui, em seguida, seguindo a inclinação de menor resistência para o pseudópode que se enche e engrossa mais e mais em sua raiz e é assim que a célula, considerada em sua completude, se desloca progressivamente na direção desejada. A formação do pseudópode corresponde, no plano funcional, a um espessamento seguido de um encolhimento do ectoplasma da célula da ameba. Segundo Lorenz, a formação do pseudópode e do deslocamento da célula na direção em que ele se forma poderia ser consequência das variações de pressão na superfície do corpo do animal¹⁵⁶.

Quando um estímulo perigoso afeta a superfície de um pequeno organismo, este se retrai imediatamente como que sob efeito de alguma excitação dolorosa e começa a rastejar na direção oposta àquela de onde parte o estímulo nocivo: este processo é o gatilho para a gelificação (transformação em gel) das regiões imediatamente vizinhas à zona excitada, que anteriormente era líquida. A retração resulta do fato de a gelificação ser acompanhada por uma diminuição do volume do protoplasma e este fenômeno tem um efeito mecânico semelhante ao aumento da pressão superficial. Contudo, o deslocamento do plasma interno não pode certamente se explicar exclusivamente pelas variações de pressão. Existe deslocamento de plasma em células vegetais as quais são envoltas por uma camada de celulose sólida e submetida em toda extensão a uma pressão perfeitamente uniforme. Segundo Lorenz:

Se observarmos uma ameba em seu meio natural, nos espantaremos com a diversidade de comportamentos e de capacidade de adaptação que ela apresenta. Se ela tivesse o tamanho de um cachorro, declarou o maior especialista em protozoários H. S. Jennings, não hesitaríamos em lhe atribuir uma vida subjetiva. Na verdade, é unicamente pelo modo de deslocamento que nós alegamos que a ameba supera todas as dificuldades as quais confronta em seu meio. É preciso ter em mente que é sempre por este único e mesmo mecanismo que ela se esquiva, por uma fuga “amedrontada”, das influências nefastas do meio exterior para procurar uma situação benéfica e, no melhor dos casos, envolver e

¹⁵⁶ Ibid., p. 68.

engolir “avidamente” um objeto que lhe fornece estímulos positivos. Dito de outra forma, é por um único e mesmo mecanismo que a ameba foge e se nutre!¹⁵⁷

Nesse sentido, a informação adaptativa que é a base da inteligência aparente da ameba está fundada exclusivamente sobre sua faculdade de responder de maneira seletiva aos estímulos que recebe do exterior, de modo que a intensidade de sua reação pode variar a tal ponto que o observador pode se enganar sobre a identidade do mecanismo motor utilizado. Portanto, é pela variabilidade de seu comportamento e pelo fato de seus movimentos serem orientados nas três dimensões do espaço que a ameba parece ser um animal dotado de uma “inteligência” surpreendente. No entanto, estas capacidades são apenas “performances”, pois elas repousam sobre características do protoplasma e, por consequência, é comum em todo ser vivo constituído por protoplasma. Se o polvo parece, à primeira vista, liberado de todas as barreiras que se impõe às estruturas fixas de todos os organismos superiores, e se tem, assim como uma ameba, uma total liberdade de movimento em todas as dimensões do espaço, ele não deve isso a uma falta de estruturas, mas ao contrário, à sua multiplicidade e ao fato de que as controla soberanamente¹⁵⁸.

Um outro nível de excitação é a *kinesis*¹⁵⁹. A *kinesis* nada mais é que uma série de mecanismos de direção que permitem aos organismos, em suas extremidades posteriores e anteriores fixas, explorar sua capacidade de movimento para eleger os lugares onde suas chances de acumular energia aumentam enquanto as chances de perder diminuem. Seria como se um organismo que se desloca ao acaso em um certo meio acelerasse sua locomoção assim que as condições ditas melhores se tornassem desfavoráveis ou a retardasse quando, ao contrário, se tornassem favoráveis, se esforçando para ficar o maior tempo possível no lugar que lhe oferece as condições de vida mais favoráveis, obtendo, assim, por esta modificação estritamente quantitativa do seu processo de deslocamento, o benefício almejado.

Esse fenômeno se encontra acentuado em vários organismos. Por exemplo, os animais que se deslocam mais ou menos em ziguezagues aumentam o ângulo de mudança de direções possíveis desde que se encontrem em condições favoráveis, explorando, assim, o território que têm para explorar de maneira muito mais eficaz. Este processo, designado sob o nome de *clino-kinesis*, está sempre combinado ao processo de *kinesis* simples em seres vivos os mais diversos

¹⁵⁷ Ibid., p. 69.

¹⁵⁸ Ibid., p. 70.

¹⁵⁹ Chinês: movimento/atividade da célula ou organismo em resposta a um estímulo do meio.

e não apenas nos protozoários, invertebrados e, de forma absolutamente exemplar, nas espécies superiores de crustáceos.

Segundo Lorenz, o que há de mais impressionante na verdadeira *kinesis* é a simplicidade de seu mecanismo: para que funcione, basta que um único receptor atue de maneira estritamente quantitativa sobre um único tipo de movimento. É o processo mais simples pelo qual um organismo não ameboide se desloca em todas as direções, recebendo e explorando *informações instantâneas* que lhe permite se orientar no espaço. Isso traduzido por formulas mais simples significa “aqui é melhor” ou “aqui não está bom”¹⁶⁰.

A *reação fóbica* corresponderia a um terceiro tipo de excitação. Existe uma série de espécies inferiores que respondem por uma reação estereotipada de *volte-face*¹⁶¹ quando seu modo de locomoção lhes conduz a uma situação de estímulo traduzida como uma deterioração precipitada de seu meio ambiente. Neste caso, o organismo aprende unicamente o que concerne à *direção* na qual se situa o que deve evitar. Mas se as coisas se passam de maneira inversa e o animal se dirige a uma situação que representa uma melhora de suas condições de vida, a condição não provoca uma *kinesis*, como é o caso em muitos protozoários.

No que diz respeito ao primeiro caso, ao final de um certo lapso de tempo cuja duração depende da intensidade e não da orientação do estímulo recebido, a franja ciliar volta a sua posição anterior e o animal só se propõe a avançar em direção ao eixo longitudinal à qual seu corpo se virou. Este modo de comportamento, chamado de *reação fóbica*, é superior à *kinesis* – embora não seja superior à *reação ameboide* – pelo número de informações que fornece ao animal. Com efeito, além de ensinar que um certo meio ambiente lhe é desfavorável, ela lhe indica em quais direções as condições permanecem desfavoráveis, sem, contudo, lhe indicar em qual direção se situa o maior perigo a evitar e, ainda menos, em qual direção ele deve buscar condições de vida melhores.

A *reação fóbica* provoca uma reação qualitativamente diferente, a qual faz o animal mudar de direção, lhe permitindo permanecer perpetuamente distante do meio nocivo para se manter em um meio favorável, enquanto que a *kinesis* só pode reduzir o tempo que permanece na primeira ou prolongar aquele que permanece na segunda. Se o animal está informado sobre condições favoráveis ou desfavoráveis oferecidas pelo meio no qual evolui, ele deve isso, tanto no caso da *reação fóbica* quanto naquele da *reação ameboide* ou da *kinesis*, a esta fração do processo global durante o qual os estímulos são recebidos e, em certa medida, filtrados¹⁶².

¹⁶⁰ Ibid., pp. 71-72.

¹⁶¹ Mudança brusca de posição como que para fugir.

¹⁶² Ibid., pp. 74.

Outra modalidade de reação aos estímulos do meio é a *reação tópica* ou *taxia*, as quais correspondem a processos fisiológicos de base que auxiliam na orientação do animal no espaço. Quando a diferença de concentração é menos marcada ou quando o curso do animal só penetra progressivamente em uma solução mais concentrada, é possível modificar sua trajetória de uma maneira racional e evitar o meio nocivo sem a ajuda prévia de uma *reação fóbica*. A paramécia, por exemplo, é capaz de distinguir entre o estímulo que afeta sua parte anterior e aqueles que tocam sua parte posterior. É somente no primeiro caso que ela responde com uma *reação fóbica*, no segundo caso ela reage muito logicamente com a aceleração de seu movimento para frente.

A mais simples das *reações tópicas*, a *tropotaxia*, repousa no processo seguinte: o organismo gira até que um equilíbrio de excitação se estabeleça entre dois receptores, dispostos simetricamente em seu corpo. Se tentarmos recriar artificialmente esta situação levando, a partir de um duto com dois ramos, duas correntes de água simétricas contra a cabeça de um platelminto, este passa imediatamente entre as duas e se dirige exatamente na direção da resultante dessas duas forças. A partir deste mecanismo simples somos levados por todas as transições possíveis e imagináveis até organizações nervosas que apresentam fenômenos de retroação mais complexos. Todas as *reações tópicas*, simples ou complexas, possuem um ponto em comum: *elas orientam diretamente o animal na direção que lhe é a mais favorável* e serve melhor à conservação da espécie, sem lhe impedir de proceder por eliminações sucessivas. Enquanto a *reação fóbica* informa o organismo da direção que ele não deve tomar, sem lhe ensinar nada sobre o número infinito de outras direções das quais ele pode dispor, a *reação tópica* indica diretamente ao animal, de todas as direções possíveis, a qual é a melhor. Por consequência, do ponto de vista da quantidade de informações adquiridas, a *taxia* vai muito além da *reação fóbica* ou da *kinesis*, embora não supere sob esse critério a reação da célula amebiana que forma os pseudópodes¹⁶³.

No entanto, o organismo necessita não apenas de estruturas que assegurem no plano motor a realização efetiva de modos de deslocamento adequados que sirvam à conservação da espécie. Ele necessita, também, de um aparelho que lhe permita receber os estímulos que lhe façam saber a qual momento e em que condições os modos de comportamento em questão têm chances de preencher eficazmente sua função, a serviço da conservação da espécie. Há razões para pensar que, em um animal dotado de um sistema nervoso central, o aparelho que recebe os estímulos, chamado receptor, e o efetor, quer dizer, a organização nervosa correspondente que comanda as respostas motoras, são ligados por um circuito nervoso em um sistema cuja

¹⁶³ Ibid., pp. 75-76.

configuração corresponde ao esquema do arco reflexo. Em numerosos casos estudados pôde-se fazer o percurso de tal circuito e identificar o número de elementos nervosos que ele comporta. No entanto, o problema se situa não no nível do processo reflexo ele mesmo, mas, antes mesmo do engajamento deste processo, no nível da função receptora que está na sua origem.

O que devemos tentar descobrir é como é possível que o organismo “saiba” exatamente a qual estímulo ele deve responder e por qual reação determinada, pela qual preenche sua função à serviço da conservação da espécie. Ou seja, como é possível, por exemplo, que a ameba não circunde todos os pequenos corpúsculos que se apresentem a ela, mas – salvo raras exceções – apenas aquelas com as quais pode se nutrir? Como este animal microscópico que só tem como apoio para sua existência um infeliz processo de *kinesis* sabe quando e onde deve avançar, lentamente ou rapidamente? Segundo Lorenz:

É preciso crer que cada uma dessas respostas motoras está programada por um mecanismo que filtra os estímulos, quer dizer, que só deixa passar e agir aqueles que são estatisticamente prováveis que sejam sintomáticos de uma situação exterior que provocará um modo de comportamento que terá um efeito benéfico. Para empregar uma outra comparação que aquela do filtro, podemos dizer que aquele aparelho receptor parece um castelo no qual só poderíamos entrar com uma determinada chave. É por isso que falamos em *estímulos-chave*. Nós chamaremos o aparelho fisiológico que filtra os estímulos de *mecanismo de liberação inato*, em abreviação IRM (*Innate Releasing Mechanism*)¹⁶⁴.

A informação do *mecanismo de liberação inato* é codificada da maneira mais simples possível e ela torna impossível o estabelecimento de uma correspondência com outra situação que não a “situação biológica justa”. O exemplo clássico de informação simples, mas amplamente suficiente para o animal quando ele se encontra em um meio natural, é a informação contida no *mecanismo de liberação* do carrapato da espécie mais comum (*Ixodes ricinus*), que provoca a reação de picar. Segundo Lorenz, Jakob Von Uexkül havia demonstrado que este animal pica tudo o que tem o odor de ácido butírico e que possui uma temperatura de 37° C. Por mais simples que seja esta característica do hospedeiro que naturalmente o carrapato seleciona, neste caso um mamífero, ela é suficiente desde que não haja nenhuma chance de que essa reação seja provocada por algum dos outros objetos com os quais o carrapato entra em contato na floresta¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Ibid., p. 77.

¹⁶⁵ Ibid., p. 79.

Já para organismos detentores de um esqueleto rígido e articulado que só permitem certos movimentos, bem determinados, quer dizer, essencialmente nos artrópodes e vertebrados, encontramos sempre coordenadas específicas de movimentos programados globalmente pelo genoma. Para designar estes fenômenos, fala-se, em alemão *Erbkoordinationen* (coordenações motoras hereditárias), ou movimentos instintivos e, em inglês, *fixed motor patterns* (padrões motores hereditários). No plano fisiológico, eles se distinguem pelo fato de que o encadeamento de movimentos que os compõem não é provocado, como tenderíamos sempre a crer, por uma sucessão de reflexos, mas por processos que ocorrem no seio do sistema nervoso central, *sem a intervenção de órgãos receptores*.

A maior parte dos mecanismos coordenados, altamente diferenciados, funcionam, mesmo nos primatas, independentemente de qualquer comando dos órgãos receptores – externos ou internos. Os controles aferentes só intervêm na orientação geral das coordenações hereditárias no espaço, mas para a elaboração do encadeamento dos movimentos eles mesmos, eles são completamente irrelevantes. É suficiente, para nos convencer, observar todos os movimentos que se produzem no vazio e ao curso dos quais uma coordenação motora hereditária acontece, de um extremo a outro, na ausência de um objeto que deve normalmente lhe provocar. A ocorrência de uma *coordenação motora hereditária* não é um processo cognitivo. A atitude motora que supõe é pré-adaptada e o animal dispõe dela como de uma ferramenta bem conhecida cuja utilização se limita a objetivos especialmente mais restritos e que são mais especializados. São movimentos instintivos geralmente utilizáveis, como, por exemplo, a locomoção, o movimento de roer, de arranhar, de bater o bico, etc., mas eles são especializados de modo a só corresponder a uma única função muito bem determinada.

É justamente sobre estes movimentos instintivos, que são diferenciados a serviço de funções bem particulares, que se observa mais claramente a característica rígida da adaptação de coordenações motoras hereditárias e sua independência da aprendizagem. Para Lorenz, mesmo o etólogo mais advertido se espanta ao descobrir, sobre um jovem animal que estuda e que sabe com certeza que não possui nenhuma experiência suscetível de lhe oferecer uma informação particular, a aparição primeira de um tal comportamento em toda a sua perfeição e funcionalidade. Com efeito, a união de capacidades motoras e o “conhecimento” preciso de situações nas quais eles devem ser empregados supõe uma multidão de conhecimentos inatos.

O fenômeno resultante do funcionamento simultâneo de um *mecanismo de liberação inato* e a *coordenação motora hereditária* que provoca, constitui uma totalidade funcional, extremamente frequente no mundo animal, designada sob o nome de *comportamento instintivo*

específico. Nos animais superiores, o *comportamento instintivo específico* representa o protótipo de um processo cognitivo que não corresponde a uma adaptação, mas ao funcionamento de um mecanismo pré-adaptado. O comportamento instintivo específico é o tipo exemplar de encadeamento linear de fenômenos que sob esta forma elementar apresenta já uma utilidade funcional, mas que, integrada a outros processos, neles mesmos mais simples, conduz à “invenção” de novas funções que são um marco na história da espécie. Nos animais superiores, um outro componente de ação é adicionado ao começo do encadeamento: a busca de um estímulo suscetível de provocar uma reação que qualificaremos, junto com Lorenz, como um *comportamento de apetência*. Não é impensável que um encadeamento de comportamento aumentado por este fator na sua fonte possa conservar um fluxo linear e seu valor para a conservação da espécie. Com efeito, em quase todos os casos em que um *comportamento de apetência* é identificado, observamos igualmente uma repercussão do sucesso da ação sobre o comportamento que a precedeu. Com este processo retroativo, também é-nos dado o processo circular sobre o qual se funda a verdadeira aprendizagem, quer dizer a aprendizagem pelo sucesso¹⁶⁶.

Assim, devemos considerar o *comportamento instintivo específico* como o componente mais elementar e mais importante de todo comportamento instintivo, animal ou humano. Ao mesmo tempo, a coordenação motora hereditária não é um encadeamento de reflexos “incondicionados”. Na verdade, a coordenação de movimentos se faz exatamente na ordem em que deve se fazer sem a ajuda de reflexos e, além disso, ela não tem necessidade de estímulos exteriores para entrar em jogo. O movimento resulta de uma produção de estímulo e de uma coordenação que se efetuam ambas no *interior do sistema nervoso central*. Os reflexos só servem para adaptar de maneira racional os movimentos que saltam das fontes interiores do organismo aos dados do mundo exterior e à sua situação no tempo e no espaço¹⁶⁷. A *coordenação motora hereditária* constitui, assim, a ossatura imutável do comportamento, uma ossatura cuja estrutura contém exclusivamente informações adquiridas no curso da filogênese. Ela só funciona eficazmente a partir do momento em que os múltiplos mecanismos de aquisição de informação a curto prazo que a servem liberam seu funcionamento numa situação adequada e a dirigem no tempo e no espaço. Quando nos damos conta que o disparo de um movimento instintivo só corresponde na realidade à *liberação* de sua espontaneidade, a questão que se coloca é saber qual foi o mecanismo fisiológico específico que provocou esta liberação. Em

¹⁶⁶ Ibid., p. 82.

¹⁶⁷ Ibid., p. 83.

vários animais inferiores, a função principal das instâncias superiores do sistema nervoso consiste precisamente em exercer de maneira permanente um controle inibidor sobre os diversos automatismos endógenos de movimentos próprios ao organismo e só deixá-los “perder o freio” no momento desejado, quer dizer, no momento em que uma informação imediata, vinda do exterior, a exige. Uma minhoca privada de seu “cérebro”, que dizer, de seu gânglio suprafaríngeo, não para de se rastejar e é incapaz de parar. Um caranguejo, operado da mesma maneira, não consegue parar de comer enquanto tem alimento diante de si, etc.

Após um longo período de não-utilização de um movimento instintivo, o limiar do estímulo que costuma desencadeá-lo não permanece em um nível constante, abaixando progressivamente¹⁶⁸. Dessa maneira, o modo de comportamento em questão torna-se mais e mais fácil de ser provocado, começando a responder a estímulos inadequados, perseguindo objetos que são similares e acaba, nos casos mais extremos, por ser desencadeado na ausência de qualquer estímulo – ou seja, “no vazio”. No entanto, a diminuição do limiar de excitabilidade suscetível de desencadear um certo tipo de movimento instintivo não é o único efeito que a ausência prolongada da situação que provoca habitualmente o movimento pode ter para o animal. A falta prolongada de ocasião para comandar o desencadeamento de um certo processo de coordenação motora hereditária sempre *mergulha o organismo em um estado de desordem* e força-o a *procurar ativamente os estímulos-chave*, ou seja, provoca, também, uma série de *comportamentos de apetência*.

Isso que “incita” o animal, a “pulsão” implícita na formula “comportamento instintivo”, não tem, na maior parte dos casos, absolutamente nada a ver com os “grandes” instintos do animal ou do homem – fome, sede ou necessidade sexual – cujas origens fisiológicas são relativamente simples de definir, pois elas residem na falta de substâncias essenciais ou na necessidade de esvaziar os órgãos ocos (instinto de detumescência). Cada movimento instintivo específico, por mais modesto que seja, representa melhor uma pulsão desencadeando o comportamento instintivo de maneira autônoma quando não encontra “ab-reações¹⁶⁹” por um longo tempo.

¹⁶⁸ Ibid., p. 84.

¹⁶⁹ *Ab-reação* é um termo introduzido por Sigmund Freud e Josef Breuer em 1893, para definir um processo de descarga emocional que, liberando o afeto ligado à lembrança de um trauma, anula seus efeitos patogênicos. Uma melhor compreensão do termo pode ser conseguida com esta definição filosófica: ab-reação designa a expressão de afetos ou de impulsos, até então bloqueados por um mecanismo de defesa, e que se extravasam no comportamento, na emoção e na palavra, habitualmente no decurso de um tratamento psicoterápico ou sob uma ação farmacodinâmica. Em outra definição filosófica, o termo ab-reação é assim descrito: descarga emocional que permite ao paciente libertar-se de antigo choque que não pudera chegar a uma reação satisfatória. Ou seja, sugere que um evento mal resolvido seja solucionado satisfatoriamente por meio da catarse. Catarse é o método terapêutico que permite a evocação e a revivência de acontecimentos traumáticos que foram reprimidos,

Segundo Lorenz, Tinbergen e Baerends foram os primeiros a mostrar os três principais subsistemas do comportamento instintivo, a saber, o *comportamento de apetência*, a solicitação do *mecanismo inato de liberação* e o funcionamento do *comportamento instintivo*, visando a satisfação da pulsão correspondente, podendo ser combinados de maneira diferente e de forma mais complexa. É bastante frequente que uma longa sequência de modos de comportamento seja programada de tal sorte que o *comportamento de apetência*, que constitui a introdução, conduza a uma situação estimulante que não libera imediatamente o movimento instintivo que conduz ao ato final, mas se contente em primeiro lugar em *provocar um outro comportamento de apetência*¹⁷⁰

É essencial constatar, para a definição que temos de *comportamento instintivo*, que nem sempre as coordenações motoras hereditárias representam o ato final correspondente à satisfação do instinto, pois, de alguma forma, visam objetos intermediários. Por consequência, podemos considera-las como um tipo particular de *comportamento de apetência*, o qual tende em direção à situação estimulante suscetível a liberar o elemento seguinte do encadeamento. É uma tal sequência de comportamentos de apetência sucessivos que Tinbergen pôde qualificar de *instinto hierarquicamente organizado*. Este sistema de apetências hierarquicamente ordenado faz o animal seguir um programa “bem elaborado” no curso da filogênese, que lhe incita de situação estimulante em situação estimulante, passando sempre – este é o ponto principal – de uma situação de ordem geral, fácil de encontrar, a uma situação mais particular que seria difícil de detectar sem o primeiro mecanismo de liberação, conduzindo de um

permitindo a descarga dos afetos ligados a estes. Catarse, no entendimento filosófico, é uma palavra grega universalmente adotada com o sentido figurado que lhe foi dado por Aristóteles, quando se referiu à catarse das paixões, isto é, sua liberação por derivação. Catarse ainda é entendida na Filosofia como a técnica psicoterápica que visa o desaparecimento de sintomas, por meio da exteriorização dos traumatismos recalçados. Essa exteriorização pode efetuar-se verbalmente, emocionalmente e por meio de ações. Josef Breuer, nos tempos de Freud, promovia a catarse por meio da hipnose. Esta foi uma técnica adotada nos primórdios da Psicanálise. O termo “ab-reação” aparece pela primeira vez na “Comunicação Preliminar” de Josef Breuer e Sigmund Freud, dedicada ao estudo do mecanismo psíquico atuante nos fenômenos histéricos. Nesse texto pioneiro, os autores anunciam desde logo o sentido de seu procedimento: conseguir, tomando como ponto de partida as formas de que os sintomas se revestem, identificar o acontecimento que, a princípio e amiúde num passado distante, provocou o fenômeno histérico. O estabelecimento dessa gênese esbarra em diversos obstáculos oriundos do paciente, aos quais Freud posteriormente chamaria de “resistências”, e que somente o recurso à hipnose permite superar. Na maioria das vezes, o sujeito afetado por um acontecimento reage a ele, voluntariamente ou não, de modo reflexo: assim, o afeto ligado ao acontecimento é evacuado, por menos que essa reação seja suficientemente intensa. Nos casos em que a reação não ocorre ou não é forte o bastante, o afeto permanece ligado à lembrança do acontecimento traumático, e é essa lembrança – e não o evento em si – que é o agente dos distúrbios histéricos. Breuer e Freud são muito precisos a esse respeito: “... é sobretudo de reminiscências que sofre o histérico”. A mesma precisão é encontrada no que concerne à adequação da reação do sujeito: quer ela seja imediata, voluntária ou não, quer seja adiada e provocada no âmbito de uma psicoterapia, sob a forma de memórias e associações, ela tem que manter uma relação de intensidade ou proporção com o acontecimento incitador para surtir um efeito catártico, isto é, liberador. É o caso da vingança como resposta a uma ofensa, a qual, não sendo proporcional ou ajustada à ofensa, deixa aberta a ferida ocasionada por esta (Cf. Abbagnano).

¹⁷⁰ Ibid., pp. 85-86.

comportamento de apetência de primeiro grau a um comportamento de apetência de segundo grau, sem, no entanto, indicar o caminho. Pode igualmente acontecer de os encadeamentos de *comportamentos de apetência* e os mecanismos de liberação participarem de um sistema “ramificado”, de tal sorte que, uma vez alcançada a situação estimulante visada pelo comportamento de apetência de primeiro grau, as vias de vários outros modos de comportamento são abertas e várias outras apetências são despertadas. A situação obtida graças ao comportamento de apetência de primeiro grau é a condição de despertar simultaneamente várias outras apetências, de naturezas diversas. Um tal sistema hierarquizado de comportamentos instintivos é muito mais “plástico” que o simples “comportamento instintivo específico”, pois o organismo procura informações sobre as circunstâncias do mundo exterior, como se apresentam no instante, e adapta o comportamento a esses dados. Além disso, as numerosas *taxias* que participam do conjunto do processo e orientação no espaço, contribuem consideravelmente para a aquisição de informações.

A adaptabilidade dos sistemas hierarquicamente ordenados, apesar de parecer algo racional e “inteligente” é, na verdade, produto de funções que servem à aquisição de informações imediatas. O sistema é adaptado, mas permite por ampliação de seu programa aberto uma rica variedade de combinações de comportamentos funcionais que servem à conservação da espécie, sem que seu mecanismo seja alterado por modificações adaptativas. Por consequência, faz parte incontestavelmente dos processos cognitivos e funcionam eficazmente sem a ajuda de processos de aprendizagem. O fato de, por seu princípio mesmo, a função dos comportamentos instintivos hierarquicamente organizados serem independentes de todo processo de aprendizagem não exclui que sejam justamente os fundamentos sobre os quais este processo é estabelecido. Os mecanismos de aquisição de informação de curto prazo são independentes, em sua função, dos processos de aprendizagem que vêm lhes completar e se situam em um nível superior. No entanto, constituem a condição de formação desses últimos. Sem eles, os processos de modificação adaptativa ou “teleonômica¹⁷¹” do comportamento não seriam possíveis. O funcionamento motor, a redução da reação pelo hábito e o aumento da seletividade do mecanismo de liberação por familiaridade, mais especificamente, só podem ser pensados sobre a base dessas funções. Isso vale ainda mais particularmente para a função cognitiva de *aprendizagem por reforço (conditioning by reinforcement)*. A aparição desta forma de aprendizagem, a mais importante e mais elevada de todas, não seria possível sem a existência prévia de sistemas funcionando perfeitamente, instituídos sobre a base de

¹⁷¹ Que se ajustam ou regulam com vistas a um fim.

comportamentos de apetência, de mecanismos inatos de liberação e de situações finais tendo valor de objetivo. Sem a presença desses três componentes, jamais teria sido possível produzir as “invenções” que permitiram ao êxito repercutir sobre o comportamento anterior, constituindo a natureza mesma das reações condicionadas.

De todos os mecanismos cognitivos que foram até aqui investigados, apenas o genoma está em condições, graças a seu método de tentativas e sucessos, de estocar as informações que adquire. A quantidade de informações que pode recolher e reter é praticamente ilimitada, mas o *prazo* necessário para que sejam extraídas consequências dessas informações adquiridas para a conservação da espécie corresponde, no mínimo, à duração de uma geração. Fica evidente, portanto, que os organismos vivos não estariam em condições de preservar sua adaptação ao meio – a menos que este não seja um meio absolutamente constante, o que é praticamente inimaginável – sem receber e explorar, por intermédio de mecanismos que exercem uma função de informação de *curto prazo*, informações imediatas sobre as circunstâncias que reinam no seu meio ambiente.

De todos estes mecanismos, o mais antigo é o *ciclo regulador*, sistema original onipresente que, por uma retroação negativa, libera certos dados internos do organismo da influência de variações exteriores e as mantém constantes (homeostase). Nos organismos que dispõem de uma inteira liberdade de movimento, observamos processos que lhes permitem explorar de maneira racional os dados *espaciais* de seu meio, como, por exemplo, a *reação ameboide*, a *kinesis*, a *reação fóbica* e a *taxia*, tendo todas as quatro como condição prévia a *excitabilidade*. Em um mais alto nível de diferenciação, encontramos o *mecanismo inato de liberação*, a *coordenação motora hereditária* e o *movimento instintivo específico* ou sistemas mais complexos, fundados sobre os dois precedentes.

Todos esses mecanismos *não estão em condições de estocar informações*. Eles não correspondem a processos de adaptação, mas ao funcionamento de estruturas pré-adaptadas. Eles estão garantidos contra toda modificação e é preciso que seja assim, pois sua existência é a primeira de todas as experiências que constitui o fundamento de toda experiência possível – eles correspondem perfeitamente à definição que Kant deu do *a priori*. Os mecanismos de aquisição de informação de curto prazo funcionam independentemente de todo processo de aprendizagem, no entanto, a despeito disso, constituem a base indispensável desses processos que se desenvolvem em um nível de integração mais elevado e constitui a base daquilo que chamamos de espírito.

CAPÍTULO 3
AS ORIGENS DO PENSAMENTO CONCEITUAL

Em *A natureza*, Merleau-Ponty alega que por muito tempo o problema da vida se situou entre as alternativas materialistas e vitalistas¹⁷². Existiam, assim, ideias que conflitavam acerca da maneira através da qual se desdobravam as transformações da vida conforme as observações feitas de sua ocorrência na natureza. Dividíamos-nos, por exemplo, entre as noções de inato e adquirido, maturação orgânica e aprendizagem.

Na tentativa de compreender como se dava o processo de transformação filogenética e suas relações com as variações ontogenéticas, percebia-se que não se tratava de ocorrências que se submetiam facilmente a um determinismo sem que perdessem sua essência e se tornassem artificiais. Na verdade, a evidência que saltava aos olhos apresentava uma comunicação constante entre a história das espécies e a história do indivíduo em movimento de inserção em um meio que já não era mais aquele meio primitivo dos primórdios de seus antepassados. A constante variação do meio exigia uma equivalente variação biológica. Embora muitos dos caracteres filogenéticos permanecessem estáticos, alguma novidade teimava em emergir, em um processo de atualização e aperfeiçoamento espontâneo, a qual, embora variasse o indivíduo em relação à norma de sua espécie, não o descaracterizava, esboçando apenas, através dessa variação, alguma forma de melhora e otimização de suas capacidades de resposta aos estímulos do meio. A biologia deixava, assim, de ser substancialista para tornar-se dialética¹⁷³.

Graças a uma nova percepção acerca de como a filogênese e a ontogênese se relacionavam, sendo aquela a expressão lenta e gradual das mesmas transformações biológicas mais velozes constatadas na última, foi possível se estabelecer investigações novas como, por exemplo, a embriologia do comportamento, a qual aplicava já ao embrião a noção de comportamento, considerando o comportamento como equivalente a um organismo que se desenvolve, ou seja, um conjunto que, embora fixo em uma certa época, pode, em seguida, transformar-se organicamente.

Podemos perceber no comportamento de cada espécie que, durante seu desenvolvimento biológico ontogenético, as transformações cumulativas de quase todas as aquisições filogenéticas, mesmo aquelas já superadas e ultrapassadas, se sequenciam na formação do novo organismo, durante seu amadurecimento, e subjazem em suas condutas mesmo nos seus períodos de estabilidade na fase adulta. Essa coexistência entre versões sofisticadas e primitivas de uma mesma capacidade fica mais evidente quando se avalia, no

¹⁷² MERLEAU-PONTY, Maurice. *A natureza*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2006 D, p. 227.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 228.

comportamento patológico expresso após a destruição de uma dessas funções sofisticadas, o ressurgimento de versões mais grosseiras de investimentos orgânicos no mundo circundante. Os célebres exemplos de Schneider, paciente de Goldstein bastante mencionado por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção*, mostram como camadas de condutas se sobrepõem, numa relação de interdependência, sofrendo grande avaria quando um dos componentes dessa integração é perdido. Percebemos, com um olhar mais atento, que a história do desenvolvimento do organismo individual reconta a história do desenvolvimento da própria espécie, mostrando, no decorrer de sua maturação, por quais etapas a espécie teve que passar até chegar ao seu estágio atual. Já no embrião é possível perceber a modulação dessas transformações desde às primeiras células (zigoto) às formas mais superiores alcançadas por qualquer entidade viva.

A maturação do organismo e o surgimento do comportamento estão, assim, conectados, desenvolvendo-se em dois sentidos contrários: de um lado, há expansão da conduta através do corpo uma vez que de início, o animal não habita todo o seu corpo e só pouco a pouco a conduta se desenvolve através do corpo inteiro; de outro lado, ao mesmo tempo em que o padrão de comportamento total se propaga através de todo o organismo, as partes do organismo vão adquirindo uma existência que lhes é própria na mesma ordem em que são invadidas pelo padrão total. Nesse sentido, a vida se esconderia na mesma medida em que se realiza. Assim, ao mesmo tempo em que se amplia o domínio da totalidade, essa totalidade expressa-se por uma organização articulada em partes distintas. Segundo Merleau-Ponty, a justaposição final resulta da integração inicial¹⁷⁴.

Para Merleau-Ponty, a existência desse duplo movimento significa que desde o começo o organismo “é *Gestalt* do organismo articulado, que é esse o processo fundamental, em relação ao qual os outros fatos, como a conexão nervosa, são secundários” e, portanto, se quisermos compreender o animal, não devemos “recorrer à função nervosa da condução, como faz uma anatomia estática¹⁷⁵”. Para Merleau-Ponty, o organismo não seria apenas uma central telefônica, ele é criador de si mesmo e põe-se a si mesmo em funcionamento. Nesse sentido, o comportamento manifesta-se como um princípio imanente ao próprio organismo e uma embriologia do comportamento mostrar-nos-ia uma estreita relação entre motricidade, ações e posturas. Nas palavras de Merleau-Ponty, “o organismo define um *templum* onde os eventos terão significação orgânica” e entre esses eventos estariam definidos, também, os elementos gestuais¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Ibid., p. 236.

¹⁷⁵ Ibid.

¹⁷⁶ Ibid., p. 238.

Nesse sentido, não haveria nenhuma passagem mágica do comportamento animal ao comportamento humano, do comportamento irracional ao comportamento racional, não haveria nenhuma superioridade mística na consciência humana, não poderíamos jamais advogar a pré-existência de algo como o espírito no homem e, acima de tudo, uma pré-existência desconectada de toda materialidade biológica que constitui a vida seja da bactéria ou mesmo a nossa. Assim, há um encadeamento de modificações biológicas na filogênese da vida que vai desembocar nas formas mais sofisticadas do aparelho cognitivo humano, marcado pela exclusividade do pensamento conceitual. Se, como disse Merleau-Ponty, “o espírito não é o que desce no corpo a fim de organizá-lo, mas aquilo que dele emerge¹⁷⁷”, como ocorreria essa emersão? É essa a questão que pretendemos responder no presente capítulo.

¹⁷⁷ Ibid, p. 229.

3.1. A ADAPTAÇÃO ONTOGENÉTICA

3.1.1. As modificações teleonômicas do comportamento

Na obra *L'envers du Miroir*, Konrad Lorenz afirma que toda mudança de estrutura que ocorre na vida individual do organismo como consequência de circunstâncias exteriores é conhecida como *modificação*. A modificação determina, a partir de disposições hereditárias – do genótipo – a aparência exterior, ou seja, o fenótipo do ser vivo. Parece não ser mais ponto polêmico a alegação de que a modificação é um processo onipresente, não sendo exagerado afirmar que toda alteração, por mais leve que seja, no meio em que dois indivíduos geneticamente idênticos se desenvolvem, introduz uma ligeira alteração de seus caracteres. Estas modificações de estrutura provocadas por condições exteriores nem sempre jogam a favor da conservação da espécie, pois nunca se sabe qual será o resultado de uma mutação fortuita ou nova combinação dos componentes genéticos de um indivíduo. No entanto, quando, em resposta a uma certa influência exterior, se produz sistematicamente uma modificação que ajusta de maneira adequada um organismo a seu meio, podemos afirmar que essa modificação resulta de uma seleção que a precede e que é bem-sucedida. A esse processo de ajustamento bem-sucedido, Lorenz deu o nome de modificação teleonômica, que nada mais é que a adequação do ajustamento biológico de um organismo a um fim específico imposto por suas condições ambientais¹⁷⁸.

Imaginemos que, em um meio pobre em oxigênio, a uma altitude em que a pressão falha, o sangue humano se torne mais rico em hemoglobina e em glóbulos vermelhos, ou que um cachorro adquira uma pelagem mais espessa em um clima frio ou que uma planta exposta a uma luz fraca se desloque para que suas folhas estejam melhor expostas. Em todos esses casos podemos dizer que estas modificações são exclusivamente o resultado da influência exterior, no entanto, regidas por um programa genético implícito ao organismo (predisposições do genoma) e que estão disponíveis como uma adaptação para estes casos particulares. Em outras palavras, a ordem dada à planta que busca a luz poderia ser lida como sendo a seguinte: sob uma luz insuficiente, faça seu tronco se mover até que ele encontre a luz. Obviamente ordem nenhuma foi dada. Essa metáfora serve apenas para ilustrar a ideia de que há nos organismos uma lacuna na sua estruturação biológica que permite a flexibilidade necessária para que, em situações limite, um ajustamento imprevisível possa ocorrer a fim de garantir a plenitude do seu funcionamento orgânico. Os organismos estariam, então, predispostos a se modificarem com o

¹⁷⁸ LORENZ, Konrad. *L'envers du Miroir: Une Histoire Naturelle de la Connaissance*. Traduit de l'allemand par Jeanne Etoré. Paris: Flammarion, 1975, pp. 91-92.

intuito de garantir para si a aquisição da energia necessária à manutenção de sua vida. Embora haja uma tendência biológica de fixar determinadas condutas e caracteres, essa tendência só se cumpre em um meio que não ofereça risco à manutenção da vida do organismo. Lorenz deu a esse tipo de estruturação genética o nome de “programa aberto”.

Segundo Lorenz, um *programa aberto* é um mecanismo cognitivo suscetível não apenas de adquirir as informações não recolhidas pelo genoma, mas também de as reter. Em outras palavras, a realização no plano ontogenético de possibilidades mais adequadas oferecidas pelo programa aberto é um *processo de adaptação*¹⁷⁹. Segundo ele, todas as funções de *aprendizagem* se fundam em programas abertos, pressupondo, é claro, informações que costumamos chamar de comportamentos inatos.

Todos os seres vivos apresentam esses fenômenos de adaptação, não importando o nível de desenvolvimento orgânico, portanto, até mesmo espécies inferiores se adaptam. Nesse sentido, várias bactérias, quando encontram um meio pobre em fósforo, multiplicam suas estruturas celulares químicas permitindo uma melhor assimilação dessa substância. E lhe é necessário um tempo para atingir essa modificação, mas uma vez que a consiga, se as mergulharmos bruscamente em um meio rico em fósforo, elas começariam a se superalimentar de fósforo e não parariam até que intervisse sobre esta modificação adaptativa de sua estrutura celular o mecanismo que controla a assimilação de matéria nutritiva. Desse ponto de vista, essa função desempenhada pelos programas abertos tem ares de função cognitiva uma vez que envolve o reconhecimento das condições ambientais do entorno do organismo e é análoga àquela do ciclo regulador, na medida em que ela informa ao organismo a “situação de mercado” de uma certa substância em um instante dado¹⁸⁰.

Essa situação bacteriana faz pensar em um processo de aprendizagem, no entanto, em geral, qualificamos de processo de aprendizagem apenas as modificações adaptativas que tem repercussões sobre o comportamento e não aquisições de informação de curto prazo que não são armazenadas. Um único critério permite falar de processos de aprendizagem, a saber, o fato de que uma modificação adaptativa ocorre na estrutura dos órgãos sensoriais e do sistema nervoso, os quais têm por função precisamente a determinação do comportamento. A modificação adaptativa e, mais particularmente, aquela do comportamento, é um processo cognitivo de uma natureza especial, pois permitem armazenar informações como o genoma, dando conta, igualmente, de alterações do meio à curto prazo.

¹⁷⁹ Ibid., p. 92.

¹⁸⁰ Ibid., p. 93.

Assim, o desenrolar de um programa aberto corresponde à realização de uma função cognitiva, quer dizer, de uma função adaptativa, pois uma influência exterior oferece uma informação, a qual determina a seu turno, qual das possibilidades previstas no programa é a que se adapta melhor à situação dada. O estudo das camadas celulares externas da ectoderme dos embriões dos vertebrados oferece um exemplo clássico de um programa aberto. Cada célula ectodérmica do organismo do embrião é suscetível de se tornar, segundo o lugar onde se encontra, uma célula da epiderme, de uma parte do olho, do cérebro ou da medula espinhal. Cada célula da ectoderme contém as informações necessárias para a constituição de cada um dos órgãos. A escolha do programa que se realizará efetivamente é determinada pelos fatores do mundo exterior. A forma específica de desenvolvimento da célula é “induzida¹⁸¹” por influências resultantes de regiões vizinhas e, assim, como nos garante Lorenz, se for implantado um fragmento de *chorda dorsalis* sob a face ventral de um embrião de rato, veremos se formar na ectoderme que lhe recobre um pequeno pedaço de tubo neural¹⁸². Nesse sentido, as influências desta localização *são induzidas* pela possibilidade de desenvolvimentos eventuais e, uma vez que uma orientação é adotada e seguida durante um tempo, ela é *determinada* de uma vez por todas, quer dizer, a partir daquele momento, ela não pode mais ser modificada.

O que esse testemunho da embriologia nos revela é que não há nenhuma diferença entre a influência indutora imposta pelo meio exterior a um organismo embrionário e aquela imposta pelo meio exterior a um organismo já nascido. Nos dois casos, o sistema modificável possui uma informação genética sobre *todos* os programas parciais que são potencialmente realizáveis. Portanto, todo processo de aprendizagem se aproxima da indução de mecanismos de desenvolvimento na medida em que, diante de influências exteriores, se realiza aquelas possibilidades oferecidas por um programa aberto que se adapta à melhor situação dada. As influências exteriores são elas mesmas “previstas”, que dizer, incluídas no programa por mecanismos anteriores de adaptação¹⁸³.

A aprendizagem, no sentido mais amplo do termo, compreendida como modificação teleonômica do comportamento, se aparenta muito a esse processo mecânico de desenvolvimento que designamos sob o nome de indução. No entanto, a indução, enquanto mecanismo de desenvolvimento, difere da grande maioria dos processos de aprendizagem por

¹⁸¹ A *indução*, em sentido embriológico, descreve a situação na qual, no decurso do desenvolvimento embrionário, um determinado território ou estrutura exerce uma ação sobre um território ou estrutura vizinha de maneira a produzir nesta uma diferenciação. O fenômeno foi descoberto pelo biólogo alemão Hans Spemann, Prêmio Nobel, em 1935, por seus trabalhos de indução embrionária em embriões de anfíbios.

¹⁸² Ibid., p. 95.

¹⁸³ Ibid., p. 96.

um ponto essencial: uma vez que a *determinação* inicial foi efetuada, ela é irrevogável, contrariamente aos comportamentos aprendidos que podem ser esquecidos ou mesmo transformados em comportamentos diametralmente opostos por um adestramento apropriado.

A indução, contudo, se assemelha a alguns processos de aprendizagem porque existem processos de aprendizagem *irreversíveis*, determinados de uma vez por todas, exatamente no sentido como entendemos a indução. Estes são, em primeiro lugar, processos ditos de *imprinting*, que determinam irreversivelmente no indivíduo um certo tipo de comportamento instintivo e, em segundo lugar, processos de aquisições de violentas reações de evitamento (repulsa) que, sobretudo nos indivíduos jovens, deixam, sob o nome de “traumatismos psíquicos”, um traço indelével.

Segundo Lorenz, devemos compreender sob a noção de aprendizagem todas as modificações do comportamento que atuem no sentido da conservação da espécie. Nesse ponto, ele se opõe aos psicólogos da escola behaviorista uma vez que estes fundam todo o seu trabalho sobre a hipótese segundo a qual a aprendizagem por recompensa – *conditioning by reinforcement* – seria a única forma de aprendizagem e, mesmo, o único de todos os processos do comportamento animal ou humano que valeria a pena ser estudado. Para Lorenz, no entanto, a aprendizagem por recompensa é apenas um modo mais elevado de aprendizagem em relação às formas mais simples de aquisição individual de saber e, mais ainda, ela é deles dependente.

Antes de chegarmos a uma aprendizagem do tipo sofisticada que encontramos nos seres humanos, a vida foi desenvolvendo nos organismos primitivos outras formas de aquisição de saber que, após um processo de variação cumulativa, deu lugar ao condicionamento por recompensa. Até chegar aí, no entanto, muitas trincheiras foram cavadas na luta pela vida e veremos agora quais foram as principais.

a) O ajuste motor

Como nos aponta Lorenz, nas lulas (*Sepia officinalis*) acabadas de sair do ovo, a reação de aproximação e captura de uma presa se desenrola desde a primeira vez de maneira perfeitamente coordenada, porém muito mais lenta e com menos precisão nos movimentos que após ter sido repetida um grande número de vezes. Ele também nos alerta para o fato de que não é a precisão do gesto, mas o fato de o objetivo ter sido ou não alcançado que desempenha o papel de promover o ajustamento e uma consequente melhora do movimento¹⁸⁴.

¹⁸⁴ Ibid., p. 98.

b) A sensibilização

Lorenz chama a atenção para o que ele considera outro processo de aquisição individual do saber: a sensibilização. Para ele, a sensibilização seria uma das condições da aprendizagem mais difundidas nas espécies inferiores e mais particularmente nos anelídeos quetópodes (poliquetas¹⁸⁵), entre os quais encontramos espécimes carnívoras altamente desenvolvidas e dotadas de bons órgãos sensoriais. Tanto no caso do treinamento (ajuste) motor, quanto no caso da sensibilização, diz-nos Lorenz, assistimos a uma melhora funcional de um sistema *por sua função ela mesma*: esta propriedade é uma das características constitutivas da aprendizagem. No entanto, nos dois casos, convém notar a ausência de um outro critério, considerado igualmente um caractere constitutivo da aprendizagem, a saber, o fenômeno de *associação*. Entendemos o fenômeno de associação como sendo a instauração de uma relação nova entre dois mecanismos nervosos que, antes da aparição do processo de aprendizagem individual, funcionavam independentemente um do outro.

c) A habituação

A habituação descreve o mecanismo natural através do qual uma situação estimulante que desencadeia uma reação de certa intensidade quando se manifesta pela primeira vez, perde, desde sua segunda manifestação, um pouco de seu efeito e este pode mesmo desaparecer totalmente se ela se repete ainda por um grande número de vezes. O *gluglu* do peru, por exemplo, pode ser disparado como resposta a inúmeros sons. Se emitirmos por várias vezes, com a ajuda de um gerador de sons, um som breve de altura constante, o peru começa por *gluglutar* a cada estímulo, porém, na sequência, faz mais e mais raramente e, por fim, não faz mais.

No meio natural, a reação mais violenta dos perus estudados por Lorenz “às aves de rapina” costumava ser ocasionada pelo balão publicitário de uma empresa que sobrevoava, uma ou duas vezes por ano, a região onde eram criados, enquanto que os helicópteros que passavam mais frequentemente provocavam reações mais fracas e a mais fraca de todas sendo, entretanto, reservada aos urubus que giravam diariamente sobre suas cabeças. Assim, o processo de habituação ou de *dessensibilização* se distingue dos processos mais simples de modificação do comportamento que mencionamos – *ajustamento* e *sensibilização* – por um ponto essencial: ele anda de mãos dadas com um fenômeno de associação, que estabelece uma relação entre o

¹⁸⁵ *Poliqueta* é uma classe de anelídeo que inclui cerca de 11.794 espécies de vermes aquáticos. O nome deriva do grego (poly + chaeta = muitas cerdas), numa referência às cerdas que lhes cobrem o corpo.

mecanismo de desencadeamento inato e funções altamente elaboradas da percepção das formas. Na configuração do estímulo que é o objeto da habituação e pode se caracterizar por uma combinação inacreditavelmente complexa de estímulos diferentes, os estímulos-chave perdem a eficácia que lhes conferem os mecanismos de desencadeamento inato, porém os conservam em todas as outras situações estimulantes, mesmo quando sua combinação com os outros estímulos é apenas um pouco diferente.

d) O condicionamento

Costumamos empregar a palavra condicionamento não só para designar o processo pelo qual nos habituamos a uma excitação originalmente desagradável, mas também para designar uma certa excitação ou um certo comportamento que se tornou caro para nós, até mesmo essencial, a ponto de repetirmos frequentemente. Neste último caso, assim como aquele da habituação dessensibilizante, se produz uma “associação fixa” que estabelece uma relação entre os estímulos-chave aos quais respondem os mecanismos de desencadeamento inato e a situação estimulante criada pelo meio, situação esta que se faz acompanhar sempre por este estímulo-chave.

A partir do momento em que este fenômeno de associação se produz, a reação que a simples configuração do estímulo-chave foi originalmente suficiente para desencadear necessita, para seu desencadeamento, do conjunto da situação estimulante, compreendendo tanto aqueles estímulos que agem por um mecanismo inato quanto aqueles que tinham sido objeto do fenômeno de condicionamento. Por consequência, a associação tem, neste último caso, o efeito inverso daquele que ela tinha no processo de dessensibilização, que tratamos na seção precedente. No processo de dessensibilização, ela tornava ineficazes os estímulos-chave que originalmente eram ativos, enquanto que no processo do qual nos ocupamos aqui, não apenas os estímulos-chave conservam sua eficácia quando agem em correlação com a situação estimulante que foi objeto do processo de condicionamento como também passam a só poder agir eficazmente no quadro desta associação.

O valor deste último processo para a conservação da espécie reside no melhoramento notável da *seletividade* do mecanismo de desencadeamento inato. Ao contrário do processo de habituação dessensibilizante, observamos o fenômeno do condicionamento, sobretudo, nos animais de espécies superiores. Um velho pássaro que viveu sempre na mesma gaiola e que, durante anos, comeu na mesma tigela, pode morrer de fome se, esta última estando quebrada, for esperado que ele se alimente em outro recipiente. Da mesma maneira, o condicionamento

assume aspectos patológicos em pessoas idosas senis cujo comportamento razoável pode colapsar inteiramente diante da menor alteração de seu meio¹⁸⁶.

e) O traumatismo

Um estímulo-chave que, por um mecanismo inato, desencadeia uma reação de fuga de uma intensidade máxima se encontra frequentemente associado irreversivelmente, desde sua primeira manifestação, à situação estimulante que o acompanha ou o precede imediatamente. Nas espécies superiores, a aquisição dessas reações de fuga da qual falamos aqui estão associadas, assim como a habituação, à função complexa da percepção das formas. Um cachorro que um dia ficou preso em uma porta giratória e sentiu um medo terrível, passa a evitar a partir daquele momento não apenas todas as portas deste gênero, mas particularmente todo o ambiente imediato do lugar em que viveu este traumatismo. Quando ele precisar tomar a rua em questão, passará para a outra calçada antes mesmo de se aproximar deste lugar fatal e correrá a toda velocidade, com a cauda entre as pernas e as orelhas baixas. Tais “traumatismos psíquicos” instauram uma associação quase irreversível entre uma situação complexa estimulante e uma reação de fuga. Os adestradores de cães e os cavaleiros o sabem muito bem: o efeito de um estímulo percebido uma única vez pode “perturbar” um animal para sempre¹⁸⁷.

f) A impregnação (imprinting)

O fenômeno de impregnação (fixação irreversível) está ligado por múltiplos estados transitórios a outros processos de aprendizagem por associação. Como a habituação e o condicionamento, a impregnação está associada a processos perceptivos complexos e, como nos dois processos precedentes, é “sobre” o mecanismo de desencadeamento inato que se faz a aprendizagem. Por consequência, a seletividade desse mecanismo aumenta sob efeito da impregnação.

É na evolução ontogenética de certos animais que o valor da impregnação para a conservação da espécie aparece mais nitidamente. Por exemplo, o ganso comum recém-saído do ovo reage de início por “saudações”, em seguida adota a reação de seguir qualquer objeto que responda a seus “apelos de abandono” por gritos ritmados de uma altura média, se mexendo. Se ele adota esse comportamento uma ou várias vezes ao redor de um homem teremos a maior dificuldade do mundo para fazê-lo seguir ulteriormente um ganso ou um simulacro e

¹⁸⁶ Ibid., p. 106.

¹⁸⁷ Ibid., p. 110.

se chegarmos a fazê-lo seguir após um grande esforço de paciência, a reação não terá jamais a mesma intensidade e a mesma sinceridade que aquela que ele manifesta em torno do primeiro objeto.

A impregnação da reação de seguir do jovem ganso, seja a um homem ou a outro ganso, se aplica num primeiro momento à espécie e não à identidade individual do objeto que a marca. Um jovem ganso capaz de marchar e claramente impregnado por gansos pode, sem dificuldade, ser transportado de uma família de gansos a outra. Contudo, se ele já segue seus parentes durante um período de dois dias plenos, ele os reconhece individualmente de maneira infalível, um pouco mais cedo pela voz, depois pelos traços fisionômicos¹⁸⁸.

Esta dependência seletiva dos gansos em relação à identidade de seus parentes se faz sem a menor participação de fatores de condicionamento, positivo ou negativo. Ocorre que gansos, durante a primeira hora em que segue seus parentes, caso percam a pista, tentam logo se juntar a um outro casal de gansos que conduzem seus filhotes. Em geral o intruso é mordido e caçado. Porém, as experiências infelizes que o jovem animal pode ter com congêneres de uma outra família não contribuem para evitar que repita seu erro e, no caso em que encontra seus parentes, encorajam-no a chegar mais perto.

No último capítulo da primeira parte dessa investigação tratamos dos mecanismos fisiológicos que reúnem informações de curto prazo, exploradas instantaneamente, porém não sendo armazenadas. Todos aqueles mecanismos podem, sem exceção, funcionar ao infinito sem que sua estrutura interna seja modificada por esse funcionamento repetido. Eles constituem a base de toda experiência possível e é precisamente por esta razão que eles devem ser impermeáveis a toda modificação pela experiência.

Agora, descrevemos processos de natureza fundamentalmente diferente através dos quais a estrutura interna dos mecanismos de comportamento se modifica ao curso da experiência individual e isso por uma evolução em direção a um melhoramento da função que serve à conservação da espécie. Não é menos provável que o valor de uma estrutura e sua função para a conservação da espécie seja aumentada por uma modificação do que por uma mutação ou por uma nova combinação de disposições hereditárias. Em todo caso em que circunstâncias exteriores introduzem sistematicamente certas modificações que representam precisamente uma *adaptação a estas circunstâncias*, podemos propor, sem risco de erro, que os *programas abertos* estão previamente ancorados no genoma.

¹⁸⁸ Curiosamente, os anatídeos se reconhecem entre eles assim como nós o fazemos, pela configuração da face; eles chegam a ter mais dificuldade que nós de determinar a identidade de um de seus congêneres sem ver suas feições.

Tais programas genéticos compreendem *vários programas* particulares de elaboração de estruturas e, conseqüentemente, não supõem menos informações genéticas que um programa fechado, mas, ao contrário, supõem mais. Em conseqüência e em compensação, o programa aberto é suscetível de reunir muito mais informações exteriores uma vez que é por seu intermédio que ele determina *qual* das eventualidades potenciais que ele contém será realizada efetivamente. Porém, essa realização ela mesma torna permanente uma nova forma de adaptação e é assim que a informação que está na origem do processo é armazenada. Por este processo, o sistema nervoso central retoma, em um nível superior, uma função que o genoma possui, mas que faz falta aos mecanismos de informação de curto prazo dos quais tratamos na parte inicial dessa pesquisa, a saber, a capacidade de armazenamento da informação recebida no instante vivido. De todo modo, toda aprendizagem representa uma modificação teleonômica dos mecanismos fisiológicos cuja a função é orientar o comportamento.

3.1.2. A aprendizagem por reforço (*conditioning by reinforcement*)

Em todos os animais cujo sistema nervoso central alcançou um certo nível de diferenciação, quer dizer, os cefalópodes, os crustáceos, os aracnídeos, os insetos e os vertebrados, entre eles o homem, observamos uma faculdade de aquisição de saber cujas capacidades ultrapassam – e muito – todos os mecanismos cognitivos mencionados até aqui. Trata-se da faculdade de aprender, no sentido mais estrito do termo. A existência dessa faculdade em tantos seres vivos induziu os psicólogos a pensar que ela se tratava de um processo original, do modo fundamental de toda aquisição de saber e mesmo do único elemento constitutivo do comportamento. Com efeito, cada um dos cinco ramos enumerados elaborou uma organização nervosa diferente sobre a qual repousa a função em questão de maneira independente, por mecanismos de adaptação convergentes¹⁸⁹.

O complexo de comportamento que Heinroth designou sob o nome de comportamento instintivo específico (ver capítulo 3, parte I) se compõe, como vimos, por um comportamento de apetência, pela solicitação de um mecanismo de desencadeamento inato, o qual coloca em prática toda uma série de comportamentos programados geneticamente e, finalmente, por um ato final, consumatório, satisfazendo o instinto. Este encadeamento de três processos distintos é o fundamento de todo mecanismo de aprendizagem por sucessos ou fracassos¹⁹⁰ ou, dito de

¹⁸⁹ Ibid., p. 117.

¹⁹⁰ Lorenz justifica a preferência por “sucessos e fracassos” alegando que o erro é conseqüência de um padrão pré-estabelecido por uma sociedade que controla e policia as ações. Nesse sentido, do ponto de vista biológico – portanto, fora do contexto desse policiamento e dessas prescrições morais – não há erro em nossas ações, apenas sucesso ou insucesso, no sentido de que ela atinge ou não atinge o objetivo almejado.

outra maneira, de todo condicionamento. A sequência linear dos processos em questão adquire novas propriedades funcionais por uma “invenção” emblemática – no sentido mais profundo do termo – na história da espécie e pela qual o sucesso final exerce uma ação modificadora retroativa sobre os modos de comportamento que o precederam. Em outros termos, o sucesso e o fracasso agem respectivamente como isto que designamos, geralmente, sob os nomes de “recompensa” e “punição”. Assim, tudo o que conduz a uma intensificação ou “adestramento positivo” de um comportamento preexistente é designado sob o nome de *reforço*¹⁹¹.

Para melhor dar conta do efeito produzido pelo processo de condicionamento em questão, seria mais adequado empregar o termo “corroborar” para designar a retroação do sucesso sobre o comportamento que o conduz. Por esta nova retroação, se institui um processo cognitivo que traz ao indivíduo mais conhecimentos definitivamente adquiridos de uma só vez, o que não pode fazer o método do genoma em uma geração, mesmo no melhor dos casos. Essa nova retroação traz ao menos duas vezes mais conhecimentos, pois não se contenta, como o genoma, em extrair lições apenas dos acertos, fundando-se também nas lições extraídas dos fracassos.

Ela procede, assim, a partir de hipóteses de trabalho inatas e suficientemente experimentadas, solidamente incluídas no sistema de comportamento dos animais superiores, à maneira dos mecanismos de aquisição de informação imediatas já mencionados. Do mesmo modo, o comportamento suscetível de ser modificado pelo sucesso ou pelo fracasso é, desde o começo, orientado em direção às maiores chances de sucesso. Não é por acaso que este “desde o começo” se traduz em latim pela expressão *a priori*. Ou seja, existem estruturas *a priori* que orientam o comportamento para o sucesso no seu ajustamento às demandas apresentadas pelo meio. Já indicamos algumas delas e isso mostra que nenhum ajustamento ocorre por acaso.

Compreendemos, assim, porque nos unicelulares e nos pluricelulares inferiores que não possuem sistema nervoso central era impossível se estabelecer um mecanismo de condicionamento por sucessos: um sistema capaz de explorar como fonte de saber o sucesso ou o fracasso de um certo modo de comportamento e de fazer agir retroativamente o resultado de sua investigação sobre o mecanismo desse comportamento supõe, manifestamente, a existência de vários subsistemas muito complexos, cuja a ação é bastante organizada. Observamos estes subsistemas e seus mecanismos de ação no comportamento instintivo específico¹⁹².

¹⁹¹ Ibid., p. 118.

¹⁹² Ibid., pp. 119-120.

Nesse sentido, o mecanismo mais fácil de se projetar é um mecanismo que confirme e mantenha o animal dedicado a um tipo de comportamento que conduza à satisfação de suas necessidades histológicas. Um único “sensor” nesse caso é suficiente para registrar a presença ou a ausência de uma substância vital e transmitir a informação ao aparelho que comandou o comportamento anterior.

No entanto, na maior parte dos sistemas de comportamento suscetíveis a sofrer uma modificação adaptativa através da aprendizagem por sucessos e fracassos, três condições se fazem necessárias: primeiro, é preciso que o modo de comportamento que provoca todo mecanismo possua um programa “muito aberto”, quer dizer, um programa que ofereça a possibilidade de múltiplas modificações adaptativas¹⁹³; segundo, é preciso que, de uma maneira ou de outra, seja “registrado” ou “colocado na memória” a forma que toma, em último lugar e em cada caso particular, o fluxo do ato de abertura do processo em questão e que esta lembrança seja colocada em relação com a nova transmissão do sucesso; e, terceiro, é preciso que esta informação seja suficientemente confiável.

O ato final de satisfação do instinto (ato consumatório) ou a situação estimulante que constitui o objetivo final no caso de um comportamento de apetência para o estado de repouso, deve ser caracterizado de maneira suficientemente clara, por fenômenos receptores internos e externos, para que o risco de erro na transmissão de um sucesso ou de um fracasso seja praticamente zero. Em outras palavras, o “aparelho” que retransmite a informação deve realizar um trabalho semelhante àquele de um mecanismo de desencadeamento inato. Segundo Lorenz, é impossível conceber um modelo mais simples de aparelho fisiológico capaz de assegurar um mecanismo de condicionamento positivo (*conditioning by reinforcement*).

Um sistema de comportamento suscetível de assegurar esta função não pode ser um simples “reflexo” no sentido que implica a terminologia pavloviana. Certamente, existem simples reações “reflexas” de repulsa e fuga como aquelas já mencionadas, as quais são instituídas por uma associação simples entre uma reação inata de fuga e uma situação estimulante que produz um efeito de desencadeamento, mas elas só apresentam uma analogia exterior com os processos de aprendizagem aqui mencionados. Ao contrário, não conhecemos um único caso sequer no qual chegaríamos a modificar de maneira adaptativa, por um estímulo positivo exercendo uma ação de “recompensa”, um sistema de comportamento sem o auxílio

¹⁹³ Já sabemos que isto supõe um patrimônio particularmente importante de informação genética.

de um comportamento de apetência¹⁹⁴. No entanto, qual seria a natureza dos processos de aprendizagem aqui mencionados?

Para compreender a natureza da aprendizagem e da memória produzida pelo reforço positivo ou negativo é necessário compreender o significado da noção de *engrama*. O *engrama* significa, em fisiologia, a marca definitiva e permanente que é impressa no tecido nervoso por um estímulo muito forte. Já em psicologia, significa o traço impresso de maneira definitiva na psique humana, provocado por uma experiência física. É uma palavra antiga usada em biologia que quer dizer “traço de memória duradouro em uma célula”. Em outras palavras, é o nome científico para uma impressão no organismo.

É a gravação detalhada de todas as percepções sensoriais (cheiro, sensações térmicas, visão, sabor, tato e, principalmente, as palavras ou sons ouvidos) presentes em um momento de “inconsciência” parcial ou total, que pode ter sido causado pelo choque de algum acidente, pelo anestésico usado em uma cirurgia, pela dor física de um ferimento, por um forte impacto emocional, pelo delírio de uma doença, pelo uso de álcool ou drogas, ou ainda, por um momento de estresse.

Os *engramas* são arquivos da mente reativa que funcionam abaixo do nível da consciência representativa (intelectual) do indivíduo, podendo ser ativados involuntariamente, por atuarem no nível da consciência biológica – esfera da simples manutenção da vida –, não estando localizados, como poderíamos pensar, em uma zona específica do cérebro, consistindo, na verdade, em uma organização que conecta todas as suas partes.

O saber adquirido através da experiência individual e armazenado na memória seria retido segundo esse processo. No entanto, Lorenz sugere que serias presunções pesam contra esta hipótese, pois para que ela se verifique, seria necessário a existência de dois mecanismos funcionando de maneira totalmente independentes um do outro, um “registrando imediatamente no disco” todos os impulsos nervosos recebidos, – quer dizer, que deduziria de seu encadeamento cronológico a configuração de uma cadeia de moléculas reportando os fatos a partir de um código específico – enquanto que o outro estaria em condição de decifrar este código químico e lhe retraduzir em impulsos nervosos motores, também coordenados no tempo e no espaço.

Para Lorenz, esta hipótese é totalmente inverossímil, pois não explica porque, em todos os seres vivos que conhecemos, a faculdade de aprendizagem está em relação direta com o número de células ganglionares e, principalmente, com o tamanho e o nível de diferenciação

¹⁹⁴ Ibid., pp 120-121.

do sistema nervoso central. Tendo sido dado, além disso, que uma grande parte dos resultados que pareciam provar a possibilidade de uma transcrição química da informação adquirida no curso da ontogênese se revelaram impossíveis de reproduzir no decorrer de uma verificação crítica, é preciso pensar que todas as funções de aprendizagem, ao menos na medida em que elas condicionam complexas modificações adaptativas do comportamento, ocorrem nas sinapses, quer dizer, nas ligações entre elementos nervosos isolados, e que estas modificações são muito semelhantes ao processo de indução observado na embriogênese. Isso não exclui, no entanto, que neste desenvolvimento localizado possam intervir modificações da codificação das camadas moleculares¹⁹⁵.

De todo modo, o programa aberto de mecanismos de comportamento, que todo indivíduo herda pela via da própria vida através da evolução filogenética de seus ancestrais, apresenta sempre uma estrutura tão bem experimentada que as partes suscetíveis de modificação que permanecem abertas estão em relação com os elementos do mundo exterior cuja configuração e a apresentação no tempo e no espaço são *imprevisíveis*, mas assumem um aspecto suficientemente constante na existência do sujeito para tornar relevante o registro da informação que lhes concerne.

O ganso comum, quando sai do ovo, não tem como saber como são os seres que irão seguir por meses por serem seus parentes. Já a jovem abelha não possui conhecimento inato sobre a configuração geográfica do entorno de sua colmeia. A faculdade de reconhecer individualmente seus congêneres e de adquirir itinerários é um bom exemplo destas disposições de aprendizagem que permitem coletar as informações pertinentes, enquanto que nem o genoma nem os mecanismos de aquisição de informação imediata são capazes de capturar. Por outro lado, um programa aberto supõe uma grande quantidade de informações adquiridas no decorrer da filogênese e ligada ao mecanismo do genoma. Mas esta informação é transformada em comportamento racional por vias distintas daquelas da morfogênese.

Certamente, é a morfogênese que institui num primeiro momento organismos neutros muito particulares, porém, com uma disposição inata à aprendizagem que produza uma associação entre um estímulo de fuga e a situação estimulante que o acompanha. É impossível de se representar, sem sair do quadro de explicações de ordem natural, que uma informação resultante do genoma possa ser explorada e traduzida por um comportamento que jogue a favor

¹⁹⁵ Ibid., pp. 123-124.

da conservação da espécie senão pela elaboração de estruturas concretas do sistema nervoso e de órgãos sensoriais¹⁹⁶.

É esta estruturação que orienta a aprendizagem numa via funcional e é graças a ela que se desenvolvem os “padrões inatos” que asseguram que as possibilidades abertas por diversos programas sejam realizadas de maneira favorável à conservação da espécie. Essas estruturas, nelas mesmas, devem ser o menos modificável possível para não perder nada dos conhecimentos inatos que elas contêm. A presença, em um sistema de comportamento, de um subsistema fortemente modificável pela aprendizagem supõe necessariamente que os outros subsistemas sejam resistentes à modificação para assegurar a realização do programa de aprendizagem desses elementos modificáveis. Por conta disso, podemos afirmar a existência de mecanismos inatos de aprendizagem. Estes padrões fazem parte das condições de toda experiência e correspondem à definição kantiana de *a priori*.

A agitação motora que habita o animal enquanto atua uma situação estimulante que provoca aversão pode adquirir todas as formas possíveis e apresentar os níveis de organização os mais diversos, desde a simples *kinesis* até modos de comportamento mais complexos, orientados em direção a um objetivo preciso que compreende mecanismos de aprendizagem e de *insight*. Onde existe uma modificação adaptativa, ela se serve de mecanismos de orientação e de aquisição de itinerários. Vemos itinerários serem elaborados como autênticos reflexos condicionados que permitem ao organismo se subtrair pelo caminho mais rápido aos estímulos que o incomodam. Um outro modo de elaboração de reflexos condicionados, um pouco mais generalizado, cumpre a importante função de assegurar, por um certo comportamento exterior, a retenção de condições constantes no interior do organismo, quer dizer, que se encarrega de assegurar a homeostase por reações adequadas. A fome e a sede são ilustrações correntes. Os primeiros behavioristas, como Thorndike, pensavam que a satisfação das necessidades dos tecidos era o mais potente reforço suscetível de engendrar um autocondicionamento. No entanto, eles não se perguntavam como o organismo, em seu conjunto, e, sobretudo, o sistema nervoso central, poderiam “saber” quais substâncias lhe fazem falta e por quais comportamentos eles deveriam superar esta falta.

Outro exemplo de elemento que, em um sentido um pouco diferente, informa o organismo sobre seus problemas é a sensação de dor. A função de sua significação consiste essencialmente em localizar o mal-estar, indicando imediatamente onde é a imperfeição e garantindo que não a esqueçamos. As informações sobre algum problema em sua homeostase

¹⁹⁶ Ibid., pp. 124-125.

transmitidas por nosso organismo, menos localizados, apresentam um interesse particular. Se é o caso de uma pequena infecção, por exemplo, o sujeito é totalmente incapaz de indicar o lugar preciso em que se manifesta o mal. Se por acaso o mal-estar foi provocado por um alimento estragado, ele encontrará sempre, por uma “associação livre”, a recordação de um prato mais ou menos duvidoso que comeu no dia anterior. As reações de repulsa condicionadas por tais fenômenos podem durar muito tempo, frequentemente uma vida inteira.

Assim, o mecanismo inato de aprendizagem que provoca essas reações condicionadas, fazendo o mal-estar agir como uma “punição” e seu contrário como uma corroboração, pode ser programado de maneira geral. Ele necessita apenas da presença, sobre os diversos ciclos reguladores do organismo, de um “sensor”, no sentido de técnicas de regulação para penalizar toda modificação que se desvie do valor ideal desejado e recompensar, ao contrário, aquelas que se aproximam. É sobre esse princípio que repousa o mecanismo que determina a escolha de comida em numerosos eurípagos, quer dizer, em animais que se alimentam de um amplo leque de substâncias nutritivas¹⁹⁷.

O certo é que o organismo se encontra, nos dois casos, em um estado de excitação e que é o fato de sua agitação que provoca o efeito de condicionamento positivo. Nisso consiste o tipo de reforço que conhecemos como sendo *o alívio de uma tensão*. O movimento que termina abruptamente com a satisfação do instinto é um exemplo típico “de ato consumatório”. Por exemplo, contrariamente à várias outras aves cantoras, as gralhas, assim como outros corvídeos, não possuem, em seu mecanismo de desencadeamento inato, informações que concernem aos materiais necessários à construção do ninho. Quando o instinto de nidificação se revela pela primeira vez, eles transportam os objetos mais improváveis e tentam fixá-los em um local próprio ao estabelecimento do ninho, sempre através do mesmo movimento de impulso trêmulo (*poussée tremblée*). O conhecimento desses locais é inato e em pouco tempo a ave *aprende* a só utilizar os objetos para os quais o movimento de impulso trêmulo lhe reenvia informações retroativas ou “reaferências¹⁹⁸ de reforço”, programados como tais pelo mecanismo inato de aprendizagem¹⁹⁹. Segundo Lorenz, não é raro que encontremos ninhos feitos de materiais metálicos próximos às zonas industriais. Assim, cada coordenação motora hereditária que entra em jogo é inteiramente inata. Porém, a ordem em que elas devem se suceder só se aplica a um de seus elementos: o rato “sabe”, de maneira inata, que a construção

¹⁹⁷ Ibid., p. 127.

¹⁹⁸ Reaferência/*feedback*: de maneira geral, este termo designa os processos de retroação exercidos pelos efetores de um sistema sobre os mecanismos centrais que os dirigem.

¹⁹⁹ Ibid., pp. 129-130.

do ninho deve começar pela operação que consiste em pegar materiais longe da localização escolhida para a construção e lhes transportar em seguida para este local. Diz-nos Lorenz:

A maneira de construir dos ratos inexperientes diferirá em muitos pontos daquela dos sujeitos normais. No início, sua atividade era bastante intensa: ele se precipitava com uma verdadeira avidez sobre os materiais, o que podemos perfeitamente esperar e que se explica pelo longo acúmulo de movimentos instintivos inibidos e privados de ab-reações desde sempre. Porém, a diferença essencial reside no fato de o conhecimento da *sucessão* das coordenações motoras hereditárias, característica dos ratos que dispõem de uma experiência normal e suficiente para a construção do ninho, lhes *fazer falta*²⁰⁰.

O sistema modificável, em seu conjunto, é mais complexo no rato do que nas galhas, mas, em um e em outro, os mecanismos inatos de aprendizagem preexistentes, na maioria dos casos, funcionam sob o mesmo princípio. Nos dois casos, o condicionamento e a aprendizagem de um certo encadeamento de operações são provocados por dois fenômenos: de um lado, a coordenação motora hereditária, a qual só pode reenviar reações de reforço em uma situação exterior bem específica, definida pelo programa; de outro lado, o reenvio de uma informação alertando sobre o sucesso ou o fracasso da operação, a qual depende, provavelmente, de mecanismos proprioceptores bem como de mecanismos exteroceptores. É provável que, quando um movimento instintivo se perde no vazio, sem produzir a menor reafirmação, resulta imediatamente em um efeito de *descondicionamento*.

Skinner introduziu o conceito de *condicionamento operante* ou *condicionamento instrumental*, o qual correspondia a processos de aprendizagem nos quais a maior parte dos conhecimentos inatos não se localizavam no setor receptor, mas no modo de comportamento que depende da coordenação motora hereditária ela mesma. As leis estabelecidas por Skinner, sugeriam que: 1) a força do operador aumenta quando ela é seguida pela situação estimulante com valor de reforço e 2) esta força diminui quando o operador, já reforçado por um condicionamento, não é seguido pelo estímulo que reforça. Essas leis são válidas para isto que chamamos de reações-ferramentas, como, por exemplo, a locomoção ou outros modos de comportamento simples que servem a instintos diversos. Porém, elas só são parcialmente aplicáveis quando o operador é um movimento instintivo cuja apetência motiva o animal²⁰¹.

²⁰⁰ Ibid., p. 131.

²⁰¹ Ibid., pp. 132-133.

No processo descrito acima, o comportamento instintivo se desenrola sob a pressão de sua própria motivação interna e o animal tenta esse comportamento invariavelmente sobre diversos objetos. É assim que, brincando docemente, uma jovem ave tenta, um pouco à maneira de uma criança, diversas combinações de sons e retêm aqueles que correspondem melhor ao esquema acústico do canto específico do qual ele tem uma prefiguração.

Enfim, os exemplos de mecanismos de aprendizagem programados pela filogênese que foram apresentados são suficientes para provar três coisas: em primeiro lugar, podemos, a princípio, sempre descobrir por uma análise experimental adequada, em qual subsistema de um complexo de comportamentos suscetível de modificação se localiza o conhecimento inato que permite ao animal aprender modos de comportamento que servem à conservação da sua espécie; em segundo lugar, a compreensão de todo processo de aprendizagem supõe o conhecimento de todo o sistema no qual ela provoca a modificação adaptativa; e, em terceiro lugar, não é possível estabelecer regras geralmente aplicáveis a isto que opera um condicionamento positivo, a saber, *o reforço*. A teoria de Thorndinke, segundo a qual a satisfação de necessidades histológicas constituiria o principal processo de condicionamento positivo, ou aquela de Hull, a qual vê no alívio de uma tensão o principal fator de aprendizagem, só são válidas em casos particulares, de modo que a natureza fisiológica do processo de reforço deve ser estudada em cada caso particular independentemente da aprendizagem.

3.1.3. Os subsistemas modificáveis e o reflexo condicionado

É impossível admitir a aptidão para modificação adaptativa de *todos* os processos parciais de comportamentos possíveis e imagináveis, a não ser que nos refugiemos na crença vitalista de uma harmonia preestabelecida entre o organismo e seu meio. Toda aptidão para modificação supõe, se ela deve ter um sentido para a conservação da espécie, um programa aberto, elaborado pela filogênese e acompanhado de um mecanismo inato de aprendizagem, igualmente programado ao longo da filogênese, do mesmo tipo daqueles que tratamos até aqui. A plasticidade geral de todos os modos de comportamento suporia uma quantidade infinita tanto de informações quanto de mecanismos deste tipo, o que seria, absolutamente, improvável.

Assim como já foi indicado, todos os aparelhos cognitivos, de diferentes níveis de integração, foram constituídos por adaptações a uma única e mesma realidade extra subjetiva. Esses aparelhos se distribuem, às vezes, entre vários animais de diversos graus de desenvolvimento, mas acontece também de os encontrarmos juntos em uma única e mesma espécie, funcionando de maneira independente uns dos outros. A função principal que assegura

a aptidão para elaboração de reflexos condicionados reside na possibilidade dada ao organismo de interpretar uma situação estimulante, que não é a “situação biológica justa”, como um *signal precursor* desta situação vital, lhe ordenando que se *prepare*²⁰².

No homem, o pensamento lógico é, assim como a elaboração de reflexos condicionados e de inumeráveis outros processos psicológicos, uma função do aparelho perceptivo, o qual está globalmente em uma relação de correspondência com os dados do mundo exterior e dando esses sinais. Por mais exata que seja a melancólica conclusão do empirismo de Hume, segundo a qual todo nosso conhecimento da verdade não passa de uma crença sem fundamento, é preciso que compreendamos que *nihil est in intellectu quod non ante fuerat in sensu*, ou seja, não há nada em nosso intelecto que não tenha estado previamente em nossos sentidos.

Contudo, uma ressalva precisa ser feita, a saber, a de que Hume ignorava que todo processo de adaptação é um processo cognitivo e que este aparelho que é-nos dado *a priori*, pelo qual a aquisição da experiência se torna possível, supõe uma imponente quantidade de informações coletadas pela filogênese e armazenadas pelo genoma. Segundo Lorenz, enquanto os fenômenos determinados pelo acaso só se reúnem de maneira extremamente rara na natureza, a sequência de eventos nos quais o efeito da transformação de energia provoca sistematicamente uma sequência originalmente condicionada não só são frequentes como são absolutamente onipresentes²⁰³.

O desencadeamento de um processo por outro supõe sempre uma forma qualquer de transformação de energia. A realidade extra subjetiva, a qual o físico tenta alcançar pela fórmula da conservação da energia, é, sem dúvida alguma, a mesma que se reflete nos modos de adaptação de ao menos dois aparelhos cognitivos diferentes: de um lado, a faculdade de produzir reflexos condicionados – e mesmo aquela de formar associações –, e, de outro, as estruturas mentais da causalidade.

A reação de repulsa da paramécia e a complexidade da representação do espaço nas espécies superiores são apenas adaptações diferentes a um mesmo e único dado real, a saber, o caractere compacto do corpo e de sua disposição no espaço. De maneira análoga, a elaboração de reflexos condicionados e o pensamento causal são duas adaptações que derivam de um mesmo fato, a saber, a constante e inevitável transformabilidade da energia²⁰⁴. A aprendizagem por sucessos e fracassos e, mesmo, em um nível inferior, toda elaboração de associações, só faz

²⁰² Ibid., p. 136.

²⁰³ Ibid., pp. 138-139.

²⁰⁴ Ibid., p. 140.

capturar fenômenos de transformação de energia cuja a causa é cronologicamente anterior ao efeito. Isto basta para que o organismo esteja em condições de adotar as disposições indispensáveis à sua sobrevivência. No entanto, como essas disposições são realizadas?

Tudo isso que dissemos até o presente sobre as modificações teleonômicas do comportamento por aprendizagem repousa sobre processos receptores: sensibilização, habituação, dependência, associação traumática da reação de fuga e melhora da seletividade dos mecanismos de desencadeamento inato, etc. No entanto, resta-nos saber em que consistem as modificações teleonômicas mais simples das funções *motoras* – o polo efetor sem o qual nenhuma dessas adaptações teria eficácia.

É a função motora do reflexo condicionado que dá ao organismo, por antecipação sobre o futuro, a possibilidade de responder ao estímulo condicionado por preparativos que servem à conservação da espécie e adaptados ao estímulo não condicionado que é iminente, lhe dando, igualmente, a possibilidade de aprender a ordem na qual deve executar certos movimentos instintivos que, independentemente uns dos outros, existem nele em estado inato²⁰⁵. Segundo Lorenz, todo processo de aprendizagem motora repousa sobre o princípio do reflexo condicionado e podemos encontrar um exemplo relativamente simples de elaboração de um encadeamento de movimentos que produzem um efeito global desse tipo na aprendizagem de um itinerário nos camundongos.

Se observamos um camundongo aprendendo a atravessar um labirinto, vemos a diferença entre um encadeamento de movimentos livres, dirigidos pela informação instantânea que recebe o organismo, e a execução de uma sequência aprendida e fixada. Em um terreno desconhecido, o animal avança literalmente passo a passo, refazendo sempre pequenos pedaços do caminho de volta e tateando a direita e a esquerda com as pontas de seus bigodes. Após a terceira ou quarta vez que ele faz o caminho, o camundongo percorre certas porções do itinerário mais rapidamente; mas ele para muito rápido e retorna ao modo de orientação no espaço que ele utilizava anteriormente. Se ele faz ainda o caminho numerosas vezes, se põe a percorrer rapidamente novas porções e estas últimas se alongam e se multiplicam até que suas extremidades se juntam. A aprendizagem do itinerário está concluída quando todas as “soldas” entre as porções do caminho percorridas rapidamente desaparecem. A partir desse momento, o camundongo percorre todo o caminho de uma só vez, em um único encadeamento de movimentos. Assim, a reunião dos elementos parciais dos movimentos locomotores preexistentes isoladamente se realiza igualmente por encadeamento de um reflexo

²⁰⁵ Ibid., p. 141.

condicionado a outro. Cada movimento cria uma situação estimulante esperada que faz, de um lado, o organismo saber que ainda está no bom caminho e libera, de outro lado, o impulso motor seguinte²⁰⁶.

A aprendizagem do movimento, mesmo nos níveis superiores, não é diferente, em seu princípio, da aprendizagem de itinerários nos mamíferos inferiores. Estes são sempre tipos de movimentos pré-programados e coordenados por mecanismos centrais que o animal possui de maneira inata e que são simplesmente integrados pela aprendizagem a uma totalidade nova. Sabemos hoje, com uma relativa certeza, que a produção endógena de estímulo e a coordenação central são fundamentos dos elementos constitutivos da locomoção²⁰⁷.

No caso em que a função intermediária do *manto de reflexos*²⁰⁸ se mostra insuficiente, a coordenação motora hereditária sobre a qual ela repousa se divide em pequenos fragmentos que permanecem neles mesmos tão “solidamente estruturados” que oferecem as mais fáceis e numerosas possibilidades de adaptação às exigências de apreensão do espaço. O valor particular que possui, para a conservação da espécie, esse movimento “aprendido” e perfeitamente ajustado reside, sem dúvida alguma, no fato de ele pode *se executar sem a necessidade de um prazo para o desencadeamento*. Para Lorenz, o benefício apresentado pela aprendizagem de itinerários é a razão essencial da pressão de seleção que deu origem, nas espécies do tipo “ecológica”, à adoção de um comportamento territorial²⁰⁹.

No homem, o movimento se manifesta de maneira voluntária, controlada e dirigida pela inteligência e por isso certos movimentos podem ser supervisionados, nele, por mecanismos aferentes, enquanto que seus homólogos nos animais não seriam. No entanto, estes movimentos apresentam uma analogia estreita com as coordenações motoras hereditárias, ou seja, com os movimentos instintivos, em primeiro lugar, porque certas leis regem a coordenação dos movimentos inatos por mecanismos centrais que se aplicam, igualmente, à coordenação dos movimentos aprendidos.

Os movimentos vão ao encontro da tendência dos processos centrais de coordenação que permanecem instáveis, ou seja, que são difíceis de manter. Segundo Lorenz, todo pianista que tenta executar tercinas com uma mão e colcheias com a outra se dá conta disso. São

²⁰⁶ Ibid., p. 142.

²⁰⁷ Ibid., p. 144.

²⁰⁸ O *manto de reflexos* adapta os padrões de comportamento espontâneo às condições espaciais e temporais do ambiente. Esse complexo de reflexos forma um padrão motor enquanto arcabouço fixo com informação filogeneticamente adquirida, tornando-se funcional pelos mecanismos de aquisição de informação instantânea que o liberam em circunstâncias apropriadas.

²⁰⁹ Ibid., p. 145.

precisamente essas funções de coordenação relativa e de efeito de atração que dão, tanto aos movimentos aprendidos quanto aos movimentos instintivos independentes dos processos de aprendizagem, uma forma elegante, correspondendo perfeitamente a nosso sentido estético e permitindo uma economia de trabalho.

Em segundo lugar, a grande resistência a toda tentativa de modificação reforça a analogia dos movimentos aprendidos com os movimentos instintivos. As coordenações motoras ajustáveis não podem jamais ser completamente esquecidas e as modificações e adaptações do desenvolvimento exterior do movimento se produzem mais por superstição sobre o movimento inicial e por aquisições complementares do que por obliterações das aquisições primeiras. Esta tese é inegavelmente confirmada por observações que podemos fazer sobre os automobilistas, quando eles passam de um modelo de carro a outro. Se certos movimentos merecem o qualificativo de “ajustados” ou de “executáveis de olhos fechados”, estes são aqueles do bom condutor. Quando ele conduz por muito tempo o mesmo veículo e se vê constringido a mudar, a rigidez do movimento reflexo aparece mais nitidamente. Quando alguém passa de um carro com embreagem nos pedais a um carro com embreagem no volante continua por muito tempo a realizar o mesmo gesto no vazio para alcançar a embreagem no pedal antes de voltar para a alavanca do volante²¹⁰.

Isso nos faz lembrar da discussão empreendida por Merleau-Ponty, na *Fenomenologia da percepção*, sobre o membro fantasma. O que levaria um paciente a ignorar a amputação de sua perna e acreditar que a ainda a possui, mesmo depois de uma sequência de quedas em decorrência dessa não aceitação? O paciente ainda sente sua perna como uma perna real e acredita ainda tê-la como uma potência de projeção em direção ao mundo. Afinal, foi com o maquinário completo que ele se acostumou a habitar o mundo que o circunda. Agora, ele permanece engajado no mundo e um conjunto de reflexos pré-existentes ainda o fazem contar com o seu membro efetor, muito embora ele já não esteja mais lá.

A firmeza com a qual os movimentos aprendidos resistem a toda tentativa de enfraquecimento é bastante conhecida nos professores de educação física. Com efeito, eles não consideram que um aluno que quer aprender tênis ou natação já tenha adquirido, de maneira autodidata, conhecimentos nas disciplinas em questão pois, pelas razões expostas acima, os conhecimentos adquiridos não constituem uma ajuda, mas ao contrário, uma desvantagem, difíceis de superar pela aprendizagem da coordenação ótima indispensável para a adesão à um nível de competição.

²¹⁰ Ibid., pp. 146-148.

O terceiro traço comum entre o movimento aprendido e à coordenação motora hereditária reside no fato de que percebemos, após um longo período de não exploração de um ou de outro, um comportamento de apetência para sua utilização. Uma das motivações mais poderosas que temos para dançar, patinar ou para praticar não importa qual outro esporte, é uma apetência para um certo tipo bem determinado de movimento ajustado que aumenta com o domínio do movimento e seu grau de dificuldade. Lorenz fala de um “prazer funcional”, que realiza manifestamente uma tarefa importante no estabelecimento do encadeamento de movimentos aprendidos e bem ajustados. Todo melhoramento, ou seja, toda eliminação das menores imperfeições residuais, representam um sensível aumento do prazer. A melhora do movimento é sua própria recompensa de modo que ela funciona como um verdadeiro “mecanismo de reforço da perfeição²¹¹”.

Curiosamente, do ponto de vista fenomenológico, a aquisição de movimentos bem ajustados apresenta ainda algumas características que são, de certa maneira, contraditórias. De um lado, o conhecimento de movimentos aprendidos se situa exclusivamente nos níveis subconscientes e mesmo inconscientes e nós só impedimos seu encadeamento quando tentamos segui-lo ou controlá-lo conscientemente. Mesmo nas camadas acessíveis à consciência, muito frequentemente, não sabemos o que fazemos nem como fazemos. Pela diferenciação especificamente humana da representação central dos dados do espaço e, da mesma forma, pela elaboração de nosso pensamento conceitual, as reconstituições mentais de certos movimentos realizam uma tarefa importante, senão determinante. Mesmo sob a forma mais elementar, a aquisição de uma coordenação de movimentos é um ato cognitivo de extraordinária eficácia. Por sua natureza mesma, a coordenação motora hereditária só pode ser adaptada às circunstâncias do mundo exterior que sabemos de antemão sob quais formas se apresentarão a cada sujeito no espaço considerado²¹².

O movimento aprendido tem em comum com a coordenação motora hereditária um certo número de propriedades funcionais características: seu desencadeamento não está submetido a um período de espera; ele possui seu próprio comportamento de apetência e passa desse fato à categoria de *motivação*; e, assim como o movimento instintivo, ele é “feito sob medida”, não apenas em relação com as necessidades gerais da espécie, mas igualmente em relação às condições muito particulares da vida individual. O elemento novo instituído pelos processos de aprendizagem reside, tanto no plano receptor quanto no plano motor, no

²¹¹ Ibid., pp. 148-149.

²¹² Ibid., pp. 149-150.

estabelecimento de *novas relações*. Assim, é provável que a modificação adaptativa se relacione sempre com as sinapses e que o fenômeno do qual ela se aproxima mais é aquele da indução (no sentido de Spemann)²¹³.

Com a grande “invenção” da nova retroação por meio da qual a aprendizagem decorre do sucesso e do fracasso, aqueles que eram até então os *elementos últimos* da cadeia linear de fenômenos adquirem uma nova função. Antes da grande aquisição que constitui o reflexo condicionado, o ato final tinha uma função relativamente simples: colocar um termo à sequência de movimentos de acordo com um programa rígido, “fechado”, ou seja, transmitir o que foi feito e fazer parar o comportamento de apetência.

Todas as coordenações motoras hereditárias têm tendência a transcorrer sem interrupção. Por conta disso, a primeira função à serviço da qual as instâncias superiores e centralizadas são elaboradas no seio do sistema nervoso é a *inibição* de movimentos coordenados pelos mecanismos centrais. Ao mesmo tempo em que realiza a função de inibição, estes “centros” devem assegurar, também, a liberação de cada movimento no momento em que a situação biológica o exige. Isso significa que eles devem estar em condições de coletar uma informação instantânea que lhe anuncie que o momento propício chegou. A coordenação hereditária, o centro inibidor do qual ela depende e o mecanismo de desencadeamento inato formam, assim, desde o princípio, uma unidade funcional²¹⁴.

Na origem, a coordenação motora hereditária se contenta em transmitir ao seu “centro” a informação de que o “programa foi realizado” e a recriar a inibição. São raros os casos em que o ato consumatório, que representa a satisfação do instinto, para por conta própria, quer dizer, por exaustão da excitação específica que a engendra. É isso que se produz, por exemplo, em numerosas aves cujo canto se instigue simplesmente, pouco a pouco. É um simples mecanismo do sistema que fornece à pressão de seleção os pontos relevantes que lhe permite transformar o “anuncio” de que um programa foi realizado em um anuncio de programa “realizado com sucesso”. A realização de uma tal função supõe uma multidão de informações exteroceptivas e propioceptivas e mecanismos que dispõem de um “saber” filogenético capaz de distinguir com certeza suficiente o sucesso do fracasso.

A invenção do reflexo condicionado coloca, portanto, novas exigências ao mecanismo de ato consumatório, pois é preciso não apenas que se elabore um mecanismo que forneça uma rica informação que dê conta de seu sucesso, mas igualmente é necessário um suplemento de

²¹³ Ibid., pp. 150-151.

²¹⁴ Ibid., p. 151.

energia nervosa para fazer chegar uma mensagem muito potente às diversas instâncias do sistema nervoso central cujas funções devem sofrer uma modificação adaptativa. No entanto, *a aprendizagem é intensa*, de tal sorte que os peixes chegam a se conhecer individualmente e a estabelecer casais estáveis, que se mantém por toda a sua vida, o que supõe, precisamente, este conhecimento individual.

Este alto grau de excitação final é de importância capital para a produção de um número suficiente de impulsos nervosos para que sejam alcançados os mais numerosos pontos do sistema nervoso central onde a retroação do ato final deve provocar uma modificação. Este ponto culminante da satisfação não é, em nenhum caso, um epifenômeno, um subproduto do encadeamento global. São, na verdade, elementos constitutivos indispensáveis do mecanismo fisiológico que extrai uma informação de seus sucessos e de seus fracassos²¹⁵.

Esta nova pressão de seleção exige do mecanismo de desencadeamento inato o contrário daquilo que se exercia precedentemente e que solicitava a maior seletividade possível. No encadeamento linear imutável de um comportamento instintivo, o mecanismo de desencadeamento inato é a única instância que “sabe” quando e onde deve se desenrolar toda a ação. Mas a seletividade, indispensável no último caso, é não apenas supérflua como também é nefasta quando um segundo processo de aquisição de informação começa a realizar sua tarefa de padrão de aprendizagem. A partir do momento em que apenas o anúncio da realização do ato consumatório e da satisfação do instinto indica ao organismo o lugar, o momento e o objeto que serão os mais propícios à aplicação do modo de comportamento em questão, toda *diminuição* da seletividade do mecanismo de desencadeamento se torna um benefício²¹⁶.

O processo do reflexo condicionado, que consiste em obter uma informação *sobre* um objeto *a partir* da forma inata, apresenta um benefício considerável, pois traz como resultado uma concepção abstrata e seletiva das propriedades do objeto que importam para a boa execução do encadeamento condicionado. Esse método de sucessos e fracassos visando a obtenção de um condicionamento sobre todos os objetos facilmente acessíveis é empregado por numerosas espécies superiores. Evidentemente, quanto mais a tarefa que ele realiza é importante, menos o conhecimento do objeto contido no mecanismo de desencadeamento inato tem a necessidade de ser extenso. Quando, assim, o mecanismo de desencadeamento inato se simplifica ao extremo para dar lugar ao processo de condicionamento, essa evolução joga em favor da conservação da espécie: a partir de então, o mecanismo de desencadeamento inato só

²¹⁵ Ibid., p. 153.

²¹⁶ Ibid., p. 154.

tem que dar “um leve aviso” ao jovem animal para lhe indicar em qual direção ele deve orientar suas experiências.

3.2. AS FORMAS SUPERIORES DE APRENDIZAGEM

3.2.1. A função de abstração da percepção

Se ignorássemos as funções até aqui analisadas como elas ocorrem nos animais, não poderíamos imaginar que elas seriam suscetíveis de se integrar em um sistema de ordem superior, uma vez que, o sistema superior é dificilmente dedutível dos sistemas parciais preexistentes tanto nos animais superiores quanto nos animais inferiores. Porém, seria ainda mais difícil deduzir do conhecimento das funções parciais as novas funções cuja aparição verdadeiramente fez história e que se apresentam como características específicas da totalidade resultante da integração, a saber, o pensamento conceitual, a linguagem, o acúmulo de conhecimentos supra individuais, a previsão de consequências de cada ato e por isso mesmo, a adesão a uma moralidade responsável, como constatamos no ser humano.

Segundo Lorenz, o desenvolvimento da faculdade de abstração da percepção, a orientação no espaço e sua representação central, bem como o comportamento de curiosidade, foram de suma importância para o advento do homem. Para ele, seria fundamental uma integração entre essas três faculdades cognitivas entre si – e pelo menos outras duas – para que tivesse origem essa totalidade única em seu gênero cuja função é o pensamento conceitual e cuja aparição corresponde a isso que ele chama de *hominização*. As duas funções cognitivas que faltam são, de um lado, o movimento voluntário que, associado às retroações que provoca, constitui uma função cognitiva *sui generis* e, de outro lado, a imitação que, em estreita ligação com as reafirmações do movimento voluntário, é a condição mesma de aquisição da linguagem e, por isso, da aquisição de uma tradição independente de seu objeto.

Das funções cognitivas listadas por Lorenz, as quais se apresentam já nos animais e que são os sistemas parciais que condicionam a existência dos sistemas superiores específicos do homem, a primeira é a função de abstração da percepção, a qual, como sabemos, é um tipo particular de função cognitiva que é condição necessária de diversas funções de aprendizagem²¹⁷.

As informações que, saídas da realidade extra subjetiva, atingem o sistema nervoso central pela via de órgãos sensoriais, nunca chegam no nível de nossa experiência vivida sob

²¹⁷ Infelizmente, por conta da limitação que nos impõe o caráter analítico da linguagem, só poderemos dar conta desses fenômenos, que são simultâneos, a partir de uma sucessão cronológica

sua forma original, quer dizer, como dados sensoriais recolhidos isoladamente por receptores independentes uns dos outros. A excitação isolada percorre todo o itinerário do receptor ao “eu” sem passar por um processo particular de transformação, de exploração e de interpretação. No entanto, isso que nosso aparelho nervoso e sensorial apresenta no nível da experiência, tanto no plano ótico quanto no plano acústico, é já o produto de processos de cálculo bastante complexos que, a partir dos dados sensoriais dos quais dispõem, deduzem a existência de uma realidade extra subjetiva que está na base e representa tudo o que existe realmente para além das aparências (realismo hipotético)²¹⁸.

Nas conclusões inconscientes de nosso “aparelho de cálculo” a questão é a de definir um conjunto invariavelmente reconhecível de estímulos que se associam ou se adicionam uns aos outros. O fato de conhecer ou reconhecer um elemento real repousa sobre a coincidência de configurações de estímulos ou “padrões” dominando os dados sensoriais exteriores através de outros, extraídos da experiência individual ou adquiridos durante a filogênese, os quais constituem os fundamentos preexistentes de qualquer outro conhecimento (*pattern matching*)²¹⁹. A configuração constante dos dados espaciais corresponde a isso que chamamos habitualmente de *objeto*. Lorenz adota a definição de objeto dada por Jakob von Uexküll e é surpreendente como ela é simples e exata: um objeto é um certo número de dados que se deslocam juntos.

Seria impossível reconhecer os objetos de nosso meio se nos fosse necessário para isso receber sempre os mesmos estímulos, exatamente segundo a mesma configuração, por exemplo, que a imagem de um objeto se forme sempre exatamente no mesmo lugar da retina e que ela seja sempre da mesma forma, da mesma cor e do mesmo tamanho. O lado admirável do funcionamento de nosso aparelho perceptivo reside precisamente no seguinte fato: ele nos permite reconhecer os objetos com a ajuda de mecanismos de cálculo – que já mencionamos – e nos libera, assim, dessa condição impossível de satisfazer. Nesse sentido, essa função de cálculo intervém já no nível da retina²²⁰.

Segundo Lorenz, as células sensoriais da retina da rã são parecidas em diversos grupos, os neurônios centrípetos de cada um desses grupos conduzindo a uma mesma célula ganglionar. No entanto, esta última só responde seletivamente a certas informações transmitidas coletivamente pelo grupo quando, por exemplo, uma forma escura passa da direita à esquerda pela retina ou que todas as células sensoriais integradas a seu grupo comuniquem

²¹⁸ Ibid., p. 158.

²¹⁹ Ver capítulo anterior.

²²⁰ Ibid., pp. 158-159.

simultaneamente a uma célula desse tipo uma intensificação da iluminação. O verdadeiro estímulo, assim, no sentido estritamente fisiológico do termo, é a luz que encontra um bastonete ou um cone. Esta informação, “forma convexa se movendo da direita para a esquerda sobre a retina”, é já o sinal de uma organização neurossensorial de grande complexidade respondendo seletivamente a uma certa configuração, a um certo “padrão” de estímulo bem particular. Nas palavras de Lorenz:

Quando designamos esta mensagem como um “estímulo chave”, pressupomos como conhecido o fato de que sua percepção repousa sobre a informação fornecida por um aparelho de cálculo muito complexo que, de uma maneira bastante seletiva, só deixa agir uma certa configuração de estímulo de uma maneira bem determinada. Uma grande parte de nosso conhecimento se funda sobre o princípio de *pattern matching*. Porém, os processos que nos permitem a percepção de todos os “padrões” encontrados em nosso meio garantem uma função que equivale verdadeiramente a uma faculdade de abstração. Quando as informações das células sensoriais da retina da rã são compiladas para entregar a mensagem que acabamos de mencionar, e que este processo se desenrole independentemente do valor absoluto do estímulo, é apenas uma questão de relações e de configurações e estamos de fato em presença de conceitos abstratos²²¹.

Lorenz continua sugerindo que a faculdade de perceber uma relação constante entre estímulos, independentemente de suas variações qualitativas ou quantitativas, foi descoberta pelo psicólogo da *Gestalttheorie* Christian von Ehrenfels, quem definiu essa “transponibilidade” da percepção das formas como um de seus principais critérios. Seu exemplo mais clássico foi aquele da melodia que percebemos e reconhecemos sempre, qualquer que seja a tonalidade e o instrumento escolhido para sua interpretação. Porém, em nenhum caso ele deveria crer que esta faculdade de transposição seria um apanágio exclusivo desses processos perceptivos do mais alto grau de integração que designamos sob o nome de percepção das formas, pois já constatamos funcionamento parecido a propósito da persistência da cor e da atividade da retina da rã. Ou seja, esta faculdade de transposição que recorre a uma eliminação de fatores fortuitos e a uma conceitualização abstrata do essencial é uma das funções fundamentais da percepção em geral e, dessa maneira, ela é igualmente a base da “objetivação”, conclui Lorenz²²².

²²¹ Ibid., pp 159-160.

²²² Ibid., p. 160.

As propriedades transpostas no plano abstrato são sempre propriedades *constantes* e *invariáveis* do objeto considerado. Esses fenômenos de constância dizem respeito a um conceito determinado exclusivamente em relação com uma certa função, pois os mecanismos fisiológicos que asseguram, por exemplo, a constância das cores, são fundamentalmente diferentes, por sua gênese original, daqueles que asseguram a constância das formas. Entretanto, todos esses mecanismos visam um único e mesmo objetivo: nos permitir reconhecer os objetos de nosso meio como sendo sempre “os mesmos”, a despeito das modificações, por mais consideráveis que elas sejam, das circunstâncias nas quais eles são percebidos e do fato de que os valores absolutos dos estímulos recebidos por nossos órgãos sensoriais variam completamente, a cada nova estimulação²²³.

Conforme nos indica Lorenz, o aparelho que assegura a percepção da persistência das cores produz este efeito “subtraindo” da cor, sem nenhuma contribuição consciente da parte do indivíduo, o componente amarelo ou vermelho que o objeto reflete realmente naquele instante. Ou seja, ele deixa de comunicar a cor da iluminação, pois ela não interessa ao organismo. A abelha, por exemplo, a qual é dotada de um aparelho de percepção da persistência das cores análogo ao nosso em vários pontos, é indiferente ao tom da iluminação do ambiente. Ao contrário, só é preciso que ela saiba reconhecer uma flor rica em pólen na cor que lhe é própria em suas propriedades constantes de reflexão, quer ela seja iluminada pelos primeiros raios azulados da madrugada ou pelo brilho avermelhado de um céu noturno. Nesse sentido, de acordo com Lorenz, assim como uma melodia pode ser transposta a variadas modulações, a coloração de um objeto também pode. Sua constância é garantida pela permanência, na transposição, das propriedades do conjunto, quer dizer, pela reprodução, em outra escala, da equivalência entre os valores modulados. Outros mecanismos que exercem funções análogas nos permitem perceber o *tamanho* de um objeto como uma de suas características constantes, muito embora a extensão da imagem que se forma sobre nossa retina diminua com o quadrado de sua distância.

Em *Le monde sensible et le monde de l'expression*, Merleau-Ponty analisou este fenômeno. Em sua análise²²⁴ sugeriu que a constância perceptiva não era real nem ideal. Segundo ele, não poderíamos dizer que a estrada no horizonte permanece *realmente* da mesma largura que aqui, abaixo dos meus pés, pois haveria um evidente estreitamento ou encolhimento

²²³ Ibid., pp. 160-161.

²²⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Texte établi et annotée par Emmanuel de Saint Aubert et Stefan Kristensen. Genève: Metis Presses, 2011, pp. 83-84.

perceptivo. Ao mesmo tempo, não poderíamos dizer que ela permanece a mesma *idealmente*, isto é, no espaço construído, pois nossa percepção não acontece nesse espaço. O espaço em que percebemos, segundo Merleau-Ponty, possui uma verdade da aparência como aparência, ou seja, é uma estrada no horizonte, vista de longe, nem idealmente, nem realmente idêntica à estrada próxima ou a distante. Para ele, essa concepção da grandeza aparente e da perspectiva como não deformante solicita um desenvolvimento mais amplo uma vez que toca no problema da síntese *vivida* ou na síntese do *existir*.

Essa síntese seria uma síntese temporal que envolveria a noção de *matéria do conhecimento* ou *hylé* sendo tecida na composição do complexo de relações que chamamos *consciência*. Não seria uma síntese intelectual, pois consistiria numa composição frontal, posição na qual aquele que a faz não é. A síntese que ele acredita acontecer para promover o fenômeno da constância é uma síntese de existência na qual a composição é lateral, ou seja, aquele que a faz só pode fazer porque é. O que ele quer dizer com esse “é” nada mais é que o próprio existir do sujeito percipiente, enquanto uma consciência que se projeta em direção às coisas e não a existência *tal qual* às coisas, pois não somos no espaço à maneira das coisas: nós a localizamos por *perspectivas*. Se não tivéssemos um corpo observável, inerência ao mundo e às próprias coisas, não poderíamos observá-las e o universal não teria nenhum sentido para nós. Assim, Merleau-Ponty acreditava que acontecia uma conversão de nossa passividade, de nosso ser exposto (ao olhar, ao mundo), na superfície de contato com o ser em que somos tomados e iniciados. Nesse sentido, para ele, os dados sensoriais já seriam intencionais desde o princípio. O que conectaria o horizonte entre o ato e o acontecimento seria uma síntese de encadeamento. Já vimos como se dá essa síntese de existência e veremos de maneira mais aprofundada como ela ocorre em um capítulo posterior. Cabe apenas perceber que a própria integração dos vários sistemas de apreensão do mundo cria as condições para um encadeamento espontâneo dos momentos da percepção possibilitando, assim, uma modulação que não provoca uma ruptura no sentido que tem para nós o objeto percebido. Isso explica, também, o mecanismo ainda mais complexo que nos permite perceber como constante a *forma* tridimensional de um objeto, enquanto ele se desloca sob nossos olhos e vira, por exemplo, de tal modo que a forma da imagem retiniana que ele projeta se encontra consideravelmente alterada – aqui também intervém uma síntese temporal.

Todas as funções de persistência da percepção foram elaboradas pela pressão de seleção à serviço da constância da percepção do objeto, do contrário não haveria orientação no meio biológico e o organismo se veria em apuros em sua tentativa de sobreviver. A pressão de

seleção que presidiu sua gênese foi exercida pela necessidade de poder reconhecer certos elementos com um grau de confiança suficiente. Não se sabe se por acaso, mas os mesmos mecanismos fisiológicos que nos dão essa possibilidade de reconhecer certos elementos, estão igualmente em condições, por mais surpreendente que pareça, de identificar e de *conceber abstratamente* propriedades constantes, caracterizando não apenas um objeto, mas toda uma *categoria* de objetos. Eles são capazes de deixar de lado as propriedades que não são constantes em toda a categoria considerada – e só caracterizam elementos isolados –, para reter os outros. Em outros termos, eles tratam esses caracteres particulares como o fundo accidental do qual podemos destacar uma propriedade de forma comum a todos os representantes da categoria os quais se apresentam de maneira constante neles todos. Esta propriedade é imediatamente percebida como propriedade categorial²²⁵.

Originalmente, esta função, a mais alta de todos os mecanismos de constância, é independente da faculdade de abstração racional, sendo comum aos mamíferos, às aves e às jovens crianças. Quando um bebê de um ano designa, judiciosamente, todos os cães como “au-au”, ele, indubitavelmente, não concebeu abstratamente a fórmula genérica *Canis familiaris*. Nesse sentido, as funções de abstração e de objetivação que são produto da percepção das formas se aparentam às funções mais simples da percepção da constância. Além disso, elas repousam sobre essas últimas como sobre funções parciais indispensáveis que elas integram. Enquanto unidade de um alto nível de integração, a percepção das formas possui novas propriedades, às quais vêm se acrescentar aquelas que resultam do fato de ela estar igualmente em relação com as funções da memória e da aprendizagem. Nesse caso, a percepção das formas possui seu próprio mecanismo particular de armazenamento de informação²²⁶.

Antes de sabermos formular por quais razões, um complexo de elementos observados, por ser particularmente interessante, produz em nós um efeito de atração. É apenas mais tarde que começamos a especular a presença de algum elemento regular. Como possuímos um aparelho de cálculo capaz de recolher uma quantidade absolutamente inimaginável de “registros de observação”, de lhes reter durante longos períodos e de estabelecer, a partir deles, verdades estatísticas, todos estes processos nervosos e sensoriais se desenrolam, a despeito de sua profunda analogia com os fenômenos racionais, nas regiões de nosso sistema nervoso que são totalmente inacessíveis à consciência e à introspecção. Esses processos análogos aos processos lógicos, tanto no plano formal quanto no funcional, não tendo nada a ver com os procedimentos

²²⁵ LORENZ, Konrad. *L'envers du Mirroir: Une Histoire Naturelle de la Connaissance*. Traduit de l'allemand par Jeanne Etoré. Paris: Flammarion, 1975, pp. 162-163.

²²⁶ Ibid., p. 163.

conscientes da razão são chamados de processos *raciomorfos*²²⁷. Os processos raciomorfos funcionam independentemente do pensamento conceitual, pois remontam às origens geológicas mais antigas.

Segundo Lorenz, os estegocéfalos²²⁸ do carbonífero já asseguravam praticamente as mesmas funções de abstração que aquelas que observamos atualmente na retina das rãs. Esses processos de abstração e objetivação da percepção são os precursores dos processos correspondentes de nosso pensamento conceitual. No entanto, o surgimento do pensamento conceitual não os tornou supérfluos, pois constituem um de seus componentes fundamentais e sua existência é para aquele uma condição indispensável.

3.2.2. A representação central do espaço e o movimento voluntário

Para compreender como se forma a representação central do espaço é necessário retomar o conceito de *insight*²²⁹. Os conceitos de *insight* e de inteligência estão estreitamente ligados, pois supõe-se “inteligente” o ser dotado de uma capacidade de *insight* bastante desenvolvida. Passa pela inscrição do *insight* todo comportamento pelo qual o organismo domina circunstâncias exteriores que servem à conservação da espécie, embora não tenha para este fim informações coletadas no curso da filogênese, nem informações coletadas no curso da ontogênese. Pode-se opor a essa definição puramente negativa (por exclusão) uma definição positiva, a qual repousa sobre o conhecimento dos mecanismos sobre os quais se funda o comportamento dirigido pelo *insight*, e que o define como sendo todo comportamento cujo caractere particularmente adaptado repousa sobre processos de aquisição de informação de curto prazo, conforme apresentamos no capítulo precedente.

Nos vertebrados superiores, a percepção ótica da profundidade e a disposição do espaço ocupam um importante lugar nas funções de orientação. Existe, também, um número grande de vertebrados que adquirem o essencial de sua informação sobre sua orientação no espaço dos deslocamentos paraláticos²³⁰ das imagens retinianas dos objetos que veem. Esses deslocamentos são provocados exclusivamente por movimentos que o próprio animal efetua. É muito provavelmente sob a pressão de seleção da função de fixação da presa pelos dois olhos que se criou a visão binocular generalizada.

²²⁷ Ibid., p. 164.

²²⁸ Anfíbio do Paleozoico e do Triásico, de crânio ossudo, o qual foi o primeiro vertebrado a se estabelecer em terra firme.

²²⁹ Ver capítulo 2.

²³⁰ A paralaxe consiste em um aparente deslocamento de um objeto observado, que é causado por uma mudança no posicionamento do observador.

Em vários peixes, anfíbios e répteis cujos olhos se movem independentemente um do outro – desde que o animal não tente fixar um objeto com os dois olhos –, a identificação das presas se efetua mais ou menos da maneira seguinte: o animal fixa, de início, sua presa com um olho só que segue absolutamente todos os seus movimentos. Quando a intensidade da reação aumenta, o segundo olho se volta igualmente na direção da presa. Em seguida, o animal coloca sua cabeça ou mesmo seu corpo inteiro no plano de simetria dos olhares de seus dois olhos voltados para a presa. Por fim, ele se desloca em direção à presa até que alcance a melhor distância para que esteja em condições de capturá-la. Aparentemente, mecanismos idênticos àqueles que existem no homem entregam ao animal informações relativas ao tamanho e a distância do objeto que ele fixa. A convergência dos eixos dos dois olhos e o processo de acomodação da retina fornece os dados necessários às reações. Isso parece tão certo que certos animais cujos mecanismos de captura são de um alto nível de diferenciação não são tão capazes de alcançar sua presa quando sua boca se encontra mais próxima do que quando ela está mais distante. Ou seja, a distância, ampliando o campo de visão, favorece a precisão do movimento.

Para a maior parte dos vertebrados, a interpretação dos deslocamentos paralíticos da imagem retiniana serve à orientação global, enquanto que a visão binocular serve à localização precisa de uma presa. A orientação a partir da interpretação dos deslocamentos paralíticos das imagens retinianas e a localização pela visão binocular são dois mecanismos certamente diferentes, porém equivalentes. As espécies mais familiares ao homem, como por exemplo o peixe vermelho, só recebem informações relativas à sua orientação no espaço quando se deslocam, pois é apenas nesses momentos que as imagens retinianas dos diferentes objetos são confrontadas umas com as outras²³¹.

Enquanto nos casos de orientação paralítica, locomoção e localização do objeto se efetuam simultaneamente, nos animais que fixam os dois olhos nos objetos que lhes circundam eles são momentos separados. Cronologicamente, a localização se efetua *antes* da locomoção. A orientação paralítica e a orientação por visão binocular podem coexistir em um mesmo organismo desempenhando funções diferentes. No caso da orientação paralítica, a visão periférica, ou seja, a exploração de dados fornecidos pelas regiões da retina mais distantes do centro, realizam uma tarefa importante para o organismo. É por isso que os seres que possuem um bom mecanismo de orientação paralítica têm frequentemente os olhos maiores que aqueles que utilizam permanentemente o processo de visão binocular. É nesse sentido que um Tarim, o

²³¹ Ibid., p. 170.

qual fixa sem cessar os objetos em todas as direções “do espaço que o circunda”, têm pequenos olhos que se movem continuamente, enquanto que no Robin e na Tarambola, o olho, maior, permanece imóvel. Em compensação, estes últimos efetuam em intervalos regulares movimentos de balanço da cabeça.

A percepção binocular da profundidade do espaço tem por função primeira permitir a captura de uma presa, enquanto que a visão paralítica permite essencialmente ao animal se orientar grosseiramente no espaço e evitar obstáculos. Os peixes de alto mar que, enquanto predadores, dispõe de uma excelente visão binocular, não pode utilizá-la para evitar obstáculos. Percebemos então uma estreita correlação entre a função de orientação no espaço e a estrutura espacial do meio. Esta mesma correlação se encontra em todo o reino animal, no entanto, organismos que vivem em alto mar, quer dizer, em um meio homogêneo em todas as dimensões do espaço têm os mecanismos de *insight* menos solicitados. Muitos peixes de alto mar são inaptos para reagir de maneira racional a certos dados espaciais. Em certa medida, a paisagem da estepe aberta pode ser considerada como um equivalente em duas dimensões do meio em alto mar, homogêneo em suas três dimensões. Segundo Lorenz, se compararmos a atitude de orientação no espaço em espécies vizinhas, as quais algumas vivem na estepe e outras nas rochas ou nas árvores – tomando como exemplo a Perdiz e a Codorna-de-crista ou o Órix-de-cimitarra e a Camurça (Cabra-montesa) –, constatamos surpreendentes diferenças na faculdade de conceber os dados espaciais²³².

A faculdade de dominar os dados espaciais complexos é sempre muito diferente de uma espécie à outra, mesmo quando elas são muito próximas. Nesse sentido, podemos crer que a qualidade das faculdades de representação da espécie depende da organização do sistema nervoso central. Já o desenvolvimento do sistema nervoso central depende da complexidade dos desafios impostos pelo meio. E qual seria o meio que mais solicita seus habitantes, do ponto de vista da faculdade de representação do espaço? Segundo Lorenz, certamente, as copas das árvores²³³.

Nos antropoides que trepam e se penduram nas copas das árvores, com sua mão, cujo polegar é oposto aos outros dedos, a exigência de precisão na representação do espaço não é menor que nos outros primatas dotados de uma mão prensível. Porém, a mão cujo polegar é oposto é a única a possuir uma qualidade especial: quando ela faz o gesto de agarrar, já está na proximidade imediata de um ponto previamente fixado. Descrevendo o comportamento dos

²³² Ibid., p. 173.

²³³ Ibid., p. 174.

animais que se orientam após ter fixado diversos objetos de seu meio, percebe-se que a sucessão cronológica dos diversos movimentos dos olhos através dos quais o espaço é “explorado” e o movimento final, em toda a segurança de sua exatidão, daria uma impressão de “inteligência”, pela simples razão de que eles constituem um equivalente do pensamento prospectivo tal como observamos nos macacos antropomorfos.

Lorenz dá como exemplo o seguinte desafio: suponha que seja proposto a um orangotango pegar uma banana, suspensa no teto por um fio, com uma caixa que se encontra no lado oposto da sala. O animal, inicialmente perturbado, começa a percorrer com o olhar a diagonal que vai da caixa, à esquerda e em baixo, à banana, na direita e no alto. Em seguida, ele fica com raiva porque não encontra a solução e tenta se subtrair dessa situação dolorosa se afastando. No entanto, a questão não o deixa em repouso. Neste momento, seu olhar começa a descrever um outro itinerário: ele vai até a caixa, depois ao ponto que está justamente abaixo da banana, olha para ela e volta, enfim, à caixa. Só então lhe ocorre a ideia que traz a solução do problema. O contentamento pode ser visto na face do orangotango que se precipita em direção à caixa dando cambalhotas de alegria, a coloca sob a banana que ele finalmente apanha. É preciso apenas alguns segundos para terminar de resolver o problema por uma brusca luz de compreensão. Para Lorenz, alguém que observe um macaco resolvendo um problema dessa maneira não poderá duvidar razoavelmente que o animal vive, no momento em que encontra a solução, um fenômeno análogo à *Aha-Erlebnis* (experiência de “aha!”), ou seja, um *Insight*²³⁴. Em seu conjunto, esse processo é análogo àquele que em nós chamamos de “pensamento”. Nesse sentido, seria difícil ver onde reside a diferença fundamental entre o pensamento e este processo mental de experimentação de uma ação na representação mental do espaço. Processos desse tipo entram em nossas operações de pensamento mais elaborados e constituem os seus fundamentos. Não há uma forma de pensamento sequer em que não estejam presentes estes processos fundamentais.

A linguagem traduz todas as relações abstratas em termos de espaço e este fenômeno não se observa em um idioma apenas ou em um único grupo de idiomas, mas em todos, sem exceção. Esta particularidade faz parte dos traços invariáveis da linguagem humana. É assim que as relações cronológicas são exprimidas em termos de espaço: nós dizemos *antes* ou *após* o Natal, com um prazo de dois anos. Quando se trata de fenômenos espirituais, não basta falar de *interioridade* e de *exterioridade*, nós dizemos igualmente *acima* e *abaixo* do limiar da consciência, nós falamos de subconsciente, de um *pano de fundo* e de primeiro plano, de

²³⁴ Ibid., pp. 176-177.

camadas mais profundas da consciência, enfim. Nesse sentido, o espaço é o modelo por excelência de todas as relações abstratas.

Essas observações são de suma importância não apenas para a história das línguas, mas igualmente para o estudo da evolução filogenética do pensamento em geral, e, portanto, do pensamento pré-linguístico ou a-linguístico. Lorenz acredita ter encontrado uma confirmação de peso para suas hipóteses nos estudos linguísticos comparativos conduzidos por Noam Chomsky, segundo os quais certas estruturas fundamentais da linguagem e do pensamento se apresentam sob a mesma forma em todos os homens de todas as culturas e que lhes são inatos. De acordo com Chomsky, essas estruturas comuns a todos os homens e específicas da espécie não apareceram sob a pressão da seleção da necessidade de se compreender, mas sob aquela do pensamento lógico. Nesse sentido, a linguagem não seria apenas um meio de compreensão exterior, mas *um elemento constitutivo da razão ela mesma*²³⁵.

Embora o *insight* tenha sido apresentado inicialmente como função de mecanismos de aquisição de informações de curto prazo, os tipos mais elaborados de comportamento de *insight* compreendem, igualmente, funções de aprendizagem da mesma maneira que muitos processos de aprendizagem comportam elementos de *insight*. Em todos os processos relativamente complexos de *insight* que permitem a solução de um problema dado, intervêm mecanismos de coleta de informações de curto prazo. É necessário que as primeiras informações adquiridas sejam “armazenadas”, de uma maneira ou de outra, uma vez que contribuirão, sem dúvida, ulteriormente, com as outras, permitindo a descoberta de uma solução. Por outro lado, os antropoides *nunca agem imediatamente* quando um problema que só pode ser solucionado por *insight* lhes é colocado. No nível mais elementar da orientação no espaço, o movimento orientado realiza uma pausa durante a qual o animal *reúne* informações sobre os dados espaciais do problema, direcionando seus olhares a todos os objetos que lhe circundam. Mesmo nesse caso mais simples, é necessário que as mensagens dos mecanismos de aquisição de informação de curto prazo possam ser comparadas e confrontadas umas com as outras. A solução final do problema é necessariamente função de um sistema que é ele mesmo o produto da integração desses mecanismos.

Wolfgang Köhler descreveu como os chimpanzés nos quais realizou seus experimentos clássicos sobre o comportamento de *insight* passam em revista sistematicamente, um a um, todos os dados do problema que lhe foi colocado, memorizando praticamente todos os detalhes. Encontramos uma outra combinação das funções do *insight* e da aprendizagem nas

²³⁵ Ibid., p. 178.

formas mais primitivas de aprendizagem por sucessos e fracassos. Estes atos repousam sobre uma multidão de informações instantâneas que aumentam consideravelmente as chances de sucesso e são análogos, no plano funcional, a hipóteses de trabalho. Em resumo, podemos dizer que todo processo complexo e muito elaborado que repousa sobre o *insight* supõe a intervenção correlativa da aprendizagem e da memória. Inversamente, não existe método de sucessos e fracassos, no quadro da aprendizagem, que não seja dirigido por mecanismos de orientação e esses, por sua vez, são indissociáveis do *insight*²³⁶.

A relação mais particular entre a aprendizagem e o *insight* é a relação de antagonismo que Köhler identificou em seus trabalhos sobre os chimpanzés. Um encadeamento de ações, manifestamente descoberto na origem pelo *insight*, se cristaliza após ter se repetido um grande número de vezes e se transforma em comportamento rotineiro de condicionamento. Quanto menor é a modificação em questão, mais o hábito bloqueia o animal e lhe impede de encontrar a solução que um outro sujeito, não tendo sofrido um condicionamento prévio, encontraria sem dificuldade. Segundo Lorenz, a existência de elementos aprendidos é a condição de toda solução por *insight*. Com efeito, se eles não tivessem adquirido conhecimento de diversos movimentos, os indivíduos seriam incapazes de resolver certos problemas, porém, inversamente, a solução de um problema pode ser mais facilmente impedida pelo fato de que o indivíduo se agarra a hábitos de pensamento e a métodos aprendidos. A faculdade de solucionar um problema por *insight*, pode ser, assim, definida como a disponibilidade para uma mudança de método²³⁷.

É bastante compreensível que a evolução da função de orientação e representação do espaço, se tornando mais e mais precisa em seus mínimos detalhes, tenha que ser acompanhada por uma diferenciação e um refinamento que impulsiona mais e mais possibilidades de movimento. Se essa riqueza de informação não tivesse sua contrapartida quase simétrica no nível da motricidade, a evolução das funções de orientação no espaço e do *insight* teriam permanecido sem efeito. Isso não quer dizer que a evolução da motricidade seja efetuada por adaptação à função de orientação no espaço. Na verdade, a faculdade de movimento voluntário e a apreensão do espaço por *insight* são duas capacidades desenvolvidas para responder às exigências que um meio de estrutura complexa propõe ao organismo. Por consequência, ao longo de sua evolução, essas duas funções andam indubitavelmente “de mãos dadas”. O fato de

²³⁶ Ibid., pp. 178-180.

²³⁷ Ibid., pp. 180-181.

que elas sejam, não obstante, fisiologicamente independentes uma da outra aparece nos raros casos em que uma antecipa a outra²³⁸.

Assim, qual seria a relação entre as funções cognitivas de orientação no espaço e os processos motores que elas comandam? Processos motores e processos cognitivos são conceitos bastante distintos. As exigências impostas às capacidades de adaptação da motricidade do animal aumentam com a complicação crescente dos processos cognitivos que permitem a “compreensão” das estruturas mais complexas do espaço. Quanto menos o meio de vida é homogêneo, mais o menor elemento da coordenação locomotora hereditária suscetível de ser isolado e explorado isoladamente deve ser restrito. Essa coordenação motora hereditária permite a economia de energia, pois permite que o animal se sirva de mecanismos de inibição e de desencadeamento da coordenação hereditária para uma perfeita adaptação às estruturas do ambiente²³⁹. Segundo Lorenz:

A “invenção” da evolução que consiste em extrair, do longo encadeamento de movimentos de uma coordenação hereditária, um elemento modelado pelos mecanismos de orientação e pelo *insight* e em fazer dele um elemento utilizável independentemente dos outros de uma forma muito definida foi o primeiro passo em direção a elaboração disso que chamamos de movimento voluntário. O elemento extraído do encadeamento tem em comum com o movimento voluntário uma propriedade essencial: ele pode ser associado a elementos do mesmo tipo de maneira a constituir um novo encadeamento, adaptado a circunstâncias exteriores muito particulares, e que, assim como uma coordenação hereditária, alcança seu objetivo diretamente, sem um prazo de espera para o desencadeamento. Assim como indicamos, este tipo de “motricidade de aquisição” (*Erwerbsmotorik*), como chama Otto Storch, aparece no curso da filogênese mais tarde que as funções receptoras homologas (*Erwerbsrezeptorik*). Nós já dissemos, também, que a aquisição de itinerários foi a mais antiga de todas as formas de aprendizagem motora que conhecemos e que, segundo toda probabilidade, encadeamentos mais complexos são aprendidos segundo o mesmo princípio²⁴⁰.

Já sabemos que a produção endógena de estímulos e a coordenação central são elementos constitutivos da locomoção. Tudo indica que o encadeamento de impulsos que comanda este tipo de movimentos não é absolutamente modificável pela aprendizagem e sua aparente “plasticidade” repousa exclusivamente sobre a multiplicidade de processos, as vezes

²³⁸ Ibid., pp. 182-183.

²³⁹ Ibid., p. 189.

²⁴⁰ Ibid., p. 191.

de inibição ou aceleração, as vezes de sobreposição (sedimentação), que se intercalam entre eles e o mundo exterior. São estes processos de orientação no tempo e no espaço que compõem o que chamamos aqui de *manto de reflexos*. A função intermediária deste aparelho fisiológico repousa, segundo Lorenz, sobre dois processos: de um lado, a coordenação hereditária fundamental funciona como um comportamento orientado e, de outro, seu desencadeamento é muito longo e muito rígido, de modo que ele é seccionado em elementos que, por sua brevidade, permitem combinações mais fáceis e mais diversas, suscetíveis de responder melhor às exigências de “compreensão” do espaço²⁴¹.

Portanto, isso que costumamos designar pelo nome de movimento voluntário no homem é sempre o produto da aprendizagem motora, quer dizer, o conjunto de pequenos movimentos “aprendidos”, os menores elementos motores se situando, entretanto, em um nível de integração muito superior que aquele da contração fibrilar. Do ponto de vista funcional, o movimento voluntário deve poder ser desencadeado não importa quando. Este não é o caso de todos os encadeamentos motores, pois a produção endógena do estímulo de que depende um certo tipo de movimento está em relação estreita com a “exploração normal” do movimento em questão, quer dizer, a frequência com a qual ele se produz em média na vida cotidiana do animal. A constante disponibilidade de movimentos de marcha, por exemplo, é absolutamente indispensável e é certamente essa a razão pela qual a grande maioria dos movimentos voluntários são produzidos uma vez que partem de elementos de coordenações hereditárias contidas já no movimento locomotor²⁴².

Os processos proprioceptores desempenham um papel na elaboração dos movimentos aprendidos, porém não intervêm no encadeamento desses movimentos uma vez que eles são “adquiridos”. O verdadeiro movimento voluntário, quer dizer, o encadeamento verdadeiramente novo de elementos de movimentos voluntários, têm um ritmo mais desajeitado. Os processos de controle dos mecanismos de reafirmação levam obviamente muito tempo para realizar sua função. Segundo Lorenz, são precisamente esses processos de reafirmação na aprendizagem de movimentos que cumprem uma tarefa decisiva para a elaboração da representação central do espaço, sendo o fundamento de toda forma superior de comportamento que repousa no *insight*. A aprendizagem de movimentos e a aquisição de conhecimento através dos mecanismos de reafirmação são dois processos absolutamente indissociáveis. Do ponto de vista filogenético, é bem provável que os movimentos aprendidos,

²⁴¹ Ibid., pp. 191-192.

²⁴² Ibid., p. 195.

enquanto função de conservação da espécie, exerçam a pressão de seleção que conduz ao nascimento do verdadeiro movimento voluntário. Para vários vertebrados, o rápido encadeamento motor adaptado à dados exteriores são de uma importância vital. Entretanto, é suficiente uma ínfima modificação, como a que costuma ser produzida no comportamento de curiosidade de espécies superiores – e sobretudo no comportamento de auto exploração de nossos ancestrais mais diretos –, para que a ênfase seja colocada, em primeiro lugar, sobre a aquisição de conhecimento para a conservação da espécie. Isso significa que uma faculdade que antes servia apenas para a aprendizagem motora se torna finalmente um poderoso meio de investigação. O desempenho exploratório de uma criança é importante tanto para a aquisição e constituição nele próprio de uma imagem do espaço que o cerca quanto para a aprendizagem de suas coordenações motoras hereditárias.

Nos recém-nascidos, a percepção das constâncias de volume funciona muito antes da exploração tátil do espaço. Para a aprendizagem das formas preenchidas no espaço por diversos objetos, é a correlação entre a aprendizagem motora e o desenvolvimento da representação interior do espaço que é fundamentalmente determinante. Se o movimento voluntário, constituído pelos elementos motores mais ínfimos que podem ser compostos segundo todos os esquemas imagináveis, não fosse capaz de reconstituir mentalmente não importa qual volume – desde que seu tamanho permita –, o sentido do tato não poderia ter se tornado esta fonte essencial de experiência do espaço na qual efetivamente se tornou²⁴³.

A estreita correlação entre essas duas funções fica patente quando constatamos o fato de nosso movimento voluntário mais refinado, a saber o movimento indicador, depender, para atuar, da representação da circunvolução central posterior na qual sua área sensorial se situa. Também a língua e os lábios reforçam essa correlação, ainda mais que a nossa mão. No chimpanzé, a boca e os lábios são os principais órgãos táteis antes de serem suplantados pela mão. Nos humanos, as crianças também levam todo novo objeto à boca para o explorar e mesmo o adulto pode constatar que o toque lingual fornece uma representação precisa do espaço.

Essa função do movimento voluntário que consiste em coletar pela via das reafêrências informações sobre os dados exteriores é apenas uma ilustração particular de um princípio mais geral. No fundo, toda exploração depende do recurso a essas reafêrências. Mesmo um movimento aprendido e “elaborado” a partir de um certo dado exterior realiza a mesma função. No entanto, ele o faz no decorrer da aprendizagem por meio da qual o movimento é constituído a partir de pequenos elementos motores, fornecendo uma imagem do objeto constituído com

²⁴³ Ibid., 196-197.

um grande número de detalhes. A cada novo encadeamento do movimento aprendido, esta imagem interior é colocada em confronto direto com a realidade exterior e cada desvio de uma a outra é imediatamente assinalado, registrado e corrigido. Esta é uma ilustração típica do ato cognitivo fundamental que já mencionamos sob o nome de “*pattern matching*²⁴⁴”.

Uma função análoga atua em um nível superior de integração fazendo vários órgãos sensoriais controlar um mesmo movimento. É essa função que possibilitará aos antropóides o estabelecimento do processo de auto exploração e, por isso mesmo, o da reflexão. Somente os animais cuja mão preensível age no seu campo de visão, de modo que as indicações exteroceptoras da visão coincidam com a percepção proprioceptora da posição dos membros e de seus movimentos, são capazes de produzir o ato cognitivo do verdadeiro *pattern matching*.

3.2.3. A curiosidade e a auto exploração

Segundo Lorenz, podemos qualificar como exploratório todo comportamento no qual o organismo *faz* alguma coisa para *aprender* outra coisa. Partindo dessa definição, entraria nessa categoria todas as atividades motoras cuja retroação fornece uma informação adaptativa às vias sensoriais. É o que se produz no caso em que um animal tenta um único e mesmo comportamento em diversas situações e sobre diversos objetos como no caso do corvo que utiliza esse processo para descobrir os materiais que podem lhe servir na construção do ninho. A motivação deste modo de comportamento fundado sobre o sucesso e o fracasso é exclusivamente fornecida ao animal pela apetência para este movimento instintivo.

É provavelmente a partir desse tipo de aprendizagem, o qual podemos considerar como um “condicionamento operante” no sentido da escola behaviorista, que se desenvolve, no curso da filogênese, uma forma de exploração mais eficaz. Esta última se distingue daquela que falamos precedentemente por dois pontos essenciais. Primeiro, no lugar de uma única coordenação hereditária, aplicada a título experimental em diversas situações e sobre diversos objetos, são praticamente todas as coordenações hereditárias de que dispõe a espécie que são, por sua vez, aplicadas a um único e mesmo objeto. Segundo, a motivação desse comportamento não reside na apetência para um único ato consumatório correspondente à satisfação do instinto, resultando, ela, de uma outra fonte que tem a extraordinária faculdade de ativar várias coordenações hereditárias específicas, podendo ativar, inclusive, todas elas. É este modo de aquisição do saber que devemos chamar verdadeiramente de comportamento exploratório, no sentido mais estrito do termo, ou comportamento de curiosidade.

²⁴⁴ Ibid., p. 198.

Nas brincadeiras dos mamíferos superiores e nas aves, parece muito claramente que a motivação desses múltiplos movimentos instintivos que se sucedem a cada aspecto da realidade não pode resultar de fontes do instinto dos quais elas se alimentam e nem do quadro do seu comportamento habitual. Em suas brincadeiras, um pequeno gato, por exemplo, executa no espaço de apenas alguns segundos movimentos provenientes de ciclos funcionais de captura, de combate entre rivais e de reações de defesa contra carnívoros mais poderosos. Porém, um gato diante da presença de um inimigo real que o ameaça, por exemplo, um cachorro grande, toma a atitude defensiva de aumentar o dorso arqueando o corpo, levando vários minutos até se acalmar o suficiente para poder passar a um outro tipo de comportamento como a fuga ou a luta contra um rival. Na brincadeira, ao contrário, diferentes atos isolados de vários comportamentos diversos se sucedem sem ordem e sem interrupção. Diante dessa constatação, parece claro que as coordenações hereditárias que se manifestam na brincadeira se alimentam de uma outra fonte de motivação que aquelas que às ativa no quadro de um comportamento que sirva à conservação da espécie²⁴⁵.

Nesse caso, um objeto é estudado e “tornado familiar”, podendo imediatamente ser assumido em caso de necessidade. Quando, por exemplo, um rato migratório, que possui um comportamento exploratório análogo, no essencial, àquele do corvo, percorre ou escala todos os itinerários possíveis de seu território de atividade, ele sabe exatamente, não importa o lugar onde se encontre, qual caminho leva ao abrigo mais próximo e qual proteção lhe oferecerá o abrigo em questão. Porém, essa riqueza de conhecimento só se manifesta quando o rato, estando em um lugar dado, recebe um estímulo suficiente para desencadear sua fuga. Até este momento, tudo o que foi aprendido permanece escondido. É por isso que se fala em “aprendizagem latente”, muito embora o processo de aprendizagem ele mesmo não seja dissimulado, uma vez que, o conhecimento resultante permanece “latente” unicamente enquanto o animal não precisa dele. O corvo, durante suas simulações, efetua movimentos de fuga, de captura e de despedaçamento da presa, fingindo até mesmo se alimentar. Porém, assim que uma verdadeira necessidade de fuga aparece, um verdadeiro desejo instintivo de caçar ou uma verdadeira fome se manifeste, ele para e se coloca no plano da ação concreta mais eficaz para o momento.

O comportamento exploratório consiste, assim, na realização de encadeamentos sensorimotores associados a percepções visuais e táteis cujos processos cíclicos produzem os estímulos que lhes permitirão prosseguir. Eles não se fundam sobre um desejo e não tem um

²⁴⁵ Ibid., pp. 199-200.

valor imediato para a satisfação do instinto, de modo que essa relação produtiva desencadeada pelas condições exteriores corresponde a uma relação *objetiva*.

Pensava-se antes que é unicamente a pressão situacional do estímulo presente no nível do instinto que provocaria o processo de aprendizagem, de tal sorte que o animal operaria em uma profunda dependência, não realizando sua ação autônoma e permanecendo, desta forma, desprovido de objetividade. Pensava-se assim por mero preconceito a fim de fazer do comportamento de curiosidade uma exclusividade do homem.

No entanto, o verdadeiro comportamento exploratório é fundamentalmente objetivo já no corvo que examina um objeto que não quer comer e no rato que desliza por todos os cantos de seu território sem buscar se esconder. O que eles fazem é tentar descobrir *a princípio* – e por que não *teoricamente* – se o objeto em questão é comestível, para o corvo, ou se o esconderijo é utilizável, para o rato. Segundo Lorenz, citando Jakob von Uexküll, no ambiente do animal, todo objeto é um suporte para a ação. Para ele, esses objetos são indubitavelmente “objetivados”, pois o saber relativo a seu modo de utilização é adquirido e conservado independentemente da pressão situacional das flutuações dos instintos.

Os seres vivos capazes de aprender as propriedades dos mais diversos objetos de seu meio têm evidentemente faculdades de adaptação particularmente desenvolvidas. No entanto, não há um grande mistério nisso: pelo simples fato de tratarem todo objeto como se ele tivesse uma função biológica, eles descobrem, fatalmente, aqueles que possuem verdadeiramente essa função. É graças a esse comportamento que o corvo se coloca em condições de se adaptar a biótopos diversos, como se seu organismo fosse especialmente concebido para cada um deles²⁴⁶.

Os programas filogenéticos destes animais que praticam um comportamento de curiosidade são, com mais forte razão que todos os outros, programas abertos. Os suportes da ação que constituem seu meio não são determinados por mecanismos de desencadeamento inatos, comportando uma variedade de indicadores e de informações próprias da espécie obtidos por uma investigação objetiva. Por muito tempo acreditou-se que a propriedade de “abertura ao mundo” era uma das propriedades que distinguem o homem do animal. No entanto, os animais dotados de um comportamento de curiosidade o possuem tanto quanto nós, mesmo sendo menos

²⁴⁶ Lorenz indica que nos desertos da África do Norte, ele vive como um abutre, nutrindo-se de carniça, enquanto que nas ilhas das aves do mar do Norte, vive como um Mandrião-parasítico e se nutre de ovos e de pequenas aves que vivem em colônias. Já na Europa central, ele chega a viver como uma Gralha-preta, caçando pequenos animais.

desenvolvido neles e não sendo integrado em um sistema superior com as outras funções que já mencionamos.

Um programa que se modifique tanto quanto aqueles dos seres que praticam um comportamento de curiosidade depende apenas de órgãos e de uma motricidade utilizáveis de múltiplas maneiras. Enquanto toda especialização morfológica acentuada no nível orgânico exclui uma multiplicidade de possibilidades de utilização, no plano morfológico, todos os seres que praticam um comportamento de curiosidade são representantes relativamente *pouco especializados* de seu grupo taxonômico. Estes são “especialistas da não especialização”. Pertencem a esta categoria, entre os roedores, os ratos; entre as aves, os corvos e, entre os primatas, o homem.

Certamente, um rato ou um homem realizam performances físicas relativamente modestas em relação aos seres altamente especializados no domínio de referência escolhido, no entanto, em contrapartida, os dois ultrapassam, pela multiplicidade de suas atitudes motoras, as espécies zoológicas mais próximas das suas. De acordo com Lorenz, se o homem quisesse se comparar com todas as espécies de mamíferos em uma competição esportiva focada na multiplicidade de aptidões, que consistisse, por exemplo, em fazer uma corrida de trinta quilômetros, mergulhar por quinze metros a cinco metros de profundidade para procurar objetos bem determinados e por fim, subir por uma corda, isto que pode fazer qualquer homem médio, não encontraria nenhum outro mamífero suscetível de sair vitorioso como ele nessas três provas²⁴⁷.

A formação do comportamento exploratório não precisa que um dos mecanismos conhecidos por participar enquanto subsistema da elaboração de reações condicionadas sofra uma modificação essencial de sua função. Ela não elimina nenhum e não torna nenhum supérfluo. A novidade dessa “invenção” reside simplesmente em uma generalização do comportamento de apetência de tal modo que seu objetivo não seja mais a situação estimulante correspondente ao ato final que satisfaz o instinto, mas a situação de aprendizagem em si. Para alcança-la, é suficiente uma modificação de orientação, pois nas espécies superiores capazes de aprendizagem, quase todo comportamento de apetência é acompanhado tanto pela aprendizagem quanto pela aquisição de reações condicionadas. É o mesmo caso do processo no qual a informação é retida sob a forma de coordenação hereditária e a natureza do objeto adaptado determinada pelo método de sucessos e fracassos. A novidade qualitativa reside no

²⁴⁷ Ibid., pp. 203-204.

fato de que é o processo de *aprendizagem em si*, e não a realização do ato consumatório, que fornece a motivação. Nas palavras de Lorenz:

Com esta evolução, aparentemente modesta, aparece um processo cognitivo completamente novo o qual é fundamentalmente idêntico à investigação do homem em geral e que conduz sem modificação essencial à investigação tal como ela se apresenta nas ciências naturais. Ao longo desse processo de evolução, a brincadeira permanece estreitamente ligada à investigação, mas esta indissociabilidade se mantém no investigador adulto, enquanto que no animal adulto ela tem a tendência de desaparecer. “O homem só é verdadeiramente homem quando ele brinca”, escreve Friedrich Schiller; de outro lado, Friedrich Nietzsche declara: “em todo homem verdadeiro se esconde uma criança”...²⁴⁸

O abrandamento normal da evolução juvenil (retardação) ou a suspensão patológica da evolução em um estágio juvenil (neotenia) são as condições para que o homem, ao contrário do que faz a maioria dos animais, não coloque termo ao comportamento de curiosidade quando alcançam a idade adulta, conservando uma abertura ao mundo que não desaparece com a velhice. Porque isso acontece? Assim como a percepção das formas que, constituída originalmente à serviço da constância dos objetos, se revela capaz de conceber abstratamente leis supra individuais que se encontram em vários elementos isolados, a investigação dirigida pela curiosidade realiza uma nova função, sem modificação fundamental de seus mecanismos de base, função esta que já existia, apesar de mal delineada, nas espécies mais próximas de nós, mas que só se tornou uma faculdade constitutiva no homem, a saber, a faculdade de *auto exploração*.

O surgimento dessa faculdade revela-nos como e quando nossos ancestrais tomaram consciência de sua própria existência. Se para nossos ancestrais o comportamento de curiosidade foi uma das principais funções a serviço da conservação da espécie, a descoberta, mais ou menos tardia, de seu próprio corpo como instrumento de investigação foi inevitável. O fato de que tenha sido precisamente os antropóides que tenham cruzado esta etapa decisiva se deve a circunstâncias que já expomos: enquanto trepadores dotados de membros preênsais, eles têm uma faculdade de *insight* e de representação central do espaço bastante desenvolvida assim como uma grande capacidade de movimento voluntário. Ao que vem se acrescentar o fato de que, em seu tipo particular de movimentos voluntários, a mão preênsil age sempre no seu campo

²⁴⁸ Ibid., pp. 204-205.

de visão. Na maior parte dos mamíferos, compreendendo numerosas espécies de macacos, isto não acontece. Ao contrário, o macaco antropomorfo, que escala com prudência, vê quase sempre a sua mão ao mesmo tempo em que vê o objeto que ele está a ponto de apanhar e isso vale particularmente não para a apreensão que se situa no quadro da locomoção, mas para aquela que se situa no quadro da exploração. Isso lhe dá a possibilidade de observar a interação entre os dois²⁴⁹.

Eles também observam a interação entre seu próprio corpo e o objeto estudado no jogo social. Este último ocupa um grande espaço no período cotidiano de atividade dos jovens macacos e a função de “diálogo” que intervêm em todo jogo exploratório se torna aqui um diálogo, no sentido mais estreito e mais elaborado do termo, pois, a cada exploração, uma questão é colocada ao objeto e sua resposta registrada. Quando dois jovens chimpanzés brincam juntos, cada interação é duplicada. Quando um dos dois tem a mão do outro entre as suas e a estuda profundamente, atitude que não é rara nesses animais, todas as condições estão reunidas para que ele tenha esta “luz de compreensão” definitiva, aprendendo que sua própria mão é da mesma natureza que a de seu irmão. A materialidade de seu próprio corpo foi descoberta pelo macaco antropomorfo no espelho que constitui para ele seu congênere e companheiro de brincadeiras²⁵⁰.

Segundo Lorenz, a descoberta de seu próprio corpo, e sobretudo de sua própria mão, como objetos de exploração entre tantos outros não é ainda uma verdadeira reflexão, ou seja, não é ainda o despertar desse encantamento ou espanto sobre si mesmo que consideramos sempre como a origem radical da reflexão filosófica. No entanto, a simples constatação do fato de que seu próprio corpo e sua própria mão é um “objeto” do mundo exterior e possui propriedades constantes, semelhante a qualquer outro objeto do mundo exterior, tem um significado profundo e é um marco, no sentido mais estreito do termo, na vida do animal. A compreensão da materialidade de seu corpo próprio e de seus órgãos de investigação introduzem automaticamente uma “compreensão” nova e mais profunda da interação que ocorre entre o organismo e as coisas do seu meio. Com a compreensão da constância de sua materialidade, seu próprio corpo se torna comparável a todos os outros objetos que lhes cercam e se torna ao mesmo tempo a sua medida. Porém, esta descoberta abre ao organismo um outro nível de objetivação de seu meio, pois, no instante em que um de nossos ancestrais reconheceu pela primeira vez sua mão e o objeto que ela segurava como objetos da realidade exterior, e

²⁴⁹ Ibid., pp. 205-206.

²⁵⁰ Ibid., pp. 206-207.

compreendeu a interação entre os dois, sua compreensão do processo de apreensão tornou-se uma conceitualização e seu conhecimento das propriedades essenciais do objeto agarrado tornou-se um conceito.

Evidentemente, este processo está em estreita relação com outras funções já mencionadas, as quais são a condição para seu desencadeamento. Por exemplo, a função de abstração da percepção é necessária para que o organismo esteja em condições de reconhecer sempre os objetos explorados, quaisquer que sejam as circunstâncias na qual os encontre. Do mesmo modo, a representação central do espaço, com todas as funções que ela coloca em jogo, e, em particular, a inesgotável fonte de informação fornecida pelas reafirmações dos movimentos voluntários, são condições *imprescindíveis* da auto exploração.

3.2.4. A imitação e a tradição

A capacidade de imitação dos movimentos é uma capacidade de importância central na medida em que ela é indispensável para a integração das funções que tratamos até aqui. No curso da filogênese, ela nasce provavelmente da combinação da brincadeira com o comportamento exploratório nos animais sociais cujos grupos familiares apresentam estabilidade. Ela supõe a imbricação do movimento voluntário e de seus controles proprioceptores e exteroceptores. Ela é, a seu turno, a condição da aquisição da linguagem no homem e por consequência, indiretamente, é a condição de uma multidão de outras funções especificamente humanas. No caso da linguagem, a boca exerce a função de órgão desse sistema de codificação. Isso ocorre porque, como já foi dito, os lábios e a língua era, já em nossos ancestrais, órgãos suscetíveis de uma motricidade voluntária particularmente delicada e produtora, por consequência, de reafirmações ricas em informação. Por outro lado, sua motricidade, assim como aquela da laringe, participa enormemente da elaboração de movimentos expressivos e de sons. Nas espécies mais próximas da nossa, e mesmo em algumas espécies mais distantes, a face e sobretudo a boca são objetos de uma imensa atenção de todos os congêneres, em toda interação social, e eles estão, por consequência, predestinados ao papel de produtores de sinais.

Para Lorenz, a reprodução exata de um movimento percebido só é esboçada no macaco antropomorfo e não se aproxima da precisão das performances das aves nessa matéria. Segundo ele, um chimpanzé que vê um homem se servir de uma chave para abrir uma porta pode compreender imediatamente a natureza do procedimento e imitá-lo na medida em que tenta, a seu turno, aplicar o mesmo princípio de modo que consegue, efetivamente, após um certo

número de tentativas, fazer a mesma coisa. No entanto, continua Lorenz, o que chamamos propriamente de “cantar”, ou seja, reproduzir um movimento ou uma expressão pelo prazer da imitação, é um comportamento que, se existe no macaco, não passa de um esboço²⁵¹.

A criança, por sua vez, o faz de maneira evidente. As crianças reproduzem modelos de comportamento, com uma grande precisão formal, pelo simples prazer da imitação e faz isso bem antes de compreender o seu sentido e finalidade. No homem, a precisão da imitação de modos de expressão gestual ou vocal possui, precisamente, uma grande significação social, pois modos particulares de acentuação e de comportamentos comuns a grupos étnicos inteiros são a condição mesma da “coesão” e da sobrevivência desses grupos²⁵².

Em muitos casos, a percepção da melodia, embora ocorra muito cedo, só é transposta para o plano da motricidade vocal após vários meses. Lorenz cita o exemplo de um Rouxinol que, em sua primeira primavera, entre o seu décimo segundo e décimo nono dia, ouviu o canto de uma Toutinegra-de-cabeça-preta. Quando ele começou a cantar, cantava o canto bem particular e individualizado daquela Toutinegra com a mesma precisão que o disco no qual aquele canto havia sido gravado. Este Rouxinol tinha, por consequência, conservado um traço acústico do canto da Toutinegra em sua memória e só conseguiu transpor para o plano motor após alguns meses.

Como pode ser realizada uma tal transposição do plano sensorial ao plano motor? Segundo Lorenz, em várias espécies, o canto específico é “inato”, pois a ave possui de maneira inata um modelo acústico (*template*) que, assim como uma melodia ouvida na mais jovem idade, é transposta na motricidade do canto pelo método de sucessos e fracassos, sob controle da audição. Lorenz menciona uma experiência que consistia em privar da audição três jovens aves. Estes indivíduos só produziram, na sequência, alguns gorjeios totalmente informes, que não possuíam tonalidades puras e, pela predominância de sons agudos, só produziam o efeito de um barulho insignificante. Como os gritos de apelo e os gritos de alarme são verdadeiras coordenações hereditárias cujo mecanismo motor é inato, eles ocorreram normalmente de maneira perfeita, apesar dessas aves estarem privadas da audição. O mesmo princípio vale para todos os sons emitidos pelos galináceos e os anatídeos²⁵³, assim como para a maior parte das outras aves não suscetíveis de imitação²⁵⁴.

²⁵¹ Ibid., pp. 208-209.

²⁵² Ibid., p. 209.

²⁵³ Aves da ordem anseriforme, aquáticas, que incluem marrecos, patos, cisnes e afins.

²⁵⁴ Ibid., pp. 210-211.

Quando pensamos nas condições naturais da vida, o esquema acústico inato e simplificado teria ensinado à ave qual dos múltiplos cantos de ave que ele ouviu em torno de si precisaria imitar. No entanto, enquanto sabemos com certeza que, nas aves suscetíveis de imitação, um controle aferente ou mais exatamente reafereente, ou seja, uma retroação de sua própria atividade, faz parte integrante do processo de imitação, não sabemos nada dos processos fisiológicos de imitação no homem. Segundo Lorenz, a fenomenologia desses processos nos faz pensar que, no homem, o primeiro grau de imitação consiste na elaboração de um modelo sensorial. De todo modo, tanto nos animais quanto no homem, esse saber adquirido por imitação tem o potencial de ser mantido por toda a vida.

Nos animais mais desenvolvidos e que vivem em sociedade, o saber adquirido individualmente é conservado para além da vida do indivíduo que o adquire e se transmite na sua sociedade por herança. A *tradição* é esse processo por meio do qual o saber adquirido é transmitido de um indivíduo a outro e de uma geração a outra. Esta transmissão de saber pode ser feita de duas maneiras: no primeiro caso, é uma situação estimulante que desencadeia a fuga (como por exemplo o grito de alarme ou a fuga de um congênere que produz um efeito “contagioso”) que, pelo modo de associação entre a excitação de seu medo e o conjunto da situação ambiente, se liga ao conjunto da situação exterior na qual ele é produzido uma única vez, ou algumas raras vezes; no segundo caso, são processos de aprendizagem de uma ordem superior que levam um jovem animal a produzir modos de comportamento de um congênere experiente. Não é necessário que haja uma verdadeira imitação, basta que o comportamento exploratório do jovem animal inexperiente seja orientado em uma certa direção pelo exemplo de seu congênere experiente²⁵⁵. Nas palavras de Lorenz:

(...) não apenas o itinerário geral das migrações, mas igualmente o conhecimento das escalas, se transmite de geração a geração. Como apoio para esta informação vem se juntar, fora de tudo isso que sabemos por outras fontes sobre a qualidade da memória dos gansos, observações feitas por ornitólogos holandeses que contam que, todos os anos mais ou menos na mesma época, chegam ao longo do curso da água bandos de gansos compostos aproximativamente do mesmo número de cabeças e sendo composto, segundo o observador, sempre das mesmas aves e de sua progenitura²⁵⁶.

Segundo Lorenz, foi observado nos macacos um fenômeno autêntico de tradição a propósito de certos comportamentos motores que, descobertos por indivíduos dados, se

²⁵⁵ Ibid., p. 214.

²⁵⁶ Ibid., pp. 217-218.

transmitiram rapidamente a toda a colônia pelo fato de seu uso se revelar benéfico. O processo de transmissão, inclusive, pôde ser seguido. Uma jovem fêmea descobriu, de início, como lavar batatas doces terrosas mergulhando-as na água de um riacho. Uma vez que um bom número de macacos foram se apropriando desta prática, alguns entre eles experimentaram fazer na água do mar e notaram que obtinham assim um melhor tempero para seu alimento. Eles passaram então a mergulhar as batatas doces por várias vezes, enquanto as comiam. Quando os macacos foram alimentados com trigo, que fora simplesmente jogado sobre a areia da praia, um dentre eles começou a aplicar a descoberta da lavagem das batatas jogando na água tanto o trigo quanto a areia com a qual se encontrava misturada. Muito provavelmente, no início foi apenas uma aplicação imprópria de um processo que foi revelado com as batatas doces. Porém, a aplicação de uma hipótese falsa pode conduzir a um sucesso: a areia caiu no fundo, o trigo flutuou e foi assim que foi aperfeiçoado e adotado por uma grande parte dos macacos dessa colônia um processo idêntico em seu princípio àquele dos caçadores de ouro²⁵⁷.

No entanto, segundo Lorenz, todos esses exemplos, bastante comuns – diga-se de passagem – de transmissão de tradição animal se diferenciam do mesmo fenômeno correspondente no homem por um ponto essencial: eles são todos dependentes da presença do objeto ao qual se aplicam. Uma gralha experiente só pode transmitir a um congênere inexperiente a indicação de que o gato representa um perigo para ele com a condição de um tal carnívoro se apresentar como “objeto de demonstração”. Parece que um princípio análogo se aplica a toda tradição animal, seja a simples transmissão de reflexos condicionados ou de processos mais complicados de aprendizagem por imitação.

Isso que faz com que toda tradição animal seja *dependente de seu objeto* é o que provavelmente explica porque ela jamais conduz a um acúmulo notável de saber supra individual. Com efeito, uma tradição particular, como o conhecimento do gato nas galhas, necessariamente se interromperá se o acaso quiser que, no espaço de uma geração, seu objeto não se apresente jamais. Essa durabilidade relativamente falha da tradição nos animais impede que uma se associe à outra e que se forme, assim, progressivamente, um patrimônio de saber supra individual. É apenas o pensamento conceitual, e a linguagem que aparece com ele, que tornarão a tradição independente da presença de seu objeto criando um símbolo livre que permite comunicar fatos e raciocínios sem a disponibilidade material dos objetos a que dizem respeito. De todo modo, é primeiro no animal que aparecem as condições do pensamento conceitual e, por isso mesmo, são eles próprios a condição da existência da natureza humana.

²⁵⁷ Ibid., pp. 218-219.

Essas funções mantêm uma relação entre si de interação e interdependência recíprocas, as vezes muito estreita, as vezes muito frouxa. Todas as funções de percepção de uma constância, seja constância de cores, de volumes, de direções ou de formas, são funções de *abstração*, na medida em que elas distinguem a forma tomada acidentalmente pelos dados de excitação no processo de aquisição do saber, das funções de *objetivação*, na medida em que elas comunicam sempre da mesma maneira, independentemente das fortuitas condições ambientais de percepção, as propriedades ligadas constantemente aos objetos. Esses aparelhos de cálculo existem mesmo em animais relativamente simples e eles se desenvolvem no curso da filogênese a serviço da faculdade de reconhecer um objeto em condições diferentes. Porém, quando eles atingem um grau máximo de elaboração, funcionam como *computadores* e são capazes de extrair as propriedades que muitos objetos têm em comum e que constituem suas características específicas. Essa função de abstração da percepção das formas é uma *condição* parcial, constitutiva e indispensável da elaboração do pensamento conceitual.

O *insight*, por sua vez, se define pelo fato de que, para um problema dado, as soluções racionais e próprias para a conservação da espécie se obtém sobre a base de funções de mecanismos de aquisição de informação imediata, entre os quais os mais importantes são os mecanismos de orientação no espaço e, entre estes últimos, nos vertebrados superiores, os mecanismos óticos. Na grande maioria dos vertebrados, a interpretação dos deslocamentos paralíticos das imagens retinianas permitem ao animal se orientar grosseiramente e evitar obstáculos. A função primeira da visão binocular é a localização da presa. Somente no caso em que o organismo tem a necessidade de uma localização mais precisa dos objetos inanimados do seu meio é que ele utiliza a visão binocular para esse fim.

Nos peixes, o processo de orientação ótico precede aquele da orientação motora, enquanto que, em um nível superior, observamos um fenômeno análogo nos mamíferos. É com o auxílio de “tateios” óticos do espaço que estes últimos chegam a obter de seu meio uma imagem bastante exata para encontrar bruscamente a solução dos problemas que lhes são colocados. Acontece, provavelmente, uma “ação interior” no “espaço representado”, conforme o modelo contido no sistema nervoso central. Por extrapolação, todo pensamento humano pode ser concebido como uma ação que só acontece à título experimental no espaço representado no seio do sistema nervoso central²⁵⁸.

A relação entre o *insight* e a aprendizagem pressupõe funções de memória que intervêm necessariamente sempre que a reunião de informações sobre o espaço precede

²⁵⁸ Ibid., pp. 221-222.

cronologicamente uma ação. É particularmente verdadeiro que são as funções de comportamento que repousam no *insight* que colocam em jogo uma multidão de informações adquiridas pela aprendizagem. Não podemos imaginar nenhuma forma de aprendizagem que não seja guiada, desde o princípio, pela compreensão (*insight*) do espaço. Mesmo o animal inexperiente, colocado em uma situação problemática, nunca age de qualquer jeito, sendo sempre orientado por uma informação instantânea acerca da configuração do espaço. No entanto, o fato de possuir comportamentos aprendidos e bem ajustados para resolver certos problemas pode dificultar que o animal resolva outros problemas que se colocam de uma maneira diferente.

A essa esfera sensorial se conecta um elemento motor correlativo que fornece a informação espacial no quadro do comportamento exploratório. No plano motor, a “compreensão” adquirida só tem um efeito favorável à conservação da espécie se as referências espaciais sobre as quais repousam o *insight* corresponderem a uma possibilidade motora de resposta. No curso da filogênese, o aprimoramento da compreensão do espaço anda de mãos dadas com aquelas da motricidade. Esses dois elementos, representação do espaço e faculdade de adaptação da motricidade, estão, em diversas espécies, estreitamente ligadas com as exigências colocadas pelas estruturas espaciais do meio: baixas exigências nos biótopos pobres em estruturas espaciais (como o alto mar e a estepe), porém atingindo um grau máximo nos biótopos ricos em estruturas espaciais (como os recifes de corais, as montanhas e a folhagem das árvores). A adaptação progressiva da motricidade às exigências mais fortes se faz por divisão do movimento locomotor em seções cada vez menores e disponíveis independentemente umas das outras. O valor original desses movimentos para a conservação da espécie reside na rapidez de seu desencadeamento. A serviço do comportamento exploratório, o movimento voluntário faz com que as reafirmações que produz entreguem informações cada vez mais precisas sobre as características do espaço.

Numerosos animais mostram a mais forte atração por todo objeto que lhe é desconhecido e então tentam sobre o objeto em questão praticamente todos os tipos de movimentos de que dispõem. A rapidez do encadeamento mostra que cada movimento não é acionado pelas motivações que normalmente lhes provoca, quando ele é empregado “seriamente”. Por outro lado, esse comportamento exploratório desaparece instantaneamente assim que uma motivação “autêntica” se apresenta.

No comportamento exploratório, a apetência se orienta diretamente em direção às situações nas quais o animal pode adquirir um saber pela sua atividade. Mesmo quando ensaia

sobre o objeto desconhecido movimentos que pertencem a um certo ciclo funcional, por exemplo, aquele da aquisição de alimento, isso não quer dizer que ele queira comer, mas simplesmente que ele quer saber se, em princípio, o objeto em questão é comestível. O valor do comportamento exploratório para a conservação da espécie reside precisamente na aquisição desses conhecimentos *objetivos*. O comportamento exploratório do organismo faz entrar seu próprio corpo no campo de sua investigação, estando esta função em um nível superior de integração.

Assumir o próprio corpo como um objeto entre objetos do meio natural favorece o surgimento da imitação, a qual se estrutura a partir do movimento voluntário, e seu desdobramento exploratório é a condição de elaboração de uma informação transmissível pela tradição. A verdadeira imitação de processos motores complexos mal se esboça nos antropoides e é no homem e nas aves – nas quais se limita estritamente à expressão vocal – que ela se realiza no mais alto grau. No homem parece que são processos sinestésicos que introduzem o ato de imitação. Tanto o homem, quanto as aves, mostram uma apetência para a imitação e cedem a ela sem buscar conhecer sua finalidade por simples prazer funcional.

A transposição para o plano motor de um fenômeno visto ou ouvido precisa de um aparelho fisiológico de uma alta complexidade que, no mundo orgânico, só pode se constituir sob a pressão de seleção de uma certa função própria à conservação da espécie. No homem, a natureza dessa função é evidente, mas nas aves ela ainda permanece misteriosa, pois, nelas, essa função *não* serve para a comunicação de verdadeiros sinais.

De qualquer sorte, a imbricação de todas essas funções vai fazer surgir o que chamamos de tradição, ou seja, a transmissão, de uma geração à outra, de um saber adquirido individualmente. Tanto nas aves, quanto nos mamíferos inferiores, o conhecimento de um certo objeto se transmite tradicionalmente. No entanto, apenas o pensamento conceitual e a linguagem humana permitirão a transmissão tradicional do saber independentemente do objeto deste saber. Esta autonomia do saber foi a condição de seu acúmulo e de sua transmissão, o que só é possível no homem. No entanto, é absolutamente inegável que nenhuma dessas funções pertencem exclusivamente a ele ou tenham surgido a partir dele, muito embora não haja uma única sequer na qual ele não ultrapasse, em seu nível de integração e conseqüente capacidade de mobilização, todos os outros seres vivos.

3.3. O PENSAMENTO CONCEITUAL

3.3.1. O organismo e seu meio natural

A atuação do organismo em um meio natural, do qual deve extrair o necessário para manutenção de sua existência, é o resultado do cálculo que seus mecanismos perceptivos realizam. Nesse sentido, tais escolhas, apesar de não serem conscientes, não são, também, escolhas aleatórias. Por muito tempo a biologia chamou tais decisões de mecanismos instintivos, passando a impressão de não haver nenhum vestígio de liberdade orientando as tomadas de decisão. Ocorre que o instinto nada mais é que a sedimentação de determinadas condutas que, por ocorrerem num palco relativamente estável, são respostas eficientes para problemas corriqueiros por um período de tempo relativamente longo, de modo que se tornam, também, respostas corriqueiras. Por serem corriqueiras, essas ocasiões tornam a automatização de determinadas respostas um patrimônio extremamente valioso para o organismo em questão.

Nesse sentido, a reação instintiva não é necessariamente uma reação automática sem lastro biológico e sem respaldo na condição ambiente. Sua automatização é possibilitada por uma avaliação crítica do meio e ele pode sempre ser aprimorado por novas avaliações críticas. Nesse sentido, no primeiro nível do comportamento animal existe um conjunto de respostas automáticas, que jamais são casuais ou aleatórias, a que chamamos de coordenações motoras hereditárias as quais podemos também chamar de instinto. Ele é a base a partir da qual vão se formando gradativamente as condutas orientadas e será um parente distante, uma primeira camada, do comportamento racional. Para compreender a relação entre o sentido da situação, o organismo e o meio, sintetizados por meio das condutas, é preciso primeiro compreender como o comportamento orientado pode se estruturar e se diversificar a partir dos atos instintivos que lhes servem de base e fundamento.

Em *A natureza*, Merleau-Ponty escreve que acontece com o comportamento o mesmo que acontece com a linguagem, na qual cada palavra só ganha um sentido para si e se destaca ao apresentar uma diferença de sentido em relação a outras palavras da mesma língua. Dessa forma, assim como a linguagem só estabelecerá um sentido na relação que existe entre os signos, também o organismo só poderia “apontar um corpo como anormal em relação à nossa norma, como ruptura em relação a uma posição de repouso²⁵⁹”.

Segundo Merleau-Ponty, o corpo animal é como um poder sobre o mundo exterior, não existindo diferença entre a organização do corpo e o comportamento, visto que o corpo é

²⁵⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A natureza*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. 238-239.

definido como o lugar do comportamento. Daí resultaria, então, o caráter recíproco da noção de corpo e de comportamento, pois, de um lado, o corpo é como o envoltório, o esboço do comportamento, e, do outro, o comportamento é, literalmente, um segundo corpo que se adiciona ao corpo natural. Ou seja, de um lado, o corpo seria um esboço do comportamento no qual o desenvolvimento embrionário anteciparia o comportamento futuro, e do outro, os órgãos ou esboços de órgãos do embrião não fariam o menor sentido enquanto fossem considerados independentemente de toda a lógica do comportamento. Assim, todo movimento realizado pelo embrião seria já a antecipação de um comportamento a ser retomado pelo organismo maduro em um nível superior. Em outras palavras, todo tema motor da vida embrionária tenderá a ser elaborado em um nível superior na vida pós-natal²⁶⁰.

Ao mesmo tempo, o comportamento poderá ser tratado como uma dilatação do corpo, com todas as situações motoras constituindo sua dimensão suplementar. Ao considerar o desenvolvimento motor do embrião, percebemos que certos atos adquiridos separadamente se integram subitamente uns nos outros formando uma ação única. Nesse ponto, compreendemos profundamente o significado da noção de corpo vivo: ele é um sistema de potências motoras que se entrecruzam para produzir um comportamento²⁶¹.

Assim, o organismo seria a sede de uma animação endógena, de modo que o comportamento não desceria no organismo como algo vindo de uma esfera superior, ele emergiria, antes, dos níveis inferiores orientados por alguma meta específica. Nesse sentido, o animal deveria ser considerado como um campo, no sentido de Lewin²⁶², ou seja, sendo simultaneamente matéria e sentido²⁶³. Segundo Merleau-Ponty:

A prioridade da função era concebida outrora como reflexo das condições exteriores nas quais o animal estava colocado. Se, em Lamarck e Darwin, é possível dizer que o comportamento modela o organismo, é porque, no primeiro, há adaptação do órgão ao meio e, em Darwin, há a ideia segundo a qual o meio discrimina o que permite ou não permite a sobrevivência do organismo. Neste sentido, Darwin reconhece a validade da ideia de um ajustamento perfeito entre o organismo e as condições externas do organismo. Este só pode viver se adotar uma determinada função orgânica e não outra. O axolotl nada porque, se não nadasse, não teria podido existir. O ultimato do meio ao organismo explica a adaptação do organismo ao meio. Ao contrário, na nova concepção do comportamento, tal como apresentada por Coghill,

²⁶⁰ Ibid., pp. 240-241.

²⁶¹ Ibid., p. 242.

²⁶² Lewin definiu o campo como sendo o *espaço vital* do organismo, a totalidade dos eventos possíveis, da qual derivaria o comportamento.

²⁶³ Ibid., pp. 244-245.

ele sai pronto e acabado do organismo ou, pelo menos, há uma iniciativa, um caráter endógeno do comportamento que é posto em evidência: o comportamento não é nem simples efeito arquitetural nem um feixe de funções, é algo que se antecipa ao funcionamento, que comporta uma referência ao futuro, que está para além dos possíveis imediatos e não pode realizar imediatamente tudo aquilo o que, no entanto, já esboça. Em virtude de sua iniciativa endógena, o organismo traça o que será a sua vida futura; desenha o seu meio (*Umwelt*); contém um projeto em referência ao todo de sua vida²⁶⁴.

Portanto, de acordo com Merleau-Ponty, o *Umwelt* marcaria a diferença entre o mundo tal como este existe em si e o mundo enquanto mundo de algum ser vivo. Seria, assim, uma realidade intermediária entre o mundo tal como ele existiria para um *observador absoluto* (se houvesse um) e o mundo enquanto um *domínio puramente subjetivo*. Em outras palavras, é o aspecto do *mundo em si*, ao qual o animal se dirige, ou seja, que existe para o comportamento animal, mas não necessariamente para a sua consciência. É, portanto, a zona de comportamento que não coincide com uma referência meramente geográfica do espaço.

Os animais inferiores, chamados por Merleau-Ponty de animais-máquinas, não possuem um *Umwelt* pelo simples fato de o comportamento característico desses animais ser parecido com o funcionamento de máquinas. Ele cita o exemplo de uma espécie de água-viva que mal parece um ser vivo por possuir um único movimento, a saber, a contração muscular das bordas do seu corpo comandada por órgãos sensíveis na periferia. Esse único movimento seria o responsável por fazer o animal deslocar-se, abrir o tubo digestivo e respirar o oxigênio sob forma de água oxigenada, de modo que sua vida inteira consistiria na realização dessas três atividades controladas pelo mesmo movimento. Nesse sentido, não haveria nenhuma regulação do organismo do animal pelo meio exterior, sendo todas essas reações produzidas por forças físicas e químicas. De acordo com Merleau-Ponty, a medida em que funcionam como máquinas, esses animais não dão conta dos processos que ocorrem neles.

Quando falamos dos animais superiores, no entanto, nos vemos diante de um fenômeno completamente novo, pois aqui acontece a construção de um *mundo-réplica*. Diferente dos animais inferiores, os quais tinham uma unidade em seu funcionamento, mas não tinham, no interior de seu organismo, uma réplica do mundo exterior, não há aqui um muro que separe o animal dos seus estímulos exteriores deixando penetrar neles só o que tem interesse para a sua vida, constituindo com seu mundo uma unidade fechada. Nos animais superiores, o *Umwelt* deixa de ser fechamento e se torna abertura, na qual o mundo é possuído pelo animal,

²⁶⁴ Ibid., pp. 246-247.

podendo este diferenciar os dados sensoriais e lhes responder por ações refinadas, ou seja, reações diferenciadas que só são possíveis porque o sistema nervoso constrói uma réplica do mundo exterior.

Nesse sentido, as conclusões de Merleau-Ponty coincidem com aquelas de Konrad Lorenz, segundo as quais a configuração do mundo exterior desempenharia mais o papel de signo que de causa, pois enquanto para as águas-vivas os estímulos exigiam uma resposta definida previamente pela própria estrutura do organismo, para os animais superiores eles seriam o resultado de uma elaboração nervosa traduzida no modelo linguístico do sistema nervoso central. Em outras palavras, entre o mundo exterior e o organismo vivo ocorreria a emergência de um conjunto que ordena, coordena e interpreta, fazendo do sistema nervoso uma espécie de *espelho do mundo*.

Nos animais superiores os órgãos sensoriais estão organizados de maneira a permitir que o animal alcance informações finais, principalmente quando possuem órgãos sensoriais móveis, como uma antena, a qual funciona como uma espécie de visão exploradora. Enquanto para o animal inferior haveria apenas uma “onda de excitação”, uma espécie de fluxo e refluxo que corresponde ao aumento ou ao decréscimo do estímulo sem uma imagem do agente exterior que o provoca, para os animais superiores a excitação recebida tem “a unidade do perfume, da sombra ou do choque²⁶⁵”, ou seja, a possibilidade do objeto resulta dos efeitos que eles provocam nos órgãos receptores.

Após a estimulação dos receptores, a organização só se realizará se o animal tiver a informação sobre a posição de seu corpo e de seus membros, ou seja, se possuir uma proprioceptividade. Os invertebrados não a têm: os polvos, por exemplo, possuem receptores que provocam reações motoras, no entanto, essas reações não são sentidas nem vigiadas, de modo que não produzem reações. Já o animal superior a têm e é graças a ela que ele constrói para si um meio vital, o *Umwelt*, que é uma cópia do mundo em seu sistema nervoso.

Entendemos, então, que o mundo dos animais superiores se ergue sobre algumas camadas, sendo a primeira o mundo objetivo; a camada seguinte seria o *Umwelt*, que nada mais é que o meio ambiente que o animal conquistou para si; por último teríamos a réplica do mundo objetivo produzida pelo sistema nervoso, que é o *Umwelt* dos animais superiores. Esse *Umwelt* interiorizado, por sua vez, é sustentado por dois subsistemas: *o mundo da percepção* e *o mundo da ação*. Segundo Merleau-Ponty, o mundo da percepção dependeria da maneira como são

²⁶⁵ Ibid., p. 278.

feitos os órgãos sensoriais, pois estes órgãos produzirão uma classificação dos estímulos segundo as disposições morfológicas do animal. Como nos diz Merleau-Ponty:

O *Merkwelt* [mundo da percepção] é uma grade interposta entre o animal e o mundo. Para determinar o mundo animal é ainda necessário fazer intervir o *Wirkwelt* [mundo da ação], ou seja, as reações do animal no meio ambiente, as melodias de impulsões. Para apreender o mundo de um animal é preciso não só fazer intervir percepções, mas também condutas, pois estas depositam, na superfície dos objetos, um acréscimo de significação. O *Wirkwelt* desloca o *Merkwelt*²⁶⁶.

Nesse sentido, o mundo da percepção não seria um fato de consciência, sendo, na verdade, um componente da estrutura física que provoca o comportamento do animal. A vida do organismo deve ser compreendida, assim, como uma abertura de um campo de ações, no qual o animal é o produto de um meio, ou seja, o resultado do aparecimento, no mundo físico, de um campo radicalmente diverso dele, com uma temporalidade e espacialidade específicas. Isso torna relevante a análise da vida geral do animal, através das relações que ele mantém com seu corpo, das relações de seu corpo com seu meio espacial (seu território), da relação entre os próprios animais (interanimalidade), seja no seio da própria espécie, seja no seio de duas espécies diferentes e até mesmo entre espécies habitualmente inimigas. Conclui Merleau-Ponty que “nesse caso, cruzam-se dois *Umwelten*, dois anéis de finalidade²⁶⁷”.

O que chamamos de comportamento pode ser considerado, portanto, como um prolongamento da atividade do organismo para além de seu corpo próprio. Sendo assim, o comportamento é uma atividade fisiológica em circuito externo, enquanto a atividade fisiológica é um comportamento diante de um meio interno. Segundo Merleau-Ponty, essas duas atividades têm em comum um comportamento que nunca chega a ter o completo domínio dos seus temas próprios. A analogia entre o meio interno e o externo é tão forte que Merleau-Ponty chega a mencionar a hipótese de Edward Stuart Russell, extraída da obra *O caráter orientado das atividades orgânicas*, segundo a qual mesmo relações entre células de um tecido ou órgão poderiam ser tratadas como relações de comportamento. Por conta disso ele compara a atividade fisiológica de reparação dos tecidos com o gesto do animal que conserta sua morada²⁶⁸. Segundo esse raciocínio, haveria uma orientação do ser vivo para uma meta (que não lhe é representada), mesmo no caso das atividades mais elementares²⁶⁹.

²⁶⁶ Ibid., p. 280.

²⁶⁷ Ibid., p. 281.

²⁶⁸ Ibid., p. 290.

²⁶⁹ Ibid., p. 294.

O que fica patente a partir dessas alegações é que a unidade do organismo só poderia ser realizada através do comportamento, entendendo esse comportamento como uma ação que tem um sentido, consistindo esse sentido em restaurar, em conservar, em promover a função. Assim, a invenção só envolve a escolha dos meios, porém a atividade, esta permanece no âmbito de uma função preexistente. Nesse sentido, o organismo não se definiria por sua existência pontual, o que existe é um tema, um estilo, que busca exprimir uma estrutura de conjunto. É por conta disso que Merleau-Ponty sustenta que o organismo não existe como uma coisa dotada de propriedades absolutas, sendo ele, na verdade, uma flutuação em torno de normas²⁷⁰.

Embora haja uma continuidade entre as disposições internas e o espetáculo externo promovido pelo comportamento, as leis do interior e do exterior do organismo não são da mesma ordem, pois enquanto o interior dá a impressão de uma máquina, o exterior dá a impressão de uma obra de arte. Enquanto o exterior é simétrico, o interior é assimétrico e, ao mesmo tempo, a diferenciação do animal exprime-se de um modo mais claro em sua superfície exterior do que em sua organização interna. Embora nos animais superiores a aparência seja mais sóbria, sua capacidade expressiva é maior, uma vez que todo o corpo é uma maneira de exprimir. Segundo Merleau-Ponty, o estudo da aparência dos animais, realizado por Adolf Portmann, readquire interesse quando se entende essa *aparência como linguagem*. Para ele, o mistério da vida reside na maneira como os animais se mostram uns aos outros. Como exemplo, menciona que das vinte e sete espécies de caranguejo das ilhas Barbados existem vinte e sete tipos diferentes de exibicionismo sexual, arrematando que se a sexualidade visasse apenas o útil certamente se manifestaria por vias mais econômicas, porém, observando os animais superiores se constata que neles a relação sexual tem de fato um valor expressivo²⁷¹.

Transitando dos animais inferiores aos superiores vemos uma gradativa sofisticação nos usos do corpo para cumprir atos de expressão. Por exemplo, o mesmo músculo do rosto (os da oclusão do olho) têm, nos vertebrados inferiores, uma função utilitária que é a de proteger o olho. Já nos animais superiores realiza uma função de expressão, com o músculo transformado em um órgão expressivo, através do qual, após uma fixação demorada em alguma direção e uma elevação acentuada das pálpebras, pode ser lido a iminência de um perigo, deixando todo um grupo em estado de alerta. Nesse sentido, o comportamento não deve ser compreendido a partir da noção de utilidade ou finalidade, pois, na verdade, o comportamento é *expressão*.

²⁷⁰ Ibid., p. 297.

²⁷¹ Ibid., pp. 304-305.

3.3.2. O instinto e o simbolismo

Em *A natureza*, Merleau-Ponty sustenta que o instinto é uma atividade primordial “sem objeto”, a qual quase se confundiria com o uso do organismo, não podendo ser primitivamente considerado a posição de um fim. Para ele, a maneira como o animal faz uso de seu corpo para perceber variaria segundo as espécies, do mesmo modo como varia de acordo com a espécie à alimentação ou às funções de excreção, sendo todas elas acompanhadas de algum tipo de cerimonial. Nesse contexto, a relação do corpo próprio com as condutas funcionais dependeria não de um equilíbrio mecânico, mas sim de condições prévias, ou seja, de verdadeiros *a priori*s, uma vez que as espécies animais possuem padrões de conduta bastante específicos.

Assim, o instinto não se reduziria a uma mecânica do desenvolvimento, pois as tendências instintivas complexas, não tendo objeto, viriam enxertar-se em um objeto sem que estivessem orientadas para ele. Observando os comportamentos das garças, Lorenz se deparou com uma que estava a um ano do período previsto para apresentar o comportamento de nidificação – a qual, portanto, não apresentava ainda a tendência de manifestá-lo –, e percebeu que o animal, ao se vê diante de uma porção de folhas caídas no chão, pousou diante delas numa espécie de êxtase, executando, depois, as manobras de acumulação de folhas para o ninho, voltando, em seguida, a ficar calma. O instinto, observa Merleau-Ponty ao comentar o exemplo de Lorenz, ainda não estava presente, mas apenas anunciando-se através de reações parciais, pois logo a conduta parecia se dissipar. Como nesses atos instintivos o animal utiliza sempre capacidades que não são capacidade propriamente instintivas (percepção, motricidade) e sim atividades orientadas para fins (taxias), ficava evidente que a atividade instintiva estava algum nível além ou aquém dessas atividades, pois enquanto os elementos perceptivos pareciam se dirigir a algum fim proposto pelo mundo objetivo, os elementos instintivos se mostravam, através de suas sutis antecipações inconscientes, como condutas sem objeto.

Ora, a taxia é um movimento orientado do corpo que busca ser finalizado, ou seja, é um comportamento intencional que busca conduzir o animal de modo que o *estímulo* tenha o máximo de estimulação variável, ou, como Merleau-Ponty sugere, educável. Por isso, na conduta de um animal que caça sua presa, seria necessário distinguir o que seria a “taxia-componente”, a qual é variável, ou seja, o movimento através do qual o animal encontra a melhor posição para fixar a sua presa, do “ato consumatório” estereotipado. O estereotipo, segundo Merleau-Ponty, é uma tentativa de resolver uma tensão endógena e não uma relação com o objeto. Essa tensão procura o objeto não porque é dirigida para ele, mas apenas por ser

ele um meio capaz de resolver a tensão, “como se o objeto interviesse como ponto de apoio de um tema que está no animal, como se fornecesse ao animal o fragmento de uma melodia que ele trazia em si mesmo, ou viesse despertas um *a priori*, provocasse uma reminiscência²⁷²”. Nesse sentido, a escolha do objeto nunca procede de uma orientação para um fim, pois pode haver erro sobre o objeto. Ela também não é um simples desencadeador que agiria como um reflexo, pois se o animal não está maduro para essa conduta, ou está relaxado, o desencadeador não funciona. No entanto, se a necessidade é muito forte, qualquer objeto desencadeará o instinto²⁷³.

Nesse sentido, o instinto é uma atividade instaurada do interior sem conhecer seu objeto. É por isso que o estorninho, sem nunca ter manifestado tal comportamento ou tê-lo visto em um congênere, acaba por exibir um exuberante comportamento de caça às moscas, mesmo não havendo nenhuma mosca em seu meio ambiente. Na descrição de Merleau-Ponty, distraído no alto de uma estátua, observando o céu, é repentinamente tomado pela atitude típica da sua espécie sempre que uma presa está à vista. O problema é que sua cabeça e seus olhos seguem uma presa que não existe, lançando voo e fazendo o gesto de abocanhar. Ele chega a golpear com o bico o animal inexistente na tentativa de o matar. Finaliza sua exibição com um movimento de deglutição e sacode-se como se estivesse saciado. Merleau-Ponty nos diz que esse instinto não se realiza em vista de um fim, sendo exclusivamente uma atividade pelo prazer²⁷⁴. Estes gestos revelam uma espécie de referência ao inatual ou de vida onírica.

Segundo Merleau-Ponty, sem essas considerações, os mecanismos de desencadeamento inatos podem ser mal compreendidos. Elas sugerem que a maioria dos instintos são desencadeados por constelações definidas de excitantes externos, mas esse desencadeador só age atualizando um certo estilo de conduta. Ou seja, ele não é causa, é mais uma espécie de evocador de um complexo inato. Nesse caso, o comportamento instintivo teria o aspecto de um comportamento mecânico, não sendo verdadeiramente mecânico. O aspecto mecânico se deve ao fato de que a conduta foi preparada do interior e de repente desperta. Para Merleau-Ponty, o instinto é antes de tudo um tema, um estilo, cujos evocadores gravitam no seu no meio, mas que não possui metas, sendo nada mais que uma atividade pelo prazer²⁷⁵.

Podemos, com Merleau-Ponty, mencionar três variedades de *estímulos desencadeadores inatos*. A primeira variedade sugere que é a unidade da conduta animal, não

²⁷² Ibid., p. 311.

²⁷³ Ibid.

²⁷⁴ Ibid., pp. 311-312.

²⁷⁵ Ibid., pp. 312-313.

a do organismo, que é realizada pelo próprio objeto. A segunda variedade, por sua vez, sugere que habitualmente o organismo não está adaptado a estímulos muito precisos e por isso o animal pode ser facilmente enganado por alguns poucos detalhes abstratos. Nesse caso, o estímulo-desencadeador não é uma estrutura que possui um sentido de conjunto, sendo apenas uma soma de caracteres agindo conjuntamente e, por isso, se qualquer caractere falta ou está enfraquecido, pode ser compensado pela intensificação de um outro. Isso explicaria, segundo Merleau-Ponty, o parasitismo do cuco. Em suas palavras:

O animal parasita realiza melhores condições estimulantes do que os congêneres do animal parasitado; ele realiza estímulos supranormais. Assim as mulheres põem batom nos lábios. Tudo se passa como se o estímulo normal fosse antes um tipo, como se, através do estímulo normal o animal visasse algo além da norma. O desencadeador é antes uma ideia, é “platonismo experimental”, como disse Ruyer. Esse estímulo, mesmo que na verdade seja apenas um engodo (como no caso das borboletas que copulam sobre uma vareta de vidro recoberta de secreção feminina), exerce sobre o animal uma espécie de fascínio. Há como que um fetichismo do instinto, do fenômeno compulsivo. Assim é que o pintaroxo entra em transe quando vê algo vermelho diante dele, como se perdesse a cabeça, ao passo que a sua percepção das formas é infinitamente mais fina. Há um caráter onírico, sagrado e absoluto do instinto. Parece que o animal, ao mesmo tempo, quer e não quer o seu objeto. O instinto está simultaneamente nele mesmo e voltado para o objeto, é ao mesmo tempo uma inércia e uma conduta alucinatória, onírica, capaz de fazer um mundo e de se agarrar a qualquer objeto do mundo. Na medida em que o instinto é uma tensão que quer encontrar um relaxamento sem saber por quê, ele visa menos o real que o irreal. O instinto é orientado para a imagem ou o típico²⁷⁶.

Merleau-Ponty sugere três espécies de ações recíprocas entre o esquema inato e a abordagem exterior. Um *imprinting* preenche o esquema com um ser não previsto pela natureza. A partir desse ponto, a unidade da conduta animal deixa de se basear no objeto e passa a se basear no *imprinting*. Como o esquema inato desenhado no vazio usa um quadro com pontos fixos e o *imprinting* se insere entre esses pontos, o *imprinting* acaba adquirindo um caráter geral: acaba por vincular o animal a um indivíduo e não a uma espécie. É por isso que o ganso pode adotar como figura materna o primeiro homem que vê ao nascer. É por isso também que esse ganso que aprendeu a seguir um homem como mãe ou como mestre tenderá a seguir todos os homens.

²⁷⁶ Ibid., p. 314.

Por fim, a terceira variedade de estímulos desencadeadores inatos sugere que há animais que se fixam no meio circundante pela percepção das formas. A conduta desses animais é tão unificada ou tende a unificar-se do lado do sujeito que há, então, uma distinção que é efetuada entre o essencial e o não essencial. Essa última variedade caracteriza o passo fundamental em direção a um comportamento simbólico. Aqui, o instinto não obedece à lei do tudo ou nada, estando ele, ao contrário, na confluência entre uma estrutura interna e uma estrutura externa. Não importa se a montagem interna é muito poderosa, pois no que concerne ao estímulo exterior, a atividade, como vimos, pode produzir-se no vazio. Se, ao contrário, a estrutura externa realiza um estímulo muito potente, o animal reage, embora não reaja diante de um engodo fraco.

De acordo com Merleau-Ponty, com essa atividade no vazio, o instinto poderá divagar ou passar da atividade instintiva à *atividade simbólica*. Para ele, os atos esboçados no vazio vão tornar-se meios de os animais comunicarem-se entre si. Ou seja, essas ações, em vez de se realizarem seriamente, serão executadas “a título de substitutas da ação efetiva, porque uma parte de inatualidade foi inserida no instinto²⁷⁷”.

Assim, o “fazer instintivamente” transformar-se-á em “fazer de conta” e o ato esboçado tornar-se-á significação. No pato, por exemplo, a conduta de alçar voo, de se agachar, depois projetar a cabeça para o alto, se converte em um sinal para adestrar seus filhotes. Já o peixe exhibe o movimento lateral da cabeça como um sinal de pôr-se em movimento, enquanto um movimento brusco pode facilmente converter-se em um pedido de ajuda ou um grito de alarme. Assim, de acordo com Merleau-Ponty:

Há uma relação muito estreita entre o instinto e o simbolismo, o que tem a ver com o fato de que, em seu funcionamento, o instinto está sempre muito ligado à presença de um esquema correspondente a certos aspectos parciais do objeto. O caráter imediatamente lacunar do esquema desencadeador faz com que o instinto se constitua mais como uma elaboração sistemática do mundo do que como referência a um mundo exterior integralmente constituído. Há um caráter onírico do instinto. Essa é a razão pela qual é fácil compreender que a atividade instintiva se transforma em atividade mímica (cf. os periquitos que adotam por companheiros bolas de celuloide). Essas atividades simbólicas são muito diferentes das atividades “condicionadas”. Em todos os casos, observa-se um comportamento simbólico ali onde esse comportamento instaura uma ressonância: a condição de instituição

²⁷⁷ Ibid., p. 317.

desse comportamento é inseparável dos esquemas inatos ou derivados desses esquemas²⁷⁸.

Assim, o desenvolvimento do instinto em função simbólica resulta do modo como aquele é constituído. Por ser sem objeto, possui uma função imaginante e faz com que os comportamentos por ele instituídos adquiram o valor de evocadores sociais. Quando isso ocorre, eles mudam de aspecto promovendo o que Merleau-Ponty chamou de “exagero mímico”. Outro nome utilizado é “ritualização”. É o que observamos no caso do comportamento sexual dos animais. Tinbergen pensava que o ritual de exibicionismo sexual seria desprovido de sentido, fortuito, mais um ornamento do que uma parte inerente ao ato sexual. No entanto, esses comportamentos não apresentam nenhuma meta fisiológica sendo, no entanto, condições indispensáveis do ato biológico de copulação. Segundo Merleau-Ponty, eles não são uma mera preparação para a copulação, mas a própria copulação. A copulação seria dividida em dois momentos: primeiro a instauração de uma ação de presença (ritual) e depois, finalmente, a aproximação das células masculinas e femininas.

Sendo sem objeto, o instinto poderia ser considerado, de imediato, dirigido por uma imagem, por isso uma ritualização pode sair do instinto. Porém, segundo Tinbergen, essa ritualização não seria dotada de sentido por se produzir mecanicamente. Na descrição que faz da dança nupcial dos chicharros, Tinbergen supõe ocorrer uma reação em cadeia: ao ver a fêmea, o macho dança em ziguezague enquanto a fêmea o contempla. Após isso, o macho indica a direção do ninho e a fêmea o segue. Após a emissão dos ovos, a fêmea vai embora, deixando os ovos para serem fecundados pelo macho. Essa sequência passa a impressão de um encadeamento de eventos interdependentes, um impulso dado ao comportamento de um pelo comportamento do outro. No entanto, o caráter estereotipado dessas condutas decorre do fato de o macho e a fêmea possuírem o mesmo princípio de organização²⁷⁹.

Nesse sentido, o fenômeno de ritualização não poderia ser explicado por uma causalidade gradativa e linear, uma vez que em certos casos o efeito poderia vir a ser a causa daquilo que normalmente é a sua causa. Essa peculiaridade faz-nos perceber que se trata, na verdade, de um fenômeno de expressão recíproca. Por isso esses fatos podem ser aproximados aos fenômenos da linguagem humana, pois, assim como as diferentes formas de símbolos verbais da linguagem humana não são comandados por sua significação sendo, antes, fixados por convenção, os esquemas desencadeadores inatos sociais dos animais se manifestam por

²⁷⁸ Ibid., p. 317.

²⁷⁹ Ibid., pp. 320-321.

meio de uma cerimônia que é o resultado de fatos que dependem do instinto, mas apenas enquanto ímpeto de simbolismo que se serve de fatos. É por isso que o comportamento que significa inferioridade nos peixes ciclídeos se converte em um comportamento que significa ameaça nos ciclídeos anões, ou seja, exatamente o que acontece com nossos conceitos verbais, os quais podem adquirir significações novas²⁸⁰.

Ora, se esse simbolismo não pode ser interpretado mecanicamente, da mesma forma não se pode interpretá-lo como de acordo a uma finalidade. Essas cerimônias são biologicamente úteis por permitirem uma seleção entre os membros da espécie, no entanto, o ajustamento que desencadeia se orienta mais pelos sinais do que pelas causas. Esses sinais, por serem comportamentais, não são intangíveis. Segundo Tinbergen, a ocorrência da homossexualidade entre os animais se deve ao fato de as fêmeas eventualmente apresentar o comportamento do macho. No caso de duas pombas criadas juntas numa gaiola, por exemplo, uma tenderia a mostrar todas as condutas próprias do macho, o que provocaria nas duas fêmeas o sincronismo da postura dos ovos. Segundo Merleau-Ponty, “esse gênero de erro é possível porque existe, não um espírito da espécie, mas um diálogo”, de modo que podemos, assim, “validamente falar de uma cultura animal²⁸¹”.

Apesar de podermos questionar a existência de uma consciência animal, quem tem o privilégio de ter familiaridade com qualquer um deles jamais lhe negará a consciência. Nesse sentido, não se trata de saber se os animais têm consciência, mas sim de saber em que grau eles a têm. Os graus podem variar, pois antes de ser razão, qualquer ser vivo é uma corporeidade e, nesse sentido, uns se aproximariam mais dos desígnios do corpo e outros se entregariam mais às atividades abstratas. No entanto, também essas encontrariam o seu germe e nascedouro nas possibilidades que o corpo lhes apresenta, pois, o corpo não é somente coisa, mas sim uma relação entre o organismo e o *Umwelt*.

O corpo animal é um corpo que se move e, portanto, é um corpo que percebe. O corpo é o sujeito do movimento e, conseqüentemente, da percepção. Nas palavras de Merleau-Ponty, “isso quer dizer: o corpo como tocante-tocado, o vidente-visto, lugar de uma espécie de reflexão e, através disso, capaz de relacionar-se a outra coisa que não sua própria massa, de fechar o seu círculo sobre o visível, sobre o sensível exterior²⁸²”.

Em *A natureza*, Merleau-Ponty indica-nos a necessidade de assumir o corpo como um interposto entre o que está a frente e o que está atrás, uma entidade soerguida diante das coisas,

²⁸⁰ Ibid., pp. 321-322.

²⁸¹ Ibid., p. 322.

²⁸² Ibid., p. 337.

formando um circuito com o mundo, em situação de empatia com o mundo, com as coisas, com os outros corpos, como tendo também um “lado” perceptivo, que assimila e compreende *aquilo* que pode ser originariamente apresentado *daquilo* que nunca se apresenta como tal, em outras palavras, o corpo é o que possibilita a *visibilidade do invisível*²⁸³.

O corpo é um esquema estesiológico que está em situação de empatia com o ser percebido e com os outros corpos, ou seja, ele é, desde sempre, desejo, *libido*, projeção–introjeção–identificação. Assim, a estrutura estesiológica do corpo é uma *estrutura libidinal* e a percepção, um *modo de desejo*, ou seja, uma relação de ser e não de conhecimento. Existe, assim, um enraizamento natural do corpo em uma primeira e original *intercorporeidade*. São outros corpos que o mobilizam e agem como uma força inescapável de atração. Não importa se estamos falando de uma ameba a procura de alimento, de um mamífero procurando um parceiro sexual ou de um humano galanteando aquela que deseja como esposa. O *eu* que desperta e possibilita o desejo abrindo-nos para o que está fora de nós, a fonte verdadeira de todas as nossas projeções, é o corpo na sua relação com os outros corpos²⁸⁴.

Nesse sentido, o corpo é uma coisa que faz a mediação de todas as coisas, ele é uma entidade fechada e aberta, é uma entidade que possui uma dupla natureza e que, por isso mesmo, faz do mundo e dos outros a sua própria *carne*. O corpo é, nesse sentido, simbolismo, pois produz a partir desse circuito com o mundo e com os outros corpos uma segunda natureza, que chamamos de sinais e de significação. Essa segunda natureza é formada pelo signo que só comunica porque se diferencia em relação aos outros, formando a significação a qual, por sua vez, só comunica através de sua diferença em relação às outras. No entanto, a “vida” desses sinais reproduz, em um nível mais elevado, as estruturas perceptivas. Para Merleau-Ponty, a raiz da significação reside nesse espírito bruto e selvagem que está na base de todo material cultural do qual os organismos se revestem (seus instintos e seus hábitos). É por isso que ele fala que existe um *Logos do mundo natural*, estético, no qual se apoia o *Logos da linguagem*²⁸⁵.

De acordo com Merleau-Ponty, na evolução (filogenética ou ontogenética) tudo é físico-química em conformidade com as leis da termodinâmica, porém elas não exigem a constituição do que ele chama de “pontos singulares” que são os organismos, nos quais se desenrolarão os eventos físico-químicos. O organismo, diz-nos Merleau-Ponty, apesar de não negar a físico-química, está entrelaçado com as coisas (em filigrana, como ele gosta de falar), ultrapassando a causalidade através da variação promovida por uma reinterpretação que

²⁸³ Ibid., p. 338.

²⁸⁴ Ibid., pp. 339-340.

²⁸⁵ Ibid., p. 343.

introduz uma nova dimensionalidade, a qual, por sua vez, só é possível através de integrações e diferenciações qualitativas. Nesse sentido, não seria uma hierarquia simples, fundada em uma adição, que separaria os animais do ser humano apto ao pensamento conceitual. Para Merleau-Ponty, no homem emerge uma nova dimensionalidade provocada por seu modo de integração especial e das diferenciações qualitativas que essa integração promove. Nesse sentido, o que testemunhamos no homem é apenas uma outra maneira de ser corpo²⁸⁶.

3.3.3. A originalidade do homem: o pensamento conceitual

Segundo Nicolai Hartmann, existe um hiato entre o homem e os outros seres vivos, um grande intervalo entre essas duas camadas do que ele chama de *ser real*, o qual foi criado pela invenção do espírito humano. Ele sugere, ainda, um hiato mais misterioso entre as duas camadas que compõem a unidade indubitável de nosso próprio ser, a saber, a camada composta pelos fenômenos de nossa vida subjetiva e a camada mais profunda dos processos objetivos e fisiológicos que se desdobram no interior de nosso próprio corpo. Esse hiato entre os fenômenos fisiológicos e nossa vida interior não se situa em um plano horizontal, não separa o superior do inferior e nem o complexo do simples, segundo Hartmann, ele atravessa o nosso ser segundo uma linha que se aproximaria da vertical. Tratam-se de processos nervosos muito simples que são acompanhados por uma experiência vivida muito intensa e por processos altamente complexos, análogos a operações racionais, e, portanto, “fora do vivido”, e, conseqüentemente, totalmente inacessíveis ao domínio de nossa consciência.

Esse profundo hiato entre os fenômenos fisiológicos objetivos e o vivido subjetivo é, para ele, de natureza diferente do primeiro hiato na medida em que não é determinado por uma lacuna de nosso saber, mas por uma incapacidade *a priori* que tem a estrutura mesma de nosso aparelho cognitivo que estabelece uma fronteira intransponível entre o físico e o espiritual. No entanto, essa fronteira só existe para nossa inteligência e não para nossa sensibilidade, pois, quando falamos de alguém, não pensamos nem na realidade objetiva e tangível de seu corpo, nem na realidade psíquica de sua experiência vivida cujo princípio da “intuição imediata do outro” nos impede de duvidar. Quando pensamos em outrem, pensamos na união axiomática e indubitável dessas duas dimensões. Em outras palavras, a despeito da falta de evidência intelectual, somos incapazes de duvidar da unidade fundamental entre o corpo e o espírito.

A unidade entre o corpo e o espírito, a codificação de experiências reais da materialidade do mundo exterior em entidades abstratas que chamamos de sinais e significação

²⁸⁶ Ibid., pp. 344-346.

só é difícil de compreender quando buscamos uma definição do que é o espírito, pois a ele só associamos entidades abstratas, ou seja, sem matéria. No entanto, não será justamente os parâmetros exigidos para a definição que cria esse abismo? O que a definição exige é a apresentação de um elemento material que comprove indubitavelmente como se dá a transmissão e codificação da experiência material em um vivido imaterial. Por isso Descartes se viu às voltas com a glândula pineal. É inaceitável para qualquer teoria que busque firmar a unidade entre o corpo e o espírito a admissão de uma passagem quase mágica do exterior para o interior, a conversão da matéria em sinais, a tradução do mundo em imagens e pensamentos. O verdadeiro problema é pensar uma unidade material fora do materialismo e uma unidade espiritual fora do intelectualismo. Se a alma é espiritual e o corpo material, seriam, do ponto de vista intelectual, incomunicáveis. No entanto, como vimos, o que chamamos de alma ou espírito, nada mais é que um desdobramento do corpo e, portanto, ela é, também, uma materialidade enquanto é uma extensão do corpo. Pensar em um *psicosoma* (corpo e alma impregnados um no outro, simbioticamente interligados) pode introduzir uma relação a-lógica na tentativa de definição, mas isso não tem poder de negar a realidade da experiência vivida. O corpo e a consciência são um só e posso sentir isso em mim, embora não consiga muitas vezes explicar. Esse hiato, essa distância, a falta de pontes que possam ser descritas pode atestar a inaptidão de nossa inteligência para essas questões ou, pelo menos, a nossa ignorância pessoal, mas não tem o poder de fazer-nos sentir o que está junto e é uma coisa só como se fosse algo separado e independente. A falha das definições se deve apenas ao fato de só se ter buscado no homem as origens do seu pensamento e, como essas origens não residem nele, simplesmente não foram encontradas. No entanto, quando descemos à animalidade e nos deparamos com a passagem do instinto ao simbolismo fica claro essa conexão. Aparentemente, esse hiato descritivo pode, ao menos, ser suavizado.

Assim, o abismo que separa o homem do animal pode ser compreendido se aceitarmos que eles são *transições*, não devendo nenhum deles sua existência a uma evolução histórica própria e exclusiva no devir do mundo real. Nesse sentido, acreditamos que existe a possibilidade de preenchermos essa lacuna pela concepção de uma continuidade entre formas intermediárias, continuidade esta resultante de uma evolução gradual e sem saltos, e que originou entidades que, embora não existentes hoje, *realmente existiram em uma certa época*. Segundo Lorenz, a ilusão da impossibilidade de preencher esse hiato é alimentada por dois fenômenos: de um lado, as formas intermediárias são formas instáveis e só foram fases de um processo de evolução a qual se desenrolou muito rapidamente, desaparecendo de imediato; do

outro lado, a amplitude do passo dado pela evolução produziu uma mudança muito brusca entre as bordas do abismo atravessado²⁸⁷.

Já o hiato entre o corpo e a alma é, ao contrário, irreparável – pelo menos “para nós”, como diz Hartmann –, ou seja, insuperável para o aparelho cognitivo do qual dispomos. A impossibilidade de superar esse abismo não se deve unicamente à insuficiência do estado atual de nosso saber, pois, mesmo que haja um crescimento de nossos conhecimentos, isso não nos ajudaria na resolução desse problema, uma vez que, por seu próprio princípio, as leis inerentes ao vivido não podem ser explicadas nem pelas leis físicas ou químicas, nem pela estrutura da organização neurofisiológica, por mais complexa que ela seja. As outras grandes dificuldades são, por seu princípio, possíveis de superar, pois os processos de evolução que conduziram do inorgânico ao orgânico e do animal ao homem podem ser, todos eles, submetidos, segundo o mesmo princípio, à interrogação metodológica das ciências naturais, já que eles são misteriosamente similares.

Por uma das partes constitutivas de sua natureza, a vida foi, além de um processo de evolução, também um processo de conhecimento e sua gênese poderia ser comparada àquela de uma estrutura que teria por função adquirir e reter informações, estrutura que seria ao mesmo tempo estável de tal sorte que ela seria capaz de agarrar uma quantidade suficiente do fluxo de energia que se dissipa no universo para alimentar a chama do conhecimento. É a invenção desse primeiro aparelho cognitivo que constitui o primeiro grande hiato²⁸⁸.

O segundo, o que separa o homem das espécies superiores de animais, *decorre de uma invenção que criou um novo aparelho cognitivo*. Segundo Lorenz, desde entidades como o vírus, as estruturas e funções encarregadas de recolher informações adaptativas permanecem praticamente as mesmas. A aprendizagem individual desempenhou um papel cada vez mais importante, à medida em que o sistema nervoso central foi se tornando mais complexo, e a transmissão de conhecimentos adquiridos de uma geração à outra contribuiu para uma conservação durável desses conhecimentos. No entanto, ao compararmos, do ponto de vista de sua quantidade e durabilidade, a informação adquirida por aprendizagem e tradição com a informação armazenada no genoma, constatamos que a repartição do trabalho entre o genoma e os mecanismos de aquisição de informação de curto prazo permanece praticamente a mesma. De acordo com Lorenz, tudo o que o macaco mais inteligente e detentor da tradição mais rica pode saber por sua própria aprendizagem ou por herança dos membros de seu grupo se revelará

²⁸⁷ LORENZ, Konrad. *L'envers du Mirroir: Une Histoire Naturelle de la Connaissance*. Traduit de l'allemand par Jeanne Etoré. Paris: Flammarion, 1975, pp. 230-231.

²⁸⁸ Ibid., pp. 231-232.

uma parte ínfima de seu patrimônio se comparado com a informação armazenada pelo genoma da sua espécie.

Assim, só fica de fora uma quantidade negligenciável de informação ao afirmar que em todas as grandes épocas geológicas, ao curso das quais os ancestrais da espécie humana nasceram de elementos que se situam em um nível de organização bem inferior àquele das bactérias, eram as camadas de moléculas dos genomas que exerciam a função de conservar o saber adquirido e de fazer seu talento aumentar. E eis que bruscamente aparece, no final do terciário, um sistema orgânico completamente diferente que se comprometeu a assegurar essas mesmas funções, só que mais rápido e melhor²⁸⁹.

Conseqüentemente, se quisermos definir a vida, precisamos fazer entrar na definição as funções de aquisição e de armazenamento de informação, bem como os mecanismos estruturais que lhes asseguram. No entanto, essa definição ainda não compreenderia as funções específicas do homem, uma vez que lhe faltaria uma parte essencial, a saber, tudo isso que fabrica verdadeiramente a vida humana e a vida do *espírito humano*. Portanto, não seria exagerado dizer que *a vida espiritual do homem é uma nova forma de vida*.

A extensão e a importância da aprendizagem que, já nos animais superiores, não devem ser negligenciadas, assumem proporções maiores no homem. A reflexão e o pensamento conceitual lhe permitem reter tudo o que lhe comunicam os mecanismos originalmente dedicados à aquisição de informação de curto prazo e integrar essas informações ao patrimônio do saber adquirido. Os fenômenos instantâneos produzidos pelo *insight* são retidos e os processos de objetivação racional são elevados ao mais alto nível em sua função cognitiva, adquirindo uma nova significação. Contudo, é essencialmente a possibilidade oferecida pelo pensamento conceitual de estabelecer uma tradição independentemente da presença de seu objeto que tem enorme repercussão sobre as funções de todos os processos de aprendizagem. Essa possibilidade torna todo conhecimento adquirido potencialmente hereditário. Segundo Lorenz, “a partir do momento em que, na pré-história, um homem descobriu o arco e flecha, não apenas seus descendentes, mas igualmente toda a tribo e mesmo toda a humanidade *possuíram* estas armas²⁹⁰”.

Essa possibilidade de acúmulo da tradição, chamada por Lorenz de *herança de propriedades adquiridas*, consiste na transmissão e generalização do saber humano operadas de maneira tão rápida e tão prodigiosa que seria perdoável o erro de esquecer que o espírito

²⁸⁹ Ibid., p. 232.

²⁹⁰ Ibid., p. 233.

humano tem, ele também, um fundamento orgânico e material. Esse triunfo da evolução significa a capacidade de um único indivíduo poder aumentar o patrimônio de saber da humanidade para sempre e de maneira considerável. Nesse sentido, diferente do animal, a herança de um conjunto complexo de propriedades adquiridas ultrapassa a fronteira das gerações. Um homem jovem pode ensinar a um homem idoso e vice-versa. A consequência dessa herança de propriedades adquiridas foi a aceleração do ritmo de evolução que se constata em todos os domínios da vida humana.

Essa capacidade, adquirida originalmente pelos primatas ancestrais do homem, os quais viviam em comunidades altamente organizadas, foi o que possibilitou a invenção do pensamento conceitual, da linguagem sintática e o acúmulo da tradição por integração das funções cognitivas preexistentes. Essas faculdades provocaram profundas repercussões na forma de vida comunitária do homem. A comunicação rápida do saber, a harmonização dos modos de pensamento de todos os membros de uma sociedade e sobretudo a determinação tradicional de certas atitudes fundamentais em matéria de moral social e de ética criou um novo tipo de comunidade de indivíduos, um tipo de sistema vivo que jamais foi visto e cuja propriedade constitutiva sistemática é, precisamente, este novo modo de vida que chamamos de vida do espírito²⁹¹.

É a essa realização concreta e individual de um tal sistema *supra individual* que damos o nome de civilização. Segundo Lorenz, não dá para estabelecer a distinção entre a vida cultural e a vida do espírito. No entanto, esse novo sistema compartilha com outras formas inferiores de vida todas as propriedades constitutivas que conhecemos. O ciclo de retroação positiva da aquisição de informação e a aquisição de energia funcionam segundo o mesmo princípio, por mais que alguns desses processos fisiológicos ou físicos que asseguram essas duas funções ocorram de maneira inteiramente nova. No entanto, a transmissão desse saber adquirido repousa, quando falamos da civilização humana, sobre outros mecanismos diferentes daqueles processos equivalentes do mundo animal ou vegetal e dá nascimento a um novo aparelho cognitivo, cujas funções são estritamente semelhantes àquelas do genoma.

Essa tradição produzida pelo homem e que chamamos de “sua cultura” lhe prescreve o que deve aprender e como ele deve aprender. Porém, são essencialmente os limites *do que ele não deve aprender* que são determinantes na realidade. O aparelho de percepção que nos é inato, se junta a uma superestrutura cultural e espiritual que, de maneira mais ou menos análoga às estruturas dos mecanismos cognitivos inatos, nos fornecem hipóteses de trabalho

²⁹¹ Ibid., pp. 234-235.

determinantes para a perseguição de nossa aquisição individual de saber. Este aparelho possui suas próprias estruturas e, como toda estrutura, elas determinam restrições de liberdade. A informação sobre a qual se funda essas hipóteses de trabalho não é extraída do patrimônio contido no genoma, mas da tradição mais recente e mais adaptável de nossa civilização. Como consequência, ela é menos verificável e, por isso mesmo, menos segura, porém ela é mais adaptada às exigências do mundo moderno. As estruturas que determinam a natureza de nosso aparelho perceptivo são de natureza tão material quanto todos os outros mecanismos de armazenamento do saber. Muito do que uma civilização acumula de saber e que determina o aparelho perceptivo de seus membros e sua concepção de mundo está *escrito* ou registrado numa espécie de disco rígido. Contudo, a despeito da existência desse “suporte de memória”, a cultura humana exige do sistema nervoso central de todos os seus membros um grande esforço de armazenamento da aprendizagem tradicional acumulada. O cérebro humano é o órgão corporal adaptado por excelência à essas novas exigências da vida humana, de modo que não resta dúvida de que o aumento do tamanho dos hemisférios cerebrais começou em nossos ancestrais no momento da invenção do pensamento conceitual e da linguagem que permite a transmissão por herança das propriedades culturais adquiridas²⁹².

O cérebro humano é o órgão da invenção e de acúmulo de tradição, no entanto, o homem moderno só tem parcialmente consciência do patrimônio de informação que retém seu aparelho perceptivo, condicionado, é claro, pela civilização na qual ele vive. Este patrimônio de informação torna-se para ele uma “segunda natureza” e ele a tem por verdadeira e justa. A função de *objetivação*, base de todas as outras abordagens cognitivas, se funda sobre o próprio conhecimento que o indivíduo tem do aparelho que reflete nele a realidade exterior, diferente dos outros animais, os quais fundavam a objetivação no próprio objeto presente aos seus sentidos. Os fatores sociais e culturais condicionam este aparelho e sua função e, da mesma forma, tudo isso que temos por verdadeiro, justo, seguro e certo. No entanto, por essas funções cognitivas serem condicionadas pela civilização, as funções *a priori* do aparelho perceptivo que as produzem podem, também, ser chamadas de *a prioris* da cultura, pois a função de objetivação necessária é sempre limitada por *sentimentos de valores* que se tornaram para nós uma segunda camada de nosso ser. A civilização, ou vida cultural, é o que podemos considerar o sistema vivo de mais alto nível de integração que existe em nosso planeta e isso só foi possível pela invenção da linguagem articulada e a consequente elaboração do pensamento conceitual.

²⁹² Ibid., pp. 236-237.

PARTE II
O SOLO ORIGINÁRIO DA SIGNIFICAÇÃO

CAPITULO 1
O FENÔMENO HUMANO

Vimos nos capítulos anteriores como se deu o processo de estruturação biológica e cognitiva dos organismos de modo geral. Agora, no presente capítulo, cabe-nos compreender como aquele lento processo evolutivo desembocou na forma de vida mais sofisticada e complexa que conhecemos: o ser humano. Todas as leis que regeram a diferenciação biológica dos outros organismos se aplicam também ao homem. A única diferença é que, dado o grau de integração de suas faculdades, o ser humano conseguiu acelerar a ampliação do patrimônio de suas faculdades físicas e mentais, deixando de ser um animal como os outros animais, desenvolvendo e ampliando a sua racionalidade.

No entanto, nada foi de repente e para que chegasse ao estágio de desenvolvimento elevado em que se encontra, foi necessário que um longo processo de variação e aquisição de novas habilidades ocorresse. No que diz respeito à sua estrutura física, o homem foi construído sob o mesmo tipo ou modelo geral de qualquer outro mamífero. Todos os ossos de seu esqueleto, por exemplo, podem ser colocados lado a lado com os ossos correspondentes de um macaco, de um morcego ou de uma foca. O mesmo vale no que diz respeito a seus músculos, nervos, vasos sanguíneos e órgãos internos²⁹³.

Do mesmo modo, o homem está propenso a receber e a comunicar certas doenças no seu contato com animais inferiores, como, por exemplo, a hidrofobia, a varíola, a sífilis, a cólera, a herpes, etc. Isso prova a estreita semelhança de seus tecidos, tanto na estrutura como na composição. Alguns macacos padecem de apoplexia, de inflamação nos intestinos e desenvolvem cataratas nos olhos. No caso dos mais jovens, ao mudarem os dentes de leite, alguns podem morrer de febre. Os remédios desenvolvidos para humanos produzem nesses animais os mesmos efeitos que em nós. Quanto ao paladar, muitos tipos de macacos desenvolveram predileção pelo chá, pelo café e pelas bebidas alcoólicas. Darwin cita o exemplo de babuínos selvagens que, após se embriagarem com cerveja, apresentaram, no dia seguinte, um ar sombrio e irritado, segurando a cabeça dolorida com as mãos e demonstrando completa indisposição. Quando lhe ofereciam vinho ou cerveja, rejeitavam prontamente com uma careta aceitando, no entanto, suco de limão. Darwin menciona, também, o exemplo de um macaco americano chamado Ateles, o qual após embriagar-se com brandy, não quis nunca mais saber dele, demonstrando mais sensatez que muitos seres humanos. Essas semelhanças entre os

²⁹³ DARWIN, Charles. *A origem do homem e a seleção sexual*. Trad. Attilio Cancian e Eduardo Nunes Fonseca. São Paulo: HEMUS, 1974, p. 16.

centros do paladar no macaco e no homem sugerem que, de maneira análoga, também há uma semelhança na maneira como se interliga todo o seu sistema nervoso. Há, assim, uma estreita correspondência na estrutura geral, na estrutura particular dos tecidos, na composição química e na constituição que liga o homem aos animais superiores, especialmente os macacos antropomorfos²⁹⁴.

No que diz respeito ao desenvolvimento embrionário, os pés dos lagartos e dos mamíferos, as asas e os pés dos pássaros, como também as mãos e os pés do homem, segundo Darwin, derivam todos de uma mesma estrutura fundamental. Na verdade, em vários pontos de sua estrutura, o embrião humano se assemelha a certas formas inferiores adultas. Até mesmo no último período de seu desenvolvimento embrionário podemos observar algumas semelhanças notáveis entre o homem e os animais inferiores. As circunvoluções do cérebro em um feto humano por volta do seu sétimo mês de desenvolvimento alcançam aproximadamente o mesmo estágio de desenvolvimento das de um babuíno adulto. Darwin nos conta que em um embrião humano de mais ou menos um polegar de comprimento, o polegar do pé é mais curto do que os outros dedos e ao invés de ser paralelo a esses, sobressai em forma de ângulo de um lado do pé, correspondendo ao desenho permanente dos pés dos quadrúmanos. Nesse sentido, é indiscutível que os primeiros estágios de desenvolvimento do homem são idênticos àqueles dos animais que o seguem imediatamente na escala zoológica, estando mais próximo do macaco do que estes estão do cachorro.

Outra evidência dessa ascendência do homem é a manutenção de órgãos rudimentares em sua estrutura biológica, algo comum em todos os animais superiores. Os órgãos rudimentares se assemelham aos órgãos em formação e em alguns casos é difícil distingui-los. A distinção se deve ao simples fato de que os primeiros ou estão completamente fora de uso – como os incisivos dos ruminantes que não penetram mais as gengivas – ou são de uma utilidade irrisória. Nesta última condição, os órgãos não são estritamente rudimentares, mas tendem para esta direção. Por outro lado, os órgãos nascentes, ainda não completamente desenvolvidos, são muito úteis para quem os possui e estão suscetíveis de desenvolvimento posterior. Os órgãos rudimentares são, assim, inúteis ou quase inúteis e, conseqüentemente, não estão mais sujeitos à seleção natural, se suprimindo completamente ao passo de algumas gerações.

A inutilidade desses órgãos não se refere tão somente a uma reduzida ação dos músculos que os compõem, mas, acima de tudo, a um menor fluxo de sangue por estar o mesmo sujeito a menores alterações de pressão e por ser habitualmente menos ativo. Segundo

²⁹⁴ Ibid., p. 20.

Darwin, em alguns casos podem ser encontrados em um sexo rudimentos que normalmente são próprios do outro. Em outros casos, os órgãos têm sido reduzidos por meio da seleção natural sob diversas condições de vida, tornados, muitas vezes, uma desvantagem para a espécie. Em muitas partes do corpo humano foram observados rudimentos de diversos músculos que regularmente estão presentes em alguns animais inferiores, podendo, às vezes, reaparecer no homem de uma maneira reduzida. É o exemplo dos pelos espalhados pelo corpo os quais certamente derivam da cobertura uniforme pelosa desses animais e que em alguns indivíduos reaparecem menos, em outros mais.

Outros indivíduos conseguem contrair e mover sua pele e seus pelos, tal qual um cavalo o faz com o dorso para afastar insetos, quando normalmente mal conseguimos contrair a pele da testa. Outros movem as orelhas como um cachorro, etc. A capacidade de erguer a orelha e de virá-la em todas as direções é, sem dúvida, de enorme utilidade para muitos animais, uma vez que faz com que percebam a direção do perigo, no entanto, para o homem, não parece ter utilidade. As orelhas e os respectivos músculos do chimpanzé e do orangotango são estranhamente semelhantes às do homem, embora muito pouco desenvolvidas. Esses animais não mechem nem endireitam as orelhas, de modo que estão, assim, num estágio tão rudimentar quanto aquelas do homem no que diz respeito à sua função.

O que poderia provocar tal modificação? É possível que a liberdade com que podem mexer a cabeça no plano horizontal, coletando tanto os sons que procedem de todas as direções quanto os dados visuais a eles associados, tenha suplantado a opção por mover apenas as orelhas, o que oferecia uma experiência empobrecida e pouco detalhada, por exemplo, dos perigos presentes em sua circunvolução. Identificar o som, sua direção e ver o seu emissor certamente consistia em uma experiência mais detalhada que identificar o som e sua direção simplesmente.

A existência de órgãos rudimentares sugere que nossos antepassados primitivos deviam possuí-los em um estado perfeito e que, com a mudança dos hábitos das espécies, estes foram gradativamente sendo reduzidos. Foi apenas a nossa presunção e arrogância que fez com que pensássemos, em um estágio primitivo da cultura humana, que descendíamos diretamente dos deuses. Continua sendo nossa presunção e arrogância que nos faz pensar o mesmo ainda hoje, nos levando a negar nossa origem natural através da derivação de formas de vida inferiores.

1.1. A FILOGÊNESE DA CULTURA

1.1.1. A variação biológica e a aurora da humanidade

Não podemos negar que atualmente o homem está sujeito a uma grande variabilidade, pois dois indivíduos da mesma raça já não são tão semelhantes e milhões de fisionomias, comparadas entre si, serão sempre diferentes. Nos nossos dentes existe a mesma diferença que em nossa fisionomia e as principais artérias seguem um percurso relativamente diferente nos variados indivíduos. Os músculos dos nossos pés não são perfeitamente semelhantes e a nossa capacidade de executar movimentos apropriados tende a ser modificada de acordo com diversas anomalias.

Até mesmo nos símios da mesma espécie existem diferenças nos vários caracteres mentais, diferenças essas provocadas, em parte, por características inatas e, em parte, pela maneira como foram criados e educados. No que diz respeito às faculdades mentais, a sua transmissão se manifesta nos cães, nos cavalos e nos outros animais domésticos, garantindo, assim, a transmissão de gostos e hábitos particulares, a inteligência em geral, a coragem e o bom ou mal temperamento. Com o homem não é diferente e assistimos a fenômenos semelhantes em quase todos os membros de uma família. Segundo Darwin, até mesmo a extraordinária capacidade intelectual de um indivíduo, que compreende uma combinação extraordinariamente complexa de faculdades elevadas, tende a ser hereditária tanto quanto a loucura e as deficiências psíquicas.

Assim, tanto no homem quanto nos animais inferiores, as causas da variabilidade estão de algum modo relacionadas com as condições a que cada espécie tem ficado exposta no decurso de várias gerações. As condições de vida humana são bastante complexas e, por isso mesmo, bastante estimulantes no sentido da variação, a tal ponto que mesmo os animais domésticos, submetidos ao nosso modo de vida, variam muito mais que aqueles em estado selvagem. Sob esse ponto de vista os diversos grupos humanos que ainda adotam um modo de vida selvagem se assemelham, em seu processo de variação, aos animais selvagens, variando mais lentamente em seus hábitos e modos de ser que os grupos constituídos no mundo “civilizado”, no qual os indivíduos sofrem a influência de diversas condições como, por exemplo, a existência de diversas classes sociais e diversas ocupações. Em um mesmo território, uma cidade, por exemplo, podemos encontrar uma infinidade de modos de vida distintos, submetidos a necessidades e mecanismos de atendimento a interesses bastante variados.

Desse detalhe muito óbvio se desdobram a construção das mais variadas culturas e traços étnicos que conhecemos no mundo civilizado, enquanto essa variação não é tão evidente no mundo selvagem, no qual povos dos mais distantes continentes parecem ainda compartilhar uma infinidade de traços provavelmente derivados de uma civilização originária da qual todos eles descendem. Encontramos semelhanças no modo de vida de praticamente todos os índios americanos, africanos e australianos, todos situados nas imediações da linha do equador (para cima e para baixo, entre os trópicos) e constatamos uma variação muito maior entre os povos que se instalaram nas regiões mais distantes dos trópicos, onde as condições ambientais são mais severas, variáveis e hostis à manutenção da vida. Estes povos precisaram se adaptar a uma velocidade muito mais aguda que os abastados aborígenes que encontravam tudo o que precisavam para sobreviver no seio da própria natureza.

Os povos intertropicais não precisaram usar de artifícios muito elaborados para garantir a segurança e a preservação dos seus grupos, como roupas, armas, tecnologia, etc., pois tudo isso era e ainda é para muitos deles algo supérfluo. Esse vínculo sagrado com a natureza, a qual era vista por esses povos como a provedora e protetora, estabeleceu um modo de comportamento específico do homem em relação a seu meio ambiente: além de respeitado, cultuado de maneira sagrada, não carecia de ser transformado pela prática humana, pois nada do que era necessário à vida dependia de um gesto violento para se conquistar – a natureza mesma fazia brotar na superfície aos olhos de quem quisesse ver (animais para caçar, frutos pendendo das árvores, copas majestosas protegendo das intempéries do tempo).

Do outro lado, os povos que ocuparam as regiões de clima mais variável foram submetidos a condições extremas e superar a violência da natureza nessas regiões significava superar e conter os caprichos sádicos de uma mãe atroz. Aqui a natureza não era tão benevolente e o necessário para a vida precisava a todo custo ser arrancado dela. O que chamamos de “civilização” nada mais é que o processo de elaboração de mecanismos de exploração da natureza. Aqui não se coletava nada pendendo das árvores pelos bosques. Muito menos era abundante a presença de animais para caça, principalmente durante os invernos rigorosos. Construir casas com paredes espessas, produzir roupas de tecidos ou peles variados, elaborar instrumentos e técnicas para cultivar a terra, e, acima de tudo, guardar o máximo que pudesse para garantir a sobrevivência em tempos de escassez, fez o homem olhar para a terra não como uma mãe, mas como uma propriedade, uma posse que deveria oferecer as condições de vida custe o que custar. Foram esses povos que desenvolveram os ideais de riqueza enquanto acúmulo de bens diretamente utilizáveis para a manutenção da vida ou, pelo menos,

permutáveis por esses bens. A comida era guardada, a fronteira do território protegida de maneira sanguinária, tudo o que a natureza pudesse oferecer deveria ser tomado: frutos, animais, árvores, minérios, água, etc. Aqui, a manutenção da vida passava longe do ideal de preservação da natureza. Aqui, sobreviver significava consumi-la. Junto com o desenvolvimento das técnicas e das tecnologias, a produção de riqueza, a qual estabeleceu já há muito tempo um preço para as coisas, permitiu ao homem direcionar de forma mais eficaz e violenta o seu poder material para o maior objetivo que filogeneticamente estavam dirigidos, a saber, sobreviver. Nos novos moldes elaborados pelo processo civilizatório isso significava acumular. A partir daí, foi um salto até as invasões de territórios vizinhos e novos continentes. Os povos tranquilos e naturalmente abastados das selvas intertropicais foram facilmente subjugados e suprimidos em seu próprio território, pois não desenvolveram as mesmas técnicas de exploração e submissão da natureza – e do outro – que aqueles povos do norte produziram.

Essa superioridade de artifícios e artefatos fez o homem embrutecido das terras da escassez se sentirem naturalmente superiores aos homens das terras da abundância, tratando-os, a partir de então, como subumanos ou não humanos, justificando com isso o destino perverso que no fim os dizimou. Ainda hoje vemos essas duas relações com a natureza se digladiando nas relações humanas, mas o chamado mundo civilizado da exploração dos recursos naturais é superior em força e estamos em vias de acabar com tudo o que existe, matando até o último animal, cortando até a última árvore, mesmo já não sendo tal comportamento necessário para a vida.

O acúmulo de bens já extrapolou há muito sua relação biológica enquanto manutenção da vida e hoje se justifica como um fim em si mesmo. O processo civilizatório nos fez pensar que o homem foi “feito” para acumular e que o sentido da vida é produzir riqueza, comércio, consumo. Obviamente, nenhuma lei natural determina isso, porém essas condutas predatórias se estruturam a partir de pulsões muito próximas dos instintos de sobrevivência dos animais mais primitivos. Com efeito, não nos distanciamos deles tanto quanto pensávamos.

De qualquer sorte, atualmente tais anseios são um fruto da nossa cultura que se justifica por ser dotado de uma blindagem produzida por fundamentações racionais e edifícios conceituais muito elaborados, os quais escondem o fato de que o solo de tais condutas prevalece desde tempos imemoriais. Nesse sentido, elas se sustentam em nossa estrutura biológica, muito embora tenha-se perdido de vista tal origem orgânica, concreta, material – natural.

De todo modo, esse desejo patológico pelo enriquecimento, o qual tem poder de desvirtuar a moralidade de qualquer homem sério comprometido com a harmonia da vida em

sociedade, tornando-o corrupto, está enraizado nos mais básicos instintos de sobrevivência dos animais: a busca por comida. De fato, esses instintos primitivos ainda estão muito presentes graças à nossa falha na universalização de uma cultura humanitária e civilizatória no verdadeiro sentido do termo: ignoramos a relevância de uma educação pautada em princípios éticos capazes de dirigir a humanidade para a construção de um *bem comum*. O egoísmo ainda é a regra e o movimento de refluxo dessa tendência de predação desenfreada só se tornará possível quando aquele tornar-se a exceção.

Interessa saber aqui, a partir do que acabamos de expor, que um primeiro ponto determinante para o surgimento do homem tal qual o conhecemos atualmente foi a *ação direta e definitiva da mudança das condições ambientais*. Segundo Darwin, não pode haver dúvida de que a mudança das condições ambientais produz uma quantidade quase indefinida de variabilidade flutuante, tornando praticamente toda estrutura flexível²⁹⁵.

Outro fator relevante na promoção da variabilidade são os *efeitos do uso aumentado ou não uso das partes*, uma vez que o uso reforça os músculos do indivíduo e a completa ausência de uso ou a destruição do nervo apropriado os enfraquece. Por exemplo, quando a vista está fora de uso, o nervo ótico muitas vezes se atrofia. Da mesma forma, quando um rim para de funcionar, o outro aumenta de proporções, pois passa a executar um trabalho dobrado. Isso significa, em outras palavras que quando uma parte do corpo é habitualmente exercitada, as diversas ocupações fazem com que ela mude de proporções. Segundo Darwin, é provável que muitas das modificações ocorridas se tornem hereditárias se a modalidade de vida que as produz seja seguida por muitas gerações. Para ele, isso explicaria as pernas magras e os braços robustos dos indígenas paraguaios uma vez que gerações e mais gerações desses índios teriam passado quase toda a sua existência em canoas, sem movimentar as extremidades inferiores do corpo. Seguindo o mesmo raciocínio, o maior uso das maxilas para mastigar alimentos duros e crus agiria de modo direto sobre os músculos da mastigação e sobre os ossos a que estão unidos. Finalmente, a inferioridade em que o homem “civilizado” se encontra em relação aos selvagens no que diz respeito ao uso dos seus sentidos é o efeito acumulado e transmitido de um uso inferior no decurso de muitas gerações²⁹⁶.

Em estudo ao qual teve acesso, Darwin verificou que as cavidades do crânio que abrigam os órgãos dos sentidos são mais amplas nos aborígenes americanos do que nos europeus, o que pode ser explicado, de acordo que a hipótese do uso e desuso desses órgãos,

²⁹⁵ Ibid., p. 44.

²⁹⁶ Ibid., p. 47.

por uma diferença na dimensão dos próprios órgãos em decorrência do frequente exercício. Outro estudo sugeria que a cavidade nasal do crânio dos aborígenes americanos decorria de sua notável capacidade de olfato. Um terceiro estudo demonstrava que os mongóis das planícies da Ásia setentrional possuíam sentidos verdadeiramente perfeitos e que a considerável largura de seu crânio à altura dos zigomas derivaria desses órgãos sensoriais altamente desenvolvidos²⁹⁷.

Segundo Darwin, apesar de que nos últimos períodos de nossa existência não tenhamos sofrido modificações dignas de nota por força do uso ou desuso das partes de nosso organismo, tal possibilidade não está descartada. Embora atualmente pareça que nosso organismo alcançou seu estágio superior, quando, numa época pré-histórica, nossos antepassados passaram por uma transição de quadrúpedes para bípedes a seleção natural foi facilitada pelos efeitos hereditários do aumento ou diminuição do uso das várias partes do nosso corpo provocado por essa singela mudança de orientação.

No mesmo sentido, se novas modificações no nosso modo de viver ocorrerem de maneira abrupta em algum momento, estabelecendo uma nova forma de relacionamento de nosso corpo com o mundo, é muito provável que tais alterações voltem a ocorrer. Além disso, como essas mudanças são lentas e graduais, só depois de muitas gerações é que se fariam notáveis em toda uma espécie e não teríamos a oportunidade de constatá-las em uma vida tão curta quanto a nossa. Só poderíamos fazê-lo em comparação com os fósseis, no futuro. O homem do futuro é que poderá comparar sua estrutura com a nossa quando não mais estivermos aqui para testemunhar.

Um terceiro fator relevante para a variabilidade do organismo humano é o que Darwin chamou de *variação correlativa*. Segundo ele, assim como nos animais inferiores, no homem muitas estruturas estão tão intimamente ligadas umas às outras que, quando uma sofre alteração, também a outra se altera. Parece óbvio que se o coração passar a bombear sangue numa intensidade um pouco superior a que costuma fazer, sem que isso provoque a morte do indivíduo, todas as partes do organismo por ele alcançado (o corpo inteiro) tenderia a sofrer algum grau de modificação. Restaria saber se essa alteração beneficiaria ou não o organismo.

Por fim, um último fator de fundamental importância para essa variabilidade é a *seleção natural*, a qual dispensa comentários uma vez que já a discutimos de modo mais pormenorizado no início desse trabalho (ver parte I, Capítulo 3). Portanto, o significado do que escrevemos até agora sugere que o homem varia tanto no sentido físico quanto no sentido espiritual e que essas variações são determinadas tanto diretamente como indiretamente pelas

²⁹⁷ Ibid., p. 48.

mesmas causas e leis gerais que regem a variação dos animais inferiores. Como o homem se espalhou sobre a face da terra durante as suas incessantes migrações, possivelmente ficou exposto às mais variadas condições. Nas palavras de Darwin:

Os habitantes da Terra do Fogo, do Cabo da Boa Esperança e da Tasmânia, num hemisfério, e das regiões árticas no outro, devem ter passado por muitos climas e devem ter mudado os seus hábitos muitas vezes antes de chegar às suas moradias atuais. Os primeiros antepassados do homem devem ter tido também a tendência, como todos os outros animais, a ter um incremento além dos seus meios de subsistência; e por isso extemporaneamente e irregularmente devem ter sido expostos a uma luta pela existência e conseqüentemente a uma rígida lei de seleção natural. (...) o homem é não obstante o animal mais potente que jamais apareceu sobre a terra. Espalhou-se mais amplamente do que qualquer outra forma altamente organizada; e todas as demais se tem dobrado diante dele. Ele deve claramente essa imensa superioridade às suas faculdades intelectuais, aos seus costumes sociais que o guiam em ajuda e defesa dos companheiros bem como à sua estrutura física. A suprema importância desses caracteres foi provada pela decisão final da luta pela vida. A linguagem articulada evoluiu através do seu poder intelectual e o seu maravilhoso avanço dependeu sobretudo disso. Como observa Chauncey Wright, “uma análise psicológica da faculdade da linguagem mostra que também o menor progresso deve exigir mais capacidade intelectual do que o maior progresso em toda outra direção. Inventou a linguagem e está em condições de usar armas, instrumentos, armadilhas, etc., com o que se defende, mata ou caça a presa e obtém também o alimento. Construiu jangadas e canoas para pescar e para chegar às vizinhas ilhas férteis. Descobriu a arte de fazer o fogo, com o qual raízes duras e fibrosas são tornadas digeríveis e raízes e ervas venenosas se transformam em inócuas. A descoberta do fogo, provavelmente a maior que o homem jamais realizou, afora a linguagem, precede a alvorada da história. Estas numerosas invenções, por força das quais o homem primitivo se tornou tão predominante, constituem resultado direto do desenvolvimento dos seus poderes de observação, memória, curiosidade, imaginação e razão²⁹⁸”.

Essas capacidades são fundamentais para a aquisição de habilidades que só encontramos no homem. Muitos desses prodígios podem hoje parecer brincadeira de criança quando vivemos numa época em que tais práticas já se encontram difundidas a ponto de parecerem banais. No entanto, a integração de faculdades necessárias para conseguir lançar com precisão uma pedra contra um alvo, como faz os habitantes da Terra do Fogo, em sua própria

²⁹⁸ Ibid. pp. 63-64.

defesa ou para matar um pássaro voando, requer perfeição na união da ação dos músculos da mão, do braço, do ombro e sobretudo um bom senso do tato, além de uma concepção geométrica do espaço, uma alta capacidade de cálculo de trajetória, mesmo que de maneira não representada. Além disso, para arremessar uma pedra ou uma lança – e muitas outras ações – o homem precisa firmar-se nos pés, o que requer ainda a perfeita coesão de muitos outros músculos.

Engenho ainda maior pode ser constatado no ato de transformar uma pedra em um utensílio, em uma lança ou uma armadilha, mesmo que rústicos, coisa que requer uma mão perfeitamente habilidosa, uma vez que, de pedaços de pedras fazer facas, lanças ou pontas de flechas revela não só uma extraordinária habilidade, mas também uma longa prática. Nesse sentido, não é difícil crer que um animal como o homem, dotado dessas habilidades, poderia, com a prática, fazer tudo o que se espera de um homem civilizado²⁹⁹.

As mãos dos quadrúmanos estão construídas de modo semelhante às nossas, no entanto, estão menos adaptadas aos diversos usos. Apesar disso, suas mãos são habilidosamente adaptadas para pular nas árvores. Além disso, podem agarrar os ramos finos das árvores com os polegares de um lado e os dedos e a palma do outro lado, assim como nós. Os babuínos podem lançar pedras e escavar as raízes com as mãos, agarrar nozes, insetos e outros pequenos objetos com o polegar oposto aos outros dedos. Outros símios, golpeiam as laranjas selvagens nos galhos até rachar a casca e as descascam com os dedos das duas mãos. São capazes, também, de quebrar com pedras frutos difíceis de abrir, abrem as cascas dos frutos do mar com os dois polegares, tiram espinhos e cascas com os dedos, procuram reciprocamente parasitas, rolam pedras para baixo ou lançam-nas contra os inimigos. São desajeitados nessas ações, mas não deixa de ser significativa essas suas habilidades. Segundo Darwin, bastou que um antigo membro da grande série dos primatas fosse induzido a descer das árvores por conta de alguma mudança na sua maneira de prover os meios para sua sobrevivência ou por força de alterações nas condições ambientais, que sua maneira habitual de proceder se modificou, transformando-se em quadrúmano ou bípede³⁰⁰.

Obviamente, o ser humano não poderia alcançar sua atual posição de domínio na natureza sem servir-se das mãos segundo sua vontade e em variadas tarefas. Antes de as mãos e os braços terem se aperfeiçoado a ponto de fabricar instrumentos e arremessar objetos com precisão, elas foram usadas primeiro para subir em árvores, para a locomoção e para sustentar

²⁹⁹ Ibid., p. 65.

³⁰⁰ Ibid., p. 66.

o peso do corpo. Para muitas ações das quais dispomos seria indispensável que os braços e toda a parte superior do corpo estivessem livres e para esta finalidade seria necessário firmar-se nos pés, e nisso consiste a vantagem de tornar-se um bípede. No entanto, para alcançar esta grande vantagem, os pés precisaram ter se tornados chatos e o primeiro dedo sofrer uma modificação substancial, o que provocou o efeito colateral da quase perda total do seu poder preênsil. De acordo com Darwin, isto está de acordo com o princípio da divisão do trabalho fisiológico segundo o qual, logo que as mãos se tornaram aptas para a presa, os pés precisaram se adaptar ao sustento e ao transporte do corpo³⁰¹.

Não resta dúvida que constituiu uma vantagem para o ser humano manter-se ereto e ter mãos e braços livres na sua luta pela sobrevivência. Se assim foi, não há, portanto, razão alguma para supor que não tenha sido também vantajoso para seus antepassados. Ora, dessa maneira eles estariam mais aptos para defender-se com pedras e bastões, atacar a sua presa e conseguir alimento. Nesse sentido, os indivíduos melhor construídos teriam mais êxito a longo prazo e sobrevivendo, assim, em maior número. Não é à toa que nos símios atuais prevalece um modo de andar intermediário entre o quadrúmano e o bípede.

O que importa de fato aqui é que, à medida em que nossos antepassados iam assumindo a posição ereta, suas mãos e braços foram se tornando mais modificados ao ponto de se tornarem aptos para agarrar objetos e outros fins. Com os pés e as pernas convertidos em plataforma de sustentação e meio de locomoção, outras mudanças infinitas de estrutura tornaram-se necessárias. Assim, para acompanhar essas modificações e ajustar todo o organismo às novas habilidades, o osso pélvico se alargou, a espinha dorsal se curvou para dentro e a cabeça se fixou numa posição diferente. Segundo Darwin, é difícil saber em que medida estas modificações correlatas são resultado da seleção natural ou são o resultado dos efeitos hereditários do aumento do uso de certas partes ou da ação de uma parte sobre a outra. De todo modo, o livre uso dos braços e das mãos é tanto causa quanto efeito da posição ereta do homem, de modo que estamos diante de uma causalidade circular, e foi o que guiou de maneira indireta outras modificações de estrutura. Por exemplo, os primeiros ascendentes do homem eram provavelmente armados com caninos grandes, mas, adquirindo gradativamente o hábito de usar pedras, pedaços de madeira ou outros meios para enfrentar seus rivais, teriam usado sempre menos as mandíbulas e os dentes, o que acabou por provocar a redução das dimensões das maxilas e os dentes tenderiam a reduzir-se³⁰².

³⁰¹ Ibid., p. 67.

³⁰² Ibid., p. 66.

Ao mesmo tempo, enquanto as faculdades mentais se desenvolviam, seguindo o mesmo raciocínio, o cérebro deveria tornar-se maior – e de fato se tornou. Darwin menciona fatos análogos nos insetos, mais especificamente, nas formigas e em todos os himenópteros³⁰³ cujas dimensões dos gânglios cerebrais são extraordinariamente muito maiores do que em ordens menos inteligentes, como os escaravelhos. Pode parecer pouca coisa, porém é certo que uma extraordinária atividade mental pode ser garantida por uma quantidade absoluta extremamente pequena de matéria nervosa. Darwin menciona novamente as formigas como exemplo, a quais apresentam instintos extremamente diversificados, poderes mentais e estados afetivos complexos apesar de possuírem gânglios cerebrais da largura de um quarto de cabeça de um alfinete. Por esse motivo, segundo Darwin, “o cérebro da formiga é um dos mais maravilhosos átomos de matéria do mundo, talvez mais do que o cérebro humano³⁰⁴”.

O gradual aumento do peso do cérebro e a consequente expansão do tamanho do crânio do homem pode ter influenciado o desenvolvimento da coluna vertebral, que lhe sustenta, a medida em que se consolidava a posição ereta. Segundo Darwin, enquanto essa mudança ocorria, a pressão interna do cérebro pode ter influenciado, também, o formato do crânio. As hipóteses da craniometria, no entanto, têm suas limitações. Durante muito tempo ela foi utilizada para justificar as diferenças entre raças, estabelecendo superioridade e inferioridade entre elas. A hipótese era de que quanto mais civilizado fosse um grupo, maiores seriam os seus cérebros e consequentemente os seus crânios. Isso colocou, provavelmente por meio da manipulação tendenciosa dos dados, os europeus no topo, os indígenas logo abaixo e, no estrato mais inferior, o povo negro. Essa hipótese esdruxula deu origem, no século XIX, ao chamado racismo científico.

Obviamente, deve haver uma diferença no tamanho do crânio entre espécies de primatas diferentes, de acordo com o grau de integração de suas faculdades cognitivas já adquiridas. O crânio do homem, consequentemente, pode ter experimentado um aumento em suas dimensões à medida em que o cérebro crescia, no entanto, esse aumento deve ser atribuído à toda espécie humana, não estando um só grupo étnico acima ou abaixo na escala evolutiva. As faculdades cognitivas desses homens podem ter sido utilizadas para fins diversos, produzindo hábitos variados, mas as habilidades estavam todas elas lá desde o princípio e poderiam (e foram) acionadas sempre que a necessidade solicitou. Nesse sentido, só admitiremos aqui o aumento do crânio na transição de uma espécie a outra. Numa mesma

³⁰³ A ordem himenóptera é um dos maiores grupos entre os insetos, compreendendo as vespas, as abelhas e as formigas. Possui atualmente cerca de cento e quinze mil espécies descritas.

³⁰⁴ Ibid., p. 70.

espécie, admitiremos a universalidade das capacidades, estrutura, sendo aceito apenas uma variação sutil na forma, já que esta pode ser provocada por traços culturais tais quais dieta, rituais (alongamento do crânio), anomalias genéticas, etc. No entanto, do ponto de vista da construção do cérebro, não deve ser admitida nenhuma diferença.

De todo modo, independentemente da correlação entre tamanho do cérebro e forma do crânio, é irrecusável que uma alteração numa parte do organismo muitas vezes conduz, por meio do uso aumentado ou diminuído de outras, a outras mudanças de natureza totalmente inesperada. Algumas plantas apresentam crescimento de galhos, motivado pelo veneno de um inseto. Assim, podemos ver que as tendências do sistema, quando alteradas por algum fim especial, poderiam provocar outras mudanças. Essas modificações adquiridas em tempos passados, à medida em que mantivessem contínuas a sua utilidade, poderiam tornar-se permanentemente estáveis e, com o passar do tempo, poderiam tornar-se hereditárias. Embora a seleção natural seja o agente principal dessas mudanças, os efeitos hereditários dos hábitos e a ação direta das condições ambientais não podem ser negligenciados.

Por exemplo, nos animais fortemente sociáveis, como é o caso do homem, a seleção natural muitas vezes age sobre o indivíduo por meio da conservação de mudanças que são benéficas para a comunidade, pois uma comunidade que inclui um grande número de indivíduos melhor adaptados cresce em número e sai vitoriosa sobre aquelas menos favorecidas. Notemos que a pouca força e velocidade do homem, sua falta de armas naturais, além de outros déficits biológicos que por ventura possua, são compensados, em primeiro lugar, por seus poderes intelectivos – com os quais providencia meios, instrumentos, etc. –, e, em segundo lugar, por suas qualidades sociais que o leva a socorrer os membros de sua comunidade ou a deles receber ajuda. No fim das contas, o homem nada seria se não aliasse seus amplos poderes cognitivos a uma vida compartilhada em uma sociedade estável e harmoniosa³⁰⁵.

1.1.2. As funções cognitivas no homem e nos animais

No confronto entre as faculdades mentais do homem e dos outros animais percebemos facilmente diferenças fundamentais. A diferença a esse respeito é tão grande que, quando comparamos a mente de um selvagem, que muitas vezes não tem palavras para exprimir um número superior ao quatro e que com dificuldade emprega qualquer termo abstrato para designar objetos comuns ou externar seus sentimentos, com a do símio mais altamente organizado, ela se mostra infinitamente superior. Ao mesmo tempo, a despeito de não dominar

³⁰⁵ Ibid., p. 81.

conceitos abstratos ou números superiores ao quatro, suas potencialidades são exatamente iguais às dos seus congêneres de uma cultura mais rica em conhecimento instituído. Assim, contar até quatro sugere uma habilidade de contar, comum a toda a espécie, que pode não ter sido desenvolvida meramente por falta de interesse e oportunidade, de modo que mesmo o selvagem menos habilitado à matemática ou à metafísica não é em nada inferior, do ponto de vista biológico, cognitivo ou cultural, ao membro da cultura humana mais desenvolvida. Cada grupo se ajusta da maneira que pode – e da forma mais econômica – às condições que seu meio impõe e a superioridade e inferioridade de um e de outro deve ser medida de acordo com o grau de sucesso e fracasso na sua adaptação a essas condições.

Apesar dessa distância absoluta entre os homens e os animais, como muitos outros seres vivos desenvolveram capacidades mentais com poderes fundamentalmente iguais aos nossos, podemos considerar não ser nenhum absurdo admitir que as nossas elevadas faculdades se desenvolveram gradativamente a partir das de outros seres vivos que conhecemos. Embora existam numerosas gradações entre as faculdades mentais distribuídas entre os mais variados animais, devemos reconhecer que existe mais diferença entre um peixe como a Lampreia e um símio superior, do que entre este e nós. De fato, não há nenhuma diferença fundamental entre o homem e os mamíferos superiores no que concerne às suas faculdades mentais e, quanto aos animais inferiores, o homem possui os mesmos sentidos de modo que as suas intuições fundamentais devem ser as mesmas. Além disso, o homem possui, com eles, alguns instintos em comum, como aquele da auto conservação, do amor sexual, da afeição pela mãe e pelos recém-nascidos. Obviamente, o homem possui um pouco menos de instintos do que aqueles possuídos pelos animais que estão perto dele na escala zoológica, mas isso se deve exclusivamente aos processos culturais sem os quais o homem não passaria de outro animal qualquer. A cultura tem como grande característica um contínuo controle de nossos impulsos animais mais primitivos – marcados por respostas exclusivamente afetivas aos mais variados conflitos – e a elaboração de um modo de reação cada vez mais refletido, calculado e convencionalizado com o grupo de modo universal.

Segundo Cuvier, o instinto e a inteligência estão em razão inversa, sendo independentes um do outro, no entanto, como vimos, as principais faculdades intelectivas dos animais superiores se desenvolveram gradualmente a partir de seus instintos. Em outras palavras, tal proporção inversa, de fato, não existe. O homem não é mais racional quanto menos atravessado pelo instinto ele esteja. Na verdade, seu instinto é lapidado, elaborado, recolocado em outros termos, a serviço de uma vontade representada e não apenas a serviço dos impulsos

biológicos. Embora os primeiros vislumbres de inteligência tenham sido desenvolvidos pela multiplicação e pela coordenação de ações reflexas, é impossível negar que as ações instintivas possam perder seu caráter inalterável e irracional e ser substituídas por outras construídas com a ajuda da atividade voluntária. Ao mesmo tempo, algumas condutas elaboradas pela inteligência podem converter-se em instintos e tornarem-se hereditárias, após terem sido formadas e mantidas ao curso de algumas gerações, como quando os pássaros das ilhas oceânicas aprendem a esquivar-se do homem³⁰⁶.

Nesse sentido, parece que existe, segundo Darwin, alguma relação entre um baixo nível de inteligência e uma forte tendência para a formação de hábitos inalterados, e, ao contrário, uma relação entre um alto nível de inteligência e a tendência para a variabilidade e adaptação a novos contextos. Entre os homens, as pessoas mais ignorantes tendem a agir, em todos os casos, seguindo uma rotina ou hábito e temem qualquer modificação nos modelos de condutas vigentes no meio no qual estão inseridos. No entanto, os poderes mentais dos animais superiores, em particular os do homem, são baseados na lembrança dos acontecimentos passados, na previsão, na razão e na imaginação, o que pode e deve promover modos de ação muito mais complexos que aquelas ações exatamente equivalentes executadas instintivamente pelos animais inferiores. Nesse sentido, não devemos lapidar os instintos com a razão e, na sequência, transformar esses instintos lapidados em novas versões dos instintos primitivos, ou seja, condutas automatizadas irrevogáveis. A inteligência equivale a uma capacidade de mobilização voluntária dos instintos e dos saberes em direção a um objetivo consciente, o que requer ousadia e predisposição para novas formas de conduta as quais, no entanto, nem sempre são produzidas, mesmo nos seres humanos. Não é à toa que em seu comportamento social muitos homens supostamente “civilizados” apresentem comportamentos mais primitivos que o mais primitivo dos animais.

Assim, a capacidade de executar ações conscientes, conquistada gradativamente através da variabilidade dos órgãos mentais e da seleção natural, nem sempre produz um trabalho consciente creditado à razão, uma vez que condutas racionais costumam ser realmente raras entre os homens e, acima de tudo, requer muito treino e compreensão de si e da realidade. Na verdade, a maior parte desse trabalho consciente encontra sua origem na imitação e graças a ela muitas das condutas acabam se cristalizando sendo mobilizadas mesmo quando já não atendem mais às demandas do meio. Imitar requer prática e a prática requer repetição. Em algum ponto da história da humanidade acreditamos que quanto mais reproduzíssemos um

³⁰⁶ Ibid., p. 86.

mesmo comportamento, mais perfeitamente elaborado ele se tornaria. No entanto, a objetividade conquistada com a imitação tem um custo muito alto para a razão: os sinais imitados acabam por ocupar o lugar do mundo e passa a ser o nosso polo de atenção. Perdemos de vista que é o mundo que solicita tais condutas e passamos a acreditar que elas valem por si mesmas – se são bem-sucedidas hoje, serão para sempre e devemos preservá-la. A filosofia moral chamou esse vício de conservadorismo, enquanto uma incapacidade de tolerar qualquer alteração nos valores tradicionais que orientam as condutas da comunidade, ou seja, que serve de modelo de conduta para essa imitação. Há conservadorismo que se opõe tanto a valores morais como a técnicas inovadoras e isso ocorre simplesmente porque deixam de olhar para a realidade e orientam sua conduta a partir dos produtos da inteligência: as ideias, os conceitos, os sinais. Se esquecem que as ideias, os conceitos e os sinais se produzem a partir do contato dos aparelhos cognitivos com o meio e que é justamente por meio desse contato que eles se transformam, pois se constata novas necessidades. Esqueceram-se do ser e se orientam pelo sentido, um dos sentidos possíveis, extraídos de uma manifestação isolada do ser, manifestação essa que deixa de ser equivalente à realidade no exato momento em que aparece. Ela só vale no instante, mas o sentido a ela atribuído a faz perdurar. Os homens que apenas imitam não são capazes de perceber isso e confundem o ser com o sentido, quando o sentido é apenas uma emanção historicamente datada do ser – datada e com prazo de validade.

Nesse sentido, ainda existe muita semelhança entre os homens e os animais. A necessidade e desejo de segurança o faz abraçar suas condutas como novos instintos, não mais individuais, pois agora valem em uma comunidade e são, portanto, coletivos, e tudo isso em nome da auto conservação. Esse comportamento se assenta em semelhanças mais profundas com os animais inferiores: eles também manifestam prazer e dor, felicidade e tristeza exatamente como o homem. Jovens animais, tais como os cães, os gatos, os cordeiros, etc., demonstram a mais inocente felicidade quando brincam juntos iguais às nossas crianças. O terror age neles da mesma forma que em nós, fazendo tremer os músculos, palpitar o coração, relaxando os esfíncteres e eriçando os cabelos. Afinal, o que é o arrepio quando nos assustamos? Quem cria cachorro é capaz de saber do ciúme que ele sente quando seu dono demonstra afeto a qualquer outro ser, o que, segundo Darwin, também ocorre com os símios, sugerindo que os animais não só experimentam afeição como também desejam ser amados³⁰⁷.

Assim como o homem, todos os animais experimentam admiração e muitos externam curiosidade. O homem dificilmente teria progredido intelectualmente sem o auxílio

³⁰⁷ Ibid., p. 90.

da faculdade da atenção, poder esse que os animais manifestam claramente quando, por exemplo, um gato espia por um buraco e se prepara para lançar-se sobre a presa. Os animais possuem memória excelente para indivíduos e lugares. A imaginação, uma das mais altas prerrogativas do homem através da qual associa imagens e ideias independentemente da vontade e assim cria resultados brilhantes e novos, parece existir também nos animais, o que pode ser constatado por sua capacidade de resolução de problemas de maneira original, a partir de uma estrutura de situação semelhante a alguma já vivida, apenas um pouco modificada, e, também, pela ocorrência do sonho em muitos deles. Um cachorro pode ser flagrado chorando ou simulando uma corrida completamente adormecido como se estivesse sendo agredido ou fugindo de algum perseguidor. Seu psiquismo é, assim, também povoado por imagens. O sonho seria, assim, uma arte poética involuntária e o valor da imaginação vai depender da quantidade, da exatidão e da clareza de nossas impressões, de nossa decisão e do gosto na escolha ou rejeição das combinações involuntárias e, também, do nosso poder de combiná-las voluntariamente.

Assim, visto que os cães, os gatos, os cavalos e, provavelmente, todos os animais superiores, mesmo os pássaros, têm sonhos vivazes, o que pode ser demonstrado pelos movimentos e sons que emitem quando estão dormindo, devemos admitir que possuem, também, algum poder de imaginação³⁰⁸. Não haveria, assim, uma distância tão grande entre o homem e os animais, o que nos coloca sempre sob a ameaça de recairmos novamente em nossos instintos mais primitivos ou em fazer valer os prodígios da cultura como novas modalidades do instinto. Até mesmo a razão, a qual se encontra no ponto mais alto de todas as faculdades da mente humana, também é compartilhada com os animais superiores, de modo que ninguém seria capaz de negar que eles possuem algum poder de raciocínio. É comum vermos animais hesitar, decidir e resolver problemas que lhes são colocados por seu meio. Na verdade, quanto mais os hábitos de um determinado animal são estudados por um naturalista, diz-nos Darwin, mais este atribui importância à razão e menos aos instintos primitivos. Nesse sentido, as diferenças entre o homem e os animais são ainda menores do que parece. Segundo Darwin:

(...) o homem e os animais superiores, especialmente os primatas, possuem alguns instintos em comum. Todos possuem os mesmos sentidos, as intuições e as sensações, as mesmas paixões, afeições e emoções, ainda que as mais complexas, como sejam a inveja, a suspeita, a emulação, a gratidão e a magnanimidade; praticam o engodo e são vingativos; às vezes sujeitam-se ao ridículo e possuem também o senso

³⁰⁸ Ibid., p. 94.

do humorismo; sentem admiração e curiosidade; possuem as mesmas faculdades de imitação, atenção, decisão, escolha, memória, imaginação, associação de ideias e também a razão, embora em níveis muito diversos. No que tange ao intelecto, os indivíduos da mesma espécie são graduados da absoluta imbecilidade à excelência³⁰⁹.

Apesar dessas semelhanças entre o homem e os animais, acreditava-se que os principais traços distintivos entre eles eram: a) somente o homem parecia ser capaz de melhoramentos graduais, de fazer uso de instrumentos e do fogo; b) somente o homem seria capaz de domesticar outros animais, ter propriedade, ter a capacidade de abstração ou de formar conceitos gerais; c) somente o homem seria capaz de possuir autoconsciência e auto compreensão, usar a linguagem, ter senso da beleza, o sentimento da gratidão, do mistério, acreditar em Deus e ter uma consciência.

Realmente o homem é suscetível a melhoramentos maiores e mais rápidos do que qualquer outro animal, graças à sua capacidade de falar e transmitir a consciência adquirida. No entanto, também os animais apresentam melhoramentos graduais nas suas capacidades de resposta aos desafios do meio. Por exemplo, quando pensamos em caçadores distribuindo armadilhas para eles, considerando-os individualmente, os mais novos podem ser capturados com muito mais facilidade que os mais velhos. Um inimigo pode aproximar-se dos mais jovens com mais facilidade ao passo que é praticamente impossível pegar muitos animais mais velhos em um mesmo lugar e com o mesmo tipo de armadilha ou de veneno. Como é improvável que todos tenham experimentado a armadilha e o veneno para adquirir a malícia e a experiência, é possível que tenham tirado essa lição e aprendido a ser precavidos observando seus irmãos aprisionados ou envenenados. Darwin menciona o caso dos cães domésticos, os quais descendem dos lobos e dos chacais e que, embora não tenham melhorado em esperteza e tenham perdido em prudência, progrediram em certas qualidades morais, como a afeição, a fidelidade, a índole e, provavelmente, a inteligência.

Quanto a utilização de instrumentos, tem-se afirmado muitas vezes que nenhum animal os utiliza além do homem, no entanto, o chimpanzé no estado natural quebra uma fruta silvestre, algo semelhante a uma noz, com uma pedra. Darwin ainda menciona um encontro com um grupo de babuínos na Abissínia os quais, para se defenderem, rolaram pedras montanha abaixo, algumas tão grandes quanto a cabeça de um homem, fazendo a caravana recuar. Darwin faz sobre esse caso uma observação curiosa: os babuínos pareciam ter agido de comum acordo³¹⁰.

³⁰⁹ Ibid., p. 99.

³¹⁰ Ibid., p. 102.

Outro exemplo menciona um símio que, por ter os dentes quebrados, usava uma pedra para quebrar as nozes. Segundo os guardas do Jardim Zoológico no qual esse animal residia, depois de usar a pedra, ele a escondia na palha e não permitia que nenhum outro símio a tocasse. Vemos, portanto, a ideia da propriedade, a qual é comum a todo cão em relação a um osso e à maioria dos pássaros em relação a seus ninhos.

Para Darwin, assim como alguns animais descobrem acidentalmente como utilizar determinados instrumentos, o homem primitivo deve ter descoberto por acaso, ao usar pela primeira vez pedras para uma finalidade qualquer, que ao quebrarem, poderiam continuar usando, talvez até de maneira mais eficiente, os fragmentos agudos. Após isso, um passo muito curto seria suficiente para que quebrassem as pedras de propósito. Um segundo passo muito curto, poderia leva-los a modelar as lascas de pedra grosseiramente. Já o último progresso, poderia ter levado muito tempo dado o imenso intervalo de tempo transcorrido antes que o homem do período neolítico começasse a afiar e analisar os seus instrumentos de pedra. Além disso, quebrando as pedras, podem ter-se formado faíscas e, afiando-as, pode ter-se desenvolvido calor e, dessa maneira, teriam se originado os dois métodos habituais de obter fogo. Assim, acidentalmente, muitos dos traços característicos do ser humano poderiam ter surgido de antepassados primitivos, tendo produzido os primeiros elementos da nossa cultura. Nas palavras de Darwin:

Os símios antropomorfos, guiados provavelmente pelo instinto, construíram para si plataformas temporárias; mas, visto que muitos instintos são amplamente controlados pela razão, os mais simples, como este de construir para si uma plataforma, poderiam facilmente transformar-se num ato consciente e voluntário. Sabe-se que de noite os orangotangos se cobrem com as folhas do *Pandanus*³¹¹ e Brehm observa que um dos seus babuínos costumava proteger-se contra o calor do sol, jogando-se uma esteira de palha sobre a cabeça. Nestes vários usos vemos provavelmente os primeiros passos em direção a algumas das artes mais simples, como sejam a arquitetura rude e a indumentária, como surgiram entre os primeiros antepassados do homem³¹².

Cabe, também, algumas observações sobre a suposta incapacidade de abstração ou a incapacidade de formação de conceitos gerais dos animais. Quando um cão vê outro à distância, evidentemente ele percebe abstratamente que se trata de outro cão, visto que, quando se aproxima, seu comportamento muda inesperadamente se o outro cão é um amigo. Obviamente

³¹¹ Nome latino de um gênero da família das pandanáceas.

³¹² Ibid., pp. 103-104.

o ato mental não é da mesma natureza no animal e no homem, mas um transmite ao conceito mental aquilo que percebe com os sentidos exatamente como o outro.

No quesito autoconsciência, podemos realmente admitir que só o homem é autoconsciente, significando, com isso, que ele reflete sobre de onde vem, para onde vai, o que é a vida e a morte, etc. No entanto, muitos membros de nossas comunidades atuais, dado o alto grau de exploração da sua força de trabalho, a qual consome toda a sua energia, o seu tempo e o seu sopro de vida, são incapazes de fazer esse tipo de reflexão. Estes pobres coitados estão convertidos em máquinas, automatizados, vivendo mais indignamente que muitos animais, os quais obtém o alimento com menos esforço, humilhação e sofrimento. Esses homens poderiam um dia se tornar autoconscientes. Para tanto, precisariam de um tempo para de fato pensar.

Os animais superiores são dotados de memória, atenção, associação, de uma certa imaginação e razão. Estes poderes, diferentes nos mais diversos animais, são passíveis de desenvolvimento com o uso e de atrofiamento com o não uso. É possível, então, que as faculdades mais complexas como as mais altas formas de abstração, a autoconsciência, etc., tenham evoluído através do desenvolvimento e da combinação das mais simples. Um homem embrutecido, o qual não desenvolveu em sua juventude adequadamente nenhuma delas e que agora, na vida adulta, é tratado como um animal, dificilmente aprenderá a fazer um uso adequado de sua razão e dificilmente se humanizará. Um tipo como esse já foi convertido em propriedade, coisa ou em um animal inferior qualquer.

Esse tipo de atitude, de adestramento, é possível, porque nossos instintos animais estão sempre ali e se forem estimulados, serão eles que nos conduzirão. Um homem vilipendiado pela fome desperta no mais alto grau seu instinto de sobrevivência de modo que ele falará mais alto que qualquer domínio da racionalidade. Consequentemente, tenderá a realizar numa espécie de automatismo as condutas que lhe conduzirão à obtenção do sustento sem parar para refletir sobre isso. A reflexão só terá lugar quando seus instintos básicos estiverem satisfeitos e, consequentemente, relaxados. Somente assim a luz humana deverá novamente aparecer e ele, tendo resolvido os detalhes da manutenção de sua vida, parará, finalmente, para contemplá-la. Descobrirá, assim – e somente assim –, em qual tipo de contradição esteve inserido. Nesse sentido, embora pretendida por muitos, não há, de fato, uma distância muito grande entre nós e os animais. A humanização não é biológica muito menos deriva de nossa estrutura mental, ela depende, na verdade, da transmissão cultural. Podemos chamar essa transmissão, também, de educação, de compartilhamento ou difusão de conhecimentos. Quando isso começou, em estágios primitivos, o homem foi ficando mais

esperto, mais humano, menos refém das condições ambientais, menos refém de seus instintos, menos refém da fisiologia de seu corpo e pôde, finalmente, humanizar-se: contemplar o mundo e não apenas vivê-lo com o único intuito de sobrevivência.

Sendo assim, ainda hoje, as condições miseráveis ou os maus tratos sofridos na juventude mantêm muitos indivíduos em sua condição primitiva de animais, pois nascemos animais e a cultura nos transforma. Uma criança na selva, criada com animais, não se distingue em nada de nenhum deles. Trazidas para a sociedade, se comportará ainda como animal. Da mesma forma, crianças espancadas, ofendidas, molestadas, submetidas a todos os tipos de degradação física, psicológica e moral não passarão de animais precariamente domesticados em suas vidas em sociedade. Alguns se tornarão psicopatas, sociopatas, estelionatários. Eles não se considerarão da mesma espécie que aqueles que nada sofrem, para eles um tipo privilegiado de ser humano, os quais foram tratados como humanos, tiveram uma vida humana, travaram relações humanas. Ao contrário desses últimos, eles tiveram em suas vidas apenas o castigo e a agressão. Como qualquer animal, revidam. A humanidade, a qual lhes foi negada, produziu o agressor e ela é, a partir de agora, a sua inimiga.

1.1.3. O grau da diferenciação do homem

A faculdade da linguagem tem sido considerada acertadamente uma das principais distinções entre os homens e os animais inferiores. Apesar disso, o homem não pode ser considerado o único animal capaz de fazer uso da linguagem para exprimir o que se passa em sua mente e de compreender mais ou menos aquilo que é expresso por outros indivíduos. Segundo Darwin, o Macaco-prego-de-Azara, quando excitado, emite pelo menos seis sons distintos, que suscitam nos outros símios emoções semelhantes.

Ao mesmo tempo, movimentos fisionômicos e os gestos dos símios são compreendidos por nós e eles se compreendem mutuamente. Os cães, desde que foram domesticados, aprenderam a latir em quatro ou cinco tons distintos, embora o latir não seja uma forma de expressão de seus antepassados selváticos os quais, apesar disso, eram capazes de exprimir os seus sentimentos com gritos de vários gêneros. Já uma ave doméstica pode emitir pelo menos uma dúzia de sons significativos.

A exclusividade do homem parece residir, assim, no uso habitual da linguagem articulada. No entanto, apesar disso, ele também usa gritos inarticulados, assim como os animais inferiores, para exprimir seus sentimentos com o auxílio de gestos e movimentos dos músculos faciais. Obviamente isso vale para os sentimentos mais simples e vívidos que tem

escassa conexão com nossa inteligência superior: os nossos gritos de dor, de medo, de surpresa, de raiva, juntamente com as suas ações apropriadas, ou o acalanto da mãe com relação a seu filho, são mais expressivos do que toda palavra.

No entanto, a compreensão dos sons articulados ainda não seria o traço distintivo que separa homens e animais, visto que muitos cães compreendem muitas palavras e frases, estando estes, sob esse aspecto, no mesmo estágio de desenvolvimento das crianças entre os dez e doze meses, as quais são capazes de compreender muitas palavras e frases curtas, não podendo, contudo, emitir uma única palavra. Ao mesmo tempo, a peculiaridade do homem não consistiria na simples articulação uma vez que papagaios e outros pássaros também possuem esse poder, nem seria a simples capacidade de ligar sons distintos com ideias definidas, já que estes mesmos papagaios, os quais chegam a passar a impressão de falar no sentido estrito do termo, ligam sem errar palavras com coisas e pessoas com fatos. A distinção que separaria os animais inferiores do homem seria gradativa até mesmo nesse aspecto que parece ser exclusivo do homem e consistiria pura e simplesmente na capacidade infinitamente maior que este tem de associar os sons mais diversos e as ideias, algo que depende do alto nível de desenvolvimento dos seus poderes mentais³¹³.

De acordo com Darwin, citando Horne Took, um dos fundadores da filologia, a linguagem corresponderia a uma arte como fabricar cerveja ou fazer pão, não sendo um verdadeiro instinto, uma vez que cada linguagem deverá ser aprendida. Contudo, esta arte diferiria e muito das demais artes ordinárias, já que o homem é marcado por uma tendência instintiva para falar, como atesta o balbuciar dos recém-nascidos, enquanto que nenhuma criança tem a tendência instintiva para fabricar cerveja, assar pão ou escrever.

Nesse sentido, nenhum filólogo seria atualmente capaz de supor que toda linguagem tenha sido deliberadamente inventada, admitido que, na verdade, ela veio lenta e inconscientemente se desenvolvendo gradativamente. Assim, os sons que os pássaros emitem oferecem, sob diversos aspectos, a analogia mais próxima da linguagem, pois todos os indivíduos da mesma espécie emitem gritos instintivos que exprimem as suas emoções, enquanto todas as espécies que cantam exercitam a sua faculdade instintivamente, aprendendo, no entanto, dos genitores ou de quem os substitui o canto e as notas emitidas. Assim, esses sons não são mais inatos do que a linguagem é no homem: as primeiras tentativas de cantar podem ser comparadas ao imperfeito esforço de balbuciar em uma criança³¹⁴.

³¹³ Ibid., pp. 106-107.

³¹⁴ Ibid., pp. 107-108.

De acordo com Darwin, os filhotes que aprendem o canto de uma espécie distinta, como o Canário alemão, ensinam os novos cantos aos seus descendentes. A pequena e natural diferença de canto na mesma espécie que, porém, se vê distribuída por zonas diferentes pode ser comparada aos dialetos provinciais e os cantos de espécies afins, porém distintas, poderiam ser comparados à linguagem das mais diversas tradições culturais entre os homens. Dessa forma, para Darwin, “a linguagem deve sua origem à imitação e à modificação dos vários sons naturais, das vozes de outros animais e dos gritos instintivos do homem, ajudado pelos sinais e pelos gestos³¹⁵”.

É possível, então, que os homens primitivos tenham utilizado sua voz em primeiro lugar para produzir variadas cadências musicais, ou seja, a tenha utilizado primeiro para cantar, como fazem atualmente alguns gibões os quais emitem sons muito próximos dos entoados em alguns cantos tribais. Darwin sustenta que, por uma analogia difusa, poderíamos concluir que esta faculdade teria sido particularmente exercitada no cortejo entre os sexos, para expressar as várias emoções como amor, ciúme, triunfo e teria servido, também, como desafio aos rivais. Nesse sentido, é possível que a imitação dos sons musicais combinados com sons articulados tenha dado origem a palavras capazes de exprimir as várias e complexas emoções.

Se alguns animais compreendem muito daquilo que o homem lhe diz e emitem, em seu estado selvagem, gritos que assinalam o perigo para seus companheiros, como as aves que dão sinais distintos de perigo quando se encontram no chão ou quando estão voando com a finalidade de se porem em guarda contra falcões, seria bastante provável que alguns animais, com uma inteligência fora do comum, conseguissem imitar o rosnar de um animal de presa e conseguir, assim, comunicar aos companheiros a natureza do perigo iminente. Isso teria sido um primeiro passo fundador na formação da linguagem³¹⁶.

Para Darwin, à medida em que a voz passou a ser mais usada, os órgãos vocais tenderam a se reforçar e aperfeiçoar de acordo com princípio do efeito hereditário do uso, o que pode ter desenvolvido a faculdade de falar. No entanto, apenas essa modificação não bastaria, os poderes mentais nos primeiros antepassados do homem deveriam, ainda, encontrar um desenvolvimento superior aos de qualquer símio existente, mesmo antes que o surgimento da forma mais imperfeita de fala entrasse em uso. Posteriormente, o uso continuado e o desenvolvimento desta faculdade podem ter agido sobre a própria mente (causalidade circular que é a típica do organismo), pondo-a em condições de formular longas cadeias de pensamento.

³¹⁵ Ibid., p. 108.

³¹⁶ Ibid., pp. 108-109.

Como consequência do hábito, uma cadeia complexa de pensamentos não poderia mais ser formulada sem a ajuda das palavras (expressas ou tácitas) após um fluxo contínuo de muitas gerações. De fato, hoje não conseguimos mais pensar voluntariamente a não ser por meio de palavras, muito embora nossos pensamentos sejam frequentemente invadidos por imagens, mesmo nesses momentos. No entanto, os animais são capazes de raciocinar claramente sem a ajuda da linguagem. Um cão, por exemplo, forma um conceito geral de gato, osso ou bola, conhecendo o termo correspondente a cada um deles tão bem quanto um filósofo. Assim, uma longa sucessão de ideias vivazes e coordenadas poderia passar pela mente sem o auxílio de alguma forma de linguagem³¹⁷.

Hoje, com o desenvolvimento da linguagem de sinais, a qual permite que uma pessoa que a domine comunique rapidamente ao conhecimento de um surdo cada palavra de um discurso, poderíamos pensar que teria sido eficaz usar nossas mãos e dedos como instrumentos de comunicação. No entanto, dadas as condições ambientais e os desafios oferecidos a nossos ancestrais, a inutilização das mãos comprometidas com a comunicação poderia oferecer um sério inconveniente. Nesse sentido, uma vez que todos os mamíferos superiores possuem órgãos vocais, estruturados exatamente como os nossos e usados espontaneamente como meios de comunicação, era muito provável que estes mesmos órgãos se desenvolvessem mais e mais à medida em que o poder de comunicação fosse aumentando. Com o desenvolvimento da técnica primitiva de utilizar pedras como instrumentos, as quais se desdobraram em armas para a proteção, esse poder de comunicação vocal deve ter sido mais e mais solicitado. O sucesso nessa forma de comunicação foi garantido pelo melhor ajustamento da língua e dos lábios, algo que atingiu não só nossos ancestrais, mas, também, muitos outros animais. Se hoje em dia os símios superiores não usam seus órgãos vocais para falar, isso é resultado incontestado de sua inteligência insuficientemente desenvolvida para tanto. O fato de os símios possuírem órgãos os quais poderiam, com uma prática prolongada, encontrar caminhos para falar se dispusessem de uma inteligência similar a humana, constitui uma disponibilidade biológica análoga ao caso de muitos pássaros que apesar de possuírem órgãos aptos para cantar, acabam nunca cantando, como é o caso do rouxinol e do corvo que, embora possuam órgãos vocais construídos de maneira semelhante, o primeiro os usa para diversos cantos e o segundo somente para grasnar.

Segundo Darwin, a formação das diversas linguagens e das diversas espécies, as quais acredita que se desenvolveram através de um processo gradual, apresentam um “paralelismo estranho”. Esse paralelismo parece evidente uma vez que podemos localizar a origem de muitas

³¹⁷ Ibid., p. 110.

palavras retrocedendo – mais do que é possível fazer para a espécie –, a ponto de entender como elas poderiam ter saído da imitação de vários sons. Muitas linguagens distintas apresentam origem comum e possuem um processo similar de formação assim como ocorre com muitas espécies animais. Segundo Darwin, “em ambos os casos temos a reduplicação das partes, os efeitos de um uso continuado por muito tempo, e assim por diante” e “a frequente presença de rudimentos, tanto na linguagem como nas espécies, é ainda mais notável³¹⁸”. Nas palavras de Darwin:

Da mesma forma que os seres orgânicos, as linguagens podem ser classificadas em grupos e subgrupos; e podem ser classificadas tanto naturalmente, segundo a descendência, como artificialmente, segundo outros caracteres. As linguagens dominantes e os dialetos se estendem largamente e levam as outras línguas à gradual extensão. Da mesma maneira que uma espécie, uma linguagem, uma vez extinta, conforme observa Sir C. Lyell, não reaparece mais. Uma mesma linguagem não tem dois lugares de nascimento. Duas linguagens diversas podem cruzar-se ou mesclar-se. Vemos variabilidades em toda língua e novas palavras sobrevêm continuamente; mas, dado que o poder da memória tem um limite, as palavras tomadas individualmente como línguas inteiras vêm gradualmente se extinguindo³¹⁹.

Assim, as construções perfeitamente regulares e complexas dos idiomas de muitas nações têm sido muitas vezes tomadas como prova da origem divina destas linguagens. Darwin, citando Schlegel, atesta que nas linguagens que parecem estar no mais baixo grau da cultura intelectual pode ser observado um grau muito elaborado de estruturas gramaticais. No entanto, quanto a sua formação, os filólogos atualmente já não têm mais dúvida de que as conjugações e as declinações originariamente existiam como palavras isoladas que mais tarde foram unificadas. Como algumas dessas palavras exprimem a relação mais óbvia entre objetos e pessoas, não soa estranho que elas tenham sido usadas pelas mais diversas culturas durante as eras mais antigas³²⁰.

Portanto, o fato de algumas linguagens humanas apresentarem uma construção extremamente complexa e regular, mesmo quando se trata das culturas menos “civilizadas”, não é uma prova de que elas devam a sua origem a uma causa sobrenatural como um ato singular de criação. Ao mesmo tempo, a fala articulada não é uma objeção insuperável contra a ideia de

³¹⁸ Ibid., p. 112.

³¹⁹ Ibid., p. 112.

³²⁰ Ibid., p. 113.

que o homem se desenvolveu de uma forma inferior, ao contrário, é facilmente assimilável como ela poderia derivar dos mecanismos de evolução das espécies.

Além da linguagem, outras características humanas são volta e meia invocadas para promover uma cisão absoluta entre as faculdades do homem e a de quaisquer outros animais. Segundo Darwin, é muito comum se atribuir o sentimento do belo ou, melhor dizendo, o senso estético, como uma peculiaridade do homem. Com isso ele quer dizer que parece, a muitos olhos, que uma apetência ao prazer de certas cores, formas e sons estão associadas a ideias complexas e a relações de pensamento. No entanto, segundo Darwin, assim como nós admiramos um pássaro macho que abre suas maravilhosas plumas decoradas com cores exuberantes diante de uma fêmea, é lícito supor que a fêmea, alvo do ritual, fique, também, admirada com a beleza de seu companheiro, afinal, se os pássaros fêmeas fossem incapazes de se impactar com as belas cores, a performance, os ornamentos e a voz dos seus companheiros machos, o que justificaria todo o trabalho e o cansaço destes últimos em pôr à mostra o seu fascínio diante das fêmeas? Para Darwin, é impossível admitir que a fêmea não seja influenciada por uma fulguração que podemos chamar de beleza.

Outra característica humana que é comumente utilizada para negar a descendência humana de animais inferiores é a predisposição para a fé em Deus e o sentimento de religiosidade (contemplação do absoluto e comunhão com o criador). No entanto, para Darwin, não existe prova de que o homem tivesse originariamente a predisposição para a fé na existência de um Deus onipotente. Ao contrário, existem evidências, fornecidas por homens que viveram entre povos selvagens, que muitos deles nunca conceberam um ou mais deuses e sequer em sua língua existem palavras que expressem essa ideia. No entanto, se sob o termo “religião” puder ser incluído a crença em agentes invisíveis ou espirituais, a situação é completamente outra, uma vez que tal crença parece universal.

Bastou que faculdades importantes como a imaginação, a admiração e a curiosidade, associadas ao poder da razão, se desenvolvessem parcialmente, que o homem passou naturalmente a indagar sobre a própria existência. As hipóteses mais simples e mais antigas sugerem que os fenômenos naturais seriam atribuíveis à presença nos animais, nas plantas, nas coisas e nas forças da natureza de certos espíritos que os incitavam a agir. É muito provável que os sonhos tenham sido os primeiros a dar origem à ideia dos espíritos visto que os selvagens de fato não distinguem entre as impressões subjetivas e objetivas. Nesse sentido, quando o homem originário sonhava, acreditava que as imagens que lhe apareciam provinham de longe para se deterem diante dele. Em outras circunstâncias, acreditava que seu espírito divagava durante o

sonho em viagens fora do corpo e voltava para casa com a lembrança daquilo que viveu. No entanto, essa crença, hoje ultrapassada, só se tornaria possível quando as faculdades da imaginação, da curiosidade e da razão alcançassem um desenvolvimento completo na mente humana. Até isso ocorrer, os seus sonhos não produziram crenças em espíritos mais do que produzem os sonhos de um cão³²¹.

De todo modo, bastava um passo muito curto para que a crença em agentes espirituais se convertesse na fé em uma ou mais divindades. Os povos selvagens, por exemplo, atribuem aos espíritos as mesmas paixões, o desejo de vingança, as mais simples formas de justiça e os mesmos sentimentos que eles mesmos experimentam. Poderia, também, produzir o sentimento de devoção religiosa, o qual consiste em amor, uma completa submissão a um ser superior elevado e misterioso, um forte sentimento de dependência, de medo, de reverência, gratidão, esperança no futuro, e todos os outros elementos que encontramos na devoção religiosa de nossos tempos.

Nenhuma dessas emoções tão complexas poderia ser experimentada sem um avanço suficiente das faculdades intelectuais e morais em um nível relativamente elevado. Apesar da complexidade das operações mentais envolvidas, já podemos constatar um estado mental equivalente no profundo amor e devoção que um cão tem por seu dono, a completa submissão, medo e dependência. O comportamento de um cão quando volta ao seu dono depois de uma longa ausência é muito diferente daquele que expressa em relação com seus próprios companheiros. É como se um cão considerasse seu dono como um Deus. Nesse sentido, é possível que tenha havido um período nos primórdios da humanidade em que toda coisa que manifestasse força ou movimento era assumida como dotada de alguma forma de vida e de faculdades intelectuais análogas às nossas.

Como consequência disso que expusemos, nem a linguagem, o senso estético ou a fé em Deus/vocação religiosa são atributos que poderiam ser utilizados para diferenciar de maneira irremediável o homem dos outros animais a ponto de negar que temos com eles um parentesco muito próximo não só em nossa estruturação biológica como em nossa estrutura mental. Somos, assim, o resultado de uma progressão gradual e estamos no topo da escala evolutiva (se é que estamos), por mero acaso.

³²¹ Ibid., p. 116.

1.1.4. As matrizes da sociabilidade

De acordo com Darwin, de todas as diferenças possíveis existentes entre o homem e os animais inferiores, a capacidade de avaliação moral das consequências de sua conduta seria a mais importante. O fato de ter consciência do que faz, ter consciência das consequências derivadas de seus atos, ter consciência do alcance dessas consequências no interior do grupo do qual faz parte e, acima de tudo, ter consciência do bem e do mal por ela produzido é um elemento que de fato destaca o ser humano no meio de todos os outros animais. Se é possível uma consciência moral em outras formas de vida, ela deve estar ainda em um estágio bastante incipiente. No entanto, como se construiu na espécie humana essa tendência para a vida coletiva e moralmente regulada?

De acordo com Darwin, a sociabilidade derivaria de instintos bem definidos que em um primeiro momento vinculariam pais e filhos. Em *um primeiro plano*, as vicissitudes da vida levariam os indivíduos a dependerem do auxílio uns dos outros, o que pode ter produzido algum grau de dependência, pelo menos no nível familiar. Esses instintos de autopreservação levariam o animal a comprazer-se com a companhia de seus semelhantes, sentindo um certo grau de simpatia por eles, a ponto de prestar-lhes alguns serviços. Esses serviços poderiam ter uma natureza meramente instintiva, no entanto, poderiam derivar-se em uma forma de solicitude orientada pelo desejo, como uma espécie de compulsão em ajudar, compulsão essa comum na maioria dos animais sociais superiores, os quais buscam ajudar seus semelhantes de maneira genérica.

Obviamente, o poder cognitivo de uma espécie capaz de tal altruísmo precisaria ter se elevado num grau alto o suficiente para que seus indivíduos fossem capazes de reconhecer as estruturas compartilhadas que os tornavam semelhantes e submetidos às mesmas circunstâncias ambientais. Ou seja, algum grau de empatia precisaria ter lugar a ponto de possibilitar que um indivíduo pudesse se espelhar no outro, viver por um momento no outro, sofrer indiretamente através do sofrimento alheio, a partir do reconhecimento de que o mesmo mal que aflige um companheiro tem poder de também o afligir. O medo de ser vítima do mesmo mal pode ter sido um elemento desencadeador da produção de fenômenos emocionais em consequência de um mal experimentado virtualmente. Nesse sentido, sem um desenvolvimento minimamente elevado das potências perceptivas a ponto de desdobrar a consciência proprioceptiva e exteroceptiva em uma espécie de co-proprioceptividade e uma co-exteroceptividade, nem um traço do que chamamos de empatia seria biologicamente permitido. É possível que esta dilatação do eu tenha inicialmente se restringido à relação entre mães e filhos, já que estes

últimos poderiam ser intuitivamente assumidos como uma extensão física das primeiras (e vice-versa), uma vez que brotaram no interior dos corpos delas. Assim, não seria um absurdo supor que, instintivamente, uma mãe não consiga diferenciar-se dos filhos até que estes ganhem independência e autonomia.

De todo modo, parece óbvio que em um nível biológico, o sentimento de empatia não se estende absolutamente a todos os indivíduos da mesma espécie, mas somente àqueles de uma mesma família. No entanto, à medida em que o sucesso dessa proteção mútua foi se mostrando cada vez mais eficaz na luta pela vida, esse núcleo familiar pode ter se ampliado a congêneres adultos de uma mesma família (antes a mãe e seus filhotes, depois todos os filhotes e seus filhos, etc.) formando grupos cada vez maiores até que, finalmente, favorecido pela seleção natural, prevaleceu aqueles grupos mais aptos a ampliar suas relações e construir alianças mesmo com aqueles indivíduos sem nenhum grau de parentesco. Digamos que aqueles que não se associaram com indivíduos externos a sua família, fragilizados, pereceram, e somente aqueles que aceitaram a aproximação de alguns estranhos e formaram alianças, sobreviveram. Essa é a essência do que chamamos animais sociais: animais que, sem a associação, já teriam desaparecido a muito tempo da árvore da vida.

Em *segundo lugar*, tão logo as faculdades mentais se desenvolveram suficientemente, retornaram incessantemente ao cérebro desses indivíduos imagens de todas as ações passadas e os seus motivos. Essa memória dará origem ao sentimento de insatisfação e de tristeza que invariavelmente deriva de todo instinto que não é satisfeito, quando, por exemplo, os instintos sociais permanentes forem preteridos em relação a qualquer outro instinto, momentaneamente mais forte, de natureza não durável e que não deixa atrás de si uma impressão muito profunda.

Em *terceiro lugar*, uma vez adquirida a faculdade da palavra, o que permitirá que os desejos da comunidade sejam expressos, a opinião geral de que todo membro deverá agir em prol do bem comum naturalmente guiará a ação da maior parte dos indivíduos do grupo. Segundo Darwin, a simpatia que corresponde a uma parte essencial do instinto social, constituindo mesmo o seu fundamento, conduzirá nossa conduta de acordo com a aprovação ou reprovação de nossos semelhantes.

Finalmente, o hábito desempenharia um papel muito importante no direcionamento da conduta de cada indivíduo uma vez que o instinto social juntamente com a simpatia, como todo instinto, tende a ser reforçado pelo hábito e, conseqüentemente, tornaria espontânea a obediência dos indivíduos aos desejos e ao julgamento da comunidade. Como consequência,

tornar-se-ia comum entre esse tipo de animal dotado de sociabilidade a tendência para se ajudarem mutuamente.

A ajuda recíproca mais comum entre os animais superiores consiste nos avisos mútuos do perigo por meio dos sentidos conjuntos de todos. Mesmo os cavalos selvagens e o gado comum, que não podem fazer nenhum sinal de perigo, mudam de atitude quando identificam o inimigo e sua postura serve de aviso para todos os demais. Os coelhos escavam profundamente no solo com as patas anteriores emitindo, ao mesmo tempo, um assobio como forma de alerta para seus pares. Alguns pássaros e mamíferos colocam sentinelas. O chefe de um grupo de símios, por exemplo, faz a sua vigília e emite gritos expressivos avisando do perigo ou demonstrando segurança. Assim, o comum é que animais sociais prestem pequenos favores uns aos outros, como os cavalos que se mordiscam, as vacas leiteiras que se lambem e os símios que catam parasitas externos reciprocamente.

Obviamente os animais se prestam serviços mais importantes, como os lobos que caçam em manadas e se ajudam reciprocamente no cerco à presa ou os pelicanos que pescam em grupo. Darwin menciona um gênero de babuínos (*Hamadryas*) que removem as pedras para procurar insetos e, quando se deparam com uma pedra muito grande, todos que conseguem se posicionar em volta dela colaboram para rolá-la e depois dividem o alimento. Os bisontes machos da América setentrional impelem, diante do perigo, as fêmeas e os novilhos para o centro da manada, enquanto defendem os flancos. Portanto, os animais sociais se dependem mutuamente e adquirem segurança e uma melhor qualidade de vida quando se auxiliam.

É possível que os seres humanos não tenham sido os primeiros a introduzir na natureza o modo de comportamento altruísta. Darwin menciona muitos exemplos desse tipo relatados em muitas das obras que consultou, como o pelicano velho e cego de Utah que era muito gordo, sugerindo que era alimentado por seus companheiros ou os grupos de corvos que também alimentavam seus companheiros cegos. Segundo Darwin, tais casos são muito raros para serem tratados como desenvolvimento de um instinto particular. É possível que estejamos diante de casos sinceros de amabilidade entre os animais. Nesse sentido, os animais demonstram não só afeto e simpatia, mas, também, qualidades que tem ligação com os instintos sociais, os quais chamamos de comportamentos morais. Para Darwin, qualquer animal que viva em grupo e o defenda ou ataque conjuntamente seus inimigos “devem usar de verdadeira lealdade uns para com os outros e aqueles que seguem um chefe devem ser em alguma medida obedientes³²²”. Nas palavras de Darwin:

³²² Ibid., p. 128.

Tem sido muitas vezes afirmado que os animais em primeiro lugar se tornaram sociais e conseqüentemente experimentaram dor pela separação e alegria diante da associação; mas é mais provável que estas sensações tenham sido as primeiras a se desenvolverem, de modo que aqueles animais que tivessem auferido vantagem da vida em sociedade tivessem sido levados a viver juntos, da mesma maneira que a sensação da fome e o prazer de comer foram sem dúvida os primeiros a serem adquiridos, de tal forma a obrigar o animal a comer. Na sociedade o sentimento de prazer constitui provavelmente uma extensão dos afetos para com os pais e os filhos, visto que o instinto social parece ter surgido em consequência da diuturna permanência dos jovens com os pais e esta extensão pode ser atribuída em parte ao hábito, mas principalmente à seleção natural. Para aqueles animais que foram superados pela vivência numa associação, os indivíduos que auferiram o maior prazer da vida em sociedade teriam sido mais felizardos em escapar dos vários perigos, enquanto que aqueles que menos cuidavam dos seus companheiros e viviam solitários teriam perecido em maior número³²³.

Nesse sentido, parece de fato evidente que o afeto entre pais e filhos está na base de todos os instintos sociais. Citando a *Teoria dos sentimentos morais*, de Adam Smith, Darwin sugere que a base da simpatia reside na forte memória que detemos de atos anteriores de dor ou de prazer vivenciados com a família. Seria, então, por esse motivo que ver outra pessoa passar fome, frio, sofrer alguma humilhação ou injustiça, faz com que revivamos alguma lembrança desses estados que, por nos terem sido tão penosos, deixam uma marca latente em nossa consciência e se tornam penosos também em pensamento. Seríamos, assim, levados a aliviar os sofrimentos alheios a fim de aliviar os nossos próprios sentimentos dolorosos suscitados na memória. Assim, parece ser o resultado necessário de um aprimoramento dos poderes mentais essa capacidade de perceber, ou seja, de tornar consciente para nós o fato incontestável de que todos os nossos semelhantes estão submetidos a uma mesma realidade e a necessidades semelhantes às nossas, em maior ou menor grau, de modo a tornar suficiente que a simples visão de uma pessoa que sofre suscite em nós vívidas lembranças e associações, levando-nos a compartilhar com ela o seu sofrimento. Contudo, como já dissemos anteriormente, nem todos os indivíduos encontrariam, necessariamente, esse alto grau de integração de suas funções cognitivas e é perfeitamente natural que indivíduos mais embrutecidos sejam indiferentes à dor do outro, mesmo quando esse outro não represente para ele um adversário. Para Darwin, em todos os animais a simpatia seria dirigida somente para os membros da mesma comunidade e,

³²³ Ibid., pp. 129-130.

mais especificamente, para membros conhecidos e mais ou menos bem vistos, e não para todos os indivíduos da mesma espécie. Nos animais! Nos seres humanos esperaríamos algo diferente. Nesse caso, como em outros já mencionados, temos dificuldade em abandonar nossos instintos e nossa condição animal para adentrar de fato numa racionalidade humana que pensa toda a humanidade como uma comunidade universal. Alguns ainda se situam no nível da “matilha” e agem como cães raivosos cuidando e protegendo apenas os seus.

A história das espécies nos mostra que aquelas que não são sociais, como os leões e tigres, sentem simpatia pelo sofrimento de seu filhote, mas não pelo sofrimento de qualquer outro animal. Em nós seres humanos, um componente de egoísmo há de se unir à experiência e à imitação de modo a nos impelir, pela esperança de sermos retribuídos quando praticamos boas ações para com o grupo, a sermos benevolentes para com os outros, de modo que a simpatia tenderá a ser reforçada pelo hábito. Uma vez feito isso, a seleção natural garantirá sua perpetuação, enquanto for de grande importância para a sobrevivência da espécie que os indivíduos se ajudem e defendam reciprocamente. A tendência é que os grupos que possuam o maior número de membros ligados por laços de simpatia prosperem mais e procriem num ambiente com poucas ameaças a sua prole.

É impossível decidir a que devemos a origem de certos instintos sociais de modo que uns podem derivar da seleção natural ou ser o resultado indireto de outros instintos e faculdades como a simpatia, a razão, a experiência e uma tendência para a imitação. Poderiam ser simplesmente o resultado de um uso prolongado. Independentemente de sua origem, entre os diversos instintos sociais, uns seriam mais fortes que os outros, proporcionando maior prazer no seu uso e maior dor na sua falta e por isso muitas vezes vemos hesitação diante de oportunidades de agir de maneira solidária. Alguns comportamentos são muito difíceis de mudar, como quando um cão se arma para atacar um intruso e é censurado pelo dono. Ele não fica satisfeito e se mantém em prontidão prestes ao ataque, obviamente numa situação de conflito entre ir e ficar. Após uma repreensão mais dura, chega a se mostrar envergonhado, com as orelhas murchas e o rabo entre as pernas, saindo de cena com a cabeça baixa. Não podemos negar que no ser humano deve ocorrer o mesmo conflito e eventualmente nos vemos entre impulsos que nos produzem um maior prazer pessoal a curto prazo – imediato – e um prazer pessoal a longo prazo representado pela segurança e garantia de ser um membro bem visto e aceito na comunidade. Constantemente enfrentamos uma luta interna entre nossa dimensão animal (imediatista) e nossa dimensão humana (a qual se projeta no futuro, planeja e calcula

consequências). Constantemente estamos em conflito entre nosso eu biológico e nosso eu racional. Ainda não conseguimos fazer essa síntese.

Quando paramos para tentar imaginar como deve ter ocorrido o processo de socialização da espécie humana, somos levados a pensar que originariamente o homem deve ter vivido em famílias individuais, algo que mesmo hoje não é tão incomum, havendo famílias individuais ou agrupamentos formados por duas ou três famílias vagueando pelos desertos de alguma terra selvagem. Por força das circunstâncias, pode ter sido comum o estabelecimento de relações com outras famílias que habitavam os mesmos territórios, tanto em disputas ferozes pela posse dos recursos quanto em auxílios ocasionais para a defesa comum. Como os instintos sociais quase nunca se estendem a todos os membros da espécie, se agrupar com famílias estranhas deve ter provocado um conflito interno muito forte nos membros dos núcleos familiares individuais, no entanto, ao pesar os riscos, o medo pode ter cedido à confiança, uma vez que o temor e o risco da ameaça comum se apresentavam como mais intensos e ameaçadores. Longe dessas circunstâncias de perigo, o caráter beligerante da espécie pode ter se destacado, no entanto, uma vez vencida uma dura batalha através da ajuda mútua, esses grupos podem ter passado a se solicitar mais e mais. Apesar de o homem em sua forma atual ter perdido muitos dos instintos particulares de seus antepassados primitivos, é possível que tenham conservado desses tempos remotos algum grau de amor instintivo e de simpatia para com os seus semelhantes além da mesma tendência egoísta e beligerante³²⁴.

Por hoje ser considerado um animal social, é quase certo que o homem deve ter herdado uma tendência para a lealdade com o grupo e obediência e submissão em relação ao chefe da tribo, qualidades comuns à maioria dos animais sociais. A preocupação com a proteção do grupo contra ameaças poderosas pode ser atestada pelo fato de justamente o guerreiro mais forte e talentoso ser também o detentor da confiança do grupo a ponto de ser convertido em líder da comunidade nas sociedades primitivas que conhecemos. As unificações de clãs conhecidas dos livros de história demonstram como essa fama de garantidor da segurança pode muitas vezes apaziguar conflitos entre grupos rivais promovendo a paz e a unidade entre esses outrora adversários. A garantia de segurança do grupo pode ter estimulado o controle dos impulsos instintivos, promovendo o autocontrole e, por uma tendência hereditária, ficariam todos dispostos a defender, coletivamente, seus semelhantes, ajudando-os em tudo o que não interferisse no seu bem-estar e em seus desejos mais fortes.

³²⁴ Ibid., p. 133.

Segundo Darwin, tanto os animais sociais que se encontram no mais baixo posto da escala zoológica quanto aqueles que se encontram no topo, são amplamente guiados por instintos particulares (os primeiros exclusivamente e os últimos em grande parte), a prestarem auxílio aos membros da comunidade. Embora o homem não tenha instintos particulares que orientem como auxiliar seus semelhantes, suas faculdades intelectuais, guiadas pela razão e pela experiência, lhe permitem encontrar em cada circunstância uma maneira eficaz de assim fazer. Além disso, aquilo que Darwin chama de simpatia instintiva tornaria a aprovação dos companheiros uma recompensa importante no trato social, derivando, daí o desejo de ser louvado que se desdobra em um senso de glória, promovendo, ao mesmo tempo, o medo da afronta e da infâmia. Como consequência, a conduta do homem primitivo seria fortemente influenciada pelo desejo de aprovação e medo da reprovação dos seus semelhantes.

Devido ao poder intelectual mais evidente, o homem encontrou-se em condições de avaliar mais adequadamente o julgamento de seus companheiros, sentindo-se impelido a certas linhas de conduta e a abrir mão de qualquer desejo individual o mais simples que seja. Não deixa de ser verdade que os membros mais valiosos de uma comunidade sejam justamente aqueles capazes de realizar algum tipo de auto sacrifício e foi com base nesse modelo que construímos e mantemos os nossos laços sociais.

1.2. O COMPORTAMENTO E A AFETIVIDADE

1.2.1. A estruturação do comportamento e a elaboração filogenética da afetividade

No prefácio dedicado ao livro *A expressão das emoções no homem e nos animais*, de Darwin, Konrad Lorenz afirma que qualquer modo de comportamento pode ser entendido como resultado da pressão seletiva exercida pela função de sobrevivência. Como consequência dessa hipótese, padrões comportamentais poderiam ser interpretados como características tão conservadas nas espécies quanto as formas dos ossos, dos dentes, ou de qualquer outra estrutura corporal as quais se estruturam também sob a pressão de seleção com o intuito de servir à manutenção da sobrevivência desses organismos.

Nesse sentido, a persistência de padrões comportamentais, mesmo após a superação de sua função original na evolução específica de uma espécie, é similar a dos órgãos, ou seja, eles podem se tornar vestígios ou rudimentos tanto quanto qualquer tecido. Além disso, perdendo uma função, um comportamento dado pode desenvolver outra, assim como ocorre no plano anatômico em que órgãos originalmente desenvolvidos para uma função acabam por adquirir outra. Foi o que aconteceu com a primeira fenda branquial, a qual se transformou no

meato acústico com a passagem de nossos ancestrais da vida aquática para a terrestre, e deve acontecer com qualquer tipo de comportamento primitivo.

Segundo Lorenz, Darwin demonstra que processos semelhantes aos que afetam os órgãos atuaram na evolução de padrões motores, como, por exemplo, o “rosnar”, no qual um movimento expressivo cuja função era de início estritamente comunicativa se desdobrou a partir do padrão motor da mordida, o qual, como forma de agressão, praticamente desapareceu na espécie humana. Isso quer dizer que a adaptação dos padrões comportamentais de um organismo ao seu meio ocorre exatamente como a de seus órgãos, resultando das informações acumuladas pela espécie ao curso de sua evolução, através do método da seleção e mutação, aplicando-se tanto a padrões relativamente rígidos de comportamento, como, também, aos complicados mecanismos de modificação adaptativa, inclusive aqueles que correspondem à uma concepção de aprendizado.

De acordo com Merleau-Ponty, o que chamamos de aprendizagem não corresponde a uma soma de conexões determinadas entre estímulos e movimentos as quais configuram certos comportamentos, correspondendo, na verdade, a uma alteração geral das condutas expressas numa multiplicidade de ações de conteúdo variável e significado constante. Dessa forma, aprender não seria tornar-se capaz de repetir o mesmo gesto e, sim, tornar-se capaz de fornecer à situação uma resposta adaptada por diferentes meios. Trata-se, assim, “de uma nova aptidão para resolver uma série de problemas semelhantes³²⁵”.

Merleau-Ponty acredita que o estímulo age apenas como representante de uma categoria de estímulos simultaneamente reflexógenos. Primitivamente, o movimento de resposta seria fixado apenas como um caso particular de uma aptidão geral que pode variar na sua relação com um mesmo tema fundamental e o estímulo verdadeiro não seria aquele que a física e a química estabelecem. Ao mesmo tempo, a reação não seria uma série particular de movimentos e a conexão entre os dois não seria a simples coincidência de dois acontecimentos sucessivos, havendo no organismo um princípio que garante à experiência de aprendizagem um alcance mais amplo.

Por conta disso, o desenvolvimento do comportamento não encontraria sua explicação na contiguidade realizada pela experiência entre uma situação e uma reação bem-sucedida, pois não seriam as tentativas em si mesmas, ou seja, os movimentos visíveis, que contribuiriam para a aquisição de um hábito, mas sim sua relação com um quadro orgânico que lhe dá sentido e

³²⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006 A, p. 151.

eficácia. Elas pressupõem, assim, segundo Merleau-Ponty, um “*a priori* sensório-motor”, ou seja, “categorias” práticas que são diferentes de uma espécie animal para outra³²⁶.

Nesse sentido, as excitações recebidas e os movimentos musculares executados se integrariam a estruturas que desempenhariam um papel regulador estabelecendo uma relação de sentido entre a situação e a resposta explicando, assim, a fixação das respostas adaptadas e a generalidade da aptidão adquirida, fazendo intervir no esquema estímulo-resposta não as propriedades materiais dos estímulos, mas as propriedades formais da situação, como por exemplo as relações espaciais, temporais, numéricas, funcionais, etc.

Como consequência de sua interpretação da aquisição do hábito por meio da aprendizagem e a consequente formação de novas condutas, Merleau-Ponty propôs, em *A estrutura do comportamento*, uma classificação das modalidades de conduta adquiridas tomando como referência o grau de afinidade entre sua estrutura e o conteúdo ao qual se dirige – ou do qual emerge – e que torna-se o tema próprio de sua atividade. Essas modalidades de comportamento foram chamadas por ele de “formas sincréticas”, “formas amovíveis” e “formas simbólicas”.

As *formas sincréticas* correspondem aos modos de conduta marcados por uma percepção global e indistinta, a partir da qual irão surgir, depois, os objetos distintamente percebidos. Seriam, assim, os comportamentos mais simples os quais encontramos, por exemplo, nos invertebrados e que nunca se dirigem a objetos isolados, dependendo sempre de um grande número de condições exteriores. Merleau-Ponty cita o exemplo da formiga que, colocada na haste de uma planta, só se deixa cair em um papel branco marcado com um círculo preto se a folha de papel, a distância do solo, a intensidade da excitação, a iluminação e a inclinação da haste tiverem dimensões e valores definidos. Esse complexo de condições corresponderia às situações naturais as quais desencadeariam os atos “instintivos” do animal³²⁷.

Outro exemplo que nos é dado por Merleau-Ponty apresenta um sapo diante de uma minhoca separada dele por um vidro, o qual tenta apanhá-la insistentemente e que, apesar dos fracassos que deveriam ser inibidores, mantém suas tentativas de preensão uma vez que na vida natural, os instintos lhe impõem a seguinte ordem: diante de um alvo móvel, capture-o. O instinto não leva em conta a possibilidade de haver um vidro separando predador e presa. Assim, havendo a identificação do alvo e feita a aproximação, instintivamente haverá gestos de captura como se o “disco estivesse arranhado”. Dessa forma, o sapo não reage aos estímulos da

³²⁶ Ibid., p. 157.

³²⁷ Ibid., p. 163.

experiência, esses estímulos só são reflexógenos porque se assemelham a um dos objetos de uma atividade natural de contornos definidos, e as reações que provoca são, como consequência, determinadas não pelas particularidades físicas da situação, mas pelas leis biológicas do comportamento³²⁸.

Como vimos em sessões anteriores, entendemos por instintivo todo comportamento que responde *literalmente* a um complexo de estímulos ignorando traços essenciais da situação que configuram um meio ambiente específico para o animal. No instinto, o indivíduo não tem um meio específico estando, na verdade, preso à generalidade da configuração espacial da espécie e limitado pelas possibilidades de exploração de seu aparelho cognitivo. Quanto mais precário é esse aparelho, mais rígida é a dependência das direções indicadas pelo instinto³²⁹.

As *formas amovíveis*, por sua vez, correspondem a formas que não duram muito tempo, não possuindo estabilidade sendo, por isso, formas temporárias. Segundo Merleau-Ponty, “logo que vemos aparecer na história do comportamento sinais que não são determinados pelos esquemas instintivos da espécie, podemos presumir que são fundados em estruturas relativamente independentes dos materiais nos quais se realizam³³⁰”.

Assim, a “situação” à qual o organismo se adapta corresponde à simples contiguidade, temporal ou espacial, entre um estímulo condicionado e um estímulo incondicionado. No caso específico de uma contiguidade espacial, o estímulo incondicionado não estabeleceria uma associação com o estímulo condicionado que constitui o objeto do adestramento, associando-se, na verdade, a uma estrutura de conjunto, da qual é apenas um momento, e que estabelece um sentido para a situação. Assim, uma estrutura aferente acionaria e regularia uma estrutura motora e o adestramento não introduziria no comportamento uma contiguidade de fato, fazendo do sinal uma configuração (*Sign-Gestalt*). Dessa forma, o reflexo não seria *antecipado*, mas sim *preparado e pré-formado*, a ponto de não podermos dar conta do fenômeno se acreditarmos que os mesmos movimentos foram transferidos de um estímulo a outro estímulo anterior. Segundo Merleau-Ponty, devemos dizer, na verdade, que o estímulo desencadeia movimentos que têm uma relação de sentido com a mudança de sinal do estímulo final. A atividade do organismo seria, nas palavras de Merleau-Ponty, “literalmente comparável a uma melodia cinética, já que toda mudança no fim de uma melodia modifica qualitativamente o seu início e a fisionomia de conjunto³³¹”.

³²⁸ Ibid., p. 164.

³²⁹ Ibid., pp. 164-165.

³³⁰ Ibid., p. 165.

³³¹ Ibid., p. 168.

A descrição objetiva do comportamento desvendaria uma estrutura mais ou menos articulada, marcada por uma significação interior mais ou menos rica e que faz referência a “situações” ora individuais, ora abstratas, ora essenciais. O estímulo condicionado não seria, assim, um elemento real do mundo físico, mas uma relação, uma estrutura temporal. Nesse sentido, estruturas mecânicas poderiam tornar-se reflexógenas apenas se estruturas mais fortes que atribuem um valor de uso aos objetos fossem inicialmente reorganizadas. Nas palavras de Merleau-Ponty:

O erro constante das psicologias empiristas e das psicologias intelectualistas é de raciocinar como se o galho de árvore, como realidade física, tendo nele mesmo as propriedades de comprimento, largura e rigidez que o tornarão utilizável como bastão, os possuiria também como estímulo, de modo que sua intervenção no comportamento fosse evidente. Não percebem que o campo da atividade animal não é *feito de* conexões físico-geométricas, como nosso mundo³³².

Haveria, assim, imanente ao comportamento, uma espécie de física animal marcada pela indeterminação a qual produz um comportamento ou uma experiência com um significado “vago” e “aberto” sem que tenha um significado “nulo”. Citando, Köehler, Merleau-Ponty oferece uma definição de inteligência que supõe “a gênese de uma solução de conjunto em função da estrutura do campo” que faz aparecer um comportamento cujas partes “tomadas isoladamente sejam desprovidas de sentido com relação ao problema e só readquiram um sentido quando consideradas no processo total³³³”.

Os gestos de orientação só fazem sentido na sua relação com o trajeto do qual formamos alguma representação visual, de modo que o que a atitude motora acrescenta não são conteúdos, mas sim o poder de organizar o espetáculo visual, traçando entre os pontos do espaço representado relações que nos orientam e dirigem nossas condutas. Para Merleau-Ponty, esse recurso aos dados táteis corresponde, na verdade, a um recurso ao espaço vivido. A maioria dos animais não contam com essa possibilidade. O chimpanzé, por exemplo, não possui a capacidade de criar entre os estímulos visuais e as excitações motoras que suscitam relações capazes de exprimir e simbolizar suas mais familiares melodias cinéticas. Como consequência, o animal não será capaz de se colocar no lugar do objeto e ver a si próprio como objetivo, não poderá variar os pontos de vista e não poderá, assim, reconhecer uma mesma *coisa* de diferentes

³³² Ibid., pp. 178-179.

³³³ Ibid., p. 182.

perspectivas. No comportamento animal, o objeto exterior não seria uma coisa no mesmo sentido em que o corpo o é. O corpo equivaleria a uma unidade concreta que entra numa multiplicidade de relações sem se perder. Falta ao animal esse comportamento simbólico necessário para encontrar no objeto exterior, a despeito da diversidade dos aspectos, uma estrutura constante (invariável) e para tratar seu próprio corpo como um objeto entre objetos³³⁴. Existe, assim, acima das formas “amovíveis”, um nível de conduta original que possui estruturas mais disponíveis e transferíveis de um sentido para outro. Essa modalidade de comportamento foi chamada por Merleau-Ponty de comportamento simbólico e é somente nessa modalidade que se tornará possível o surgimento da estrutura “coisa³³⁵”.

As *formas simbólicas* se opõem às formas sincréticas e amovíveis, pois, no comportamento animal, os signos permanecem sempre sinais, nunca se tornando símbolos, enquanto que, no comportamento simbólico, a condição de toda criação e de toda novidade nos “fins” da conduta reside nessa conversão. Assim, o signo representaria o significado não de acordo com uma associação empírica concreta, mas apenas enquanto sua relação com os outros signos é igual à relação do objeto significado por ele com os outros objetos. Seria, então, essa possibilidade de expressões variadas de um mesmo tema, essa “multiplicidade perspectiva”, o que faltava ao comportamento animal e que sobra no comportamento humano a ponto de introduzir uma conduta cognitiva livre das predeterminações dos instintos. Essa multiplicidade perspectiva torna possível todas as mudanças de pontos de vista, liberando os “estímulos” das relações particulares atuais nas quais um ponto de vista específico os prende e dos valores funcionais que as necessidades da espécie lhes atribuíam de maneira definitiva. Assim, enquanto os *a priori* sensório-motores do instinto ligavam o comportamento a conjuntos individuais de estímulos e melodias cinéticas monótonas, com as fórmulas simbólicas surge uma modalidade nova de conduta que exprime o estímulo por si mesmo, que se abre para as próprias coisas, tendendo a promover à adequação do significante e do significado, da intenção e daquilo a que ela visa. Segundo Merleau-Ponty, “aqui o comportamento não *tem* mais apenas um significado, *é* ele mesmo significado³³⁶”.

De todo modo, o que fica claro é que existem significados que não são da ordem lógica e que configuram, antes, o sentido da situação, produzindo um “panorama”, realizando uma espécie de prospecção, deixando a ordem do *em-si*, e se situando na ordem do *para-si*. Essas duas ordens são, para Merleau-Ponty, ordens transparentes para a inteligência, a primeira para

³³⁴ Ibid., p. 185.

³³⁵ Ibid., p. 188.

³³⁶ Ibid., 192-193.

o pensamento físico – sendo a ordem do exterior na qual os acontecimentos comandam uns aos outros de fora – e a segunda para a reflexão, como a ordem do interior, na qual o que se produz depende sempre de uma intenção³³⁷.

Portanto, o *comportamento* não se desenrolaria no tempo e no espaço objetivos, como uma série de acontecimentos físicos nos quais cada momento ocupa um e apenas um ponto no desencadeamento. Ao contrário, no processo de aprendizagem simbólica, um instante sairia da série dos instantes e adquiriria um valor particular equivalente a um resumo das tentativas que o precederam, articulando e antecipando, assim, o futuro do comportamento, transformando a situação singular da experiência numa *situação típica* e a reação efetiva numa *aptidão*. Nesse momento, “o comportamento se separa da ordem do em-si e se torna a projeção fora do organismo de uma *possibilidade* que lhe é interior”³³⁸.

Merleau-Ponty acredita que os gestos e as intenções que o organismo lança no espaço ao redor do animal não visam ao mundo verdadeiro ou ao ser puro, mas ao *ser-para-o-animal*, quer dizer, a um certo meio característico da espécie. Esses gestos e intenções, não deixam transparecer uma consciência, ou seja, um ser cuja essência é conhecer, emergindo dessa relação, na verdade, uma certa maneira de tratar o mundo, um certo modo de “ser no mundo” ou uma certa maneira de “existir”. De acordo com Merleau-Ponty, é somente no nível da conduta simbólica e, mais especificamente, no nível da troca de palavras com outrem, que as existências estranhas (inclusive a nossa própria) nos aparecerão ordenadas com o mundo verdadeiro³³⁹.

Cabe-nos frisar, no entanto, que embora os animais não possuam uma consciência no sentido da consciência “pura”, a *cogitatio*, não significa que estejam reduzidos a autômatos sem interior, pois o animal, “numa medida variável conforme a integração de seu comportamento, é naturalmente uma *outra existência*, essa existência é percebida por todos, nós a descrevemos, ela é um fenômeno independente de toda teoria nocional sobre a alma dos animais³⁴⁰”.

Portanto, a estrutura do comportamento, em sua manifestação na experiência perceptiva, mostra-nos que ele não é nem coisa nem consciência, não é um objeto passível de determinação, muito menos uma ideia: ele é uma forma. Com a noção de “forma”, encontramos, nas palavras de Merleau-Ponty, “o meio de evitar as antíteses clássicas tanto na análise do “setor central” do comportamento quanto na de suas manifestações visíveis³⁴¹”. Quando dizemos que

³³⁷ Ibid., p. 196.

³³⁸ Ibid., pp. 196-197.

³³⁹ Ibid., pp. 197-198.

³⁴⁰ Ibid., pp. 198-199.

³⁴¹ Ibid., p. 200.

o comportamento é uma forma, queremos dizer, acima de tudo, que sua manifestação é o resultado de uma integração entre várias dimensões de nosso ser e não apenas o resultado de respostas automáticas a demandas objetivas do nosso meio. Queremos dizer que o comportamento reage a uma configuração e não a estímulos isolados pontualmente conectados com nossos órgãos sensoriais que reagem sem que possamos nos opor a esses impulsos. Quando falamos que o comportamento é uma forma, queremos dizer que ele é o resultado de uma engrenagem que conecta as dimensões da percepção, da motricidade, da linguagem e, também, da afetividade.

Em toda conduta, humana ou animal, manifestam-se reações que poderiam ser atribuídas exclusivamente ao hábito, pois sempre que desejamos mover um objeto o empurramos para frente, para trás, para o lado, etc. Como consequência dessa habituação, muitos dos nossos gestos ocorrem inconscientemente, pois em outras circunstâncias estes mesmos movimentos se mostraram eficazes. No entanto, esse hábito só se instala se o seu resultado garantir o estado de equilíbrio homeostático do organismo. Quando esse estado de equilíbrio não se mantém, o desequilíbrio se manifesta por meio de várias reações orgânicas que visam alertar o organismo como um todo para o fato de alguma necessidade não ter sido suprida. Haveria então, uma roupagem inconsciente que revestiria todas as nossas condutas e que promoveria um estado interior equilibrado ou um estado interior caótico, de acordo com os seus resultados. Esse sinal inconsciente de positivo e negativo em cada uma de nossas condutas, capazes de afetar o funcionamento de nosso corpo constantemente em busca de algum grau de satisfação, seria a dimensão que chamamos de afetividade. Assim, o comportamento não seria apenas um projetar-se para fora do organismo, uma vez que essas condutas teriam repercussões interiores. Consequentemente, o espetáculo perceptivo também seria condicionado pela emanção dessas necessidades, o que faria com que todo o aparelho se dirigisse no ato de perceber apenas àquilo que interessa imediatamente ao organismo (pensado aqui em um estado selvagem e não cultural). Dessa forma, surgiria os sentimentos que hoje, culturalmente, denominamos de bom ou ruim, marcando o tom do humor que o corpo assumiria diante de cada uma de suas realizações.

Segundo Darwin, as paixões destrutivas seriam o resultado de uma tensão generalizada do sistema muscular que envolveria o ranger de dentes, protrusão das garras, dilatação dos olhos e narinas, rosnados, etc., sendo todas essas ações, formas atenuadas das ações que acompanham o ato de matar uma presa. Imaginemos então o estado afetivo que seria provocado em um animal com fome e impossibilitado de capturar sua presa – seja por escassez, pelo mal tempo, etc. A

ansiedade seria provocada? Haveria alguma alteração circulatória? Os gestos de captura da presa poderiam ser uma forma de manifestar a impaciência, promovendo no animal em questão a manifestação de expressões que nós, culturalmente, decidimos chamar de expressões de raiva? No plano da cultura, esses gestos espontaneamente brotados de nossas necessidades naturais ganharam nomes, definições, e aprendemos a mobilizá-los independentemente de uma provocação real, pois a cultura é justamente nossa capacidade de remeter o vivido ao virtual. Assim, amamos sem um objeto a ser amado (não é raro pessoas se apaixonarem por personagens fictícios de romances). No entanto, a tendência para sentir o que sentimos quando amamos obviamente foi elaborada primitivamente como o resultado do sentimento de satisfação dos instintos que levavam um indivíduo a procurar um parceiro ou uma parceira. Mais um passo adiante e o desconforto provocado pela ausência desse par encontrado poderia provocar o desequilíbrio orgânico e psíquico (já que estão integrados simbioticamente) que chamamos de saudade.

Em *A expressão das emoções no homem e nos animais*, Darwin, citando Herbert Spencer, sugere que os sentimentos, quando ultrapassam uma certa intensidade, emergem como ações corporais, sendo o resultado de uma sobrecarga de força nervosa não direcionada por um motivo concreto. Por não ser direcionada, seguirá primeiro pelas vias mais habituais e, se essas não forem suficientes, passará em seguida às menos habituais, até que restabeleça o equilíbrio no organismo³⁴².

Estes estados afetivos são derivações da primitiva satisfação dos instintos, os quais, obviamente foram sendo superados com o aumento de integração de nossas faculdades, o que não anulou, obviamente a produção daquelas sensações de satisfação, sendo apenas redirecionadas para o cumprimento das novas demandas projetadas por um organismo, então, mais integrado e possuidor de um alto grau de complexidade e sofisticação. Assim, muitos dos órgãos e tecidos utilizados para atividades estritamente práticas no passado, atualmente possuem um valor meramente expressivo, enquanto uma maneira de o organismo esboçar sua satisfação ou seu desconforto com alguma situação. Segundo Darwin, o simples fato de os macacos antropoides possuírem os mesmos músculos faciais que nós, torna bastante improvável que em nosso caso esses mesmos músculos tenham sido elaborados exclusivamente para a expressão³⁴³.

³⁴² DARWIN, Charles. *A expressão das emoções no homem e nos animais*. Intro. Konrad Lorenz; Trad. Leon de Souza Lobo Garcia. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, pp. 19-20.

³⁴³Ibid., p. 20.

Em nós humanos, algumas expressões, como o arrepiar dos cabelos sob a influência do terror ou a exibição dos dentes quando furiosos ao extremo, não poderiam ser compreendidas sem admitirmos que o homem existiu, um dia, sob uma forma mais inferior e animalesca. Pelo menos nada além disso é sugerido levando em consideração a partilha de certas expressões entre espécies diferentes ainda que próximas, como na contração dos mesmos músculos faciais durante o riso, algo comum entre os homens e vários grupos de macacos. Sendo assim, torna-se mais inteligível acreditarmos que ambos descendem de um ancestral comum. Portanto, devemos admitir que, no geral, a estrutura e os hábitos de todos os animais evoluíram gradualmente, mesmo os afetos e a expressão das emoções que parecem destacar tanto o homem, pois muitas delas ocorrerem também nos animais.

Finalmente, para Darwin, expressões ou gestos adquiridos por convenção na infância diferem tanto quanto diferem as línguas. Por outro lado, um mesmo estado de espírito exprime-se ao redor do mundo com impressionante uniformidade, o que não poderia ser diferente dada a grande similaridade da estrutura corporal e da conformação mental entre todos os indivíduos humanos. Cabe-nos, então, tentar compreender a causa ou origem das inúmeras expressões e verificar se o hábito de expressar nossos sentimentos por meio de certos movimentos, agora inato, foi o resultado de um processo de evolução e corresponde a uma aquisição lenta e gradual que nos vincula a todas as outras espécies animais³⁴⁴.

1.2.2. Princípios gerais da expressão das emoções

Em *A expressão das emoções no homem e nos animais*, Darwin elenca três princípios a partir dos quais acredita que se estrutura toda manifestação da afetividade no âmbito geral da animalidade. Esses princípios valem também para o homem, que obviamente deverão ser complementados por dimensões da cultura que discutiremos mais tarde. O importante é saber que aquela base animal que compõe nossa afetividade é construída de acordo com os princípios que iremos elencar e que a cultura só provoca neles um desdobramento, uma variação e uma combinação que camufla essa origem natural.

O primeiro princípio mencionado por Darwin é o *princípio dos hábitos associados úteis*. Segundo esse princípio, algumas ações complexas teriam utilidade direta ou indireta em certos estados de espírito para aliviar ou gratificar sensações e desejos e toda vez que o mesmo estado de espírito fosse induzido, mesmo que com pouca intensidade, haveria uma tendência,

³⁴⁴ Ibid., p. 28.

pela força do hábito e associação, de se produzirem os mesmos movimentos, ainda que já não tendo a mesma utilidade.

O segundo princípio, o *princípio da antítese*, é uma derivação do primeiro e, admitindo que certos estados de espírito levariam a algumas ações habituais que são úteis, sugere, no entanto, que quando um estado de espírito oposto é induzido, haveria uma tendência forte e involuntária à realização de movimentos de natureza oposta, mesmo que esses movimentos não tenham utilidade. Não é preciso apresentar evidências de que uma inversão brusca numa modalidade de conduta seria algo indiscutivelmente expressivo.

O terceiro princípio, o *princípio das ações devidas à constituição do sistema nervoso, totalmente independente da vontade e, num certo grau, do hábito*, propõe que quando o sensorio é intensamente estimulado, é produzida uma quantidade excessiva de força nervosa e os efeitos assim produzidos seriam reconhecidos como expressivos, pois promoveriam atividades involuntárias que romperiam a inércia e a harmonia do organismo, perturbando seu estado de repouso. Esse terceiro princípio pode ser chamado, também, de *ação direta do sistema nervoso*.

No que diz respeito ao primeiro princípio, muitos fisiologistas admitem que a força condutora das fibras nervosas tende a aumentar com a frequência da sua excitação. Segundo Darwin, isso se aplica tanto aos nervos motores e sensitivos quanto àqueles envolvidos no ato de pensar. Nesse sentido, dificilmente poderíamos duvidar que alguma mudança física aconteça nas células nervosas e nos nervos quando são habitualmente utilizados e são essas mudanças que justificam a tendência segundo a qual certos movimentos são herdados. Segundo Darwin, quando existe uma tendência herdada ou instintiva para a execução de uma ação ou para a preferência por certos tipos de alimento, algum grau de hábito estaria envolvido nessa relação. Cita como exemplo lagartas que são exclusivamente alimentadas com folhas de um tipo de árvore as quais morrem de fome antes de se alimentar de outro tipo de folhas, ainda que estas tenham sido seu alimento em estado natural. Assim, ações, sensações e estados de sentimento, ocorrendo simultânea e sequencialmente, tendem a desenvolver-se ou fundir-se de tal forma que posteriormente, quando qualquer um deles se apresenta isoladamente, os outros podem ser imediatamente evocados³⁴⁵.

Darwin menciona alguns exemplos interessantes de como o hábito nos impõe inconscientemente determinadas condutas e o quanto é difícil nos desvincularmos delas. Ao mesmo tempo, esses exemplos demonstram como determinadas ações estão tão profundamente enraizadas em nossas experiências mais concretas, funcionando como uma espécie de solo

³⁴⁵ Ibid., p. 38.

motor a partir do qual mesmo condutas abstratas são mobilizadas, de modo que muitos gestos concretos se apresentam como seus modelos originais por compartilharem uma mesma textura afetiva. Assim, percebemos sem muito esforço o quanto é difícil, sem repetidas tentativas, mover os membros em certas direções que nunca foram praticadas. Do mesmo modo, um homem vulgar frequentemente coça a cabeça quando perplexo, como se experimentasse uma sensação corporal levemente desagradável. Um outro homem esfrega os olhos ou tosse levemente quando embaraçado, agindo em ambos os casos como se sentisse uma sensação levemente desconfortável em seus olhos ou traqueia. Outro indivíduo que rejeita uma proposta tende a fechar os olhos ou a desviar o rosto, enquanto que quando aceita a proposta, balança a cabeça afirmativamente com os olhos bem abertos. É como se o homem que aceita a proposta apresentasse a mesma atitude que apresenta quando consegue ver claramente alguma coisa. No caso em questão, ao aceitar a proposta, ele consegue ver claramente o que fará, o que irá acontecer, como irá se sentir, e por isso aceita. Quando recusa, age como se não pudesse ou não quisesse ver o conteúdo da proposta e desviasse o olhar. Por fim, Darwin observa que uma pessoa, quando tenta lembrar de alguma coisa, muitas vezes levanta as sobrancelhas como que para arregalar os olhos e poder ver melhor. Em todos esses comportamentos parece ser denunciado a presença de algum rudimento de condutas que estão associadas aos mesmos estados afetivos, às mesmas sensações de satisfação e desconforto e, por isso, elas se associam.

Após um período longo de associação, essas condutas se convertem em ações reflexas. Temos vários exemplos de ações reflexas, sendo as mais conhecidas a tosse e a respiração. Essa última é parcialmente voluntária, mas é principalmente reflexa e é desempenhada de maneira natural e eficiente sem que haja a interferência da vontade. No entanto, existem outras ações reflexas que foram adquiridas através do hábito. Darwin menciona o exemplo da rã decapitada, a qual, por estar decapitada, não pode, evidentemente, sentir nem desempenhar conscientemente nenhum movimento. Apesar disso, caso se pingue ácido na parte inferior da coxa desta rã, ela a esfregará com a superfície superior da pata desta mesma perna. Caso tenha essa pata amputada, depois de algumas tentativas inúteis de esfregar a região irritada, ela desiste e usa, finalmente, a pata da outra perna. Segundo Darwin, o que torna essa experiência notável é que não há, aqui, apenas a contração de músculos, mas sim contrações combinadas, harmônicas e sequenciais orientadas por uma finalidade específica. Isso mostra que essas ações, embora aparentemente guiadas pela inteligência e determinadas pela vontade, ocorrem num animal mesmo após o órgão tido como responsável por ambas ter sido retirado³⁴⁶.

³⁴⁶ Ibid., p. 42.

Diante disso, vemos que há no organismo uma predisposição para realizar condutas habituais de maneira reflexa, sendo o cérebro responsável não por desencadear, mas por conter esses movimentos, limitando sua força e extensão. Temos um exemplo disso ao observarmos o ato de engolir, o qual acontece normalmente de maneira reflexa, podendo, no entanto, sofrer a interferência de movimentos voluntários adequados. É por isso que temos muitas vezes dificuldade em engolir comprimidos.

A força do reflexo é tal que mesmo quando tentamos contê-lo de forma consciente nem sempre obtemos sucesso. Darwin cita um exemplo vivido por ele mesmo no qual, ao aproximar o rosto do vidro de um viveiro de víboras em um jardim zoológico com a prévia decisão de não se afastar caso fosse atacado, mal consegue se dar conta do salto que dá para trás assim que o ataque acontece, de modo que a decisão de não se mover nada pôde fazer diante da força do reflexo provocado pelo susto. Somente com muito treino uma programação sedimentada no organismo e mobilizada por inúmeras gerações poderá ser violada e substituída por uma conduta antinatural – afinal, não há nada de natural em ficar imóvel diante da iminência do ataque de uma víbora. A pressão de seleção levou muito tempo para produzir no organismo esse ímpeto de autopreservação e nenhuma decisão deliberada, principalmente sem nenhuma função aparente para a sobrevivência, teria poder de suplantá-la facilmente. Obviamente, isso é muito bom para a sobrevivência do organismo, pois torna automática a luta pela existência. Assim, contra determinadas programações biológicas, a vontade e a razão muitas vezes não podem fazer nada, a não ser que sejamos submetidos a um longo treinamento.

É preciso que tenhamos em mente que a hereditariedade garante a transmissão de um hábito para um descendente em uma idade mais precoce do que aquela em que esse hábito foi adquirido pelos seus pais, de modo que a tendência para que ele ocorra se desenha muito antes de qualquer treinamento mental com a finalidade de adquirir a conduta oposta. Dessa forma, parece provável que algumas ações, inicialmente executadas de maneira consciente, podem converter-se, pela força do hábito e da associação, em ações reflexas, podendo ser transmitidas e fixadas tão firmemente que serão executadas mesmo depois de perder a utilidade, bastando, para isso, que as mesmas causas que a provocaram originalmente tornem a aparecer.

Assim, é difícil acreditar que movimentos tão bem coordenados para uma finalidade específica, como os movimentos executados por uma rã decapitada retirando uma gota de ácido da sua coxa, não tenham sido de início executados voluntariamente. Uma vez realizados voluntariamente, pelo efeito prolongado do hábito, tornaram-se finalmente inconscientes, ou seja, independentes da atuação dos hemisférios cerebrais. Nesse sentido, a reação de susto

experimentada por Darwin deve ter sido adquirida em sua origem pelo hábito de afastar-se tão rápido quanto possível do perigo, toda vez que os nossos sentidos nos alertam³⁴⁷.

Obviamente, mesmo as ações reflexas estão sujeitas a pequenas variações, assim como estão sujeitas todas as estruturas corporais e os instintos. Em caso de variação, aquelas que são benéficas e suficientemente importantes para o organismo tendem a ser preservadas e transmitidas para a geração seguinte. Assim, ações reflexas adquiridas para uma finalidade podem, depois, ser modificadas independentemente da vontade e do hábito para atender a uma outra finalidade. Isso torna, então, compreensível como alguns instintos desenvolvidos por um longo hábito e transmitidos por várias gerações poderiam sofrer variações as quais seriam preservadas por meio da seleção natural. Nesse sentido, existem na base de todas as condutas algumas ações reflexas que foram primeiro adquiridas por meio da vontade para satisfazer um desejo ou aliviar uma sensação desagradável e, depois, por uma série de modificações, acabaram por ganhar novos contornos mantendo, no entanto, na ocorrência atual, alguns dos rudimentos afetivos que lhe marcaram no início. Os cães, por exemplo, quando vão dormir em alguma superfície dura, geralmente giram em torno do lugar e cavam o chão com suas patas dianteiras, como se tentassem revolver a terra para torna-la mais macia ou como se organizassem as folhas para fazer com elas uma cama, numa atitude para nós obviamente sem sentido, mas justificável se entendermos que tal comportamento nada mais é que o rudimento de uma conduta adquirida inicialmente por seus ancestrais selvagens, os quais pisoteavam a grama e cavavam um buraco quando viviam nas amplas pradarias ou bosques. Como o mesmo estado afetivo aparece e este se associou a ações reflexas transmitidas hereditariamente, o cão doméstico acaba por apresentar rudimentos das condutas de seus ancestrais selvagens. Nesse sentido, parece ser a dimensão afetiva, enquanto uma juíza que estabelece se uma ação foi bem-sucedida ou não a partir da satisfação que seu resultado produz, que estabelece quais serão as condutas abandonadas e quais serão aquelas fixadas, transmitidas e, conseqüentemente, herdadas pelas gerações futuras. Podemos ver nesse exemplo uma demonstração do primeiro princípio que mencionamos (dos hábitos associados).

Ainda nos atendo aos comportamentos apresentados pelos cães, quando um desses indivíduos se aproxima de um estranho com alguma hostilidade por ver nele uma ameaça, caminha em sua direção tenso e empinado, com sua cabeça levemente levantada, cauda erguida e rígida, pelo arrepiado no pescoço e no dorso, orelhas em pé voltadas para a frente e olhar fixo. Segundo Darwin, essas atitudes decorrem da intenção do cachorro em atacar seu inimigo, e são,

³⁴⁷ Ibid., p. 46.

portanto, plenamente compreensíveis. Durante a preparação para soltar um ganido selvagem contra a ameaça aparente, descobre seus caninos e joga as orelhas para trás. No entanto, assim que percebe que o homem que está prestes a atacar não é um estranho e sim o seu dono, sua atitude é completa e instantaneamente revertida: o caminhar empinado desaparece e o cão se curva ou rasteja, a cauda perde a rigidez e ele a abaixa e abana, sua pelagem volta ao normal e se torna instantaneamente macia, suas orelhas se abaixam e caem para trás, enquanto seus lábios pendem molemente, cobrindo de volta os caninos. Esse exemplo demonstra, com clareza, o segundo princípio que mencionamos (da antítese).

Quando transpomos esse último princípio para os animais sociais, vemos como ele foi de fundamental importância para a configuração da linguagem. Sabemos que a intercomunicação é de suma importância para os animais sociais. Por conta dessa necessidade, o homem não só se utilizou de sons, gestos e expressões, mas, também, lentamente produziu a linguagem articulada. É provável que o princípio da oposição tenha sido utilizado para os sinais convencionais que não são inatos, como os usados por surdos mudos e selvagens. Darwin chama a atenção para o fato de as estruturas opostas serem de bastante importância para ensinar a linguagem de sinais para os surdos mudos, acreditando haver naturalmente em nossa gestualidade sinais opostos que correspondem realmente a aspectos opostos da realidade. Por exemplo, para ele os gestos opostos de afirmação e negação, ou seja, o balançar a cabeça vertical ou lateralmente, teria, ambos, uma origem natural. De todo modo, nas palavras de Darwin:

Sendo ou não úteis como forma de comunicação, a tendência para executar movimentos opostos sob sensações ou emoções opostas tornar-se-ia, por analogia, hereditária pela sua longa repetição; e assim, não pode haver dúvida de que muitos movimentos expressivos relacionados ao princípio da antítese são hereditários³⁴⁸.

Assim, não teria sido a vontade ou a razão o primeiro a produzir esses sinais. O princípio responsável por essa aquisição seria, originariamente, o de que todo movimento que voluntariamente executamos ao longo de nossas vidas e necessitou da ação de certos músculos para se realizar, diante de necessidades opostas, promovendo uma conduta também oposta, mobiliza um outro conjunto de músculos que, a partir de um dado momento, passam a ser, também, habitualmente acionados.

³⁴⁸ Ibid., p. 69.

Graças a essa habituação, nossa vontade se ligou tão fortemente a nossos movimentos que, quando queremos muito que um objeto se mova numa direção, movemos nosso corpo nessa mesma direção, ainda que saibamos que isso não fará a menor diferença. Quem já experimentou o risco de uma colisão estando sentado no banco do carona de um automóvel sabe que, segundos antes do susto, assim que percebemos o risco, tendemos a jogar todo o nosso corpo na direção em que pensamos que o automóvel deveria ser movido, como se nós mesmos fossemos o motorista ou, melhor, como se fossemos o próprio automóvel. É por isso que Darwin acredita, e com razão, que a execução de movimentos corriqueiros de um tipo oposto, sob impulsos opostos da vontade, também se tornariam habituais tanto nos homens quanto nos animais inferiores e se transmitiriam hereditariamente ao menos como uma espécie de predisposição biológica que, evidentemente, precisará ser mobilizada pelas situações concretas da vida material do indivíduo.

Por último, Darwin oferece exemplos do seu terceiro princípio, o qual sugere que algumas das ações que reconhecemos como exprimindo certos estados de espírito são o resultado direto da constituição do sistema nervoso e são independentes da vontade e do hábito. É nesse sentido que, de todas as emoções, o medo acaba por ser a que mais provoca tremor, porém, eventualmente, raiva e alegria intensas também possam provocar esse mesmo efeito. Isso é compreensível, pois qualquer estimulação intensa do sistema nervoso pode ser capaz de interromper o fluxo contínuo de força nervosa para os músculos. As secreções do tubo digestivo e de certas glândulas, como o fígado, os rins e a mama, seriam também afetadas por emoções intensas. Isso equivaleria, então, a uma espécie de ação direta do sensorio sobre esses órgãos, independentemente de qualquer vontade ou hábito útil associado. Na mesma linha, o coração, o qual bate ininterruptamente de maneira tão admirável, se mostra extremamente sensível a estímulos externos, pois, quando a mente é muito estimulada, podemos esperar que ela instantaneamente afete de maneira direta os batimentos cardíacos e, quando o coração é afetado, reage sobre o cérebro e o estado do cérebro, reage, por sua vez, através do nervo pneumogástrico, sobre o coração. Desse modo, a partir de qualquer estímulo, haverá muita ação e reação mútua entre os dois mais importantes órgãos do corpo³⁴⁹.

De acordo com Darwin, um nervo sensitivo, quando irritado, transmite algum influxo para a célula nervosa da qual se origina e esta retransmite seu influxo para a célula nervosa correspondente do lado oposto do corpo e depois o redistribui ao longo da coluna cérebro espinal para outras células nervosas, com maior ou menor amplitude, dependendo da força do

³⁴⁹ Ibid., p. 72.

estímulo, de tal maneira que, ao final, o sistema nervoso inteiro pode ser afetado. Segundo Herbert Spencer, citado por Darwin, a quantidade existente de força nervosa liberada capaz de produzir em nós o estado que chamamos sentimento deve encontrar, obrigatoriamente, alguma direção para ser gasta, provocando uma manifestação equivalente de força em algum lugar. Assim, “quando o sistema cérebro espinal é muito estimulado e a força nervosa é liberada em excesso, esta pode ser dispendida por meio de sensações intensas, pensamento ativo, movimentos violentos ou aumento da atividade glandular³⁵⁰”.

Dessa forma, uma sobrecarga de força nervosa que não encontre um caminho para ser gasta quando se produz tenderá a seguir as vias mais habituais e, se essas não bastarem, será descarregada pelas vias menos habituais. Por isso os músculos faciais e respiratórios estarão entre os primeiros a ser acionados, uma vez que são os mais utilizados, em seguida os das extremidades superiores, depois os das inferiores e, por fim, o corpo todo. Nas palavras de Darwin:

Uma emoção, por mais forte que seja, dificilmente provocará algum movimento se não tiver habitualmente levado a algum tipo de ação voluntária para seu alívio e satisfação; e quando movimentos são desencadeados, sua natureza é largamente determinada por aqueles movimentos que foram voluntária e frequentemente executados, com algum objetivo definido, sob as mesmas emoções. Uma dor intensa desencadeia nos animais os mais violentos e diversificados esforços para que escapem da sua causa, e assim tem sido por gerações e gerações. Mesmo quando um membro ou outra parte separada do corpo é machucada, muitas vezes vemos a tendência a sacudi-la, como para livrar-se da causa, ainda que isso seja obviamente impossível. Assim, estabeleceu-se o hábito de contrair com força todos os músculos sempre que se experimenta um sofrimento intenso. Como os músculos do tórax e dos órgãos vocais são habitualmente usados, há sempre uma tendência para que sejam acionados produzindo gritos e soluços fortes e cortantes. Mas o benefício obtido com esses gritos provavelmente desempenha aqui um importante papel; pois a maioria dos animais jovens, quando ameaçados ou sofrendo, gritam por seus pais para ajuda-los, como o fazem os membros de uma comunidade para ajudar-se mutuamente³⁵¹.

Portanto, a difusão não direcionada da força nervosa das células nervosas primeiro afetadas, a qual está por trás do antigo hábito de tentar escapar da causa do sofrimento lutando, e a consciência de que o esforço muscular voluntário alivia a dor, estão na base da tendência para os mais violentos e convulsivos movimentos em situação de sofrimento extremo. Segundo

³⁵⁰ Ibid., p. 74.

³⁵¹ Ibid., p. 75.

Darwin, animais de todos os tipos, e seus ancestrais antes deles, quando atacados ou ameaçados por algum inimigo gastavam toda a sua energia lutando ou se defendendo. Um hábito hereditário de esforço muscular foi assim adquirido em associação com a fúria e isso afetará direta ou indiretamente vários órgãos da mesma maneira que afetaria o sofrimento corporal intenso por eles antecipado.

Há, nesse sentido, uma íntima relação entre os estados afetivos e as sensações concretas já experimentadas pelo organismo. A afetividade seria a resultante de uma espécie de memória sensorial que nos antecipa as consequências da experiência por viver, quando se configura um cenário semelhante a uma experiência já vivida, ou desarranja o sistema nervoso, com a expectativa e curiosidade provocada por uma nova configuração ainda não vivida. Chamamos essa sensação caótica de desarranjo nervoso e sensorial, provocado pelo que ainda não aconteceu e que não temos pistas de como será, pelo nome de ansiedade, a qual é capaz de provocar no organismo, sem que nenhum acontecimento concreto o desperte, todas as sensações que são provocadas diante de perigos reais: aceleração nos batimentos do coração, alteração no fluxo sanguíneo e respiratório, tremores e pânico. Assim, rudimentos de nossas condutas concretas habituais se desconectam dos contextos materiais, escondendo-se na memória.

Quando contextos alusivos a essas experiências originais são produzidos, a memória é acionada involuntariamente e reproduz os mesmos estados psicofísicos, mesmo que nenhuma situação concreta os tenha solicitado. Demoramos para perceber que determinadas reações são inadequadas para o contexto até que refletimos sobre elas. Algumas vezes, dada a severidade das reações bruscamente desencadeadas, é impossível encontrar a tranquilidade para tematizar essas questões e compreender a sua origem por conta própria, persistindo por muito tempo o estado de desconforto injustificado. Essa circunstância é o que torna eficaz e muitas vezes necessárias nos humanos as sessões psicanalíticas, pois levam o indivíduo a refletir sobre essas circunstâncias desencadeadoras e a compreender que sua reação afetiva é anacrônica e inadequada, ou seja, emergida como rudimento de condutas adequadas a um contexto já vivido, porém, inadequadamente despertadas por traços alusivos da situação atual àquelas circunstâncias passadas já apagadas muitas vezes da memória, mas que mantiveram, no entanto, a recordação dos estados afetivos por elas provocadas, embora não mais o encadeamento dos eventos.

A psicanálise chama essa preponderância da memória dos estados afetivos em relação as suas circunstâncias causadoras de trauma. Um evento traumático pode até ser esquecido enquanto evento, tendo o encadeamento de situações apagados ou camuflados, no entanto as

sensações de desprazer e dor a eles vinculados se conectam a estruturas rudimentares preservadas na memória corporal sendo então despertadas quando algum traço da experiência atual faz o corpo “recordar” do perigo que correu. É assim que um adulto queimado na infância sente um desconforto absurdo perto do fogo, chegando a sentir pânico e a chorar feito uma criança. É assim que a embriaguez muitas vezes, dada a extrema sensibilidade à qual conduz o sistema nervoso, o qual perde suas defesas e fica à mercê de qualquer sugestão, desenterra situações vividas que só discretamente costumava incomodar na vida cotidiana e o bêbado chora, se lamenta, pede perdão, faz promessas das quais sequer se lembrará. É como se a embriaguez o fizesse reviver situações que o feriram e reacendesse os mesmos sentimentos vinculados as ações que já não podem ter clareza na memória, mas ainda machucam e fazem sofrer. Não podemos nunca ignorar esses rudimentos. Eles estão nas origens primitivas de nosso ser e contribuem sobremaneira com o que nós somos hoje. Somos, assim, um construto composto por camadas de estados afetivos resultantes de experiências vividas desde o nosso nascimento e marcadas com a tonalidade do prazer e o do desprazer. As circunstâncias podem ser esquecidas, já que a memória tende a dar lugar a experiências mais recentes e o cérebro, para preservar o funcionamento do aparelho, esconde, deleta ou inibe memórias dolorosas, porém, os sentimentos empilhados desde a aurora de nossa vida estão sempre lá e são eles que nos moldam ou nos sabotam.

No entanto, não só rudimentos de experiências negativas são mobilizados, como ocorre nos eventos traumáticos. Segundo Darwin, a antecipação de um prazer também provocaria o aparecimento de condutas muitas vezes injustificadas sendo, no entanto, explicáveis se alguma vez estiveram associadas no passado aos mesmos estados afetivos do momento. Assim, seria sempre a expectativa de um prazer e não sua obtenção, que provocaria os movimentos e barulhos extravagantes e sem finalidade testemunhados quando uma criança, a espera de um grande prazer ou presente, fica eufórica. Os cães, saltitam pela visão de um prato de comida, porém, quando comem, não demonstram prazer por nenhum sinal externo, nem mesmo abanando a cauda. Segundo Darwin, isso ocorre conosco e com os animais de todos os tipos porque a obtenção de quase todos os prazeres, com exceção do calor e do descanso, está e esteve longamente associada a movimentos ativos, como na caça e na procura por comida, ou quando fazem a corte. Seriam, assim, rudimentos de comportamentos acumulados pela espécie ou mesmo rudimentos de comportamentos aprendidos no decorrer de seu processo de aprendizagem muito bem cristalizados. Há, assim, uma dimensão filogenética e ontogenética

nessa predisposição de reaparecimento de condutas aparentemente sem sentido e utilidade, porém carregadas de algum valor afetivo.

De acordo com Darwin, em todos ou quase todos os animais, o terror provoca tremores no corpo inteiro, a pele empalidece, o suor aparece e os pelos ou penas se arrepiam. As secreções do canal alimentar e dos rins aumentam de modo que chegam a ser involuntariamente esvaziados como consequência do relaxamento dos músculos esfíncteres, como acontece com o homem, com o gado, cães, gatos e macacos. A respiração fica acelerada, o coração bate mais rápido, de maneira violenta e selvagem. Apesar dessa violência, ele não bombeia o sangue com mais eficiência pelo corpo, pois a superfície corporal parece muitas vezes sem sangue e os músculos chegam a falhar, mesmo quando recebem um comando nervoso eficaz para superar o embaraço.

De acordo com o terceiro princípio (a ação direta do sistema nervoso), a maioria desses sintomas é possivelmente o resultado direto do estado de perturbação sensorial, não dependendo da força do hábito, embora não possamos atribuí-los integralmente a isso. Cabe compreender, no entanto, que os afetos alteram diretamente o funcionamento do sistema nervoso e vice-versa, de modo que tanto as emoções, quanto as sensações, são frequentemente classificadas como excitantes ou deprimentes.

De acordo com Darwin, quando todos os órgãos do corpo e da mente, os quais comandam os movimentos voluntários e involuntários, a percepção, o pensamento, etc., desempenham suas funções com mais energia e rapidez do que o fazem habitualmente, diz-se que o homem ou animal está excitado, e num estado oposto, deprimido. Darwin dá como exemplo da natureza excitante da fúria o fato de um homem, ao ser excessivamente inferiorizado, inventar brigas imaginárias e deixar-se levar inconscientemente para readquirir confiança, o que é possível que cada um de nós já tenha experimentado pelo menos uma vez na vida. No entanto, tão logo aquele que sofre toma consciência de que nada mais pode ser feito, uma tristeza ou dor profunda tomam o lugar do desespero inconformado e ele deixa-se cair imóvel. A circulação torna-se lânguida, a respiração é quase esquecida e ele solta longos suspiros. Segundo Darwin, tudo isso reage no cérebro, provocando um estado de prostração com músculos exaustos e olhar perdido. Como o hábito associado já não impele à ação, é preciso que seja impelido por terceiros a reagir voluntariamente e não se deixar levar por uma dor silenciosa e paralisante. Caso esboce alguma reação, o esforço físico estimula o coração e isso reage no cérebro, que ajuda a mente a suportar esse peso. Isso explica bem a eficácia de tratamentos alternativos, não medicamentosos, para os mais variados transtornos psíquicos,

como por exemplo a terapia ocupacional e a arte terapia. A prática de esporte é uma outra potência desinibidora das condutas habituais. Superar o medo, contudo, é tarefa muito difícil. Ele pode ser considerado a mais depressiva das emoções e logo provoca uma aguda e progressiva prostração, como se tivesse sido realizado os mais violentos e prolongados esforços para escapar do perigo, muito embora nenhum esforço tenha de fato sido feito. Apesar disso, até mesmo o mais intenso dos medos pode ser, também, um poderoso estimulante, pois um homem ou animal, levado do terror ao desespero, pode adquirir uma força e uma capacidade de mobilização impressionantes, se tornando um animal muito perigoso³⁵².

1.2.3. A expressão das emoções nos animais

Os animais podem se servir de movimentos expressivos bastante eficazes para indicar diferentes estados de espírito. Um dos mais eficazes, comum a vários tipos de animais – inclusive ao homem – é a emissão de sons vocais: os órgãos vocais são inegavelmente extremamente eficientes como meios de expressão. Como vimos, quando o sensorio é muito estimulado, os músculos do corpo são em geral fortemente acionados e, em consequência, sons altos podem ser produzidos, não importando o quão silencioso o animal normalmente seja e mesmo que esses sons não tenham a menor utilidade. Lebres e coelhos, por exemplo, só usam seus órgãos vocais nos extremos de sofrimento, enquanto o gado e o cavalo aguentam fortes dores em silêncio. No entanto, quando a dor é excessiva, especialmente quando acompanhada pelo medo, esses animais são capazes de emitir sons terríveis. Assim, a emissão de sons vocais pode ter sido inicialmente desencadeada por contrações involuntárias e sem finalidade dos músculos do tórax e da glote. De tanto ser utilizada, a voz é agora o meio de expressão privilegiado para vários tipos de animais tendo, inclusive, diversas finalidades. É possível que o hábito tenha desempenhado um importante papel na utilização da voz em outras circunstâncias. Os animais sociais, por exemplo, por habitualmente utilizarem seus órgãos vocais para a comunicação, têm a capacidade de utilizá-los em outras circunstâncias com mais liberdade que outros animais. Segundo Darwin, como muitos animais utilizam desde sempre a voz para chamar incansavelmente pelo sexo oposto no período de cio, com o macho se servindo da voz para agradar ou excitar a fêmea, esse deve ser o uso primevo e o meio de desenvolvimento da voz³⁵³.

De acordo com Darwin, o uso dos órgãos vocais pode ter-se associado com a antecipação do mais intenso prazer que os animais são capazes de sentir e, dada a recorrência

³⁵² Ibid., pp. 82-83.

³⁵³ Ibid., p. 86.

com que esse prazer é buscado na natureza, os gestos vocais foram mais e mais solicitados. Por associação, outros prazeres vivenciados, a partir de então, podem ter ganhado tímidas manifestações sonoras para expressar a sua satisfação, para marcar a ansiedade produzida por sua antecipação ou para resmungar por sua falta. Os animais que vivem em sociedade frequentemente chamam uns aos outros quando separados e evidentemente sentem muita alegria ao se encontrarem, como pode ser testemunhado no cavalo, após o retorno do companheiro pelo qual estivera relinchando. Ao mesmo tempo, uma mãe chama incessantemente por seus filhotes e os filhotes de muitas espécies também chamam por suas mães, gozando todos eles de uma extrema felicidade quando, enfim, se encontram.

Talvez, como consequência do princípio da antítese, sons que marcavam a presença do prazer podem ter sido convertidos, por meio de uma modulação involuntária oposta, em sons que indicavam um incomodo qualquer, como o simples desprazer ou a dor. Talvez por isso a fúria leve sempre à contração violenta de todos os músculos, inclusive os da voz e alguns animais, quando enfurecidos, façam um esforço muito grande para hostilizar seus inimigos com volume e aspereza, como faz o leão rugindo ou cão rosnando sempre que percebem uma ameaça se aproximando e antecipam o tipo de dano que podem sofrer. Para Darwin, esse deve ser o objetivo dessa conduta, pois tanto o leão quanto o cachorro arrepiam os pelos de seu corpo para parecerem maiores e mais ameaçadores. É possível, então, que assim como o uso da voz se associou ao prazer na corte feita às vésperas da obtenção do prazer sexual, por antítese, o uso da voz pode ter-se associado à emoção da raiva, provocando sons não tão encantadores como aqueles dedicados a uma fêmea, quando esta estivesse sendo disputada por algum outro macho. Para repelir-se mutuamente, esses indivíduos devem ter tentado, primeiro, assustar um ao outro, depois, devem ter travado lutas ferozes, tendo o macho vitorioso entoado algumas notas como uma espécie de celebração ou cântico de guerra, antes de voltar a cortejar a fêmea e concretizar o ato. A obtenção final de prazer pode ter funcionado como um reforço extremamente violento para a manutenção da conduta, de modo que, em algum momento do passado, as espécies devem ter sentido a vantagem de emitir sons para cortejar, para assustar, para guerrear e para celebrar a vitória.

Daí em diante, por pequenas variações, outras emoções podem ter ganhado sons específicos para se expressarem. A dor intensa, por exemplo, passou a provocar ruidosos gritos e o simples fato de gritar já produz algum alívio. A partir desse ponto, o uso da voz pode ter se associado a todo tipo de sofrimento. Segundo Darwin, alguns animais, depois de domesticados, adquirem o hábito de emitir sons que não lhe eram naturais. Isso revela o caráter plástico da

voz e a importância do poder de imitação na aquisição de novas modulações. É inegável que a voz pode sofrer modificações sob distintas condições, seja em volume, seja em qualidade, quer dizer, em ressonância e timbre, em tonalidade e intervalos, tornando-se bastante expressiva desde muito cedo.

Darwin, citando Spencer, sugere que as falas emotivas, sob os aspectos da ressonância, do timbre, da tonalidade e dos intervalos, estão intimamente relacionadas à música vocal e à música instrumental. Explicando as qualidades características de ambas em bases fisiológicas, ele faz menção à lei genérica que diz que o sentimento é um estímulo à uma ação muscular. Nesse sentido, Darwin sustenta a hipótese de o hábito de produzir sons musicais ter sido desenvolvido originariamente como meio de se fazer a corte entre os antigos ancestrais do homem – assim como já mostramos, no que diz respeito ao uso da voz, ter ocorrido com os animais! – associando-se, posteriormente, com as mais intensas emoções que eram capazes de sentir, a saber, o amor ardente, a rivalidade e o triunfo, como ocorreu, também, em outras espécies, conforme também já mencionamos. Isso faria parte, de certa maneira, da própria estrutura da vida que, uma vez alcançada uma certa complexidade, não teria suas demandas atendidas sem que determinadas habilidades fossem alcançadas. Consequentemente, para muitos animais, encantar durante a corte e aterrorizar durante as disputas pela presa, pelo território e pela fêmea era de fundamental importância para a sobrevivência da espécie e, assim, como acessórios das capacidades musculares, os atos expressivos foram desenvolvidos para lhes dar mais eloquência.

Darwin chama atenção para um tipo de gibão que produz, precisamente, uma oitava musical, subindo e descendo na escala por semitons. Não seria um exagero dizer, então, que esse macaco canta. Tomando isso como referência, e fazendo uma analogia com outros animais, Darwin sugeriu que os ancestrais do homem devem ter emitido sons musicais antes de terem adquirido a capacidade de falar. Por esse mesmo motivo, sugere que quando a voz é empregada sob qualquer emoção forte, ela tende a assumir, pelo princípio da associação, um caráter musical. Podemos ver em alguns dos animais inferiores que os machos empregam sua voz para agradar as fêmeas tendo, eles mesmos, prazer nos seus exercícios vocais. Podemos testemunhar, também, que alguns cães, quando um pouco impacientes, costumam soltar um sibilo agudo pelo focinho que não deixa dúvida de que é uma queixa. Darwin menciona o exemplo de macacos criados no Paraguai os quais exprimiam surpresa com um misto de sibilo e rosnada, raiva ou impaciência, repetindo *hu hu*, num grunhido profundo, e medo ou dor com guinchos ruidosos. Podemos perceber que, também no homem, gemidos profundos e gritos lancinantes exprimem

a agonia da dor. Numa transcrição de um comentário que havia encomendado ao Sr. Litchfield, Darwin diz o seguinte:

A pergunta sobre qual é a essência da “expressão” musical envolve uma série de pontos obscuros que, até onde sei, são enigmas ainda não resolvidos. Todavia, até certo ponto, toda lei que trate da manifestação das emoções por meio de sons simples também deve aplicar-se aos modos mais desenvolvidos de expressão no canto, que podemos considerar como tipo primário de toda música. Uma boa parte do efeito emocional de uma canção depende do caráter da ação pela qual os sons são produzidos. Em canções que, por exemplo, exprimam paixões veementes, o efeito depende principalmente do cantar forçado de um ou dois trechos característicos que requerem o uso de grande força vocal. Notamos frequentemente que essas canções não produzem seu efeito quando cantadas por uma voz com volume e alcance suficientes para passar pelos trechos característicos sem muito esforço. Esse é, com certeza, o segredo da perda de efeito de certas canções quando transpostas para uma outra tonalidade. Vemos, assim, que o efeito não depende dos sons propriamente ditos, mas também em parte da natureza da ação que os produz. É obvio que sempre que sentimos que a “expressão” de uma canção se deve à sua rapidez ou lentidão de movimento – à suavidade do fraseado, volume sonoro e assim por diante –, estamos, na verdade, interpretando as ações musculares que produzem som, da mesma maneira que interpretamos a ação muscular em geral. Mas isso deixa inexplicado o efeito mais sutil e específico que chamamos de expressão *musical* da canção – o deleite de sua melodia, ou mesmo os sons isolados que as compõe. É um efeito impossível de se definir por meio da linguagem – efeito, até onde eu sei, que ninguém foi capaz de analisar, e que o engenho especulativo de Herbert Spencer a respeito da origem da música deixa inexplicado. Pois é certo que o efeito *melódico* de uma série de sons não depende em nada do seu volume ou suavidade, ou de sua tonalidade *absoluta*. Uma melodia é sempre a mesma melodia, seja ela cantada alto ou baixo, por uma criança ou um homem, tocada numa flauta ou trombone. O efeito puramente musical de qualquer som depende do seu lugar naquilo que é tecnicamente chamado de uma “escala”; o mesmo som produzindo efeitos absolutamente diferentes no ouvido, dependendo se o escutamos junto a uma ou a outra série de sons³⁵⁴.

Darwin alimenta esse interesse pelo canto porque, de acordo com o seu ponto de vista, é possível que a maior ou menor facilidade mecânica com que o aparato vibratório da laringe humana passa de um estado de vibração a outro tenha sido uma causa primária do maior ou menor prazer produzido por diversas sequências de sons nas mais variadas espécies. Assim, essa relação de prazer ou desprazer produzido pelo som pode não apenas aumentar ou diminuir

³⁵⁴ Ibid., pp. 90-91.

a apetência para sua produção, como pode, também, se tornar expressivos de estados de espírito específicos: os sons desagradáveis enquanto expressão de emoções desagradáveis e os sons melódicos e harmoniosos como expressão de estados de espírito prazerosos.

Segundo Darwin, é possível ver algumas razões para a associação de certos tipos de sons com certos estados de espírito. Um grito lançado por um animal jovem como um pedido de socorro tenderá a ser naturalmente alto, prolongado e agudo, do contrário não poderia ser ouvido à distância. Darwin menciona um estudo de Helmholtz que demonstrou que, por conta da forma da cavidade interna do ouvido e sua capacidade de ressonância, notas agudas provocam um efeito particularmente intenso. Nesse sentido, quando machos produzem sons para agradar as fêmeas, eles naturalmente utilizam aqueles que soam mais doces aos ouvidos da espécie. Dada a semelhança entre os sistemas nervosos das mais variadas espécies, semelhança essa já apresentada nas páginas precedentes, parece que os mesmos sons são frequentemente agradáveis para animais muito diferentes, o que podemos constatar pelo prazer que nós mesmos experimentamos ao ouvir o canto dos pássaros. Já os sons produzidos para provocar terror, são sempre rudes ou desagradáveis. Darwin acredita que o som curto das gargalhadas e do riso nos macacos e nos homens se deve ao princípio da antítese, uma vez que são totalmente diferentes dos gritos prolongados desses animais quando sofrem. Do mesmo modo, o ronco profundo de satisfação do porco quando satisfeito é o oposto de seu áspero grito de dor ou terror. São raros os casos em que emoções antagônicas produzem sons muito parecidos³⁵⁵.

Embora tenhamos mencionado até aqui apenas os sons produzidos por nossos órgãos respiratórios, existem outras maneiras de um ser vivo produzir sons expressivos. O porco-espinho, por exemplo, chocalha seus aguilhões e faz vibrar a cauda quando enraivecido. Quando sua cauda é chocalhada com força, os aguilhões ocos chocam-se uns com os outros produzindo um som contínuo e peculiar. Darwin acredita que o porco espinho adquiriu esse instrumento especial para a produção de sons mediante modificações em seus espinhos protetores. Segundo ele, por se tratar de um animal noturno, ao farejar ou ouvir um predador rondando, seria muito vantajoso para a espécie poder alertar à distância o inimigo sobre o que ele é e sobre quais armas possui. Isso lhe auxiliaria a escapar de um ataque com certa tranquilidade. Darwin chama atenção para a aparente consciência que esses animais têm do poder de suas armas, pois, quando

³⁵⁵ Ibid., p. 92.

enfurecidos, eles atacam seus adversários de costas, com os espinhos esticados, demonstrando muita confiança no sucesso do ataque³⁵⁶.

É interessante perceber que assim como a importância dada aos órgãos vocais e respiratórios como especialmente adaptados para a expressão pode estar na origem do canto, a consciência que temos agora, graças ao porco espinho, de que sons produzidos de outras maneiras servem igualmente bem ao mesmo propósito, podem estar na origem da elaboração dos primeiros instrumentos musicais. É possível que o homem primitivo, ao se dar conta de como alguns animais produziam sons artificialmente através de algum aparato anexado a seus corpos, tenham tido a ideia de produzi-los artesanalmente ou matando esses animais e roubando seus instrumentos, como o chocalho das cobras. É notável que em sociedades primitivas, como muitas tribos indígenas dos dias atuais, boa parte dos instrumentos que produzem são dedicados à reprodução dos sons de fenômenos naturais e de vozes específicas de muitos animais. Os índios brasileiros, por exemplo, possuem apitos que imitam o canto de uma infinidade de aves.

Além dos sons, os animais também contam com mudanças em suas condutas, afim de expressar seus estados afetivos. É nesse sentido que o eriçamento dos apêndices dérmicos se torna expressivo, acompanhando a raiva e o terror. Como já foi mencionado, essa estratégia serve para fazer o animal parecer maior e mais aterrorizador para o rival, sendo geralmente acompanhado por vários movimentos voluntários e sons selvagens conduzidos com a mesma finalidade. O movimento dos apêndices dérmicos é efetuado mediante a contração involuntária de minúsculos músculos lisos, chamados frequentemente de *arrectores pili*, que estão conectados às cápsulas de cada pelo, pena ou pluma. Com a contração desses músculos, os pelos podem se eriçar imediatamente, como vemos no cão, podendo ser rapidamente recolhidos em seguida. Assim, é provável que o eriçamento dos apêndices dérmicos seja uma ação reflexa, independente da vontade, dado que parece ocorrer de maneira automática. Quando ele ocorre sob efeito do medo ou da raiva, devemos considerá-lo não como uma capacidade adquirida para obter alguma vantagem, mas como um efeito incidental ou, melhor dizendo, um rudimento evocado pela estimulação do sensorio. Acredito não ser necessário lembrar do fato de que também nós manifestamos involuntariamente diversas vezes esse eriçar de pelos quando, por exemplo, nos arrepiamos ouvindo uma canção da qual gostamos. Porque esse eriçar humano estaria também associado a uma sensação prazerosa? É possível que essa estratégia tenha sido utilizada no passado para fazer o indivíduo parecer maior e ser, assim, capaz de impressionar a fêmea e ser escolhido como seu parceiro ou, como era uma estratégia utilizada na disputa com

³⁵⁶ Ibid., p. 94.

rivais, pode ter se associado indiretamente com o prazer sexual, já que por vezes deveria o anteceder. Dessa forma, um hábito repetido pode ter levado o homem primitivo, em situações de cortejo ou prazer, a eriçar involuntariamente os pelos do seu corpo, os quais eram abundantes no passado, e o seu rudimento pode agora ser mobilizado diante de qualquer outra situação de prazer, não mais sexual, mas, talvez, tendo o prazer sexual como base. Não seria nenhum absurdo se, por mais um rudimento comportamental, o prazer provocado pelo canto, pela música ou por qualquer outra sensação prazerosa acabasse por, involuntariamente, provocar a excitação sexual. No entanto, é mais comum que esse eriçamento ocorra em contextos belicistas como indicio da fúria ou do medo.

Segundo Darwin, como alguns animais com os quais temos um parentesco tenderam, no passado, a parecer maiores e mais amedrontadores para seus inimigos assumindo voluntariamente uma atitude ameaçadora e soltando gritos selvagens, aqueles que conseguiam parecer mais temíveis para seus rivais, mesmo quando não eram extremamente fortes, deixaram, na média, uma prole maior do que outros machos, fazendo a transmissão de suas características para sua descendência. A seleção natural fez, então, com que essas características de embuste chegassem até nós.

É importante notar que não são apenas atividades fundamentais de sobrevivência da espécie que ganham expressividade. É possível que, com o tempo, expressões ligadas às atividades mais concretas tenham dado origem a expressões dirigidas apenas à manifestação de algum estado de espírito feita, a essa altura, de maneira inconsciente. Queremos dizer, com isso, que também os afetos evoluem através de algum processo de seleção e podemos remontar todos os afetos hoje existentes a alguns pares de afetos originais que, por mutação, ganharam contornos novos. É como se houvesse, no início, afetos gerais que se aplicavam a um grupo de situações semelhantes. Com o tempo, esses afetos vão ganhando contornos novos diante da especificidade de cada ocorrência concreta no mundo material até que, finalmente, se especializam e cada nuance de um afeto originário se vincula exclusivamente a uma situação específica. Não podemos, assim, negar jamais a história dos afetos e compreendê-los depende de que se trace sua genealogia.

Os cães, por exemplo, longe das situações concretas de agressão e do prazer sexual, demonstram sua afeição querendo roçar-se em seus donos e sendo esfregados. Além disso, quando são animais carinhosos, abaixam as orelhas para abafar todos os sons, a fim de que sua atenção fique totalmente voltada para os carinhos de seu dono. Os cães têm, ainda, uma outra maneira marcante de demonstrar sua afeição, a saber, lambe as mãos e o rosto de seus donos.

Segundo Darwin, esse hábito pode ter se originado com as fêmeas cuidadosamente lambendo seus filhotes para limpá-los. Dessa forma, esse hábito teria se associado com a emoção do amor (entendendo por amor, aqui, a relação de cuidado e proteção que vincula a mãe a seu filhote), sendo fortemente herdada e transmitida igualmente entre os sexos. O mesmo princípio provavelmente explica porque cães, quando afetuosos, gostam de roçar-se em seus donos: com a criação dos filhotes, o contato ficou firmemente associado em suas mentes com a emoção do amor no sentido em que acabamos de indicar.

Outros animais expressam uma infinidade de outros sentimentos que não estão ligados necessariamente à sua sobrevivência. É assim que um ruminante, quando furioso, demonstra sua fúria pela maneira como mantém a cabeça abaixada, as narinas dilatadas, emitindo bramidos. Já várias espécies e gêneros de macacos expressam seus sentimentos de muitas maneiras diferentes, o que é interessante, dado nosso parentesco, uma vez que, ao contrário, os seres humanos exprimem suas emoções e sensações de maneira notadamente uniforme ao redor do mundo. De qualquer forma, jovens chimpanzés emitem um tipo de som agudo de prazer, que os tratadores chamam de risada, quando do retorno de alguém de que gostam. Esse gesto é repetido sob várias outras emoções, entretanto, a forma pela qual protraem os lábios é um pouco diferente quando estão felizes ou com raiva. Darwin nos relata que quando fazemos cócegas em orangotangos jovens, eles mostram os dentes e soltam uma espécie de risada, no entanto, sua boca assume uma forma diferente quando dor e terror são expressos e guinchos agudos são produzidos. Para Darwin, os macacos expressam uma dor pouco intensa ou qualquer outra emoção dolorosa, como tristeza, aborrecimento, ciúme, etc., da mesma forma como expressa a raiva moderada, provavelmente pelo fato de esses estados de espírito se alternarem rapidamente. No entanto, a tristeza em algumas espécies manifesta-se pelo choro. Muitas dessas expressões se assemelham com as que ocorrem no ser humano, o que reforça a nossa hipótese de que haja uma árvore genealógica dos afetos que os distribui entre as mais variadas espécies, dos mais variados períodos geológicos, culminando em sua ocorrência nas mais variadas espécies de nossa era. A aparência de desânimo nos orangotangos e chimpanzés jovens quando doentes, por exemplo, nos aproxima muito deles, sendo, segundo Darwin, quase tão patética quanto nas nossas crianças. Assim como em nós, “esse estado do espírito e do corpo é demonstrado pelos seus gestos lânguidos, semblante abatido, olhar sombrio e compleição alterada³⁵⁷”.

³⁵⁷ Ibid., p. 132.

Algumas espécies de macacos protraem os lábios, quando irritadas, fixam seus inimigos com um olhar feroz e dão repetidos pequenos pulos como se ensaiassem lançar-se sobre o inimigo. Os babuínos geralmente demonstram suas emoções e assustam seus inimigos abrindo bem a boca como num bocejo. É possível que os babuínos façam isso para mostrar um para o outro que possuem uma formidável dentição. Eles também demonstram sua raiva batendo com uma das mãos no chão, como faz um homem batendo numa mesa com o punho. De acordo com Darwin, o *Macacus rhesus*, quando muito enfurecido, fica com a face vermelha e alguns minutos depois da briga, seu rosto recupera a cor natural. Em uma de suas observações, Darwin flagrou uma jovem chimpanzé, bastante transtornada, que se comportava de uma maneira semelhante a uma criança no mesmo estado, gritando alto, a boca bastante aberta, os lábios retraídos, deixando os dentes expostos. Ela balançava violentamente os braços, por vezes segurando com eles a cabeça e rolava no chão de costas e de barriga, mordendo o que sua boca alcançasse. É interessante o fato de observarmos uma protrusão nos lábios das crianças, em um grau mais leve, quando estão com raiva, semelhante a que testemunhamos em muitas espécies de macacos. Outras expressões nos associam a eles como, por exemplo, quando apertamos os lábios com força, provavelmente na tentativa de não atrapalhar os movimentos com a respiração, ao tentarmos realizar alguma tarefa que, por sua dificuldade, requer precisão, como passar uma linha através do buraco de uma agulha. Darwin alega ter percebido a mesma atitude em um orangotango que, doente, se distraía tentando matar moscas na vidraça com os dedos. Dada a dificuldade, uma vez que as moscas voavam muito rápido para todos os lados, a cada tentativa, ele apertava os lábios com força fazendo bico e prendendo a respiração.

Outra expressão que vincula homens e macacos é aquela realizada na atenção que precede o espanto: tanto um quanto outro a expressam por meio de um discreto levantar das sobrancelhas. Darwin menciona o relato do Dr. Duchenne, o qual, sempre que dava a um macaco algum alimento novo, testemunhava que este elevava levemente as sobrancelhas, adquirindo uma aparência de grande atenção. Na sequência, pegava a comida com os dedos, a remexia, cheirava e examinava com uma expressão reflexiva e, novamente, com as sobrancelhas subitamente erguidas, reexaminava antes de finalmente provar o alimento. Darwin nota que em nenhum caso os macacos abriam a boca quando espantados³⁵⁸. Isso foi para ele um

³⁵⁸ Darwin enviou cartas a amigos e instituições, com um questionário anexado, solicitando que as questões fossem respondidas de acordo com as observações feitas nesses animais (fez o mesmo em relação às tribos das mais variadas partes do planeta). Muitos dos relatos do comportamento animal que apresentou em *A expressão das emoções no homem e nos animais* foram testemunhados pessoalmente por ele ou observados, a seu pedido, por esses colaboradores espalhados pelo mundo. Esse cuidado em conhecer o comportamento tanto dos homens quanto

fato surpreendente, uma vez que no homem a expressão de ficar boquiaberto quando espantado se tornou emblemática. No entanto, ele acredita que apesar da semelhança anatômica entre homens e macacos, essa expressão não ocorre nos segundos, porque os macacos respiram mais facilmente pelo nariz do que o homem e por isso não abrem a boca quando espantados. O homem, por sua vez, abre a boca quando surpreendido, a princípio, para fazer uma inspiração mais profunda e em seguida para respirar o mais silenciosamente possível. É claro que, por força do hábito, essa expressão pode ter se autonomizado e se vinculado ao espanto, independentemente do desejo ou necessidade de respirar profunda e silenciosamente.

Assim, parece evidente para nós que tanto os afetos quanto seus modos de manifestação se comunicam nas mais variadas espécies animais, inclusive o homem, o que parece sugerir que todas elas têm uma origem comum. Mesmo expressões de animais inferiores, que por ventura não possam ser explicadas de maneira tão óbvia quanto as que aqui apresentamos, provavelmente encontrarão uma explicação que esteja de acordo com os três princípios já enumerados na seção anterior.

1.2.4. A expressão das emoções no ser humano

Diferente dos animais, os quais têm um número reduzido de expressões para estados afetivos também pouco diferenciados, no ser humano tanto as circunstâncias afetivas quanto os gestos expressivos que por elas são mobilizados se mostram bastante complexos, sutis e variados, exigindo um cuidado minucioso na avaliação de suas causas originais. Isso ocorre porque enquanto nos animais a maior parte das emoções se ligam a estados físicos, ou seja, concretos e materiais de sua vida, no ser humano também a esfera mental pode produzir prazer ou sofrimento e aqui a manifestação dessas emoções podem ser a manifestação de uma satisfação ou de uma dor abstrata. Assim, as emoções no homem são infinitamente mais complexas e enigmáticas que aquelas produzidas pelos animais.

Nesse sentido, a descrição do sofrimento, expresso pelo choro, por exemplo, envolve de início, como nos animais, a descrição da composição formada pelo movimento dos músculos faciais, como os depressores dos ângulos da boca, os quais são menos submetidos ao controle voluntário do que os músculos adjacentes. Isso faz com que uma criança inclinada a chorar tenda a contrair primeiro esse músculo, sendo ele o último a relaxar. Darwin observa uma diferença nas crianças mais velhas: como essas crianças, por serem mais velhas, não têm uma tendência a gritar alto e, conseqüentemente, a manter a boca aberta, os músculos responsáveis

dos animais nas mais longínquas partes do planeta torna seu relato muito rico e preciso no que diz respeito ao padrão de condutas apresentadas por esses animais.

pelo movimento do lábio superior são os primeiros a se contrair e os depressores dos ângulos da boca, acima mencionados, não são tão acionados. Darwin conta que pôde observar em um de seus filhos, a partir do seu oitavo dia de vida, que o primeiro sinal de uma crise de choro era um franzir da testa, graças à contração dos corrugadores das sobrancelhas. Em seguida, os capilares da cabeça e do rosto se tornavam vermelhos de sangue e, quando os gritos finalmente começavam, os músculos em volta dos olhos se contraíam e a boca se abria como descrevemos.

O espetáculo visual provocado por uma crise de choro deixa vestígios mesmo depois que acaba, com o couro cabeludo, o rosto e os olhos ficando vermelhos por algum tempo, uma vez que os intensos esforços inspiratórios bloqueiam o retorno venoso da cabeça. Os músculos contraídos ainda tremem um pouco e o lábio superior continua levemente puxado para cima ou evertido, com os cantos da boca ainda um pouco deprimidos. Segundo Darwin, mesmo adultos quando tentam segurar o choro, seja lendo uma história triste ou vendo um filme dramático, têm dificuldade de impedir os vários músculos, que nos bebês são intensamente contraídos durante suas crises de choro, de tremer ou de contrair-se levemente. No entanto, nos adultos, principalmente no sexo masculino, o choro deixa de expressar ou ser causado por dor física, pois tanto em povos civilizados quanto em povos selvagens, manifestar abertamente dor física é considerado sinal de fraqueza e falta de masculinidade. Apesar disso, o choro pode ser provocando por muitos outros motivos.

Surge, então, uma diferença enorme introduzida pelo homem: as expressões nem sempre são imediatamente provocadas pelo espetáculo vivido e podem se dever a expectativas, a visões filosóficas como as diferenças entre a vida e a morte ou a elementos existentes apenas em sua esfera imaginária. Assim, diante do sofrimento provocado pela morte, muitos adultos choram livremente sem nenhum pudor e, mesmo que tentassem, não conseguiriam conter as lágrimas e manter o controle sobre os músculos faciais. Darwin menciona uma experiência que teve com um nativo da Terra do Fogo que, após perder um irmão, alternadamente chorava com violência histérica e gargalhava com tudo que o divertisse. Esse sofrimento psíquico, assim como o que ocorre em alguns casos de loucura, produz uma exposição amplificada dos estados afetivos. É como se as interdições impostas pela cultura deixassem de existir e o pudor já não fizesse mais sentido, talvez porque o vínculo social, durante o sofrimento, tenha sido rompido, como uma espécie de vingança contra o seu causador (a humanidade ou o próprio mundo). Ao se fechar em sua própria consciência e negar o outro, sua imagem, vergonha ou vaidade deixam de existir. Não se vive de acordo com o julgamento alheio e nesse estado melancólico nada é

mais característico do que a tendência a chorar, mesmo nas situações mais insignificantes, pois aparentemente, para o melancólico, o mundo já acabou e não lhe resta mais nada.

Obviamente é uma distorção patológica da realidade que provoca esse pensamento e que se desdobrará nesse sentimento também distorcido, ou seja, é uma confusão afetiva, uma paralisia emocional que não podemos indicar a origem, exceto durante o processo terapêutico. No entanto, este estado emocional promove uma profusão de expressões confusas e desconectadas do espetáculo real que lhe circunda e é justamente nisso que consiste a loucura: a expressão de afetos que se mostram incoerentes com as demandas da realidade. Um homem que, se sentindo sujo acreditasse estar se limpando com esterco, demonstrando prazer e satisfação com essa atitude, seria facilmente classificado como louco. Assim, na loucura a conduta é inadequada à demanda da realidade porque o sinal afetivo a ela associada é também um sinal inadequado. Como nos conta Darwin, uma moça melancólica chegou a chorar por um dia inteiro, confessando, depois, que o motivo de seu choro compulsivo foi ter-se lembrado que um dia cortara as sobrancelhas para fazer com que crescessem novamente. Nesse sentido, quando pensamos em afetos no ser humano, estamos pensando em uma manifestação de afetividade bastante complexa, pois não se trata apenas de simples contrações musculares expressando estados de espírito simplificados e conectados objetivamente com as ocorrências da realidade. Na afetividade humana, camadas de afetos podem se associar ou sobrepor, e, por isso, dela só poderemos apresentar alguns sinais característicos sem que possamos, no entanto, entrar, de fato, nas minúcias de sua combinatória.

De todo modo, alguns indícios de como pode se dar essa sobreposição de afetos podem ser encontradas sem que seja necessário um aprofundamento muito grande na psicologia humana. Assim, percebemos com facilidade que, após a mente sofrer um paroxismo agudo de tristeza, caso sua causa permaneça, tendemos a cair em um estado de desânimo profundo, ficando, muitas vezes, profundamente abatidos e deprimidos. A tristeza, o desânimo, o abatimento e a depressão são apenas graus que demonstram a plasticidade que possui um mesmo afeto em sua ocorrência no ser humano. Pode ser que eventos semelhantes aconteçam em alguns animais próximos a nós na escala zoológica, no entanto, caso ocorram, essa ocorrência deve ser uma raridade. Realmente é possível que existam por aí macacos deprimidos, principalmente quando aprisionados em zoológicos. O que justificaria essa dilatação de um mesmo estado de espírito, como uma liga de borracha sendo esticada, e que faz com que a cada expansão alcançada ganhe novos contornos e manifestação, sendo, no entanto, o mesmo afeto?

De alguma maneira, a capacidade que a mente humana possui de armazenar e concatenar informações está por trás desse fenômeno de sedimentação do sofrimento que, numa ocorrência cumulativa, faz a dor inicialmente leve alcançar picos insuportáveis. Veremos no próximo capítulo como a própria estrutura da consciência humana poderá contribuir com essa plasticidade cumulativa e sedimentável da afetividade humana. Por ora, cabe-nos apenas compreender sua manifestação e, por esse motivo, deixaremos para depois a compreensão sobre como se dá a elaboração do seu sentido. Assim, é relevante compreender que uma dor corporal prolongada, não crescendo ao ponto da agonia, geralmente nos mantém no mesmo estado de espírito, no entanto, se pensarmos por um momento que vamos sofrer ainda mais, ficamos ansiosos e, não tendo nenhuma esperança de alívio, ficamos desesperados. Isso denuncia que, numa espécie de aritmética dos afetos, todos eles são, no ser humano, potencialmente suscetíveis de um crescimento exponencial que lhe dará novos contornos, novas características, tornando-o único em cada manifestação individual.

Embora existam algumas características comuns em sua manifestação, a intensidade de cada oscilação das condutas pode variar de um indivíduo a outro ou os mesmos sinais expressivos podem ser aplicados a aspectos distintos de um mesmo afeto. Há, assim, uma uniformidade nos modos de expressão dos afetos no ser humano, mas não há uma uniformidade em suas causas, podendo estas ser bastante variadas. Assim, podemos perceber em alguém a respiração ficando fraca e lenta, sendo frequentemente interrompida por suspiros profundos. Isso pode significar que sua atenção está longamente concentrada em algum assunto, pois quando isso ocorre esquecemos de respirar e nos aliviemos sempre com uma respiração profunda. No entanto, esses mesmos sinais podem ocorrer em uma pessoa triste. Obviamente os suspiros de uma pessoa triste, devido a sua respiração lenta e circulação lânguida, são bastante característicos e a diferença de estado afetivo pode ser marcada, assim, por uma sutil modificação no espetáculo.

O advento da cultura ajudará a associar de maneira mais rígida determinados estados afetivos com manifestações expressivas específicas, mas há sempre uma margem de diferenciação em cada indivíduo e esses detalhes novos manifestos em cada expressão individual são de grande valor para desvendar o seu sentido ou a nuance que nele está implícito. Assim, embora uma estrutura da manifestação expressiva seja comum a todos os indivíduos, não podemos ignorar a margem de elaboração espontânea (inconsciente) que é uma potência que existe em todos os indivíduos humanos. A base instintiva, contudo, também não pode ser ignorada uma vez que é ela que garante uma certa uniformidade nas manifestações das emoções

nos seres humanos. Assim como nos animais, muitas das condutas aprendidas tornadas habituais se converteram em instintos. No entanto, uma vez superados por novas aprendizagens e aquisição de novos hábitos, esses instintos não foram completamente superados, mantendo-se como pano de fundo de todas as condutas dele derivados, como uma espécie de rudimento. Por exemplo, como a tristeza de alguém tomada pela melancolia é recorrente e se intensifica em paroxismos, os músculos respiratórios sofrem espasmos e ele pode sentir como se alguma coisa estivesse subindo por sua garganta, sensação esta conhecida como *globus hystericus*. Esses movimentos espasmódicos, por sua vez, estão claramente relacionados aos soluços das crianças e são vestígios dos espasmos mais intensos que ocorrem quando se diz que uma pessoa está sufocando de tanto sofrer³⁵⁹.

Um outro exemplo nos mostra que a elevação das extremidades internas das sobrancelhas e o rebaixamento dos cantos da boca na tristeza adquirem essa aparência graças à contração de certos músculos, a saber, os orbiculares, corrugadores e os piramidais do nariz, que juntos fazem as sobrancelhas se rebaixarem e se contraírem. Ocorre que todos nós, quando bebês, contraímos esses músculos orbiculares, corrugadores e piramidais (músculos da tristeza) para proteger nosso olho ao chorarmos. Segundo Darwin, é provável que nossos ancestrais tenham feito o mesmo antes de nós por inúmeras gerações. Por conta disso, apesar de conseguirmos, com o passar dos anos, impedir os gemidos do choro quando estamos tristes, é muito difícil para nós, devido a esse antigo hábito que não é ontogenético, mas sim filogenético, impedir uma leve contração dos músculos acima citados. É por isso que em todos os casos de sofrimento, seja ele grande ou pequeno, nossos cérebros tendem a mandar, automaticamente, graças a esse antigo hábito, uma ordem para certos músculos se contraírem, como se ainda fôssemos bebês prestes a chorar. Com muita dificuldade e depois de muito treino para construir um novo hábito, podemos contrariar parcialmente essa ordem inconscientemente, sem, no entanto, conseguir mascarar completamente a expressão que denuncia nosso pesar³⁶⁰.

Segundo Darwin, como os depressores foram repetidamente acionados durante a infância por inúmeras gerações, o aparecimento do sentimento de tristeza na idade adulta fará a força nervosa fluir, pelo *princípio do hábito associado prolongado*, para os mesmos músculos da face. Assim, não resta dúvida de que uma lembrança dolorosa, ao afetar o sensorio, cria a circunstância para que determinadas células nervosas, como resultado de um *longo hábito prolongado*, transmitam instantaneamente uma ordem para que todos os músculos respiratórios

³⁵⁹ Ibid., p. 167.

³⁶⁰ Ibid., p. 180.

e os que circundam a boca se preparem para uma crise de choro. Como a ordem pode, na fase adulta, ser contrariada pela vontade graças a um hábito adquirido mais tardiamente, nem todos os músculos tendem a ser acionados, impedido a boca de ser aberta, de modo que a respiração não se acelera e nenhum músculo é afetado, exceto aqueles que deprimem os cantos da boca³⁶¹. Nas palavras de Darwin:

Uma onda de força é transmitida pelos inúmeros canais habituais, e produz efeito onde quer que a vontade não tenha conseguido, pelo hábito prologado, suficiente poder de interferência. As ações acima podem ser consideradas como vestígios rudimentares dos ataques de choro, que são tão frequentes e prolongados durante a infância. Nesse, como em muitos outros casos, são fantásticas as conexões de causa e efeito que originam várias das expressões faciais humanas; e elas nos explicam o sentido de certos movimentos que realizamos, involuntária e inconscientemente, toda vez que certas emoções transitórias passam por nossas mentes³⁶².

O riso, por exemplo, parece ser primariamente expressão de uma mera alegria ou felicidade, no entanto, sua ocorrência tem lugar quando, estando a mente muito excitada por sentimentos de prazer, o aparecimento de algum evento ou pensamento inesperado produz uma quantidade elevada de energia nervosa que, não podendo, voluntária ou involuntariamente, ser gasta produzindo uma quantidade equivalente de novos pensamentos e emoções, exige ser descarregado em alguma direção, dando lugar a um influxo, através dos nervos motores, em direção a várias classes de músculos produzindo, assim, os movimentos quase convulsivos que chamamos de riso.

O som da risada, de acordo com Darwin, é produzido por uma inspiração profunda seguida de contrações do tórax, mais especificamente do diafragma, entrecortadas, curtas e espasmódicas. Como resultado, o corpo balança, a cabeça mexe de um lado a outro e o maxilar inferior trepida para cima e para baixo, como acontece com certas espécies de babuínos quando estão contentes³⁶³. Além disso, o lábio superior é repuxado e os orbiculares inferiores se contraem, as rugas nas pálpebras inferiores e sob os olhos se evidenciam ou aumentam, as sobrancelhas são levemente rebaixadas, graças a contração dos orbiculares superiores e inferiores. Isso provavelmente se deve ao fato de, por força do hábito associado prolongado, os orbiculars superiores terem a tendência de agir até certo ponto em consonância com os

³⁶¹ Ibid., p. 183.

³⁶² Ibid., p. 184.

³⁶³ Ibid., 189-190.

orbiculares inferiores, que, por sua vez, se contraem em conexão com a elevação dos cantos do lábio superior³⁶⁴.

Embora não seja claro porque os sons emitidos pelo homem quando satisfeito tem o caráter peculiar e repetitivo do riso, é possível que essa forma de expressão tenha se formado com base no princípio da antítese. Como já vimos, segundo Darwin, os sons de satisfação deveriam ter uma tendência natural para diferenciar-se dos gritos e do choro de sofrimento. Como nesses últimos as expirações são prolongadas e contínuas, com inspirações curtas e entrecortadas, é de se esperar que, nos sons da alegria, as expirações sejam curtas e entrecortadas com inspirações prolongadas. De fato, é assim que acontece. Darwin acredita que a grande semelhança entre os movimentos espasmódicos causados pelo riso e pelo choro justifica o fato de os pacientes histéricos alternarem choro e riso exagerados, tanto quanto as crianças, as quais por vezes passam subitamente de um estado a outro. Darwin nos conta ter recebido relatos de que os chineses, quando sofrendo por uma tristeza intensa, explodem em ataques de riso e percebemos agora que não há uma incoerência muito grande nesse modo de expressar seu sofrimento, a não ser uma inversão de sinal das contrações musculares. Essas condutas, riso e choro são tão próximas que podemos testemunhar pessoas chorando de tristeza e de alegria e, como constatamos agora com o relato do riso triste dos chineses, é possível sorrir de alegria e de tristeza. Essas expressões, inclusive, podem mesmo se fundir ou, ao menos, se aproximar: de fato podemos constatar que as lágrimas acompanham as gargalhadas na maioria das pessoas.

Percebemos, então, que, tanto hábitos preservados pela espécie depois de estarem em uso por muitas gerações quanto os poderes antitéticos das contrações musculares, estão na base da maior parte das expressões que podemos utilizar para manifestar nossas emoções. Até mesmo sentimentos complexos, como o amor, por exemplo, não possui uma origem mágica e pode ser o desdobramento desses mesmos mecanismos sendo acumulado ao curso de várias gerações podendo ser, inclusive, algo que atravessa todas as espécies. Segundo Darwin, a emoção do amor de uma mãe por seu bebê não é manifesta por nenhuma expressão particular, pois ela não leva habitualmente a qualquer tipo de ação. Sendo uma sensação prazerosa, o amor geralmente provoca apenas um sorriso suave, um certo brilho no olhar, um intenso desejo de tocar a pessoa e, dessa maneira, se expressa o amor mais claramente do que por qualquer outro meio. Seria esse o motivo de desejarmos tanto abraçar aqueles que amamos ternamente. Esse desejo, por sua vez, deve ser o resultado de um hábito herdado, associado à criação e ao cuidado

³⁶⁴ Ibid., p. 192.

com nossos filhos que, em algum momento, pode ter se desdobrado no cuidado manifesto pelas carícias mútuas dos amantes. O mesmo princípio do prazer provocado pelo contato ganha contornos de amor nos animais inferiores. Cães e gatos sentem um imenso prazer no contato com seus donos e donas quando recebem afagos. Muitos tipos de macacos gostam de se acariciar mutuamente ou mesmo de acariciar pessoas mais próximas, como seus tratadores. Assim, o que parece ser natural ou inato é o prazer associado ao contato íntimo com uma pessoa amada e talvez seja por isso que, embora o beijo seja a maior expressão do prazer provocado por essa cumplicidade, em muitos lugares do mundo ele foi substituído pelo esfregar de narizes, pelo roçar ou apertar os braços, o peito ou a barriga.

Para Darwin, a maioria de nossas emoções estão ligadas às suas manifestações de modo que dificilmente elas ocorrem com o corpo inerte. Nesse sentido, ele diz que a natureza de qualquer manifestação afetiva depende, em grande parte, das ações habitualmente efetuadas sob um determinado estado de espírito. É por isso que a maioria delas, senão todas, se convertem em alguma forma de expressão corporal. Quando estamos furiosos, por exemplo, nossos lábios as vezes se protraem, o que é fácil de compreender dada nossa origem derivada de um animal semelhante ao macaco, os quais realizam o mesmo gesto quando também acometidos pela fúria. Outras vezes, os lábios podem ser retraídos, expondo os dentes rangendo ou cerrados. Segundo Darwin, os dentes descobertos parecem estar prontos para morder ou lacerar o inimigo, ainda que não exista nenhuma intenção de agir desse modo, e indica a presença de algum rudimento de comportamentos ancestrais. Podemos observar com facilidade a frequência com que crianças apelam para as mordidas, quando exaltadas, de modo que tal comportamento parece nelas tão instintivo quanto em filhotes de crocodilo, os quais mal saídos dos ovos já dão dentadas com suas pequenas e frágeis mandíbulas. Esses rudimentos sempre existiram e sempre existirão, pois, segundo Darwin, todo cérebro humano inevitavelmente passa, ao longo de seu desenvolvimento, pelos mesmos estágios dos vertebrados inferiores. É por isso que em indivíduos acometidos por algum tipo de retardo mental pode ser facilmente constatada a predominância das funções mais primitivas, apresentando pouca ou nenhuma função superior.

Darwin vê nos comportamentos de ironia e provocação – estados de espírito associados à fúria ou à raiva – indícios de nossa ascendência animal. Segundo ele, a retração do lábio superior expondo o dente canino só de um lado do rosto quando nos ofendemos silenciosamente com alguém é o mesmo movimento que executa um cão rosnando e prestes a brigar. Este, também, frequentemente repuxa o lábio de um lado, normalmente o lado de frente para seu

oponente. A mesma expressão parece compor o que chamamos de sorriso sardônico, no qual os lábios são mantidos colados ou quase colados, mas um canto da boca se retrai no lado dirigido à pessoa ironizada. Há modalidade de sorriso sardônico em que a expressão se assemelha a de uma vítima do tétano, com os dentes contraídos uns contra os outros e os lábios retraídos, expondo todos os dentes, acompanhado, no entanto, por um olhar fixo, frio e arregalado. O que Darwin aponta é que essa expressão, seja ela de ironia jocosa ou de um prenúncio de rosnado feroz, revela sua ascendência animal. É fácil imaginar nossos ancestrais semi-humanos mostrando seus caninos quando prontos para lutar, como fazemos ainda hoje quando furiosos ou quando estamos apenas sendo irônicos ou desafiando alguém, sem nenhuma intenção de realmente atacá-lo com os dentes³⁶⁵.

Apesar de sua ocorrência muitas vezes involuntária, os movimentos expressivos da face e do corpo aumentaram bastante o poder da comunicação entre os indivíduos humanos. A capacidade de comunicação por meio da linguagem foi de uma importância crucial no desenvolvimento do homem e ela se serviu desse patrimônio natural que é a expressividade do nosso corpo. Sabemos que nenhum músculo foi desenvolvido ou modificado exclusivamente em benefício da expressão. Uma exceção parcial são os órgãos vocais e outros órgãos através dos quais muitos sons expressivos são emitidos, os quais sofreram um aprimoramento à medida em que foram mais e mais utilizados no curso de várias gerações. No entanto, sabemos que esses órgãos foram desenvolvidos de início com finalidades sexuais, para que um sexo pudesse chamar ou cortejar o outro e foram apenas adaptados a uma nova função capaz de amplificar a expressividade já dada na manifestação natural de todos os organismos. Sabemos que até mesmo os insetos expressam suas emoções por meio de sua estridulação e por isso devemos a capacidade expressiva dos seres vivos mais à natureza do que a algum tipo de engenho individual.

Segundo Darwin, todo movimento expressivo verdadeiro ou hereditário parece ter alguma origem natural e independente, no entanto, uma vez adquiridos, esses movimentos podem ser utilizados voluntária e conscientemente como um meio de comunicação. Após serem utilizados por apenas um ou poucos indivíduos para expressar algum estado de espírito de maneira bem-sucedida, certamente se espalhou entre outros indivíduos mediante a imitação consciente ou inconsciente, tornando-se, por fim, universais. Já vimos que existe no homem forte tendência para a imitação, independentemente da vontade consciente, e mesmo alguns

³⁶⁵ Ibid., p. 236.

animais apresentam essa forte tendência como, por exemplo, o chacal e o lobo, os quais aprenderam em cativeiro a imitar o latido do cão.

O fato de as principais expressões exibidas pelo homem serem iguais ao redor do mundo representa um fato interessante, pois sugere que as inúmeras culturas humanas descendem de um mesmo tronco parental, o qual já deveria ser quase totalmente humano na estrutura física e mental antes do período no qual as variedades da espécie humana divergiram. A grande semelhança de estrutura que constatamos em espécies exteriormente bastante diferentes sugere que esses muitos pontos de grande semelhança se devem à herança de um ancestral comum que, de transformação em transformação, foi se desdobrando em espécies variadas e essas, por sua vez, autonomizando seu processo de evolução, foram se distanciando mais e mais umas das outras mantendo, no entanto, elementos estruturais comuns e rudimentos de órgãos, afetos e condutas tornando, assim, todos os seres vivos membros mais próximos ou mais distantes de um mesmo grupo parental³⁶⁶. Compreender a origem e a história da expressão das emoções só parece confirmar a hipótese de que o homem descende de alguma forma animal inferior e ajudará a entender como esse núcleo natural se desdobrará nos prodígios da criação humana no plano da cultura. Ou seja, fazer essa arqueologia do organismo, das condutas e dos afetos é de fundamental importância para compreender como a expressividade natural do corpo poderá se converter numa expressividade de nível superior, mais plástica e ajustável às necessidades violentamente modificáveis da vida especificamente humana, como veremos acontecer no plano da cultura. Eis aqui o germe. Em breve conheceremos os seus desdobramentos mais sofisticados.

1.3. A SEXUALIDADE

1.3.1. A filogênese da sexualidade

Em *O gene egoísta*, Dawkins sugere haver um natural conflito de interesse entre os indivíduos do sexo masculino e do sexo feminino que diz respeito à relação entre a multiplicação da descendência enquanto proliferação de sua carga genética e o posterior tempo e trabalho despendido na criação e proteção de seus rebentos. Segundo ele, uma vez que o pai e a mãe estão interessados no bem-estar de metades diferentes dos mesmos filhos (já que contribuem, cada um, com cinquenta por cento de seus genes), é possível que haja vantagem para ambos em cooperar na sua criação. Contudo, será sempre tentadora a possibilidade de um dos pais investir menos em cada filho, economizando seus recursos disponíveis para investir

³⁶⁶ Ibid., p. 335.

em outros filhos, de outros parceiros sexuais, propagando, assim, um número maior de genes. Nesse sentido, Dawkins propõe que haveria uma tendência natural para que cada um dos parceiros tente explorar o outro, levando-o a arcar com uma parcela maior do investimento na sua descendência. Seria como se cada indivíduo tivesse uma predisposição a procriar com o maior número possível de membros do sexo oposto, deixando, no entanto, ao seu parceiro da vez a tarefa de criar os filhos³⁶⁷.

Dawkins sustenta, como consequência disso, que a relação entre os parceiros sexuais tenderia a ser marcada por um componente de desconfiança e exploração mútuas. Isto posto, Dawkins propõe uma reflexão sobre qual seria o sentido biológico de ser macho ou fêmea no contexto animal. A relevância dessa investigação aqui para nós se justifica pela necessidade de compreender – uma vez que todas as formas de vida estão de alguma maneira conectadas a um mesmo tronco familiar – quais dessas condutas instintivas programadas pela natureza poderiam ainda estar presentes, como estruturas rudimentares da conduta sexual animal, em nós seres humanos.

A definição que costumamos dar da dimensão sexual nos mamíferos costuma se orientar por conjuntos globais de características tais quais a existência de um pênis, a gestação e amamentação dos filhos por meio de glândulas especiais que produzem leite, algumas características cromossômicas, etc. No entanto, segundo Dawkins, esses critérios funcionam bem para julgar o sexo de um indivíduo quando se trata de mamíferos, porém, no que diz respeito a animais e plantas de modo geral não seriam mais confiáveis do que “a tendência para usar calças como critério para definir o sexo de um ser humano³⁶⁸”.

Os sapos, por exemplo, não contam com um pênis em nenhum dos sexos e, como consequência, as palavras “macho” e “fêmea” podem não ter um significado tão amplo quanto desejaríamos que tivesse para fins de exatidão de um conceito. Se não são úteis para descrever os sapos, segundo Dawkins, essas definições poderiam ser, sem nenhum constrangimento, abandonadas. É então que ele sugere um outro critério para classificar e diferenciar o sexo masculino do feminino em todos os animais e plantas: as células sexuais ou gametas dos machos são muito menores e mais numerosos do que os gametas das fêmeas. Assim, se um grupo de indivíduos possuem células sexuais grandes, é conveniente usar o termo “fêmeas” para defini-lo. Já o outro grupo, possuidor de células sexuais pequenas, devem ser chamados de “machos”. Vemos essa diferença de maneira mais pronunciada nos répteis e nas aves, nos quais a fêmea

³⁶⁷ DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. Trad. Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 252.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 253.

possui uma única célula-ovo grande e nutritiva o suficiente para alimentar um filhote em desenvolvimento durante várias semanas. No caso de nós seres humanos, apesar de o óvulo ser microscópico, ele é muitas vezes maior que o espermatozoide. Segundo Dawkins, todas as outras diferenças entre os sexos poderiam ser interpretadas como uma derivação dessa diferença básica³⁶⁹.

É interessante saber que existem organismos primitivos, como alguns fungos, por exemplo, em que os indivíduos não se distinguem entre os dois sexos, podendo, qualquer um deles, procriar com qualquer outro. Essa modalidade de reprodução sexual é conhecida em biologia pelo nome de isogamia. Na isogamia, assim, não existem dois tipos diferentes de gametas, como os espermatozoides e os óvulos, sendo todas as células sexuais chamadas de “isogametas”, porquanto são iguais. Ao se fundirem, os dois isogametas contribuem tanto com um igual número de genes para formar o novo indivíduo, como também com a mesma quantidade de reservas alimentares.

Já no caso da fusão entre o espermatozoide e o óvulo, embora ambos contribuam com o mesmo número de genes, somente o óvulo contribui para a garantia de suprimento para o organismo em formação. A única “tarefa” atribuída ao espermatozoide seria, então, a de transportar seus genes para um óvulo o mais rápido possível. Nesse sentido, sustenta Dawkins, no momento da concepção o macho acaba por investir menos nos seus descendentes do que a cota de recursos que lhe competiria (a metade). Como o espermatozoide é uma célula muito menor que o óvulo, um macho poderia produzir muitos milhões deles por dia sendo, assim, potencialmente capaz de produzir um número muito grande de filhos em um período curto de tempo, obviamente utilizando fêmeas diferentes. De acordo com Dawkins, o macho só adquiriu essa capacidade porque, em cada caso, é a mãe quem fica responsável por propiciar a quantidade de alimento adequada, limitando, assim, o número de filhos que uma fêmea pode ter, enquanto o número de filhos que um macho pode ter é virtualmente ilimitado. Nas palavras de Dawkins, “a exploração da fêmea começa aqui³⁷⁰”.

É possível que essa assimetria tenha evoluído a partir de uma condição originalmente isogâmica, pois nos tempos em que todas as células sexuais eram aproximadamente do mesmo tamanho e intercambiáveis, algumas delas poderiam ter alcançado, por acaso, um tamanho um pouco maior. Segundo Dawkins, um isogameta maior levaria vantagem em relação a outro de tamanho médio, pois estaria mais apto a oferecer um bom começo ao seu embrião, lhe

³⁶⁹ Ibid., pp. 253-254.

³⁷⁰ Ibid., pp. 254-255.

fornecendo um grande suprimento inicial de alimento. Assim, pode ter havido uma tendência evolutiva em direção a gametas maiores. Essa evolução de isogametas maiores pode ter dado início à exploração egoísta, pois os indivíduos produtores de gametas *menores* poderiam “lucrar” caso conseguissem fazer seus pequenos gametas se fundirem aos gametas maiores. Como na natureza, através da seleção natural, pequenas modificações casuais oferecendo vantagens a determinados organismo promovem uma maior disseminação de seu tipo, enquanto os menos adaptados apresentam a tendência de perecer, esses gametas pequenos, ao adquirir mais mobilidade, se tornaram capazes de procurar ativamente aqueles maiores, podendo ter contribuído para o desaparecimento dos gametas intermediários os quais, mais lentos, podem ter encontrado dificuldade para se fundir, tendo sua informação genética desaparecido após um curto período de tempo.

É possível, ainda, que por produzirem gametas pequenos e rápidos, determinados indivíduos poderiam produzi-los em maior quantidade, conquistando, assim, a possibilidade de ter um número maior de filhos. Segundo Dawkins, a seleção natural pode, assim, ter favorecido a produção de células sexuais cada vez menores e que possuíssem a capacidade de procurar ativamente as maiores para com elas se fundir. Nesse sentido, haveriam duas “estratégias” sexuais divergentes na evolução, as quais Dawkins metaforicamente caracteriza a partir de referências antropomórficas³⁷¹: uma, a estratégia “honesta”, de alto investimento, e a outra, a estratégia “exploradora”, de baixo investimento. Nas palavras de Dawkins:

Iniciada a divergência entre as duas estratégias, ela prosseguiria, à maneira de uma bola de neve, ininterruptamente. Os intermediários, de tamanho médio, teriam sido penalizados por não desfrutar das vantagens de nenhuma das duas estratégias mais extremas. Os exploradores teriam se tornado cada vez menores e mais velozes. Os honestos teriam se tornado cada vez maiores, para compensar o tamanho cada vez menor do investimento dos exploradores, e por fim acabariam imóveis, visto que, de todo modo, seriam sempre ativamente procurados pelos exploradores. Cada gameta honesto “preferiria” fundir-se com outro honesto. Mas a pressão da seleção para excluir os exploradores teria sido mais fraca do que a pressão sobre os exploradores para se esquivarem ao cerco: os exploradores tinham mais a perder e, portanto, venceram a batalha evolutiva. Os gametas honestos se transformaram em óvulos e os exploradores, em espermatozoides³⁷².

³⁷¹ Veremos que Dawkins irá recorrer, enquanto recurso didático, a esses exemplos antropomórficos (tratando essas entidades inconscientes como se agissem conscientemente, movidas por projetos, desejos e interesses) com muita frequência. Não é literal e serve apenas para facilitar a compreensão.

³⁷² *Ibid.*, p. 256.

A consequência dessa modificação evolutiva nos gametas é a de que, do ponto de vista do bem da espécie, os machos passariam a ter menos valor do que as fêmeas e, por isso mesmo, haveria uma tendência para que se tornassem menos numerosos. Em outras palavras, do ponto de vista da espécie, o macho é mais “dispensável” que as fêmeas. Dawkins menciona um estudo feito com elefantes-marinhos, no qual foi constatado que quatro por cento dos machos eram responsáveis por oitenta e oito por cento das copulações observadas, havendo um excesso de machos celibatários que provavelmente nunca tiveram – e jamais teriam – uma oportunidade de copular. Apesar disso, Dawkins sustenta que, em circunstâncias normais, a proporção estável entre os sexos seria a de cinquenta para cinquenta. Compreender o porquê dessa proporção depende, no entanto, da compreensão dos mecanismos de determinação do sexo.

Precisamos, assim, compreender que nos mamíferos, todos os óvulos são capazes de dar origem tanto a um macho, quanto a uma fêmea. Os espermatozoides são os responsáveis por transportar os cromossomos que determinam o sexo. Nesse sentido, a metade dos espermatozoides produzidos por um macho originará fêmeas (espermatozoides X) e a outra metade dará origem outros machos (espermatozoides Y). Os dois tipos de espermatozoides, nesse sentido, parecem em tudo exatamente iguais, exceto em relação a um cromossomo. Para que um pai tenha somente filhas, precisaria ser levado a produzir somente espermatozoides X. Já a mãe, para que tivesse somente filhas, deveria desenvolver a capacidade de secretar um espermicida seletivo ou de abortar os embriões masculinos. Embora um indivíduo não possa escolher o sexo dos filhos, é possível que existam genes que favoreçam a tendência a ter filhos de um sexo ou do outro mediante a promoção dessas variações biológicas mencionadas. E de fato elas ocorrem.

No caso dos elefantes-marinhos já mencionados, caso surgisse um gene mutante capaz de fazer com que os pais tivessem principalmente filhas, como não há escassez de machos na população, as filhas arranjariam parceiros sexuais com facilidade e disseminariam na população o gene para a produção de filhas. Nesse caso, a proporção entre os sexos na população desviaria em direção ao excesso de fêmeas. Como bastam alguns machos apenas para produzir todos os espermatozoides necessários, isso não representaria um problema do ponto de vista do bem da espécie. Nesse caso, seria provável que o gene para a produção de filhas continuasse se disseminando até desequilibrar a proporção entre os sexos, de modo a dificultar que os poucos machos restantes conseguissem cumprir a tarefa de fecundar todas as fêmeas. Numa situação como essa, os poucos pais que tivessem filhos machos teriam uma vantagem genética, pois teriam a probabilidade de vir a ser o avô de centenas de elefantes-marinhos, enquanto os pais

das fêmeas assegurariam para si apenas alguns poucos netos. A consequência disso seria os genes para produção de filhos machos se tornarem mais numerosos na população e a tendência para produção de fêmeas se reverteria.

Nesse sentido, assim que o pêndulo passasse a balançar no sentido da dominância feminina, a pressão para ter filhos do sexo masculino emergiria assim que a proporção entre os sexos se tornasse desigual. Por conta disso, Dawkins acredita que todo gene que provocasse um desvio para um lado ou para o outro se prejudicaria, sendo mais vantajoso para o indivíduo produzir um número igual de filhos e de filhas.

Isso daria, então, uma motivação biológica para direcionar o investimento parental, podendo haver proporções de distribuição de recursos desiguais entre os sexos, sem que isso deixe de representar, do ponto de vista da espécie, uma estratégia evolutivamente estável. Ou seja, embora os pais devam investir igualmente em filhos e filhas, havendo necessidade, pode ser distribuída uma quantidade de recursos desigual entre os sexos, caso isso seja vantajoso para a espécie, e uma vez introduzido o equilíbrio nas possibilidades de perpetuação genética do grupo, ele tenderá a se fixar, pois a seleção natural penalizará os desvios em relação a ele. Cabe frisar que tudo isso acontece sem que o indivíduo tenha consciência do que ocorre. Apenas a própria natureza tende a encontrar esse equilíbrio e qualquer predomínio de qualquer um dos sexos tenderá para a extinção, por comprometer o número de acasalamentos, ou encontrará as condições adequadas para continuar a produzir novas gerações. Nesse sentido, de maneira natural, sempre que o número de macho se torna escasso, esses se tornam muito valiosos e disseminam sua carga genética. Sempre que o número de fêmeas se torna escasso, essas se tornam ainda mais valiosas, pois tenderão a ser as mães de praticamente todos os indivíduos da geração seguinte, perpetuando sua herança genética. No final, segundo Dawkins, a espécie só prevalece se conseguir espontaneamente encontrar uma estratégia de reprodução que garanta o fluxo contínuo dos nascimentos. Os animais não escolhem. Se acontece, a espécie prospera. Se não acontece, a espécie perece.

De acordo com Dawkins, no caso dos elefantes-marinhos, a política de ter três vezes mais filhas do que filhos fazendo, no entanto, de cada filho um supermacho, investindo nele três vezes mais recursos, poderia ser estável, pois ao investir mais alimento em um filho, tornando-o grande e forte, um pai poderia aumentar as chances de seu filho ganhar um harém. Esse, no entanto, é um caso especial, pois, na maioria dos casos, o investimento parental em

cada um dos sexos tende a ser igual e a proporção de machos e fêmeas em uma população tende a ser quase sempre de um para um³⁷³.

Dada essa proporção média de um para um, que segundo Dawkins é mais regular entre as espécies, um mesmo gene tenderá a passar, no fluxo das gerações, metade do seu tempo em corpos femininos e outra metade em corpos masculinos. A sua atuação no organismo, no entanto, não será sempre a mesma, pois alguns efeitos genéticos manifestam-se apenas em corpos de um dos sexos. É o que chamamos hoje de efeitos gênicos ligados ao sexo. Por exemplo, um gene que controla o tamanho do pênis exprime tal efeito somente nos corpos masculinos, muito embora também seja transportado por corpos femininos, no qual poderá acarretar um efeito completamente diferente. Nesse sentido, não haveria motivo algum para acreditar que um homem não poderia herdar de sua mãe a tendência para ter um pênis pequeno, médio ou grande. No entanto, independentemente do tipo de corpo em que se encontre, é de se esperar que um gene tire o maior proveito das oportunidades que lhes são oferecidas. Essas oportunidades são, obviamente, diferentes, conforme se encontre no corpo de um macho ou de uma fêmea.

Usando mais uma vez a metáfora que sugere que o organismo age orientado pelo gene com base em propósitos conscientes, devemos entender bem que para um indivíduo qualquer, a melhor maneira de conseguir realizar o desejo de multiplicar seus genes seria induzir seu parceiro sexual a investir em cada filho uma cota de recurso maior do que a que lhe compete, ficando livre para ter outros filhos com novos parceiros. Segundo Dawkins, essa estratégia seria relevante para ambos os sexos, no entanto, como sabemos, é mais difícil para as fêmeas concretizá-la, uma vez que ela já se encontra, desde o momento da concepção, mais “comprometida” com cada um de seus filhos do que o pai, uma vez que é dela que o embrião obtém todos os recursos para sua gestação.

Para que ela conseguisse levar um filhote ao mesmo estágio de desenvolvimento em qualquer fase de sua vida, teria que investir mais do que o pai, pois já partiria de um “depósito” de recursos feitos previamente que o pai, por sua vez, não fez. Poderia, se quisesse, deixar o filhote com o pai e fugir com outro macho. No entanto, o pai poderia retaliar, abandonando, também, o rebento, já que estaria perdendo um pequeno investimento (um espermatozoide), em relação aquele feito pela mãe (um ovo ou uma placenta inteira, além do período de gestação). Nesse sentido, pelo menos nos primeiros estágios da vida do filhote, é mais provável que o pai abandone a mãe do que o contrário. As fêmeas possuem uma maior tendência de investir nos

³⁷³ Ibid., p. 260.

filhos do que os machos, tanto no início da vida, quanto ao longo de todo o seu desenvolvimento. No caso dos mamíferos, por exemplo, a fêmea não só incuba o feto no interior do próprio corpo, como produz o leite para amamentá-lo quando nasce e arca, também, com o peso de criá-lo e protegê-lo. É nesse sentido que Dawkins sustenta a ideia de que o sexo feminino é explorado, alegando que a base evolutiva para essa exploração reside no fato de os óvulos serem maiores do que os espermatozoides³⁷⁴.

Apesar dessa triste tendência biológica, é sabido que muitas espécies contam com pais que se dedicam fielmente ao cuidado dos filhos. No entanto, deve-se esperar que alguma pressão evolutiva leve os machos a investir um pouco menos em cada filho para que possa dedicar-se a tentar ter outros filhos com fêmeas diferentes. Segundo Dawkins, o grau de influência dessa pressão evolutiva varia de uma espécie a outra, havendo espécies em que a fêmea não recebe ajuda alguma do macho e cria seus filhotes sozinhas, como as aves-do-paraíso, por exemplo, ocorrendo, no entanto, casos em que outras espécies, como a gaiivota-tridáctila, formam pares monogâmicos, fieis, com o casal cooperando mutuamente na tarefa de criar os filhos.

De todo modo, a despeito da tendência biológica, só seria compensador para um pai abandonar sua parceira e seu filhote caso haja uma probabilidade razoável de seu filhote ser criado por ela mesmo com a sua ausência. Dawkins menciona que Trivers analisou as possíveis atitudes que uma mãe poderia adotar caso fosse abandonada pelo parceiro. Segundo ele, citado por Dawkins, o melhor que ela faria seria tentar enganar outro macho levando-o a “pensar” que é pai do seu filhote e a adotá-lo (algo fácil de acontecer principalmente se o filho for ainda um feto prestes a nascer). Para ela seria uma ótima solução, para ele, no entanto, seria desastrosa, pois enquanto o filhote carrega metade dos genes da mãe, não carrega nenhum do seu padrasto e a seleção natural seria implacável e favoreceria aqueles que buscassem garantias de não ter que criar nenhum enteado tão logo acasalassem com uma nova fêmea.

Para Dawkins, essa deve ser a explicação para o chamado “efeito de Bruce”, de acordo com o qual camundongos machos secretam uma substância química que provoca na fêmea um aborto quando inalada. A fêmea só é levada a abortar quando o cheiro é diferente do cheiro de seu parceiro anterior. Por meio desse artifício biológico, o camundongo macho elimina qualquer possibilidade de ter que criar filhos adotivos e torna sua parceira receptiva à disseminação de seus próprios genes. Outro exemplo desse tipo é o dos leões machos que, muitas vezes, matam

³⁷⁴ Ibid., pp. 261-262.

os filhotes já existentes em um grupo que acabam de dominar, presumivelmente porque não são seus filhos.

Essas, no entanto, não são as únicas precauções que um macho pode tomar para garantir que cuidará de seus próprios filhos. Outra manobra eficaz que de fato ocorre na natureza é a de impor um período de corte prolongado antes de copular com a fêmea, protegendo o território contra outros machos que possam se aproximar dela e impedindo que ela escape. Com essa atitude, o macho pode constatar se a fêmea espera algum filhote e abandoná-la, caso se confirme.

Nessas circunstâncias em que a fêmea, lidando com um novo parceiro cauteloso, não pode enganar um novo macho, levando-o a adotar seu filho, lhe restará poucas opções para resolver o seu conflito. Se o filhote tiver sido concebido recentemente, pode ser compensador para a mãe abortá-lo e encontrar um novo parceiro o mais rápido possível, muito embora já tenha investido nele bastante durante sua gestação. Segundo Dawkins, nessas circunstâncias, o aborto seria vantajoso tanto para a fêmea quanto para o novo parceiro. Isso poderia explicar porque o efeito de Bruce funciona, do ponto de vista da fêmea. A outra opção seria tentar criar o filho sozinha, o que pode ser vantajoso para ela se o filhote já tiver uma certa idade, pois quanto mais velho o filhote, maior terá sido o investimento nele e menor será o seu esforço para concluir a tarefa de criá-lo. Sendo ainda jovem, também pode ser vantajoso para ela cuidar do filhote e salvar o seu investimento inicial, mesmo que para isso tenha que trabalhar por dois na criação, dado que o parceiro se foi. De qualquer forma, em certas circunstâncias, a vantagem será do parceiro que desertar *primeiro*, não importando se é o pai ou se é a mãe³⁷⁵.

1.3.2. O comportamento e sua relação com a sexualidade

A tendência evolutiva para a exploração entre os sexos desencadeia modalidades de conduta tanto nos machos, quanto nas fêmeas, a fim de garantir que seja bem-sucedida a transmissão de seus genes. Nos casos em que a fêmea foi abandonada pelo parceiro, vimos que ela ficava sempre diante de uma situação na qual só poderia tirar um proveito pequeno já que suas ações eram limitadas por um contexto muito ruim. Assim, a fêmea poderia gradativamente, no decorrer das gerações, desenvolver estratégias capazes de minimizar os riscos de se ver diante do dilema de criar sozinha ou abandonar o seu filhote.

Não demoraria muito para ela perceber que tinha um grande trunfo em suas mãos, a saber: cabe a ela a decisão sobre quando e onde copular. Embora o cio seja uma força natural

³⁷⁵ Ibid., pp. 264-265.

difícil de ser contida, o instinto para a reprodução poderia, após algumas gerações de hábito continuado, agregar à própria manifestação do instinto novas características. Conseqüentemente, diante de circunstâncias dadas, poderia ser um resultado do próprio instinto a recusa em copular. Como tudo na evolução, por mais que houvessem apenas fêmeas incapazes de conter seus impulsos a ponto de rejeitar a cópula, uma só que, acidentalmente, desenvolvesse essa capacidade, sendo ela vantajosa para a espécie, tenderia, mediante o sucesso reprodutivo possibilitado por essa sutil modificação, transferir essa nova tendência para a geração futura, disseminando, assim, em toda a população, após a passagem de algumas gerações, essa nova tendência.

Nesse sentido, como ela é, conforme já dissemos, dentre os sexos o mais valioso para a espécie, a fêmea tenderia a ser bastante procurada. Como a fêmea traz consigo um ovo grande e nutritivo, que, segundo Dawkins, seria o equivalente de um dote, o macho que obtivesse sucesso em copular com ela ganharia uma reserva valiosa de alimento para a sua descendência. Nesse caso, diante da disputa por sua preferência, a fêmea se veria em condição de “fazer algumas exigências”, obviamente movida por algum impulso instintivo, antes de copular, pois, no exato momento em que copulasse, estaria descartado o seu trunfo e o seu óvulo ficaria comprometido com algum macho o qual poderia, posteriormente, lhe abandonar. Segundo Dawkins, diante dessa ameaça, a seleção natural teria favorecido o surgimento de duas possibilidades principais de estratégias de copulação: a *estratégia do idílio doméstico* e a *estratégia do macho viril*³⁷⁶.

A estratégia do idílio doméstico, sugere que a fêmea tenderia a examinar com atenção todos os machos na tentativa de identificar, previamente, sinais de fidelidade e de domesticidade. Caso consiga identificar tais qualidades, tirará uma grande vantagem optando pelos machos que as possuam. Para tanto, a fêmea poderá adotar um comportamento “difícil” e “recatado” por um período longo, de modo que qualquer macho pouco paciente para esperar que ela esteja pronta para copular se mostrará um parceiro potencialmente infiel. Assim, ao insistir em um demorado período de noivado, ela excluirá os pretendentes casuais, restando para a cópula apenas os machos que tenham demonstrado as caras qualidades por ela almejadas de paciência e fidelidade. Segundo Dawkins, essa timidez por parte da fêmea é, de fato, muito comum entre os animais, se manifestando através de longos períodos de “namoro” e de “noivado”. Essa estratégia se mostra benéfica, também, como já vimos, para o macho, pois livra-o do perigo de ser enganado pela fêmea e levado a criar o filho de outro macho.

³⁷⁶ Ibid., pp 265-266.

Bem, estamos falando de animais em um contexto estritamente relacionado à disseminação genética. Os animais estão presos a esse contexto por força da sua programação biológica, ou seja, de seus instintos, e não significa aqui que, no caso humano, um homem não possa criar um filho que não seja seu, justamente por que não há, para nós humanos, essa imposição dos genes. A cultura nos libertou da dependência da programação genética, de modo que podemos contrariá-la em caso de maior vantagem para nossa espécie. Assim, o objetivo aqui é o de mostrar apenas como a própria natureza desenha determinadas tendências instintivas que encontramos também em nós humanos, como rudimentos de um comportamento animal. Nesse sentido, essa descrição não tem caráter de elogio ou recomendação. Ao contrário: demonstra apenas que muitas vezes a recusa de um homem em assumir os filhos de outro homem quando se relaciona com uma nova esposa se deve mais a um comportamento primitivo e animalizado do que ao reflexo da iluminação e racionalidade promovida pela cultura.

A cultura, como veremos, representa justamente a tentativa humana de superar sua condição animal, contendo os impulsos instintivos e desenvolvendo condutas conscientemente negociadas com a comunidade. Por conta disso, se orienta, sempre, em direção à ampliação da eficácia de nossas condutas com vistas ao bem da nossa espécie, que, no caso humano, chamamos de bem comum e vai dar origem ao campo de investigação que em filosofia chamamos de Ética. Assim, embora tais estratégias possam se mostrar benéficas para os animais, no contexto humano devemos avaliar se elas nos garantem os mesmos benefícios, promovendo o sucesso biológico de nossa espécie ou se isso nos traria mais inconvenientes que vantagens.

Só para fins ilustrativos, podemos ver com clareza que, no caso humano, filhos rejeitados e abandonados podem se tornar um perigo para a sociedade de modo que, em caso de crianças sem pais para criá-las, seria muito vantajoso para nossa espécie que elas encontrassem pais adotivos, sendo assumidas pelos novos maridos de suas mães ou, caso sejam órfãs ou crianças abandonadas, sendo adotadas. De fato, nossa espécie tem lançado mão dessas estratégias pelos mesmos motivos que qualquer outro animal lançaria mão das suas: a garantia de sucesso biológico que levará à perpetuação de nossa espécie.

Já a estratégia da fêmea tímida e recatada poderia ser útil, por sua vez, às mulheres de nosso tempo, dado que vivemos ainda em um mundo extremamente machista, comportamento que não deixa de ser, também, um rudimento de nossa condição animal, ou seja, uma conduta que deve pouco aos nossos caracteres humanos e que trata a relação entre os sexos de uma maneira tão predatória quanto acontece nas espécies mais primitivas do reino animal. Assim, poderíamos dizer que existem na natureza fêmeas de várias espécies que são muito mais

cautelosas que algumas que pertencem à espécie humana. Veremos que estas, no entanto, são pouco cautelosas porque possuem na sua estrutura sexual rudimentos da segunda estratégia de copulação inventada pela seleção natural (que veremos logo mais). Portanto, tanto os homens, quanto as mulheres, estão longe de perder suas raízes mais primitivas e instintivas as quais lhes associam aos mais torpes animais. Em breve, ao descrevermos a estratégia do macho viril, deixaremos claro em qual sentido fazemos essa alegação.

Voltando à estratégia do idílio doméstico, vemos que os rituais da corte animal quase sempre são marcados por demorado investimento pré-cópula por parte do macho. Por exemplo, a fêmea pode recusar-se a copular até que o macho construa um ninho para ela, o que de fato acontece na natureza. Em outros casos, o macho precisa prover quantidades substanciais de alimento. Ao oferecer esses presentes, o macho pode finalmente cair nas graças de sua pretendente, pois tais comportamentos oferecem segurança e bem-estar para elas. No entanto, a melhor estratégia que a fêmea poderia utilizar é forçar os machos a investirem tão maciçamente na sua prole *antes* de consentirem na cópula a ponto de se tornar, para ele, um prejuízo inestimável desertar *depois* que ela tenha ocorrido. Segundo Dawkins, um macho que espera que uma fêmea tímida venha finalmente a aceitar a copular com ele paga um preço muito alto, pois renuncia à possibilidade de copular com outras fêmeas, despendendo muito tempo e energia ao cortejá-la.

Assim, quando de fato estiver autorizado a dar início a seus avanços sexuais, já estará bastante “comprometido” com ela e a tentação de abandoná-la será pequena, uma vez que ele “sabe” instintivamente que, ao partir para o cortejo de qualquer outra fêmea no futuro, terá novamente uma longa corte antes que possa passar para a satisfação do seu instinto sexual. Nesse sentido, haveria uma espécie de cálculo instintivo ou pelo menos uma sensação de conforto e aprazimento que o levaria a se “perguntar” se seria vantajoso, *à longo prazo*, abandonar sua parceira após ter investido pesadamente na relação³⁷⁷. No caso humano, se todas as mulheres adotassem um comportamento desse tipo, sendo tímidas no que diz respeito ao consentimento de relações sexuais, provavelmente haveriam pouquíssimos casos de infidelidade. No entanto, como algumas são mais “fáceis” que outras, parece sempre tentador para um homem abandonar sua mulher e seus filhos mesmo depois de um longo investimento, pois pode não precisar ter que fazer tudo novamente até que conquiste o direito de satisfazer mais uma vez seu impulso sexual.

³⁷⁷ Ibid., p. 267.

Dessa forma, acreditamos que Freud conseguiu ver muito bem a maneira como a infraestrutura sexual condicionaria muitos dos comportamentos humanos sendo origem, inclusive, de muitos dos nossos sofrimentos afetivos, já que a repressão cultural imposta a muitos desses impulsos animais pode muitas vezes ser vivida em nossos afetos como um gesto de violência. O erro de Freud, no entanto, pode ter sido ver nos impulsos sexuais uma chave para a descrição de todas as nossas tendências comportamentais, quando, na verdade, não é a infraestrutura sexual a base dos afetos, nem, ao contrário, os afetos a base da sexualidade: essas dimensões de nosso ser são dimensões laterais, simultâneas e, embora se influenciem mutuamente, outras dimensões dos afetos, não ligadas ao sexo propriamente dito, podem influenciar na construção de nosso psiquismo, graças a acumulação de camadas de sentido promovidas por nosso modo de vida cultural.

Nesse sentido, tanto rudimentos orgânicos quanto rudimentos culturais compõem a nossa esfera afetiva de modo que nem sempre ela está associada à dimensão sexual. Na verdade, por vezes, do ponto de vista sexual tudo parece correr muito bem, porém em outras esferas da vida é que as coisas vão mal. De todo modo, Freud teve uma boa intuição, precisando, apenas, ser um pouco alargada para compreender o espetáculo humano como um todo. Por isso decidimos tratar da afetividade antes de tratar da sexualidade: acreditamos que o instinto de sobrevivência do indivíduo, que o leva a buscar circunstâncias confortáveis e prazerosas no âmbito de manutenção de sua vida individual deve ter uma força muito maior que o ímpeto pela procriação. Em outras palavras, a preocupação em procriar dependeria da superação das condições ameaçadoras do ambiente, ameaças estas constantes e que demandam do animal uma atenção ininterrupta. Somente após a criação de um ambiente equilibrado para si é que o indivíduo passaria a se preocupar com o amor. Portanto, essas duas dimensões se manifestam de maneira combinada em todas as espécies, havendo, no entanto, uma maior pressão de seleção na dimensão da afetividade do que na dimensão da sexualidade. Tanto é, que alguns animais podem até passar a vida sem procriar ou manifestar desejos sexuais, no entanto, nenhum deles tende a recusar à luta por sua existência sem que isso tenha o aspecto de um adoecimento psíquico (uma patologia dos afetos).

Voltando à estratégia do idílio doméstico mais uma vez, devemos compreender que, para que ela seja bem-sucedida tanto entre os humanos quanto entre os animais, é necessário que a maioria das fêmeas optem por fazer o mesmo jogo, pois se na população existirem fêmeas sem parceiros que se disponham a aceitar com poucas exigências os machos que tenham desertado, poderá ser compensador para ele abandonar a sua fêmea original, independentemente

do quanto já tenha investido nos filhos dela. Nesse sentido, o resultado dependerá de como se comporta a maioria das fêmeas. Dawkins sugere, então, que existam, relacionadas à estratégia do idílio doméstico, duas tipificações de conduta feminina e duas masculinas as quais ele chamou de, no caso feminino, conduta sexual *tímida* e conduta *rápida* e, no caso masculino, conduta *fiel* e conduta *conquistadora*.

Nesse sentido, as fêmeas tímidas não aceitarão copular com o macho até que ele tenha se sujeitado a um longo e dispendioso período de corte. As fêmeas rápidas, por sua vez, copularão imediatamente com qualquer um. No que diz respeito aos machos, aqueles fieis se mostrarão dispostos a cortejar a fêmea durante muito tempo, permanecendo depois da cópula, ajudando a criar os filhotes. Já os machos conquistadores logo perderão a paciência se a fêmea não copular prontamente e irão embora, à procura de outra fêmea. Após copularem, não ficarão junto da fêmea nem se comportarão como bons pais: partirão em busca de novas fêmeas. Dawkins faz a ressalva de que estas não são as únicas condutas possíveis sustentando, no entanto, que seja útil comparar seus resultados com fins de estabelecimento de um parâmetro. Sugere, então, um experimento mental para que tenhamos uma ideia dos resultados de cada uma dessas condutas mencionadas. Assim, ele nos diz:

Vamos supor que o lucro genético obtido por cada pai, quando o filho é criado com sucesso, é de +15 unidades. Os custos de criar um filho, o custo de todo alimento e de todo o tempo gasto com ele, bem como de todos os riscos corridos em nome dele, correspondem a -20 unidades. Esse custo é representado por um valor negativo, visto que é “pago” pelos pais. O custo do tempo despendido com a corte prolongada também é negativo, e equivalerá, digamos, a -3 unidades. Imaginemos agora que temos uma população em que todas as fêmeas são tímidas e todos os machos são fiéis. Essa é uma sociedade monogâmica ideal. Em cada casal, o macho e a fêmea alcançam, ambos, o mesmo lucro médio. Eles obtêm +15 a cada filho criado e dividem igualmente os custos de cria-lo (-20), o que dá uma média de -10 para cada um. Os dois pagam a penalidade de -3 pelo tempo desperdiçado num período de namoro prolongado. O lucro médio de cada um é, portanto, $+15-10-3 = +2$. Vamos supor agora que uma única fêmea fácil se introduza na população. Ela se sai muito bem. Não paga o custo da demora, pois não perde tempo com uma corte prolongada. Uma vez que todos os machos da população são fiéis, ela pode estar segura de encontrar um bom pai para seus filhos, com quem quer que venha a se acasalar. O seu ganho médio por filho é $+15-10 = +5$. Ela obtém três unidades de vantagem sobre suas rivais tímidas. Os genes para o comportamento rápido, portanto, começarão a se disseminar. Se o sucesso das fêmeas rápidas for tão grande que elas passem a predominar na população, as coisas também irão mudar do lado dos machos. Até aqui, os machos fiéis

detinham o monopólio. Contudo, se surgir um macho conquistador na população, ele começará a se sair melhor do que os rivais fiéis. Numa população em que todas as fêmeas são rápidas, o macho tem, de fato, uma escolha copiosa. Ele ganha +15 se um filho seu for criado com sucesso, mas não arca com nenhum dos outros custos. O que essa ausência de custo significa principalmente é que ele se encontra livre para partir e se acasalar com novas fêmeas. Cada uma de suas desafortunadas mulheres se esforça para criar sozinha o seu filhote, arcando com todo custo de -20, embora não pague nada pelo desperdício de tempo com o namoro. O lucro líquido de uma fêmea rápida, quando acasala com um macho conquistador, é de $+15 - 20 = -5$; o lucro para o próprio conquistador será de +15. Numa população em que todas as fêmeas sejam rápidas, os genes do conquistador se propagarão como fogo na mata³⁷⁸.

É interessante notar que, para cada oscilação em um sentido, uma resposta ou reação adequada passa a ser exigida pela pressão de seleção, desencadeando alterações no comportamento do grupo em outro sentido. Não haveria, assim, uma hegemonia de qualquer um desses comportamentos que fosse, de fato, durar por muito tempo. Por exemplo, se o número de conquistadores aumentasse tanto a ponto de eles dominarem a parcela masculina da população, as fêmeas rápidas automaticamente se veriam bastante ameaçadas. Nesse caso, qualquer fêmea tímida levaria vantagem, pois, ao se deparar com um macho conquistador, ela o rejeitará, pois, seu consentimento depende sempre de um noivado prolongado. Diante da recusa, ele partirá em busca de outra fêmea. A fêmea tímida e o conquistador, nesse caso, nada perderiam e nada ganhariam. A rápida, por sua vez, de acordo com o exemplo dado por Dawkins, arcaria com um amargo prejuízo. Ainda que uma fêmea rápida optasse por abandonar seus filhos depois de ter sido abandonada por um conquistador, arcaria com o prejuízo de pelo menos um óvulo. Nesse sentido, os genes para a timidez tenderiam a se disseminar novamente pela população³⁷⁹.

A consequência de um aumento na população das fêmeas tímidas afetaria diretamente a população dos machos, pois, o predomínio das fêmeas tímidas dificultará o sucesso de investias dos machos conquistadores. Se cada uma delas persistir numa corte longa e trabalhosa, os conquistadores, ao transitar de fêmea a fêmea, terão uma chance cada vez menor de obter sucesso, de modo que os genes para a fidelidade começarão a aumentar novamente. Assim, vemos que haveria uma espécie de ciclo contínuo na natureza em que frequentemente retornamos ao ponto de partida. Contra essa experiência cíclica nada poderemos fazer a não ser

³⁷⁸ Ibid., pp. 269-270.

³⁷⁹ Ibid., pp. 270-271.

torcer para nos encontrarmos no ponto mais equilibrado dessa trajetória. Assim também ocorre na cultura humana e sempre voltamos ao mesmo ponto da história. Contra esse ciclo não podemos fazer muita coisa, pois somos determinados pela história, pelas condições políticas, econômicas, sociais e culturais na qual nascemos. Até podemos lutar para transformar nossa realidade produzindo uma circunstância melhor para nossa existência, mas nenhuma transformação que seja feita estará destinada a um sucesso duradouro e, novamente, a roda da fortuna tornará a girar. Feliz daquele que consiga um nascimento justamente nos pontos de maior equilíbrio. Dawkins, no entanto, sustenta que, embora tenha contado a história como se houvesse uma oscilação permanente, na realidade, não haveria oscilação alguma, pois o sistema tenderia a um estado de equilíbrio. Segundo ele, qualquer tendência para os membros de qualquer um dos sexos se desviar de sua proporção estável adequada seria, inevitavelmente, penalizada por uma alteração nas estratégias do outro sexo. Por isso o equilíbrio tenderia a ser mantido.

Da nossa parte, acreditamos que a única vantagem da qual o estado de equilíbrio gozaria seria a de uma permanência mais duradoura, mas, a despeito disso, assim como qualquer outra predominância, esta também tenderia, em algum momento, a ser quebrada. A história natural e, dentro dela, a história da humanidade, seria, assim, inevitavelmente marcada por momentos de equilíbrio e momentos de ruptura, pelo menos enquanto estivermos submetidos de alguma maneira às nossas heranças animais, ou melhor, naturais. Superá-las significaria convertermo-nos em máquinas, uma inteligência artificial, a qual poderia alcançar esse equilíbrio apenas por estar fora da natureza, liberta da programação dos genes, dos instintos e dos afetos. Assim, a tendência, para tudo o que é natural ou dependa, de alguma maneira, da natureza, é oscilar. Não quer dizer que o equilíbrio não possa ser atingido, no entanto, precisamos admitir que ele poderá, em algum momento, apresentar novamente uma tendência para se desequilibrar.

Retornando a nosso exemplo, exigir que um parceiro potencial construa um ninho é um modo eficiente de uma fêmea apanhá-lo e evitar que seja abandonada. É igualmente proveitosa a exigência de ser alimentada pelo macho enquanto este lhe faz a corte. Segundo Dawkins, isso tem sido encarado, nas aves, como uma espécie de regressão a um comportamento infantil por parte da fêmea, pois ela implora ao macho por comida usando os mesmos gestos que um filhote empregaria. É digno de nota o fato de nós humanos também apresentarmos um comportamento similar quando, por exemplo, casais se comunicam na intimidade utilizando uma fala afetada típica de uma criança.

Alimentar a fêmea que corteja representa um investimento direto da parte do macho nos óvulos e na gestação que eles possibilitarão tendo, assim, o efeito de reduzir a disparidade entre os investimentos dos progenitores. De acordo com Dawkins, muitos insetos e aranhas apresentam o comportamento de alimentação da fêmea durante o período da corte. Em alguns casos, como no caso do louva-a-deus, o macho corre o risco de ser devorado pela fêmea e, por isso, alimentá-la, reduzindo ao máximo possível o seu apetite, poderá beneficiá-lo. O investimento que um louva-a-deus faz nos seus filhotes pode custar a sua vida, uma vez que eles podem ser usados como alimento para ajudar a produzir os ovos que serão fertilizados, após a sua morte, pelos seus espermatozoides armazenados³⁸⁰.

As estratégias reprodutivas podem dar margem, também, ao aparecimento de uma conduta de simulação: um macho que consiga fingir um comportamento doméstico e leal sendo, na realidade, um conquistador incorrigível, poderá tirar dessa sua artimanha uma grande vantagem. Caso as fêmeas abandonadas criem, de fato, os seus filhos, o conquistador tenderá a transmitir mais genes à geração seguinte do que qualquer um dos seus concorrentes honestos. Assim, de acordo com Dawkins, os genes para a fraude eficiente serão favorecidos no *pool* gênico. No entanto, reciprocamente, a seleção natural favorecerá às fêmeas capazes de criar mecanismos que as imunizem contra a fraude de seu pretendente mal caráter. Um desses mecanismos seria exibir o comportamento difícil sempre que cortejada por um novo macho dando, no entanto, preferência para ele nas temporadas de acasalamento posteriores, aceitando de maneira imediata as tentativas de aproximação sexual do parceiro da temporada anterior. O efeito colateral dessa atitude, no entanto, seria a penalização dos machos jovens, em sua primeira temporada de acasalamento, sendo eles enganadores ou não.

Embora tenha dividido os machos em fieis e enganadores, Dawkins admite que o fez apenas para simplificar o exemplo dado, pois, o mais provável é que todos os indivíduos sejam um pouco enganadores, já que estão todos programados para aproveitar as oportunidades de explorar seus parceiros sexuais. Haveria uma predominância desse comportamento nos machos, por eles terem mais a ganhar com a desonestidade do que as fêmeas. Segundo Dawkins, mesmo nas espécies dotadas de algum nível de altruísmo parental, é de se esperar que os machos tendam a dedicar-se um pouco menos na criação dos filhos e a demonstrarem uma maior predisposição a evadir-se. Ao que parece, é o que acontece com as aves e os mamíferos. No entanto, embora raro entre aves e mamíferos, o cuidado paterno costuma ser comum entre os peixes³⁸¹.

³⁸⁰ Ibid., pp. 273-274.

³⁸¹ Ibid., p. 275.

A explicação para uma predominância do cuidado paterno entre os peixes e sua escassez entre os mamíferos se deve ao fato de que muitos peixes não copulam, lançando, ao invés disso, suas células sexuais na água. Os animais terrestres, por sua vez, como as aves, os mamíferos e os répteis, não podem realizar uma fertilização externa, pois suas células sexuais são excessivamente vulneráveis à desidratação e, por esse motivo, os gametas de um sexo são introduzidos no interior úmido de um indivíduo do sexo oposto. Após a cópula, a fêmea terrestre ficará com a posse física do embrião dentro do seu corpo. Por conta disso, o macho terá sempre a oportunidade de ser o primeiro a desertar.

Alguns animais aquáticos, por sua vez, por não introduzirem fisicamente seu espermatozoide no corpo da fêmea, não realizam uma fecundação intraorgânica. Por conta disso, haveria, segundo Dawkins, uma batalha evolutiva para decidir quem lançaria suas células sexuais primeiro, pois aquele que o fizer poderá deixar o parceiro na posse dos novos embriões. Como os machos possuem células sexuais mais leves, as quais se dispersam com mais facilidade que os óvulos, será um risco muito grande para eles se antecipar e soltá-los no ambiente antes de suas parceiras. Qualquer atraso na conduta equivalente da fêmea poderia fazê-lo perder todos os seus preciosos espermatozoides. No caso da fêmea, caso ela desove primeiro, não haverá um risco muito alto de perda total de suas preciosas células sexuais, pois, por serem mais pesados, é provável que os óvulos se mantenham juntos num agrupamento coeso por um tempo considerável. Assim, por conta do problema da dispersão dos espermatozoides, o macho tende sempre a esperar que a fêmea desove antes de expelir seus espermatozoides sobre os óvulos. Nesse caso, ela conta com alguns segundos de vantagem para desaparecer enquanto o macho fecunda os óvulos. Isso de fato acontece na natureza e por isso o cuidado paterno é mais comum entre animais aquáticos e menos nos terrestres³⁸².

Analisemos, agora, a estratégia do macho viril. De acordo com essa estratégia, as fêmeas abririam mão de obter ajuda dos pais dos seus filhotes, preferindo dedicar-se inteiramente a obter bons genes. Aqui também se serviriam da recusa em copular, tomando o máximo cuidado e discriminação antes de aceitar as investidas sexuais, para selecionar da maneira mais eficaz o seu parceiro. Segundo Dawkins, alguns machos carregam, sem dúvida, um número maior de genes bons do que outros machos. Esses genes, obviamente, caso sejam herdados por uma cria, beneficiarão sobremaneira as perspectivas de sobrevivência do indivíduo. Assim, se uma fêmea puder detectar, através da observação de indicações externamente visíveis, bons genes em seus pretendentes, poderá beneficiar seus próprios genes,

³⁸² Ibid., pp. 275-277.

associando-os a estes bons genes paternos. O que a fêmea, nesse caso, procura, é a possibilidade de minimizar a probabilidade de seus genes se perderem por estar associado a genes de “baixa qualidade”.

Segundo Dawkins, existe uma tendência para que a maioria das fêmeas concorde entre si sobre quais são os melhores machos, uma vez que todas elas se orientam pelas mesmas informações. Nesse sentido, os poucos machos felizardos tenderão a realizar a maioria das cópulas, algo que para eles não seria nenhum trabalho desgastante uma vez que tudo o que precisa fazer é dar alguns espermatozoides a cada fêmea. É, provavelmente, o que acontece entre os elefantes-marinhos e, também, entre as aves-do-paraíso: as fêmeas permitem que apenas alguns machos, com características específicas, lhes façam a corte.

O que essas fêmeas buscarão em seus pretendentes serão evidências da capacidade de sobreviver. Embora qualquer parceiro que a esteja cortejando prove no próprio ato da corte a sua capacidade para sobreviver até a idade adulta isso, por si só, não seria uma garantia de que possa sobreviver por muito mais tempo. Assim, as fêmeas poderiam escolher os machos mais velhos, pois, independentemente de suas desvantagens, eles provaram, com sua idade, que pelo menos são capazes de sobreviver e ela terá a oportunidade de associar seus genes com os genes para a longevidade de seu pretendente. Contudo, o problema não está solucionado, pois genes para a longevidade não garantem virilidade e, conseqüentemente, apenas essa característica não dará a fêmea a garantia de que seus genes se proliferarão, uma vez que seu filho poderá viver muito, porém ter um número reduzido de filhotes. Assim, uma fêmea que selecione um macho idoso não terá necessariamente mais descendentes do que uma fêmea que escolha um macho jovem³⁸³.

Por conta disso a fêmea poderia se dedicar a procurar músculos fortes, o que pode sugerir uma elevada habilidade para caçar e obter alimento. Poderia procurar, também, por pernas compridas, enquanto indício da habilidade para fugir de predadores. Como tais características poderiam ser qualidades vantajosas para que seus filhos sejam bem-sucedidos na luta pela existência, a fêmea poderia dar preferência para machos que as possuam.

Nesse sentido, as fêmeas escolheriam os machos com base em “etiquetas” ou “indicadores” que sinalizassem a presença de bons genes. Como já indicamos em outro momento, essa “escolha” não seria consciente, uma vez que está programada pelo instinto. No entanto, o instinto, como uma forma de conduta rígida, ou seja, pouco maleável e independente de atos voluntários, é, apesar disso, mesmo que sutilmente, um tipo de conduta modificável

³⁸³ Ibid., p. 278.

pela experiência. Isso quer dizer que, uma vez que ocorresse qualquer grau mínimo de seletividade em qualquer indivíduo, de qualquer espécie, sendo essa seletividade ensinada socialmente mediante os exemplos dados pelos membros da comunidade, aquilo que era um hábito individual transmitido pelo exemplo do grupo poderia se tornar uma predisposição comportamental, após uma longa consecução de gerações na qual o mesmo comportamento seletivo foi ensinado, convertendo-se, assim, em um automatismo análogo ao do reflexo. Em outras palavras, pequenas modificações individuais na manifestação do instinto poderiam, posteriormente, se tornar geneticamente transmissíveis de modo que essa seletividade da qual falamos pode ter surgido justamente graças a esse tipo de ocorrência e anexação aos genes da espécie.

Nesse sentido, numa sociedade em que os machos competem entre si para serem o os machos viris escolhidos pelas fêmeas, o que uma mãe pode fazer de melhor pelos seus genes é produzir um filho que se revele um macho viril e atraente. Garantindo a seu filho que seja um macho viril e atraente quando crescer, ele copulará com a maior parte das fêmeas do grupo e sua mãe terá um número muito grande de netos. Assim, segundo Dawkins, “uma das qualidades mais desejáveis que um macho pode ter, aos olhos de uma fêmea, é, pura e simplesmente, a própria atração sexual³⁸⁴”.

Isso nos leva a pensar que, uma vez indicada essa estratégia biológica, qualquer semelhança com as condutas humanas não seria mera coincidência. Poderíamos, então, ser acusados de antropomorfismo na descrição das condutas animais, pois, qualquer um que os observe, constatará, de fato, em homens e em animais essas ocorrências. Contudo, se os seres humanos se atraem mais pela aparência física do que pelo caráter de seus parceiros, isso pode ser, sim, um rudimento dessa conduta ancestral ainda presente em nós. Tanto os homens, quanto as mulheres, se aventuram a viver com pessoas que não sabem se serão fieis, atraídos pura e simplesmente por sua suposta boa estruturação genética. Dizemos que estamos encantados com a beleza, já que a cultura nos permitiu dar nome a tudo e a camuflar nossa animalidade, no entanto, queremos, na verdade, dizer com isso, apenas, que estamos diante de bons genes que gostaríamos, com toda certeza, de associar aos nossos.

Não é à toa que a contemplação de um belo exemplar do sexo oposto tende a provocar o desejo sexual de maneira muitas vezes involuntária. Quanto mais aprofundamos nas possíveis causas do comportamento sexual animal temos maior convicção de que não abandonamos por completo nossa animalidade. Tentamos, arduamente, graças a cultura, fazer essa transição. No

³⁸⁴ Ibid., p. 279.

entanto, ela não só ainda não foi feita por completo, uma vez que ainda existem indivíduos humanos completamente reféns de seus impulsos mais primitivos, como aqueles que estão conseguindo, o estão fazendo não sem uma extrema dificuldade. Estamos nos humanizando, à duras penas, e muitas vezes esse processo de humanização tem falhado e agimos como bicho.

Assim, pensando a partir do contexto animal, uma fêmea que copule com um macho viril muito atraente tenderá a ter filhos também atraentes para as fêmeas da geração seguinte, garantindo, com isso, a disseminação de sua informação genética. Nesse sentido, na natureza selvagem, podemos deduzir que as fêmeas selecionam seus parceiros sexuais com base em qualidades úteis, como músculos fortes, por exemplo. No entanto, assim que essas qualidades se tornarem predominantemente aceitas como atraentes entre as fêmeas de uma espécie, é possível que a seleção natural faça com que o instinto as selecione tão somente por serem atraentes³⁸⁵.

Segundo Dawkins, a exuberância das caudas dos machos das aves-do-paraíso pode ser o resultado de um processo instável e desenfreado de evolução, no qual, primeiro, uma cauda mais comprida teria sido selecionada pelas fêmeas como uma característica atraente nos machos, provavelmente por representar para ela um indício de constituição apta e saudável. Uma cauda curta poderia indicar alguma deficiência vitamínica, denunciando uma possível baixa capacidade para obter alimento. Os machos com cauda curta poderiam passar, também, ao invés da aparência de carência vitamínica, a impressão de não serem habilidosos o suficiente para fugir dos predadores, pois o tamanho da sua cauda poderia indicar que fora perseguido e que tivera um pedaço da cauda arrancada durante a perseguição. Assim, qualquer que tenha sido a razão do encurtamento da cauda, as fêmeas poderiam preferir machos com caudas mais longas do que aqueles de cauda média ou curta e tal preferência poderia, com o passar do tempo, provocar um aumento no comprimento médio das caudas dos machos da população graças a frequência dos cruzamentos com indivíduos com essa característica. Qualquer fêmea que fugisse a essa regra tenderia a ser penalizada não produzindo descendentes suficientemente atraentes para continuar a disseminação dos genes. Isso ocorreria mesmo que a cauda tivesse se tornado demasiado grande a ponto de comprometer os movimentos do seu possuidor. Assim, mesmo não havendo uma evidência concreta de sua virilidade, uma apetência da espécie para caudas longas as tornaria um traço característico a ser desejado no momento da escolha do parceiro sexual. Essa tendência só será interrompida quando as caudas se tornarem longas o

³⁸⁵ Ibid., p. 279.

suficiente a ponto de tornar explícita as desvantagens do seu possuidor. Deixariam de funcionar, assim, como desencadeador da atração sexual.

A fim de evitar que as fêmeas caiam na armadilha de escolher um pretende que apenas pareça viril, sem que de fato o seja, a seleção sexual foi promovendo o aparecimento de uma série de características capazes de tornar essa virilidade evidente. É assim que a evolução conduzirá ao aparecimento de exibições que somente um macho viril genuíno seria capaz de fazer. Essa poderia ser a origem dos rituais de acasalamento que os mais diferentes animais costumam exibir como preâmbulo da cópula. Um outro critério que poderia levar a fêmea a garantir a virilidade do parceiro a ser escolhido, seria optar por acasalar apenas com os machos que se saíam vitoriosos nos combates. Segundo Dawkins, existem fêmeas que só acasalam com os machos que possuam territórios ou que ocupem uma posição superior na hierarquia de dominância. Assim, ao que parece, do micróbio ao ser humano, não há nada de novo embaixo do sol.

O que fica claro e evidente para nós é que as diferentes estratégias de reprodução, seja a monogamia, a promiscuidade ou os haréns, são o resultado do conflito de interesses entre os machos e as fêmeas, pois os indivíduos de cada sexo estão programados para maximizar seu rendimento reprodutivo total durante sua vida. Por conta da diferença fundamental entre os espermatozoides e os óvulos, existe uma maior probabilidade de os machos tenderem à promiscuidade e a negligenciarem os cuidados com seus descendentes. As fêmeas, por sua vez, possuem duas estratégias defensivas (a estratégia do idílio doméstico e a estratégia do macho viril), as quais, no entanto, dependerão das circunstâncias ecológicas da espécie para entrar em operação. As atitudes dos machos, por sua vez, serão amplamente determinadas pela orientação que for tomada pelas fêmeas em sua estratégia de escolha do parceiro ideal. Assim, em primeiro lugar, os machos tenderão a exibir cores vistosas, sexualmente atraentes, enquanto as fêmeas permanecerão com uma aparência monótona. Como tanto o macho, quanto a fêmea, não querem ser comidos pelos predadores, haverá uma pressão evolutiva sobre ambos para que sua coloração seja pouco atraente. Nesse sentido, as cores vibrantes dos machos exibidos atrairão tanto os predadores, quanto as possíveis parceiras sexuais.

A consequência disso é que as cores vibrantes terão uma maior probabilidade de acabar no estômago de algum animal, enquanto as cores mais pálidas poderão ter menor probabilidade de passar para a geração seguinte, uma vez que indivíduos com essa característica enfrentam maior dificuldade para encontrar parceiros sexuais. Há, assim, duas pressões seletivas em conflito, sendo uma a dos predadores, os quais tendem a eliminar os genes para as cores

brilhantes, e a outra a dos parceiros sexuais, que tendem a eliminar os genes para as colorações discretas. Nesse sentido, “as máquinas de sobrevivência eficientes podem ser encaradas como um acordo entre pressões seletivas conflitantes³⁸⁶”.

Quando comparamos essas estratégias da conduta animal com o testemunho da sexualidade humana, podemos ficar tentados a pensar que a fêmea que se recusa a copular enquanto não encontra uma evidência de fidelidade poderá estar adotando a estratégia do idílio doméstico. Por outro lado, quando ela se encanta pelos atributos físicos de um possível pretendente, como força, tamanho, beleza, e ignora qualquer traço do seu caráter, poderia estar adotando a estratégia do macho viril. Paralelo a isso, constatamos que muitas sociedades humanas são monogâmicas, outras são promíscuas e outras se organizam em haréns.

Esses pontos observados a respeito da sexualidade animal mostram com certa clareza que a sexualidade humana não difere de maneira radical daquela de suas espécies ancestrais e que é possível que muitas dessas tendências evolutivas ainda existam como rudimentos no comportamento sexual humano. É claro que, apesar dessa semelhança, o fenômeno da sexualidade no ser humano ocorre de maneira especial, mediado por suas faculdades mentais, o que atribui um significado completamente novo a essas tendências evolutivas uma vez que nos animais elas não passam de instintos e em nós seres humano elas estão sempre carregadas de um sentido não mais biológico, mas cultural. É justamente por isso que no ser humano não falamos mais em instinto e sim em pulsão.

Assim, apesar da semelhança com os comportamentos animais, não podemos ignorar que o modo de vida do homem é determinado também pela cultura e não apenas pelos genes, de modo que, embora os indivíduos do sexo masculino tenham uma predisposição para a promiscuidade e os indivíduos do sexo feminino tenham uma tendência para a monogamia, a decisão sobre qual dessas tendências sairá vitoriosa dependerá das circunstâncias culturais encontradas em uma determinada sociedade. De todo modo, a despeito do alto grau de diferenciação alcançado pelo ser humano, o qual lhe permitiu se distanciar de sua condição originária estritamente animal, nele ainda opera um conflito perigoso entre o natural e o cultural, conflito esse que parece afetar de uma maneira silenciosa o modo como o indivíduo humano médio vivencia a sua sexualidade³⁸⁷.

³⁸⁶ Ibid., p. 285.

³⁸⁷ Ibid., pp. 288-289.

1.3.3. O processo de integração global e o lugar da sexualidade na estrutura do organismo

A sexualidade é apenas uma das dimensões que compõe o espetáculo total que é o fenômeno humano. Ligada a ela existem outras dimensões associadas que formam a totalidade do que chamamos de indivíduo. As outras dimensões já foram mencionadas por nós no decorrer dessas páginas: a percepção, a motricidade, a linguagem, a afetividade. Todas essas dimensões só existem isoladamente graças a um exercício intelectual de abstração o qual nos obriga, por conta das limitações da linguagem, a pensar de maneira isolada aquilo que está integrado e que atua simultaneamente. Nesse sentido, cabe a nós compreendermos como se dá a integração total dessas dimensões que configuram o espetáculo humano e qual seria o lugar da sexualidade nessa integração.

Partimos do princípio, como já indicamos no início do presente trabalho, de que todos os fenômenos psíquicos são uma derivação dos fenômenos físicos, formando com eles uma integração que funciona como uma espécie de sobreposição de camadas as quais, no entanto, não anulam nem invalidam as camadas inferiores mais antigas que sobrepõem. No processo de integração, elas estariam submetidas a um processo de expressão recíproca, na qual uma alteração em uma das dimensões ou camadas do ser total provocaria uma simultânea reorganização das demais a fim de acompanhar todas elas uma mesma modulação, como numa canção que sofre uma transposição e exige que todos os seus componentes se transponham num mesmo grau a fim de manter os valores de distância entre cada nota e, conseqüentemente, o sentido da melodia.

Por conta disso, admitiremos que correlações psíquicas têm validade a partir de uma perspectiva orgânica, possuindo um sentido ou valor biológico. Da mesma forma, correlações biológicas possuem, também, validade no domínio psíquico. O corpo e a consciência formam uma estrutura, de modo que a falha de um significaria, automaticamente, um mal funcionamento do outro, de modo que nada possui valor estritamente fisiológico e nada possui um valor estritamente psíquico. Essas dimensões ou camadas se penetram mutuamente sendo uma o modo de expressão dado como resposta ao resultado da oscilação da outra, como notas se ajustando à transposição provocada no início de uma melodia conhecida. Existiria, assim, um fenômeno de reciprocidade completa.

Nesse sentido, Goldstein vai tentar compreender, em *La structure de l'organisme*, como se dá esse processo de integração, nos oferecendo várias pistas sobre como funciona os organismos de modo geral, mas, principalmente, como se dá a expressão concreta do organismo humano. Nesse sentido, citando Alexander Franz, Goldstein sugere que aquilo que acontece

nos estados de contemplação budista, no qual pode ocorrer uma regressão dos estados psíquicos que provoca uma “recordação” de todas as formas de existência, de todas as épocas geológicas originais, não seria nada além do que a lei fundamental biogenética que propõe que a ontogênese repete a filogênese. Buda teria descoberto, por uma via diferente, que todas as camadas sobrepostas durante o processo de evolução das espécies continuam presentes na formação embrionária de todos os organismos, sendo incrementados, no entanto, em sua formação, por elementos novos produzidos pelos mais recentes processos de variação biológica. Nesse sentido, o primitivo seria, assim, o solo ou o pano de fundo sobre o qual se desdobrariam os processos de integração mais sofisticados dos tempos atuais³⁸⁸.

Segundo Goldstein, as vias metapsicológicas de Freud, adquiridas pela psicologia das neuroses, sustenta isso e são confirmadas em todos os pontos pela biologia. O que Freud tenta explicar através delas é a estrutura e funcionamento do psiquismo em sua relação com o orgânico. Para Freud, o psiquismo se organiza pouco a pouco, se estruturando como um todo complexo, assumindo traços que dificilmente variarão depois. Essa organização e estruturação do psiquismo individual terá início antes mesmo do nascimento, sob as circunstâncias da hereditariedade e continuará durante a infância, principalmente como consequência do exemplo e orientação dados pelos pais e pelos adultos com os quais a criança travar contato durante o seu amadurecimento.

Assim, desde seu primeiro contato com o mundo por intermédio dos adultos do seu entorno, as experiências e as respostas afetivas da criança envolveria maravilhamento, frustrações, traumas e conflitos, como consequência das tentativas de defesa provocadas pelo *Eu* a fim de equilibrar as pressões internas e externas tanto das pulsões, quanto da realidade. A partir dessa complexa teia de relações que associam o inato ao adquirido desde o nascimento, Freud tentou elaborar um modelo de funcionamento mental. Foi a partir desses estudos que ele cunhou o termo metapsicologia mental, fazendo referência com esse termo aos aspectos teóricos da Psicanálise. O objetivo do seu estudo era dar conta dos fatos psíquicos em seu conjunto, dando ênfase à dimensão inconsciente da nossa estrutura psicológica. Nesse sentido, a metapsicologia freudiana corresponderia ao conjunto de princípios, modelos teóricos e conceitos fundamentais da clínica psicanalítica que sugerem que o processo de estruturação mental deveria ser considerado a partir de três perspectivas: a dinâmica, a topográfica e a econômica.

³⁸⁸ GOLDSTEIN, Kurt. *La structure de l'organisme*. Tr. E. Burckhardt et Jean Kuntz. Gallimard: Saint-Amand, 1983, pp. 266-267.

De acordo com a perspectiva dinâmica, os fenômenos mentais seriam o resultado da interação entre forças antagonicas. Assim, as pulsões³⁸⁹, as quais seriam o representante psíquico dos estímulos somáticos que tenderiam a baixar o nível de tensão por meio de uma descarga de energia imediata, enfrentariam a resistência de forças que a impediriam de alcançar sua satisfação. Para Freud, é essa luta que estaria na base dos fenômenos mentais. Segundo ele, os lapsos da língua, erros, atos sintomáticos e os sonhos são exemplos de consequências desse conflito que se produz entre a luta pela descarga de energia e as forças que a ela se opõem. É nesse sentido que ele defende que os produtos desses lapsos podem ser considerados como atos psíquicos válidos que perseguem um objetivo próprio inconsciente. Esses fenômenos lacunares como os sonhos, atos falhos, parapraxias³⁹⁰ e sintomas seriam derivados da disputa entre o êxito e o fracasso no que diz respeito a satisfação das pulsões. Assim, quando as tendências à descarga de energia e as forças repressoras inibidoras são igualmente fortes, a energia tende a consumir-se em uma luta interna e oculta, se manifestando como sinais de exaustão sem que haja uma produção de trabalho perceptível.

Já de acordo com a perspectiva econômica, a energia psíquica é considerada a partir de um ângulo quantitativo, se esforçando em compreender como circula essa energia pulsional, como ela é investida e como se distribui por diferentes instâncias, diferentes objetos ou diferentes representações. Considera que a energia das forças pulsionais e das forças repressoras que permeiam os fenômenos psíquicos é deslocável, de modo que algumas pulsões são mais fortes e mais difíceis de reprimir, podendo, no entanto, ser reprimidas se as forças repressoras forem igualmente poderosas. Assim, conhecer qual quantidade de excitação poderia ser suportada sem descarga é, para Freud, um problema de economia psíquica. Nesse contexto, a pulsão seria um elemento quantitativo da economia psíquica, sendo constituída pelas representações e pelos afetos que a elas estão ligados. O que é chamado de afeto aqui corresponde ao aspecto qualitativo de uma carga emocional e, simultaneamente, ao aspecto quantitativo de seu investimento. Investimento, por sua vez, corresponde à medida da quantidade de energia psíquica ligada a uma representação

³⁸⁹ Pulsão (*trieb*) difere de instinto (*instinkt*), no sentido em que a primeira indica um tipo especial de fenômeno mental que força uma espécie de descarga a qual é experimentada como uma “energia urgente”. Foi definida por David E. Zimmerman como sendo o mesmo que necessidades biológicas dotadas de representações psicológicas que urgem em ser descarregadas. Já o segundo, corresponde explicitamente a padrões hereditários de comportamento animal típicos de cada espécie.

³⁹⁰ Parapraxias são fenômenos que obedecem a um mecanismo psíquico comum, semelhante ao dos sonhos. Constituem a expressão manifesta de um desejo reprimido no inconsciente, que pode ser descoberto através da associação livre.

mental. De acordo com Freud, o investimento pode ser aumentado, diminuído, deslocado, descarregado e se estender sobre todas as representações.

Por fim, a perspectiva topográfica³⁹¹ (teoria tópica do aparelho psíquico) tenta compreender qual seria a estrutura do “aparelho³⁹²” psicológico. Na *Interpretação dos Sonhos*, Freud formulou o primeiro grande modelo do aparelho psíquico (primeira tópica), no qual sugere que nosso psiquismo é composto por dois grandes sistemas: o inconsciente e o pré-consciente/consciente. Esses dois sistemas seriam separados por uma barreira chamada por Freud de *censura*, a qual manteria certas representações consideradas inaceitáveis fora do sistema consciente através de um mecanismo de *recalque* que as “expulsa”. Essas representações, no entanto, poderiam, eventualmente, exercer muita pressão para tornarem-se conscientes e ativas, ocorrendo uma disputa entre os *conteúdos reprimidos* e os *mecanismos repressores*. O resultado desses conflitos seria a produção do que Freud chamou de formações do inconsciente³⁹³: sintomas, sonhos, lapsos e chistes³⁹⁴. Essas formações seriam o resultado de uma espécie de acordo entre essas tendências em conflito.

Em sua topografia do psiquismo, Freud começa pela descrição da dimensão do consciente. Segundo ele, essa dimensão estaria localizada entre o mundo exterior e os sistemas de memória, sendo encarregada de registrar as informações oriundas do exterior e perceber as sensações interiores sob a forma de prazer e desprazer. No entanto, não exercendo uma função de inscrição, não conservaria nenhum traço duradouro das excitações que registra, uma vez que funciona com base em registros qualitativos enquanto o resto do aparelho psíquico funciona com base em registros quantitativos. Apesar disso, é na dimensão do consciente que ocorrem a maior parte das funções perceptivas, cognitivas e motoras, como a percepção, o pensamento, o juízo crítico, a evocação, a antecipação e os movimentos.

Em seguida, Freud, descreve outra dimensão do psiquismo chamada por ele de pré-consciente. O conteúdo do pré-consciente, embora não esteja presente na consciência, é acessível a ela, pertencendo ao sistema de traços de memória o qual é composto de representações de palavras. Assim, o pré-consciente seria o equivalente a um arquivo de

³⁹² A palavra “aparelho” é usada para caracterizar uma organização psíquica dividida em sistemas ou instâncias psíquicas, com funções específicas para cada uma delas, que estão interligadas entre si.

³⁹³ Uma formação do inconsciente é uma elaboração psíquica e simbólica, cuja forma depende das inscrições psíquicas (memória inconsciente) em um sujeito.

³⁹⁴ Os chistes são considerados por Freud expressões do inconsciente que se revelam a partir de piadas e gracejos cotidianos (senso de humor). Para Freud, trata-se de um jogo desenvolvido com o intuito de ganhar uma pequena dose de prazer à custa de atividades livres do nosso aparelho psíquico. É, segundo ele, a mais social de todas as funções psíquicas cuja finalidade é obter prazer.

registros que consiste em um conjunto de recordações de palavras oriundas da infância no modo como foram significadas pela criança.

Já a dimensão do inconsciente, segundo Freud, seria a dimensão do psiquismo mais próxima da fonte pulsional, sendo constituído por representações ideativas das pulsões. Nesse sentido, essa dimensão contém as representações das coisas enquanto uma sucessão de inscrições primitivas de experiências e sensações provindas dos órgãos dos sentidos. Essas inscrições são primitivas, pois foram impressas no psiquismo antes do acesso à linguagem para designá-las.

A partir das obras *Além do Princípio do Prazer* e *O Ego e o Id*, Freud introduziu naquele primeiro modelo a existência de três novas instâncias: o *Id*, o *Ego* e o *Superego*³⁹⁵ (segunda tópica). Embora essas três instâncias separadamente tenham funções específicas, elas não são indissociáveis entre si, interagindo permanentemente e influenciando-se reciprocamente. O *Id* corresponderia ao inconsciente da primeira tópica, sendo o polo pulsional. No *Id* não haveria lugar para a negação ignorando, assim, os juízos de valor da moralidade. Do ponto de vista econômico, o *Id* seria a fonte de emanção da energia psíquica. Do ponto de vista funcional, por sua vez, ele seria regido pelo *princípio do prazer*³⁹⁶. Do ponto de vista dinâmico, ele abriga e interage com as funções do *Ego* (que dele deriva), com os objetos da realidade exterior e aqueles outros objetos introjetados, os quais habitam o *Superego*, com os quais costuma entrar em conflito.

O *Ego*, por sua vez, seria o polo defensivo do psiquismo, equivalente a uma diferenciação progressiva do *Id*, que leva a um contínuo aumento do controle sobre o resto do aparelho psíquico. O *Ego* se formaria na sequência de identificações de objetos externos a ele incorporados, de modo que não se trata de uma instância que passa a existir de maneira repentina, sendo, na verdade, o resultado de uma construção. Assim, o *Ego* não é um equivalente do consciente, não se sobrepondo, nem se confundindo com ele. Tendo origem no inconsciente, o *Ego* é a fonte de processos tais quais os mecanismos de defesa e, mesmo, o desenvolvimento da angústia. O *Ego* exerceria uma função de mediação integradora e harmonizadora entre as pulsões do *Id*, as exigências e ameaças do *Superego* e as demandas da realidade exterior. Diferente do *Id*, que é fragmentado em tendências independentes entre

³⁹⁵ Freud não utilizou essas expressões sendo elas os resultado critativo do trabalho de tradução de suas obras. Traduzindo literalmente as expressões utilizadas por Freud teríamos o *Isso* (*Id*), o *Eu* (*Ego*) e o *Supereu* (*Superego*).

³⁹⁶ O princípio de prazer (*Lustprinzip*) é a busca instintiva de prazer enquanto recusa da dor e do sofrimento, de forma a satisfazer as necessidades biológicas e psicológicas do organismo.

si, o *Ego* já aparece como uma unidade e como instância psíquica que assegura a identidade pessoal.

Por fim, o *Superego* é estruturado por processos de identificação com o *Superego* dos pais ou do meio social no qual o *Ego* se desenvolve. Compõe sua estrutura os mecanismos de auto conservação, a consciência moral e a função de idealização do *Ego*. O *Superego* é constituído a partir das introjeções e identificações que a criança faz com aspectos parciais dos pais como, por exemplo, as proibições, exigências, ameaças, regulamentos, padrões de conduta e o tipo de relacionamento dos pais entre si.

Apesar da divisão topográfica que delimita e estabelece, de maneira determinista, lugares naquilo que chama de aparelho psíquico, devemos ver aí um conjunto de metáforas com valor analítico, que nos permite compreender como poderia ocorrer a integração entre o psíquico e o somático. Essas relações são integradas, simultâneas e resultantes de uma causalidade circular que nos impede de saber onde termina uma função e começa a outra. O grande valor dessa tentativa freudiana reside no fato de ele ter visto como as funções biológicas mais primitivas repercutiriam na elaboração da dimensão psíquica do indivíduo humano. O mesmo deve ocorrer, em menor grau, em qualquer espécie animal. No ser humano, no entanto, esses fenômenos possibilitam a consciência de si, a formação de uma identidade e a diferenciação do indivíduo em relação a totalidade de indivíduos no plano comunitário no qual está inserido. Se entendermos essa compartimentação da consciência como um recurso metodológico, compreenderemos seu valor pedagógico para a descrição de *como* essas funções operam de maneira integrada como partes de uma totalidade indiferenciada. Nesse sentido, o valor da investigação freudiana reside em permitir compreender o funcionamento do psiquismo a partir de uma imagem aproximada da composição de sua estrutura. O modo como Freud opera suas reflexões oferece riquíssimos detalhes do funcionamento psicossomático do organismo humano que são fundamentais para compreendermos a operação psíquica global que dispara em cada manifestação do fenômeno humano e que oferece indícios claros sobre como nos tornamos aquilo que somos e o que ainda poderemos nos tornar.

Segundo Goldstein, os princípios dinâmicos e econômicos introduzidos por Freud na psicologia dos instintos tem valor de leis biológicas mais gerais a regular o conflito entre as pulsões, não importando sob qual forma elas se apresentem. A análise dos conflitos pulsionais ou inibições de pulsões provocadas experimentalmente em animais, mesmo em insetos, os quais possuem uma organização física e psíquica totalmente diferente da nossa, e o exame de

fenômenos que se produzem durante o choque entre reflexos incompatíveis, confirmam que os destinos pulsionais econômicos específicos que sofrem as pulsões inibidas ou reprimidas podem ser inteiramente demonstradas no material biológico³⁹⁷.

De acordo com Goldstein, o estudo do comportamento de um cão no qual uma inundação suprimiu todos os reflexos condicionados e que, após reações desses reflexos, os perde novamente, por um tempo suficientemente longo, quando é jogado um pouco de água pela fenda da porta do laboratório, revela nisso o efeito dos “afetos” e sugere que muitos sintomas aparentemente orgânicos possuem uma origem afetiva, confirmando, assim, os postulados da psicanálise.

Aqui ganha relevância a dimensão do inconsciente. Segundo Goldstein, a palavra inconsciente exprime, em primeiro lugar, algo negativo, pois passa a impressão de designar alguma coisa que pode aparecer ora com a característica da consciência, ora desprovida dessa característica. E, com efeito, a tese psicanalítica admite que uma mesma coisa pode ora ser consciente, ora inconsciente. Nesse sentido, isso que chamamos de inconsciente depende do que entendemos por consciência. Como já expusemos, entendemos por consciência um modo de comportamento que possui duas dimensões: uma biológica e outra cognitiva. No plano da consciência biológica, os organismos estão reféns de suas necessidades mais imediatas e que dizem respeito à manutenção de sua existência. Já a consciência intelectual/cognitiva é a que permite de fato ver o mundo exterior sem que se queira tirar dele algum proveito imediato. Tem uma função prospectiva e diz respeito à capacidade que um indivíduo tem de identificar e armazenar informações sobre o mundo exterior a fim de orientar o seu comportamento futuro. Assim, a consciência intelectual tem o valor de aprendizagem sobre o mundo, tem o valor de conhecimento, tem o valor de identificação das disposições da realidade em relação ao nosso próprio organismo. Dado o baixo grau de integração das faculdades mentais de alguns organismos, algumas espécies animais ficam quase que aprisionadas no plano da consciência biológica, escapando nada ou quase nada de suas disposições naturais. À medida em que essa integração se torna mais sofisticada e complexa, os organismos adquirem gradativamente a capacidade de se libertar de suas determinações naturais e de construir um horizonte simbólico em torno de si que lhes permitem compreender e projetar mentalmente o mundo a sua volta. Nesses animais, os dois níveis de consciência coexistem, ao invés da camada mais sofisticada suplantar a mais primitiva. A segunda camada é produzida não pela filogênese, mas sim pela ontogênese, mais especificamente, nos processos de aquisição de cultura. Sua aquisição é

³⁹⁷ Ibid., p. 267.

gradual, leva tempo e requer treino. Assim, a consciência não seria um recipiente no qual haveria verdadeiramente conteúdos determinados, de modo que na presença de um fenômeno particular, ao invés de dizermos que estamos conscientes, o melhor é alegar que temos consciência de alguma coisa. Na consciência biológica, esse ter consciência é a consciência de um objeto não representado e corresponde a uma espécie de automatismo que mantém o equilíbrio do organismo. Na consciência intelectual, por sua vez, elaboramos uma representação do mundo convertendo o sentido biológico em um sentido cultural compartilhado. Pensando na teoria das pulsões, é possível que essas duas dimensões do nosso ser entrem em conflito a fim de ocupar o primeiro plano, alternando suas posições numa relação figura-fundo, diante das circunstâncias impostas pelo meio, tendo em vista o tipo de estimulação e a correspondente identificação ou não identificação que nosso aparelho alcança.

Assim, quando observamos alguém que tem consciência de alguma coisa, constatamos, em primeiro lugar, que o indivíduo em questão tem um mundo “objetivamente” estruturado que fica diante de seu *eu* “objetivo”, como um objeto diante de um sujeito. Esse mundo pode ser dado como uma percepção, como uma representação ou como ambos a depender do tipo de organismo e o grau de integração. Independentemente do organismo, no entanto, o indivíduo teria um conhecimento do seu mundo circundante como um mundo objetivo. Claro que esse conhecimento, a princípio, não é representado. No entanto, com uma integração de processos mentais mais sofisticada, alguns organismos começam a elaborar uma cópia do mundo em sua esfera mental a fim de que sirva como referência para suas ações futuras. No caso dos seres humanos, a objetividade do mundo é acompanhada por uma objetividade do *eu* e ambas se dão tanto de maneira concreta como, também, de maneira representada. Embora esse seja um modo de comportamento determinado do organismo humano que possui um alto valor, o simples fato de ter consciência de alguma coisa, não é suficiente para que um indivíduo humano esteja adequadamente caracterizado.

Segundo Goldstein, ligado a este fenômeno, encontramos uma certa “afetação” que designamos sob o nome de sentimento ou atitude, ou seja, um homem pode experimentar, por exemplo, antipatia ou simpatia, tensão ou relaxamento, aprovação ou incomodo, acordo ou desacordo, etc. Nesse sentido, sob esse ângulo, seria mais justo caracterizar esse conjunto de fenômenos como um “*ser*” por oposição ao conjunto precedente que poderia ser designado como “*ter*”. Eis a diferença entre “*ter*” consciência e “*ser*” consciência. Se “*ter*” significa separação entre o *eu* e o mundo exterior, a palavra “*ser*” significa *ser no mundo*.

Assim, as particularidades da experiência interior diferem essencialmente das qualidades da experiência exterior, não podendo nunca ser confundidas, pois as primeiras não se tornam, jamais, conscientes no sentido objetivante. Só podemos determiná-las secundariamente e descrevê-las unicamente sob a forma do consciente como é para todas as coisas. Segundo Goldstein, daí provém o perigo de acreditarmos que estamos em um estado capaz de as tornar conscientes uma vez que elas aparecem sempre inseridas em um meio geral que é aquele de “ter consciência”.

Por fim, podemos imaginar que uma imagem física determinada e multiforme, quando considerada em certos momentos particulares, pertence aos fenômenos e podemos descrevê-la como um fenômeno de *expressão*, como atitudes, como excitações de todo tipo aparecendo a todos os órgãos possíveis simultaneamente. De modo geral, só podemos constatar esses fenômenos corporais quando estão isolados. No entanto, eles não contêm nenhuma qualidade comprovada e só podemos estabelecê-los de uma maneira indireta, de modo que nunca podem ser conscientes. Segundo Goldstein, não os *temos*, nem os *somos*, eles *chegam* a nós. Assim, podemos distinguir no “ter consciência” um certo grau e amplitude, no “vivenciar um evento”, direção e estruturação, e no processo corporal, temporalidade, lugar e intensidade do encadeamento. De acordo com Goldstein, esses três fenômenos são geralmente descritos sob os termos: “espírito”, “alma” e “corpo”. Cabe destacar que não se trata de três esferas isoladas do ser que se encontram secundariamente em relação umas com as outras, são, na verdade, nessa disjunção, abstrações que representam, cada uma, *um momento isolado artificialmente do processo orgânico global*³⁹⁸.

Cada uma dessas esferas isoladas apareceria como particularidade porque, a depender da circunstância, uma ou outra avançaria ao primeiro plano como “figura” enquanto as outras constituiriam um fundo do qual ela se destaca. Figura e fundo fazem parte um do outro e a figura só pode ser considerada “normal” quando o fundo lhe corresponde. Assim, isso que se torna figura depende da situação, ou seja, do tipo de composição necessária conforme o caso. Nas palavras de Goldstein:

Observamos um homem que tem a consciência de alguma coisa; constatamos que esse: “*Saber alguma coisa determinada*” anda junto com uma *estruturação determinada da esfera do “experimentado”*, bem como com uma *estruturação determinada dos fenômenos corporais*, de tal sorte que o encadeamento normal deste saber é, também ele, dependente disso que ocorre normalmente nas outras

³⁹⁸ Ibid., pp. 270-271.

esferas; constatamos que um saber determinado se apresenta sempre simultaneamente como um acontecimento vivido determinado e como estado corporal determinado³⁹⁹.

Segundo Goldstein, todas essas formações de figura provocariam efeitos ulteriores (recordações) que poderiam reforçar ou modificar o encadeamento se a mesma situação de excitação se repetir. Dessa forma, esses fenômenos constituem modos de comportamento determinados do organismo e é deles que derivam sua origem, de modo que só podemos, *nos recordar nesses modos de comportamento* e é somente neles que esses fenômenos podem ter efeitos ulteriores. Portanto, “só podemos nos recordar de fenômenos conscientes estando de novo conscientes; os fenômenos vividos só podem ser revividos; fenômenos fisiológicos só podem ocorrer de novo fisiologicamente⁴⁰⁰”.

Obviamente, em circunstâncias determinadas, todos esses momentos podem ser relativamente isolados. Para analisar os fenômenos da consciência, isolamos a atitude orientada no sentido de um comportamento objetivante, mantendo o resto relativamente constante, de tal sorte que produza a menor desordem possível. Segundo Goldstein, essa atitude só é possível no homem, representando a forma mais difícil do comportamento humano. É ela que faz aparecer o que comumente chamamos de “consciente”. No entanto, podemos nos abandonar, também, aos “acontecimentos vividos”. Fazendo isso, deixamos de ter um mundo objetivado e vivemos numa relação imediata com o mundo. Logo, por ser um estado “vivido”, ele é “não-consciente” no sentido descrito acima. Por fim, podemos ainda nos colocar no nível do funcionamento dos fenômenos corporais, o que pressupõe uma abstração ainda maior da totalidade, pois podemos examinar nosso corpo de uma maneira relativamente isolada, seja como um objeto físico, seja deixando-o lutar com o mundo que o circunda. De acordo com Goldstein, entre esses três fenômenos não há nenhuma passagem direta, ou seja, nenhuma ação direta de um sobre o outro. Ações e reações só assumiriam algum sentido na medida em que os fenômenos, artificialmente considerados de maneira isolada, fossem mergulhados de volta na totalidade que é verdadeiramente real. Somente assim eles poderiam se influenciar, se convocar, se perturbar reciprocamente⁴⁰¹.

Segundo Goldstein, é relativamente raro que o homem apareça sob sua forma mais elevada, mais completa, mais “essencialmente” perfeita e integrada do estado consciente. O comportamento ordinário se apresenta como um estado no qual uma ou outra das três partes

³⁹⁹ Ibid., p. 271.

⁴⁰⁰ Ibid., pp. 271-272.

⁴⁰¹ Ibid., p. 272.

constituintes acima descritas avança ao primeiro plano como uma figura mais ou menos separada. Nesse sentido, no interior de qualquer “fazer” determinado ganharia lugar uma mudança multiforme dessa figura. Para Goldstein:

Todo “fazer” – contemplar, pensar, agir – começa sempre por uma atitude consciente no sentido de saber alguma coisa, ter conhecimento de alguma coisa, conhecimento da situação, conhecimento da tarefa; mais tarde esse saber só fornecerá o quadro geral, “o fundo” no qual os outros fenômenos que descrevemos se desenrolam de uma maneira contínua sem ser constantemente acompanhados desse saber. Esse quadro é de alguma forma estabelecido pela duração desse encadeamento. Cada “acontecimento vivido”, cada processo vivido, cada fenômeno fisiológico deve ser colocado em marcha a partir da consciência, quer dizer que uma atitude consciente é necessária para colocar os fenômenos em marcha; o inverso, no entanto, não é exato. Certamente, podemos ter certeza que o encadeamento normal do consciente só se produz sobre a base de fenômenos corporais determinados ou sobre a base de acontecimentos psíquicos vividos. Porém, esses fenômenos, eles mesmos, encontrarão de novo seu ponto de partida no comportamento consciente⁴⁰².

Nesse sentido, em toda atividade criadora, o homem que “experimenta”, o homem que “existe”, se abandona no diálogo com o mundo e nesse estado ele acumula um número considerável de experiências e adquire capacidades que constituem uma parte importante do seu poder. É essa a origem de uma parte essencial de nossas “experiências vividas”, de nossas aspirações, de nossa sensibilidade, de nosso “agir”, de nosso sofrimento e tudo isso só pode reaparecer se nos encontramos de novo na mesma atitude global. Isso, no entanto, só ocorre prontamente sobre o fundo da “consciência”. Assim, continua Goldstein, é sobretudo nos casos em que esta intervenção da consciência é impossível, por exemplo, no caso do homem atingido por uma lesão cerebral, que vemos quanto a atitude do “saber” é necessária para introduzir uma ação. Ou seja, é apenas quando o processo consciente é interrompido, de uma maneira ou de outra, que constatamos o quanto ele é fundamental: quando ele não ocorre prontamente, seja porque o organismo possui deficiências ou porque está exposto a excitações vindas do exterior que não pode ainda superar, senão de uma maneira consciente⁴⁰³.

Quando há integração defeituosa, os fenômenos da segunda ou da terceira espécie podem adquirir uma grande autonomia lesando o desdobramento funcional do todo. É o que acontece com a criança na qual a integração ainda não está completa, pois ela vem ao mundo

⁴⁰² Ibid., pp. 272-273.

⁴⁰³ Ibid., p. 273.

em estado de imaturidade. Suas primeiras reações ainda não são de natureza objetiva uma vez que ela ainda não possui um mundo objetivo ou o possui de maneira difusa. Nesse sentido, seu comportamento se caracteriza essencialmente por fenômenos do domínio corporal. O todo é inserido em uma esfera que é mais do tipo de acontecimentos vividos do que do tipo “mundo objetivo e consciente”. Por conta disso, podem ser observadas reações anormalmente intensas e de duração anormal. A criança está explicitamente mais ligada às excitações exteriores, possuindo modos de comportamento mais primitivos e o encadeamento de reações às excitações se faz por fases opostas. Esta alternância é característica do isolamento.

Em face dessa maneira infantil de responder às excitações, o mundo objetivo aparece sob a forma de prescrições e de defesas, de desconforto para os modos de comportamento da criança. Segundo Goldstein, as excitações advindas do mundo objetivo não convêm ainda ao organismo da criança e isso resulta em reações de catástrofe ao curso da educação que recebe dos adultos. À medida em que vai amadurecendo, as reações infantis se tornam cada vez menos eficazes. De acordo com Goldstein, amadurecer significa adquirir modos de comportamento capazes de compreender cada vez mais o mundo que tem relação com os objetos, ou seja, o mundo *objetivo*. Quando isso ocorre, as reações infantis, agora ineficazes, vão formando pouco a pouco o “segundo plano”. No entanto, enquanto as novas operações não são solidamente estabelecidas, reações que perderam a eficácia podem ainda facilmente se produzir, como se as respostas interditas forçassem de alguma maneira o organismo a lhes dá vasão. Nesse caso, elas tomam eventualmente o lugar das reações exigidas ou, pelo menos, comprometem essas últimas no seu desdobramento. Para Goldstein, este fenômeno se apresenta como uma *irrupção do inconsciente*⁴⁰⁴.

Isso que ficou conhecido como *recalque* consiste na negação dessas antigas reações. No momento em que o organismo, em maturação, adquire uma nova estruturação, ele acaba por, gradativamente, tirar de cena o fenômeno recalcado. Assim, o que ocorre no recalque é uma estruturação que continuamente se renova mantendo, no entanto, os comportamentos reprimidos como seu pano de fundo. Nesse sentido, a instância repressora é o resultado de um desenvolvimento progressivo da estruturação do organismo durante sua maturação, estruturação esta que corresponde ao tipo de homem e à forma particular que ele toma no meio em que cresce a criança. Essa estruturação pode também ser chamada de *formação do eu*. Contudo, a ação de respostas primitivas às excitações não foi “esquecida” como consequência de um recalque, elas só não estão mais contidas nas tomadas de posição de uma idade mais

⁴⁰⁴ Ibid., p. 276.

avançada e por isso não podem mais ser evocadas. Por essa razão, elas não podem mais se atualizar⁴⁰⁵.

No organismo são e adulto a resposta se desenrola de acordo com a significação que cada excitação tem para o organismo total. Isso só é possível graças a sua integração e é dessa integração que surge, então, o comportamento normal – o comportamento adaptado à situação. Segundo Goldstein, esse caso ideal nem sempre é concretizado, podendo a integração do homem não ser perfeita, pelo menos temporariamente, como no caso da fadiga e do sono. Além disso, as excitações que tenham um efeito anormalmente poderoso podem às vezes guiar ao primeiro plano uma resposta determinada, de tal sorte que seja impossível ao organismo reagir normalmente às excitações por respostas adaptadas às situações mutáveis. Nesses casos, as respostas à excitação voltariam a apresentar a característica de isolamento, com seu conteúdo não correspondendo à situação. Ocorreria, aqui, uma nova irrupção do inconsciente⁴⁰⁶.

Contudo, qual seria o lugar da sexualidade nessa estrutura global do psiquismo? De acordo com as investigações de Freud, seu lugar seria central. Para Freud a vida no inconsciente seria dominada por um instinto que busca sua satisfação no relaxamento. Ora, o relaxamento é o objetivo do instinto sexual, ou seja, a obtenção de *prazer*. É preciso, no entanto, compreender que a obtenção do prazer sexual na perspectiva freudiana se situa entre o modelo do instinto sexual (fisiológico e hereditário) e a pulsão sexual (associada à estruturação da integração do psiquismo). De acordo com a concepção clássica de instinto, ele corresponde a um modelo de comportamento que se caracteriza por possuir uma finalidade fixa e pré-formada, com um objeto e objetivos determinados. No entanto, de acordo com a noção freudiana de sexualidade, a sexualidade humana, embora possua, também, um instinto sexual como fundo inconsciente, não é instintiva, pois o homem busca o prazer e a satisfação de diversas maneiras, de acordo com sua história individual, sem que esteja refém de suas necessidades fisiológicas fundamentais. Nesse sentido, a sexualidade pode até ter um “início” biológico fundado na anatomia (no momento do nascimento), porém sua conquista depende de todo o percurso percorrido durante a construção da subjetividade do indivíduo.

Assim, a princípio, na criança, por exemplo, a obtenção do prazer sexual ainda não envolve a sensualização do corpo do outro e não tenderá à satisfação no coito. A obtenção de prazer corporal na criança é ainda difusa e diz respeito apenas à estimulação das áreas erógenas do seu corpo que vão sendo gradativamente descobertas. Ao nascer, a percepção do bebê é

⁴⁰⁵ Ibid., pp. 276-277.

⁴⁰⁶ Ibid., p. 277.

sensorial e todo contato com seus pais ou cuidadores passa a compor as primeiras sensações sexuais, convertendo-se em uma estrutura sobre a qual se dará a construção dos vínculos afetivos e do desejo de aprender. A sexualidade infantil, de acordo com Freud, surge ligada, inicialmente, às necessidades orgânicas e acaba por se apresentar como *auto erótica*, procurando a satisfação de seus desejos em seu próprio corpo. Ao nascer, a boca e os lábios da criança são suas zonas erógenas mais desenvolvidas e será por meio dos seus lábios que ela experimentará os seus primeiros momentos de prazer. Assim, é pela boca que a criança começará a provar e a conhecer o mundo e é, também, pela boca que ela fará sua primeira grande descoberta afetiva, a saber, o seio de sua mãe.

Devemos entender, assim, como “sexual” tudo aquilo que, com vistas a obtenção de prazer, dirá respeito a todo o corpo da criança. Só posteriormente, como consequência da maturação, a sexualidade difusa da criança, focada na obtenção de prazer não genital através do contato com qualquer objeto (um brinquedo que toca e que fascina os seus sentidos, por exemplo), passará a dizer respeito de maneira mais específica, ao corpo do outro, aos seus órgãos sexuais e, finalmente, buscará o prazer através da realização do ato sexual.

Nesse sentido, sexualidade não é sinônimo de coito e não se restringe à sua satisfação exclusivamente no orgasmo. A sexualidade, sendo muito mais do que isso, é a energia que motiva a encontrar o amor, o contato e a intimidade, se expressando na forma de sentir, na forma de as pessoas tocarem e serem tocadas. Enquanto esfera da obtenção de prazer para a totalidade do corpo (não só das genitálias) a sexualidade influencia pensamentos, sentimentos, ações e interações que impactarão tanto na saúde física, quanto na saúde mental do indivíduo.

Por já possuir sexualidade (em sentido difuso e não genital), a criança já está apta a sentir prazeres corporais e, uma vez sentido, esse prazer será perseguido. Quando finalmente descobrir seu próprio corpo e perceber a amplitude de sensações prazerosas que ele pode oferecer, a criança começará a explorar tudo que está à sua volta buscando essa satisfação: levará objetos à boca, os cheirá, se entregará a todos os tipos de sensações que poderá encontrar no cruzamento de seu corpo com o mundo. Daí derivará o seu desejo de conhecer e explorar o seu entorno e será nesse movimento que a consciência humana se constituirá.

Portanto, podemos ver na sexualidade também uma intencionalidade original, uma potência de projeção do corpo para fora de si que inicialmente busca um prazer sensorial e que, com a influência da cultura, se dirigirá para novas modalidades de prazer de tal sorte que o ímpeto sexual poderá se liberar na literatura, na arte ou na filosofia. Assim, a sexualidade é um componente fundamental da integração total do organismo, colocando-o em movimento,

dirigindo-o em todas as direções com o intuito de encontrar nos objetos a satisfação de seus impulsos. Essa integração, assim, só poderá ocorrer sendo movida pela energia afetiva sexual que levará o organismo a perseguir seus objetivos. Freud chamou essa energia sexual de *libido*. Sem esse ímpeto libidinal, as outras esferas da integração seriam inertes e não teriam um direcionamento, um *objeto do desejo*. A libido seria, assim, a mola propulsora que move o homem, pois, enquanto energia afetiva que busca o prazer, ela será uma pulsão que buscará uma descarga impetuosa e a satisfação de seu desejo pelas vias mais curtas e imediatas que houver. À medida em que os recalques forem sendo erigidos e uma série de interdições forem sendo interpostas à realização de seu desejo, o impulso libidinal será gradativamente deslocado para uma série de atividades autorizadas e também potencialmente prazerosas de modo que a esfera do desejo e do prazer se dilatará enquanto motivação principal de tudo o que homem faça.

Assim, o verdadeiro sentido biológico da sexualidade seria o de impulsionar os projetos e possibilitar a realização da essência específica do homem. Sem que compreendamos a importância do impulso libidinal, não poderemos compreender qual é a força que move a consciência, nem para onde ela nos move. A consciência não tem unicamente uma função negativa de impedir a manifestação do inconsciente sem uma autorização prévia. Sem entender o verdadeiro sentido da libido, não poderemos compreender porque o homem não se contenta com o comportamento que lhe permite satisfazer o seu prazer, buscando fontes diferentes de satisfação, correndo muitas vezes o risco de perder as que já tem. A compreensão dessa dimensão libidinal da totalidade de nosso ser e do recalque produzido ao curso de nossas interações sociais tem a capacidade de mostrar como a sublimação de nossos ímpetos podem conduzir-nos à cultura. Cada nova interdição redirecionaria nossa pulsão libidinal para outras vias, tornando o ser humano esse indivíduo consciente extremamente criativo capaz não só de se adaptar de maneira impressionante ao seu mundo, mas, acima de tudo, tornando-o capaz de criar um mundo sempre novo para si, com vistas à amplificação da sua satisfação.

1.3.4. A sexualidade e a existência

Após a explanação que fizemos na seção anterior sobre o lugar da sexualidade na estrutura global do organismo, parece-nos fácil compreender qual a relação original que a sexualidade mantém com a existência. Na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty nos diz que é preciso que haja uma *libido* que anime um mundo original, dando uma significação

sexual aos estímulos exteriores indicando, com isso, para cada sujeito o uso que poderá fazer de seu corpo objetivo⁴⁰⁷.

Como já indicamos, o direcionamento que o corpo adota na sua projeção em direção ao mundo não escolhe seus alvos de maneira aleatória e arbitrária. Na verdade, a cada estimulação sofrida, um projeto novo como objeto do desejo se desenha enquanto motivo de suas intenções. Sem um alvo ou resultado desejado, ou seja, sem um objeto do desejo, o corpo não teria razão alguma para esboçar reações de maneira voluntária e poderia muito bem alcançar as suas metas através de gestos automáticos. No entanto, a conduta humana, em sua complexidade, sugere que muito mais do que responder de maneira automática a estímulos que alteram o seu estado de equilíbrio, o comportamento se mobiliza a partir de uma esfera de sentido que traça metas para além do seu estado imediato. O corpo visa, também, a manutenção de seu estado de equilíbrio e a conseqüente satisfação que esse estado lhe oferece a longo prazo. Ele estabelece, assim, uma conexão entre o passado, o presente e o futuro. Suas ações se dirigem acima de tudo ao futuro, à perpetuação do estado de prazer que pode alcançar através de suas ações. Nesse sentido, todas as suas metas possuem a marca do desejo, possuem a marca da perpetuação de um estado de prazer. Em outras palavras, nenhuma ação humana visa provocar um desconforto ou desprazer instalando um estado de sofrimento. Se isso ocorre, acontece como um acidente de percurso, uma vez que nem tudo sai conforme o planejado. Voluntariamente, todo o nosso ser se dirige ao prazer: físico, mental ou espiritual.

Nesse sentido, não importa a circunstância em que estejamos, é sempre isso que almejamos e é isso que sustenta nosso desejo de viver. A vida merece ser vivida, pois permite que vivamos esse êxtase, afinal, se fosse uma meta para vida encontrar a dor e o sofrimento, por qual motivo ela deveria ser vivida e seria tão bem-sucedida em sua perpetuação? Sofrimento significa perecimento, desintegração e encontra sua satisfação na morte. Talvez esse seja o maior prazer sentido por aquele que sofre: o êxtase provocado pelo fim do seu sofrimento no nada absoluto. Se todas as pulsões fossem frustradas e todos os desejos suprimidos o que nos restaria seria o nada e não haveria nenhuma interdição ao suicídio. O suicídio choca e parece um gesto sem sentido porque sentimos que com a morte não é o sofrimento que é suprimido, mas sim as infinitas possibilidades de prazer. Consideramos o suicídio como algo patológico porquê de fato o suicida parece interpretar equivocadamente o drama que vive em sua vida acreditando que só lhe resta o sofrimento. Obviamente é uma avaliação defeituosa, pois parece

⁴⁰⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006 B, p. 215.

ser o resultado de um escamoteamento de todas as possibilidades de sua vida. Se parece só restar o sofrimento é porque o doente ignora todas as potencialidades do seu próprio corpo. Na miséria e na solidão ainda podemos nos deleitar com o canto dos pássaros, com uma boa amizade ou o prazer de uma bela paisagem. No entanto, com os afetos desintegrados, uma dimensão negativa específica de nossa vida pode se tornar figura e camuflar outras dimensões do todo. Sucumbimos, assim, na melancolia. Parece que nos enfiemos em um beco sem saída e nada mais nos resta. Quando isso ocorre, parece que fomos finalmente abandonados por Eros e perdemos a dimensão de nossa vontade. Não queremos mais viver, pois quando olhamos para o mundo nada mais nos interessa. Ao nada querer, perdemos o vínculo com a vida.

Segundo Merleau-Ponty, encontramos na sexualidade um modo de percepção diferente da percepção objetiva a qual dá margem a um gênero de significação diferente da significação intelectual sendo, assim, uma intencionalidade que não é uma consciência de algo. A percepção erótica não seria, assim, um pensamento que visa um pensado, ela seria o movimento do desejo que faz um corpo se projetar em um outro, seja para fins sexuais (o ato sexual em si mesmo), seja para fins de satisfação espirituais (os prazeres da mente atrelados à harmonia do corpo com o mundo). De acordo com Merleau-Ponty, um espetáculo tem uma significação sexual quando ele existe para o corpo enquanto potência sempre prestes a armar os estímulos dados e a ajustá-los a uma conduta libidinal. Assim, a “compreensão” erótica não é da ordem do entendimento, pois o entendimento compreende percebendo uma experiência associada a uma ideia, enquanto o desejo compreende cegamente, ligando um corpo a outro corpo. Embora a sexualidade tenha, durante muito tempo, sido pensada como uma função eminentemente corporal, ela não se trata de um automatismo, mas de “uma intencionalidade que segue o movimento geral da existência⁴⁰⁸”.

A sexualidade, assim, está ligada interiormente ao ser cognoscente fazendo com que a percepção, a motricidade e a representação manifestem uma única estrutura típica, dirigindo-se a um mesmo objeto e se colocando em uma relação de expressão recíproca. Segundo Merleau-Ponty, as investigações psicanalíticas reencontraram na sexualidade as relações e as atitudes que anteriormente passavam por relações e atitudes *de consciência*, descobrindo um movimento dialético em funções que se acreditavam “puramente corporais”. Em suas palavras:

Mesmo em Freud seria um erro acreditar que a psicanálise exclui a descrição dos motivos psicológicos e se opõe ao método fenomenológico: ao contrário, ela (sem o saber) contribuiu para

⁴⁰⁸ Ibid., pp. 216-217.

desenvolvê-lo ao afirmar, segundo a expressão de Freud, que todo ato humano “tem um sentido”, e ao procurar em todas as partes compreender o acontecimento, em lugar de relacioná-lo a condições mecânicas. No próprio Freud, o sexual não é o genital, a vida sexual não é um simples efeito de processos dos quais os órgãos genitais são o lugar, a libido não é um instinto, quer dizer, uma atividade naturalmente orientada a fins determinados, ela é o poder geral que o sujeito psicofísico tem de aderir a diferentes ambientes, de fixar-se por diferentes experiências, de adquirir estruturas de conduta. É a sexualidade que faz com que o homem tenha uma história⁴⁰⁹.

Na sexualidade do homem projeta-se sua maneira de ser em relação ao mundo, ao tempo e aos outros homens. Para Merleau-Ponty o grande mérito da psicanálise foi o duplo movimento de pensamento que realizou, postulando a infraestrutura sexual da vida, porém inflando a noção de sexualidade até que ela integrasse toda a existência. Assim, não faria sentido se perguntar se a existência inteira teria uma significação sexual ou se todo fenômeno sexual teria uma significação existencial, pois essas perguntas seriam redundantes. Para Merleau-Ponty, sexualidade e existência seriam dois equivalentes do que Freud entendia por impulso vital – a *libido*. A sexualidade não estaria diluída na existência como uma espécie de epifenômeno, pois assim como não existe uma camada de dados sensíveis que dependeriam imediatamente dos órgãos dos sentidos, sendo o menor dado sensível apreendido já numa configuração, o movimento total do nosso ser já estaria configurado a partir da integração entre a percepção, o movimento, a afetividade, a linguagem e o impulso libidinal da sexualidade. Segundo Merleau-Ponty, a existência biológica estaria já engrenada na existência humana nunca sendo indiferente a seu ritmo próprio e é por isso que devemos nos alimentar, respirar, perceber, ser para as cores e para as luzes pela visão, para os sons pela audição, para os corpos pela sexualidade, antes de ter acesso à vida de relações humanas⁴¹⁰.

Assim, a vida corporal e o psiquismo estão em uma relação de *expressão* recíproca, o que significa dizer que o acontecimento corporal tem sempre uma *significação* psíquica. Nesse sentido, seguindo o exemplo analisado por Merleau-Ponty, uma moça proibida pela mãe de rever o seu amado desenvolve alguns distúrbios tais quais a perda do sono, do apetite e, por fim, o uso da fala. Na sua infância, ela já havia perdido a voz após um tremor de terra e havia perdido uma segunda vez após um pavor violento. Ao fazer a interpretação desses eventos, Merleau-Ponty sugere que a sintomática acontece porque a existência sexual, manifesta através das relações sociais com o amado, era mediada pela fala. A forte emoção sentida acaba por

⁴⁰⁹ Ibid., pp. 218-219.

⁴¹⁰ Ibid., p. 221.

expressar-se pela afonia porque a fala é, segundo Merleau-Ponty, dentre todas as funções do corpo, a mais estreitamente ligada à coexistência. Assim, o significado da afonia representa uma recusa da coexistência, como se a doente inconscientemente optasse por romper com as relações no meio familiar. Indo mais além, Merleau-Ponty sugere que ela tende a romper com a própria vida, já que não pode ter o objeto desejado e a pulsão libidinal não se deslocou a outro objeto desejado. Por isso ela desenvolve, também, a anorexia. De acordo com Merleau-Ponty, se ela não consegue mais comer, é porque se alimentar é um gesto penetrado por um movimento de existência integrado aos acontecimentos da totalidade do organismo.

Dessa forma, o desejo reprimido na esfera do amor irradia sua frustração para toda a existência do indivíduo e a doente, literalmente, não consegue engolir a comida porque não pode “engolir” a proibição que lhe foi feita. Da mesma forma, ela não *deixa* de falar e sim “perde” a voz, como se perde uma recordação. Como o mostra a psicanálise, a recordação perdida não é perdida por acaso, ela é perdida por pertencer a uma região da vida que agora é recusada. No entanto, apesar de ter rompido com a coexistência, ela ainda pode perceber o invólucro sensível do outro, podendo retomar o seu vínculo com a alteridade. Nesse sentido, o doente nunca estaria cortado absolutamente do mundo intersubjetivo, ou seja, nunca estaria completamente doente.

Segundo Merleau-Ponty, se o corpo pode simbolizar a existência, é porque a realiza e é a sua atualidade. O que acontece no caso da doente por ele mencionada é um comprometimento do movimento para o futuro, para o presente vivo ou para o passado, que se manifesta através de um déficit no poder de aprender, de amadurecer, de entrar em comunicação com outros indivíduos, estando essas potencialidades travadas em um sintoma corporal, fazendo com que a existência se veja amarrada, convertendo o corpo, que é em um indivíduo normal o veículo da existência, em um “esconderijo da vida”. Assim, para o doente nada mais adquire sentido ou forma em sua vida, ocorrendo apenas um “agora” sempre o mesmo, com a história pessoal se dissolvendo no tempo natural⁴¹¹.

É nesse sentido que Merleau-Ponty diz que, justamente por poder fechar-se ao mundo, o corpo seria, também, o veículo que promove a abertura que nos coloca em situação. Graças a essa potência quase mágica, a doente poderá recuperar a sua voz, quando seu corpo se abrir novamente ao outro ou ao passado, deixando-se atravessar novamente pela coexistência e voltando a significar o mundo para além de si mesma. A existência não seria, assim, uma ordem de fatos como os fatos psíquicos, mas o lugar de sua comunicação, o ponto em que seus limites

⁴¹¹ Ibid., p. 227.

se misturam, elaborando, assim, uma trama comum. Portanto, de acordo com Merleau-Ponty, o pudor, o desejo e o amor em geral possuem uma significação metafísica, pois são incompreensíveis se o homem for assumido como uma máquina governada por leis naturais tais quais um “feixe de instintos”: esses afetos só concernem ao homem enquanto ele é consciência e liberdade⁴¹².

Assim, segundo Merleau-Ponty, a metafísica, enquanto emergência de um além da natureza, começa com a abertura a um “outro”, estando enraizada no desenvolvimento da sexualidade. A sexualidade, não sendo o objeto de um ato de consciência expresso seria, dessa forma, o poder que motiva as formas privilegiadas de qualquer experiência, sendo co-extensiva à vida. O impulso libidinal estaria na base de toda transcendência e tornaria a existência algo indeterminado, pois sustentada por essa estrutura fundamental, ela corresponderia à operação através da qual “o que não tinha sentido adquire um sentido, o que só tinha um sentido sexual adquire uma significação mais geral, o acaso se faz razão enquanto ela é a retomada de uma situação de fato⁴¹³”.

Todas as “funções” no homem, seja a sexualidade, a motricidade e a inteligência são rigorosamente solidárias formando uma conexão de existência, de modo que é impossível distinguir no ser total do homem o que é contingência e o que é necessidade. Segundo Merleau-Ponty, tudo é necessidade no homem uma vez que não é por mero acaso que o ser racional é também aquele que se pôs de pé sobre seus membros inferiores e conseguiu opor seu polegar aos outros dedos, sendo essa mesma estrutura aparentemente universal onde se encontra racionalidade. Ao mesmo tempo, tudo é contingência no homem, uma vez que esta maneira humana de existir não é garantida a toda criança humana por uma determinação natural recebida em seu nascimento: a natureza humana se elaboraria na criança através dos acasos do corpo objetivo em seu cruzamento com os outros corpos. Portanto, graças ao desejo, o qual projeta o nosso corpo na exploração dos outros corpos, que busca o contato, que toma as outras existências como referência para a nossa, que deseja penetrar no espetáculo representado por tudo aquilo que está “fora” da nossa esfera de imanência, “o homem é uma ideia histórica e não uma espécie natural⁴¹⁴”.

⁴¹² Ibid., p. 230-231.

⁴¹³ Ibid., p. 232-235.

⁴¹⁴ Ibid., pp. 235-236.

1.4. O PENSAMENTO, AS IDEIAS E A INSTITUIÇÃO DA SOCIEDADE

1.4.1. O fundo fisiológico das ideias

Em *A estrutura do comportamento*, Merleau-Ponty sustenta que as reações provocadas por qualquer estímulo, não sendo o reflexo de um mero automatismo muito menos uma resposta isolada a um estímulo localizado, dependerá, sempre, da significação que ele tem para o organismo, considerando esse organismo não como um feixe de forças que tendem ao repouso pelas vias mais curtas, mas sim como um *ser* capaz de realizar variados tipos de ação. Nesse sentido, cada indivíduo possuiria uma estrutura geral de comportamento a qual se expressaria por certas constantes de condutas, de patamares sensíveis e motores, de aspectos da afetividade, de temperatura, de respiração, de pulso e pressão sanguínea, de modo que é impossível determinar nesse conjunto o que é causa e o que é efeito uma vez que cada fenômeno particular exprime, para além de si, o que pode ser entendido como a “essência” do indivíduo.

Cada indivíduo, a partir da tentativa de se ajustar da melhor maneira às condições do meio, adotaria um comportamento privilegiado, entendendo este último como aquele que permite a ação mais simples e melhor adaptada. Nesse sentido, cada organismo teria suas condições ótimas de atividade, sua própria maneira de realizar o equilíbrio entre si próprio e o seu meio, de modo que os determinantes interiores desse equilíbrio sempre seriam dados a partir de uma atitude geral com relação ao mundo. Assim, de acordo com Merleau-Ponty, constantes individuais corresponderiam aos patamares de percepção de um organismo que exprimem sua essência, o que significa que é o próprio organismo que mede a ação das coisas sobre si mesmo e é ele próprio que delimita seu meio por um processo circular até então estranho no mundo físico. Nas palavras de Merleau-Ponty, “as relações do indivíduo orgânico com seu meio são verdadeiramente relações dialéticas, e essa dialética faz surgir relações novas⁴¹⁵”.

Por conta dessa constatação, Merleau-Ponty sugere que todas as reações, mesmo as mais elementares, não poderiam ser classificadas segundo os sistemas nos quais se realizam e sim de acordo com o seu significado vital. Portanto, o valor biológico de um comportamento não estaria associado à tipificação e qualidade dos órgãos que utiliza, não podendo, assim, ser entendido a partir de uma perspectiva exclusivamente anatômica, pois as reações de um organismo só seriam compreensíveis se, ao invés de as pensarmos como contrações musculares que se realizam num corpo, as pensarmos como atos que se dirigem a um certo meio, seja ele

⁴¹⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006 A, p. 232.

um meio presente ou um meio virtual (apanhar uma presa, caminhar em direção a algo, fugir de um perigo)⁴¹⁶.

Dessa forma, a vida não seria uma condição de possibilidade do espetáculo, mas sim o próprio espetáculo inteiro, no qual fenômenos parciais inicialmente insignificantes se ligariam num conjunto unificado, ordenado, constante e de estrutura determinada. Os atos vitais teriam, assim, um sentido e não poderiam ser definidos como uma soma de processos exteriores uns aos outros, sendo, na verdade, *o desenvolvimento temporal e espacial de certas unidades ideais*.

Dedicando-nos à ordem propriamente humana, percebemos que o que define a consciência do homem não é simplesmente a sua capacidade de criar uma segunda natureza para além de sua natureza biológica, como, por exemplo, a economia, a cultural ou a sociedade. O homem é um tipo de ser que tem por principal característica a capacidade de superar de maneira consciente as estruturas já criadas para, a partir delas, criar novas estruturas. Segundo Merleau-Ponty:

(...) para o homem, o galho de árvore transformado em bastão continuará justamente um galho-de-árvore-trasnformado-em-bastão, uma mesma “*coisa*” em duas funções diferentes, visível “*para ele*” sob uma pluralidade de aspectos. Esse poder de escolher e de variar os pontos de vista permite-lhe criar instrumentos, não sob a pressão de uma situação de fato, mas para um uso virtual e, em particular, para criar outros. O sentido do trabalho humano é pois o reconhecimento, para além do meio atual, de um mundo de coisas visível para cada Eu sob uma pluralidade de aspectos, o tomar posse de um espaço e de um tempo indefinidos, e mostraríamos facilmente que o significado da palavra, do suicídio ou do ato revolucionário é o mesmo⁴¹⁷.

Assim, todos os atos da dialética humana revelariam como essência a capacidade de se orientar com relação ao possível, se desgarrando das estruturas do imediato, superando sua relação com o meio limitado da atitude categorial objetificadora comum a qualquer animal. A dialética humana é marcada por uma ambiguidade insuperável, pois apesar de manifestar-se inicialmente por meio de estruturas sociais ou culturais as quais possuem o poder de se converterem em orientações imperativas, tanto os objetos de uso quanto os objetos culturais jamais poderiam ter surgido se a atividade criadora que os dá lugar não fosse, também, uma atividade capaz de negá-los e superá-los. Por ser um ser perfeitamente integrado, embora não tenha ainda domínio sobre essa integração, o homem é um ser pluriperspectivado capaz de

⁴¹⁶ Ibid., p. 236.

⁴¹⁷ Ibid., p. 273.

forjar o seu mundo e os objetos do seu entorno a partir de demandas existenciais sempre novas. A análise da patologia desintegradora feita por Goldstein e exaustivamente discutida por Merleau-Ponty só prova essa realidade: a cisão entre o psíquico e o somático só tem lugar na patologia, pois o homem normal é integrado e cria para si um mundo que deriva das modulações dessa integração. Portanto, no homem, sempre que uma “figura” muda, o “fundo” se rearranja e novos horizontes para ele se desenham, suas possibilidades se expandem, de modo que o homem, diferente de todos os outros animais, não se vê refém do mundo que lhe é natural e cria para si um mundo sempre novo.

De acordo com Merleau-Ponty, mesmo a biologia se refere ao corpo fenomênico enquanto um centro de ações vitais que se estendem no tempo e que respondem a conjuntos concretos de estímulos em relação aos quais todo o organismo colabora. Uma vez reorganizados em conjuntos novos, os comportamentos vitais desaparecem como tais, como atesta a periodicidade e monotonia da vida sexual nos animais por oposição à sua constância e variações no homem. Portanto, não nos é permitido falar do corpo e da vida em geral, uma vez que a configuração que ganham é diferente se falamos do animal, do ser humano ou mesmo do ser humano normal em relação ao doente.

No ser humano, a percepção, a inteligência e as emoções se convertem em estruturas da conduta e é por meio da conduta que temos acesso à dimensão psíquica de um indivíduo. Como no ser humano a manifestação não difere da essência, a qual se desdobra à medida em que vai *sendo*, a partir dos projetos que elabora, das modulações de si que a integração do organismo humano possibilita, a consciência perceptiva seria a responsável por fundar qualquer apreensão das relações entre a forma e a matéria, a alma e o corpo, a individualidade e a pluralidade das consciências. É na percepção, quando os objetos dão a impressão originária da emergência de um “sentido”, que qualquer coisa ganha existência. No entanto, a percepção enquanto via de acesso às coisas existentes não passa de uma consciência individual. O salto para a consciência em geral se daria no momento em que fosse estabelecido um conjunto de sinais capazes de fazer referência a uma experiência compartilhada. Na imanência do meu ser, tenho acesso apenas a um mundo privado. A palavra, no entanto, torna acessível a qualquer indivíduo a minha experiência e me dá de presente a dele. No fluxo dessa troca de referências, no confronto entre nossas experiências, construímos o que chamamos de essências e convertemos o que era privado, isolado e particular em uma fonte de sentido coletivo que assume, por um tempo, o lugar das vivências materiais que lhes deram origem. De acordo com Merleau-Ponty, quando damos um nome ao percebido, reconhecendo-o *como* uma cadeira ou

uma árvore, substituímos “a prova de uma realidade fugidia pela subsunção a um conceito” e, através dessa atitude, remetemos “uma existência singular e vivida à essência da existência vivida⁴¹⁸”.

Nesse sentido, continua Merleau-Ponty, o significado apreensível em um conjunto sensível já lhe é aderente desde o princípio, de modo que ver um objeto não é um momento que precede sua identificação pela *concepção*, como se os dados sensíveis fossem uma causa e operação cognitiva o seu efeito. Para Merleau-Ponty, o significado está desde sempre encarnado de modo que é “aqui e agora” que qualquer objeto ganha sentido enquanto tal, no momento exato do seu aparecer. A única diferença entre o sentido encarnado e aquele que produzimos pela via racional reside no fato de que na minha percepção espontânea posso ver as fraturas do ser, sua fugacidade, sua essência presa ao instante, enquanto a concepção o apresenta “como um ser eterno, cujo sentido e propriedades, como dizia Descartes, nada devem ao fato de eu percebê-lo⁴¹⁹”. Nas palavras de Merleau-Ponty:

(...) não devo confundir esse *saber sobre* o mundo com minha *percepção* de certo segmento do mundo e de seu horizonte próximo. Os objetos que não pertencem ao círculo do percebido existem no sentido em que verdades não deixam de ser verdadeiras quando não estou pensando nelas: seu modo de ser é a necessidade lógica, e não a “realidade”. Pois neles também suponho um “perspectivismo” e lhes é essencial apresentarem-se a um espectador através de uma multiplicidade de “perfis”. Mas, já que não os percebo, trata-se de um perspectivismo em ideia e de uma essência do espectador, e a relação de um com o outro é ela própria uma relação de significados. Esses objetos pertencem à ordem dos significados, e não à ordem das existências⁴²⁰.

Assim, a apreensão de uma existência (percepção) só é possível quando o objeto não está inteiramente disponível ao olhar que a ele se lança, ou seja, só estamos diante da existência real de um objeto quando sua manifestação reserva, para além de seus aspectos sensíveis imediatos, aspectos visados, porém ainda não possuídos no presente. O acesso ao real é sempre situado, marcado por contextos, perspectivas e, acima de tudo, por lacunas. Nós completamos essas lacunas com os remanescentes de nossas experiências passadas e nossas expectativas em relação ao futuro as quais, obviamente, são derivadas de nossos projetos pessoais. Eu viso o mundo a partir do meu horizonte de interesse e empresto à fisionomia do mundo, com o intuito

⁴¹⁸ Ibid., p. 327.

⁴¹⁹ Ibid.

⁴²⁰ Ibid., pp. 328-329.

de preencher essas lacunas, aquilo que está presente de maneira inconsciente em meus afetos e que coaduna com a visão pré-pessoal que tenho do mundo, ou seja, coaduna com os rudimentos que herdo da minha cultura. Mesmo do ponto de vista lógico parece lógico que a lógica não corresponde à realidade, muito embora a sirva muito bem.

Em um exemplo simples, Merleau-Ponty destrói qualquer pretensão realista que a lógica venha ambicionar dizendo que uma visão que não se fizesse de um certo ponto de vista e que nos desse todas as faces de um cubo de madeira simultaneamente seria uma contradição nos termos uma vez que, para serem vistas simultaneamente, as faces do cubo de madeira precisariam ser transparentes e deixar de ser, assim, as faces de um cubo de madeira. O objeto finalizado, com todas as suas perspectivas possíveis unidas, é sempre um objeto ideal e nunca poderá ser apreendido perceptivamente. Ao mesmo tempo, esse objeto ideal que possuímos nunca poderá se provar verdadeiro e real justamente por não poder ser apreendido concretamente. Se a face visada, porém não possuída, do cubo de madeira é de uma madeira jovem ou velha, arranhada ou polida, se está muito ou pouco iluminada, todas essas confirmações dependerão de um trânsito entre as perspectivas. No entanto, a cada nova “rodada”, a modulação das perspectivas provoca uma modulação análoga em mim mesmo e na própria configuração do ambiente de modo que, a cada vez, é sempre um aspecto limitado do objeto que possuo, devendo o restante ser complementado idealmente. Posso supor saber o que é o objeto graças à posse ideal que tenho dele, mas nunca poderei me certificar até que vasculhe e torne sensível os aspectos que antes possuía apenas de maneira ideal. E se em um dado momento a face que eu esperava que estivesse lá já não esteja mais?

Assim, não posso nunca ter certeza e garantia de que aquilo que possuo em ideia ganhará lugar na realidade. Posso apenas contar com isso, isso é apenas provável. A probabilidade é, sim, muito alta de que eu encontre no objeto exatamente aquilo que eu esperava encontrar, no entanto, nada impede que um dia qualquer essa lógica que me alimenta se mostre traiçoeira e eu já não encontre mais o que deveria estar lá. E de fato isso acontece com frequência, do contrário, já teríamos exaurido todas as possibilidades de compreensão da realidade há muitos séculos e nenhum pensador ou cientista voltaria a investigar, discutir ou questionar os mesmos problemas emergidos no passado. Se há ciência ou filosofia, é porque no mundo real nada é estático e só cristalizamos o sentido por um gesto artificial que nos permite ter a ilusão de dominar a natureza sem que de fato a dominemos.

É nesse sentido que Merleau-Ponty afirma que dizer que temos um corpo é apenas uma outra forma de dizer que o conhecimento que temos do mundo é o resultado de uma dialética

individual na qual aparecem objetos que são, por sua vez, intersubjetivos e que esses objetos, dados no seu modo de existência atual, sempre se apresentarão por aspectos sucessivos que não podem jamais coexistir. No final, apenas um deles se oferecerá “obstinadamente” ao nosso campo de visão e esse será, enquanto não encontrarmos um jeito de dar a volta em torno dele, o o único aspecto que dele teremos. Assim, faz parte da essência dos seres percebidos e do nosso próprio corpo oferecer-se apenas através de seus perfis, enquanto que a totalidade dos perfis possíveis não poderão jamais ser possuídos, a não ser pelo intermédio de uma ideia⁴²¹.

A ideia é, assim, o resultado do confronto entre a idealidade dos perfis vivenciados por mim (fundidos artificialmente em um todo como se eu pudesse ver o objeto a partir de todas as suas perspectivas simultaneamente) e a idealidade dos perfis vivenciados pela comunidade na qual me insiro e que executa espontaneamente essa mesma atividade. Para compreender o objeto, projetamos mentalmente a totalidade das perspectivas por nós já vivenciadas como se fizessem parte de um todo (que de fato fazem, porém nunca são experienciadas por nós simultaneamente). Formamos, assim, para nós, a ideia do objeto. Posteriormente confrontamos essa ideia do objeto em nós com a que manifestam nossos semelhantes. Do acordo entre os elementos inventariados por essa consciência comunitária emerge uma idealidade genérica que chamamos de conceito (casa, árvore, vida, morte, etc.). A sensibilidade é o fundo no qual repousa tudo isso. Excluindo a dimensão sensível, que é a real, ruí todo o edifício conceitual uma vez que o conceito é um conceito de uma realidade vivida materialmente, experimentada, mas que, uma vez cristalizada, ganha vida própria e renega o seu criador.

Diante disso, Merleau-Ponty sugere que já não devemos insistir na distinção entre forma e matéria, já que é evidente que a percepção participa da *ecceidade* do objeto e, inversamente, podem ser aplicados ao *conteúdo sensível* atos de *reconhecimento* e *denominação* que irão convertê-lo em *significado*. Para ele, a verdadeira distinção a ser introduzida é, na verdade, a distinção entre o *vivido* e o *conhecido*. Sendo a consciência uma função de um corpo, ela é um acontecimento “interior” que depende, no entanto, de certos acontecimentos exteriores. Contudo, esses acontecimentos exteriores só poderão ser conhecidos pela consciência⁴²².

Nesse sentido, a consciência teria essa dupla dimensão de acontecimento interior que se projeta no exterior. Essa projeção no exterior tem, por sua vez, um duplo sentido também: é ao projetar-se no exterior que a consciência conhece e é por essa mesma projeção que ela é

⁴²¹ Ibid., p. 331.

⁴²² Ibid., pp. 332-333.

conhecida. Para Merleau-Ponty, o percebido não seria o efeito do funcionamento cerebral, mas sim o seu significado, e todas as consciências se apresentariam, assim, através de um corpo que é seu *aspecto perspectivo* em lançamento em direção ao mundo e a seus objetos. Nesse lançamento, revelaria suas intenções, interesses, preferências, temores, necessidades, etc.

Embora atualmente todas as ciências pressuponham um mundo “completo” e real, esse mundo só existe porque a experiência perceptiva assim o constituiu. Dessa forma, o campo de percepção vivido por nós é anterior a todos os conceitos que conhecemos como, por exemplo, o número, à medida, o espaço, à causalidade. Apesar disso, só se manifesta como uma visão perspectiva sobre objetos dotados de propriedades estáveis, ou seja, sobre um mundo e sobre um espaço objetivos.

Portanto, a experiência perceptiva possui uma estrutura ambígua, pois ao mesmo tempo em que a percepção é sempre um fluxo de eventos individuais que dá conta da aparência realista do mundo objetivo, não podemos negar que ela acede às próprias coisas, já que essas perspectivas são articuladas de uma maneira que torna possível o acesso a significações interindividuais, forjando um mundo compartilhado permeado por entidades ideais. Haveria, assim, coisas *exatamente no sentido em que as vemos*, em nossa história pessoal e fora dela, e que devem ser assumidas como inseparáveis dessa dupla relação⁴²³.

1.4.2. As ideias sensíveis e o pensamento originário

Em que consistiria, contudo, esse processo de formação de ideias que nos daria acesso à essência dos objetos e possibilitaria a instituição de significações comunitárias? Como, uma vez elaboradas as ideias, se estabeleceria a relação entre os indivíduos e o seu acesso aos núcleos de sentido compartilhados? Seria verdade que os seres humanos tenderiam, a partir de então, espontaneamente para a verdade? Se é assim, como acontece que neles surjam sob a forma de pensamentos chamados “ideias”, um conhecimento acerca da experiência de si mesmos e do mundo? É dessas ideias que, na verdade, as imagens de tal experiência dependem e descendem? Ou se trataria, ao contrário, de uma autenticidade que, ao invés de se basear em uma certa origem intelectual, se encontraria apenas assumindo certa *imagem*, como se fosse esta última o solo originário das ideias? Em que consistiriam, assim, as ideias? Devemos continuar descrevendo-as da maneira como a filosofia tradicional tem feito e que as fazem parecer inseparáveis de sua identidade⁴²⁴?

⁴²³ Ibid., p. 338.

⁴²⁴ CARBONE, Mauro. *Una deformación sin precedentes: Marcel Proust y las ideas sensibles*. Traducción de Eduardo González de Pierro. Barcelona: Anthropos Editorial, 2015, p. 8.

É com intuito de responder a essas questões que Carbone tentará descrever em *Una deformación sin precedentes: Marcel Proust y las ideas sensibles* como se daria a gênese daquilo que está na base de qualquer significação e que ele qualificou, junto com Merleau-Ponty, como sendo *ideias sensíveis*. Segundo Carbone, em *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty atribuía a Proust o mérito de haver tocado “o ponto mais difícil”, descrevendo *ideias que são inseparáveis de sua manifestação sensível*: uma descrição que, portanto, se contrapõe à caracterização que nos tem sido transmitida pela tradição predominante no pensamento ocidental – o platonismo⁴²⁵.

Com efeito, essa tradição nos ensinou a pensar segundo a separação e a oposição entre o sensível e as ideias, ou ainda mais, entre o *visível* e o *invisível*. Para Merleau-Ponty, no entanto, Proust soube mostrar que, em nossa experiência, existem ideias que não estão separadas de sua manifestação e nem se opõem ao sensível, surgindo dos traços elaborados por nossa sensibilidade. Nesse sentido, Carbone se propõe a elaborar uma concepção capaz de inverter a teoria platônica das ideias, a qual, sob certos aspectos, não deixa de ser um pilar fundamental do pensamento ocidental, empreendendo uma reflexão sobre a noção de ideias sensíveis dando continuidade, assim, a uma *teoria não platônica das ideias* a qual chegou a ser esboçada por Merleau-Ponty, porém sendo interrompida abruptamente por sua morte repentina⁴²⁶.

Em sua investigação, Carbone recorrerá, ainda, a certos aspectos da reflexão de Deleuze elaborados em *Diferença e repetição*, na qual desenvolveu a noção, inspirada em Proust, de “em si de Combray”, a qual nada mais é do que aquilo que Merleau-Ponty definiu como sendo uma ideia sensível. Ora, “em si” é outra maneira de nomear a “essência”, o que Platão chamava de “ideia”. No caso em questão, trata-se, então, da essência mesma do povo no qual o narrador da *Recherche*⁴²⁷, passava suas férias quando era pequeno: um povo que da memória ressurgiu para ele quando degusta por acaso o sabor do chá e de uma madalena⁴²⁸.

⁴²⁵ Ibid.

⁴²⁶ Ibid., pp. 8-9.

⁴²⁷ *Em busca do tempo perdido*, de Marcel Proust.

⁴²⁸ As madelenas (*madeleines*) são bolinhos em forma de concha originários da comunidade de Commercy, na região de Lorraine, localizada no nordeste da França. A citação transcrita por Carbone diz o seguinte: “Mas no instante mesmo em que o líquido quente misturado com as migalhas do bolo tocou meu paladar, me estremei, atento a algo extraordinário que dentro de mim se produzia. Um prazer delicioso me invadia, isolado, sem que eu tivesse a noção da sua causa. De repente, as vicissitudes da vida haviam se tornado indiferentes para mim, inofensivos seus desastres, sua brevidade ilusória, da mesma forma como opera o amor, enchendo-me com uma essência preciosa; ou melhor, essa essência não estava em mim, era eu mesmo. Havia deixado de sentir-me medíocre, contingente, mortal. De onde poderia vir-me aquele gozo tão potente? O sentia unido ao sabor do chá e do bolo, mas o superava infinitamente, não devia ser de igual natureza. De onde vinha? O que significava? Como apreendê-lo? (...) E de repente, a memória se revelou” (PROUST in CARBONE, 2015, pp. 18-20). A recordação

Segundo Carbone, as ideias sensíveis possuem uma temporalidade própria, advindo não de fora do tempo ou sendo anteriores a ele, como as ideias platônicas acreditavam-se ser. As ideias sensíveis não vivem tampouco em um tempo linear e orientado irreversivelmente do passado ao futuro, o qual chamamos de “tempo cronológico”. No tema do “em si de Combray” Deleuze mostra que as ideias sensíveis surgem graças à repetição de uma certa experiência sensível. Esta repetição fundamenta ao mesmo tempo “a primeira vez” dessa experiência sensível, assim como sua essência comum, à qual decidimos chamar de “ideia sensível” e que Husserl já havia chamado de experiência originária. Faz-se necessário, então, falar de uma emergência simultânea de certa experiência e de sua ideia sensível, destacando que a simultaneidade atuante aqui é, com efeito, dupla: uma certa experiência sensível (o sabor do chá e de uma madalena) tem o poder de nos fazer recordar por acaso uma experiência precedente e que fundamenta, ao mesmo tempo, esta mesma experiência como a “primeira vez” da qual ela seria a repetição, assim como sua comum “ideia sensível”⁴²⁹.

Enquanto o platonismo havia-nos ensinado a pensar que uma essência, uma ideia, existe sempre “antes” ou de maneira “independente” de suas manifestações e as torna possíveis, a perspectiva de Deleuze e Merleau-Ponty sugere que são as manifestações que encontramos em nossa experiência que fazem surgir sua própria essência, a sua ideia. Como tendemos inconscientemente a “introjetar” estas ideias, deslocá-las em um passado que tanto um quanto o outro qualificam de “mítico”, a saber, um passado que “nunca esteve presente”, uma vez que jamais vivemos toda a riqueza dessas ideias em nossa experiência efetiva, as ideias sensíveis acabam por viver, então, em uma dimensão que não é nem a eternidade metafísica das ideias platônicas, nem o “tempo cronológico” que transcorre sempre do passado ao futuro. Tem lugar, aqui, uma temporalidade retrógrada que as sedimentam em uma dimensão inconsciente de nossa experiência onde, por um lado, não deixam nunca de ser reelaboradas e onde, por outro, não deixam jamais de orientar nossa vida⁴³⁰.

De acordo com Carbone, as notas inéditas deixadas por Merleau-Ponty após sua morte, parecem sugerir uma espécie de “precessão” recíproca do real e do imaginário, sobre a base da qual nosso encontro com o mundo está sempre precedido e orientado pelas imagens que forjamos sobre ele, imagens que, da sua parte, estão sempre precedidas e cultivadas por nosso encontro com o mundo, este mesmo mundo precedido sempre e orientado por nossas imagens

em questão, revela Proust na sequência, era a do pedaço de *madeleine* que sua tia Léonie costumava lhe dar, nas manhãs de domingo em Combray, após tê-la mergulhado em sua própria xícara de chá.

⁴²⁹ Ibid., p. 10.

⁴³⁰ Ibid., pp. 10-11.

segundo uma dinâmica infinita de antecipação mútua que impede de uma vez por todas estabelecer qual dos termos é o primeiro.

A descoberta da memória involuntária empreendida por Proust descreve, assim, antes de tudo, a experiência de uma *intuição eidética*: a experiência com a qual o protagonista da *Recherche* volta a saborear a “essência” mesma do lugar onde transcorriam suas férias infantis. Citando Schopenhauer em *O mundo como vontade e representação* (1819), Carbone sugere que, na intuição eidética, o ser humano se perde nos objetos integralmente, esquecendo de seu “indivíduo”, de sua vontade e só continua subsistindo como puro sujeito, como nítido espelho do objeto. Nesse sentido, seria como se o objeto estivesse “aí sozinho”, sem que ninguém o percebesse e, portanto, não se pode dissociar aquele que intui da intuição, assumindo que ambos se tornam um, enquanto a consciência se vê ocupada e preenchida por uma única imagem intuitiva. Em outras palavras, a intuição eidética implica a suspensão da individualidade e de toda relação com a vontade, permitindo uma experiência de indistinção com o objeto, o qual resulta, desta maneira, elevado a seu próprio *eidos*, assim como oferecido à contemplação que a consciência realiza quando elevada a “puro sujeito do conhecimento”. O narrador proustiano se dá conta de como a essência de Combray forma uma coisa só consigo mesmo e excede sua individualidade, mas, longe de elevá-lo platonicamente a “sujeito cognoscente puro”, é a essência que ele mesmo é que opacifica seu sujeito, o que revela a respeito de Schopenhauer, de acordo com Carbone, um desfecho antiplatônico de sua descrição da intuição eidética⁴³¹.

Assim, essa descrição é a descrição de uma experiência “*instantânea e extraordinária*”, de modo que o conhecimento da ideia ocorre subitamente e de maneira violenta. Tratar-se-ia, assim, de uma experiência de “choque”, um choque que deve ser qualificado como *estético-pático*, uma vez que ocorre com o sensível que não se dá jamais sem uma tonalidade afetiva própria. Este choque estético-pático descrito por Proust na recordação de Combray rompe, assim, a obviedade dos comportamentos habituais típicos da atitude natural apresentada por Husserl como a atitude que nos leva a considerar o mundo como “aqui para mim”, “à mão” e dotado de propriedades objetivas⁴³².

Recordemos, no entanto, que os primeiros esforços de Husserl tinham por objetivo superar esse “preconceito objetivista” típico da atitude natural em virtude do qual tendemos a atribuir ao objeto o sentido que brota do nosso *encontro* com ele. Esse choque estético-pático, esse “estupor do nosso encontro com o sensível, provoca a expropriação da recíproca distinção

⁴³¹ Ibid., pp. 22-23.

⁴³² Ibid., p. 24.

entre os polos ativo e passivo da percepção, ou seja, *põe em suspenso, ao mesmo tempo, hábito e vontade*”⁴³³.

Nesse sentido, o choque estético-pático possui um valor *epokeizante*, entendendo esta *epoké* não como a suspensão da visada sensível da *doxa* em nome de uma visada espiritual ou intelectual que devemos considerar mais verdadeira, mas a suspensão da obviedade da visada sensível no sensível mesmo, tal como neste pode dar-se a visão das essências. Dito de outro modo: como se o sensível fosse atravessado por essa intuição eidética que forma com essa suspensão uma mesma coisa. É exatamente isso que Merleau-Ponty acredita acontecer quando o narrador da *Recherche* alcança a recordação de Combray. Para ele, “ninguém foi mais longe de que Proust ao fixar as relações entre o visível e o invisível na descrição de uma ideia que não é o contrário do sensível, mas que é o seu dúplice e sua profundidade”⁴³⁴.

A Proust ele atribui, assim, a caracterização de ideias que são inseparáveis de sua apresentação sensível e, portanto, diferente das “ideias da inteligência”, são impossíveis de ser isoladas como entidades positivas e ativamente capturáveis. A ideia caracterizada por Proust como inseparável de suas manifestações se define, então, como “forma” que se dá não antes, mas junto com as próprias deformações sensíveis. De acordo com Carbone, contudo, explorar esse mistério significa, em outros termos, interrogar-se sobre como é possível *reconhecer aquilo que não se conhecia*. O antigo problema do *Ménon* platônico retornaria, assim, às questões que ele gera em torno da gênese da ideia (a transformação do particular em universal): qual papel desempenha em tal gênese a memória, seu configurar-se, bem como a natureza peculiar desse tempo no qual as ideias parecem viver. Torna-se patente, então, destacar o “simbolismo primordial” que transforma o particular sensível em um universal inseparável dele, graças “à dinâmica de antecipar e retomar que revela o transcórrer, em nossa existência, de uma temporalidade circular: uma temporalidade à qual parece fazer eco o “tempo mítico” narrado pelos gregos da idade arcaica”⁴³⁵.

Baseando-se na metáfora segundo a qual Jacob Von Uexküll declara que “a implantação de um *Umwelt* é uma melodia que se canta por si mesma”, Merleau-Ponty conecta tal concepção com a caracterização que Proust faz da melodia como “ideia platônica que não

⁴³³ Ibid., p. 29.

⁴³⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d’Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 144.

⁴³⁵ CARBONE, Mauro. *Una deformación sin precedentes: Marcel Proust y las ideas sensibles*. Traducción de Eduardo González de Pierro. Barcelona: Anthropos Editorial, 2015, p. 32.

pode ver-se separadamente”, já que “é impossível distinguir nela o meio e o fim, a essência e a existência”⁴³⁶.

De acordo com Carbone, Merleau-Ponty chega mesmo a entrever nas distintas manifestações do comportamento zoológico as variações nas quais encontra expressão “o tema da melodia animal” e, mais em geral, chega a interpretar a questão crucial das relações entre as partes e o todo nos termos de “um tema variável que o animal não trata de realizar através da cópia de um modelo, mas que habita em suas particulares realizações”, indo além do causalismo, do finalismo e da distinção mesma entre atividade e passividade. Para Carbone, Merleau-Ponty entrevê uma teleologia *sui generis*, “que se escreve e se pensa entre aspas” e que é pensada “como produtividade orientada e cega”⁴³⁷.

Em virtude de tais formulações, Merleau-Ponty pensa que não se deveria ver nas numerosas individualidades que a vida constitui outros tantos absolutos separados a respeito dos quais toda generalidade estaria constituída por seres de razão. Ao contrário, para ele, aquelas individualidades permitem restituir um “valor ontológico à noção de espécie”. Como isso é possível? O que entende Merleau-Ponty por “valor ontológico” da noção de espécie? Por que isso possui para ele tanta importância a ponto regressar com insistência a essa ideia? De que maneira a restituição de um valor ontológico à noção de espécie pode contribuir para delinear a “nova ontologia” que Merleau-Ponty trata de elaborar? Que nova ontologia é essa da qual ele tanto fala?

A nova ontologia corresponde à inauguração de uma nova perspectiva ontológica da relação entre inteligível e sensível, ou seja, entre a essência e a existência. É nesse quadro que se torna translúcida a relevância da noção de ideias sensíveis. Nas notas de trabalho de *O visível e o invisível* em que comenta a obra de Proust, Merleau-Ponty definia como “sensíveis” as ideias descritas por Proust enquanto tais ideias aparecem como inseparáveis de sua apresentação sensível, oferecendo-se, assim, a nossa finitude sensível. Para ele, nosso encontro com as ideias sensíveis seria, então, uma iniciação a um mundo, a uma pequena eternidade, a uma dimensão já inalienável: a uma universalidade mediante a singularidade⁴³⁸.

A coisa, enquanto generalidade, é, para Merleau-Ponty, uma ideia sensível, assim como a espécie. Portanto, restituir-lhe valor ontológico significa precisamente reconhecê-la como tal ao invés de considerá-la apenas como um “ser de razão”. Dessa forma, não se trata de uma ideia em sentido platônico, a qual permanece “fora do tempo” e do espaço, suposta por

⁴³⁶ Ibid., pp. 38-39.

⁴³⁷ Ibid., pp. 39-41.

⁴³⁸ Ibid., p. 48.

seus exemplares como *originária*. Tampouco é generalização empiricamente indutiva que em relação a elas se daria inevitavelmente *a posteriori*. O que ela é então? Segundo Carbone, devemos entendê-la como uma generalidade que, enquanto “elemento trans-temporal e trans-espacial” se ilumina através de seus próprios exemplares. São eles, com efeito, que nos fornecem a *iniciação*, ou seja, a primeira visão, o primeiro contato, o primeiro prazer com o objeto na experiência imediata. Para Merleau-Ponty a ideia sensível é, então:

(...) não posição de um conteúdo, mas abertura de uma dimensão que não poderá mais a vir a ser fechada, estabelecimento de um nível que será ponto de referência para todas as experiências daqui em diante. A ideia é este nível, esta dimensão, não é, portanto, um invisível de fato, como objeto escondido atrás de outro, não é um invisível absoluto, que nada teria a ver com o visível, mas o invisível *deste* mundo, aquele que o habita, o sustenta e torna visível, sua possibilidade interior e própria, o Ser desse ente⁴³⁹.

A ideia sensível é, assim, uma “dimensão” que se abre simultaneamente em nosso primeiro encontro com seus exemplares, oferecendo-nos uma antecipação de conhecimento que já “não poderá mais vir a ser fechada”. Por conta disso, a temporalidade pela qual a ideia sensível resulta ritmada – e à qual o termo “iniciação” também alude – é análoga àquela que articula uma melodia. Comentando a metáfora de Jacob Von Uexküll, Merleau-Ponty recorda como em uma melodia tem lugar uma influência recíproca entre a primeira e a última nota, de tal sorte que a primeira nota só é possível através da última e vice-versa. Ele acusa, assim, a emergência de uma estrutura temporal que parece permitir à noção de *Umwelt* elaborada por Uexküll subtrair-se aos opostos artificialismos causalista e finalista. Sendo distinta de ambos, essa estrutura (a ideia) não pode subsistir fora do tempo nem se submeter à lei da sucessão temporal, evitando, assim, efetivamente, separar o sensível do inteligível, a existência da essência, as variações do tema⁴⁴⁰.

Nesse sentido, o tema (animal) não se dá efetivamente senão *junto* com as variações que, como tais, por um lado o negam, mas que, justamente negando-o, confirmam-no indiretamente. Portanto, de acordo com Carbone, uma vez filtrada através da descrição proustiana da ideia musical, a formulação de Uexküll parece caracterizar o tema como essa entidade *ausente* que apenas suas variações apresentam indiretamente, as quais são, em

⁴³⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d’Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 146.

⁴⁴⁰ CARBONE, Mauro. *Una deformación sin precedentes: Marcel Proust y las ideas sensibles*. Traducción de Eduardo González de Pierro. Barcelona: Anthropos Editorial, 2015, pp. 51-52.

consequência, dele *inseparáveis* e *simultâneas*, já que são precisamente elas que o constituem, ainda que sem esgotá-lo: as variações constituem seu tema como o *excedente* do qual derivam⁴⁴¹.

De acordo com Carbone, a conexão entre as concepções de Uexküll e Proust nos reconduz ao que Merleau-Ponty indicava na *Estrutura do comportamento* acerca do tema e suas variações e, por analogia, à própria estrutura melódica do comportamento animal. Lá, vai dizer Merleau-Ponty sobre as variações que, “cada uma delas, na melodia, é exigida pelo contexto e contribui por seu lado para exprimir *alguma coisa que não está contida em nenhuma delas e que as liga interiormente*⁴⁴²”. Exatamente dessa forma se dá o modo de relacionamento entre a ideia sensível e seus exemplares.

Afim de tornar mais clara essa compreensão da relação entre o tema e suas variações, Merleau-Ponty lança mão da noção de *voyance* (vidência), a qual para ele está ritmada justamente na simultaneidade, permitindo reconsiderar a relação entre o sensível e o inteligível na visão do particular que, enquanto se dá como tal, *ao mesmo tempo* como “uma nota que muda de tonalidade” se dimensiona como universal, como “elemento” que nos torna, então, *iniciados*⁴⁴³.

Isso ocorre porque o que Merleau-Ponty entende por *voyance* corresponde à recíproca remissão da percepção ao imaginário que “nos torna presente o que é ausente⁴⁴⁴”. O ver não seria, então, *vor-stellen*, ou seja, um representar confrontante e, portanto, tampouco um sujeitar. O ver na *voyance* seria um *secundar*, verbo que, de acordo com Carbone, expressa a indistinção entre atividade e passividade, o mostrar-se do universo sensível em cujo interior nós mesmos nos encontramos, e que é atravessado por um poder analógico em virtude do qual os corpos e as coisas se chamam reciprocamente, amarram relações inéditas, inventam linhas de força e de fuga, desenhando, assim, um *logos do mundo estético* – expressão husserliana retomada por Merleau-Ponty que possui a curiosa característica de relacionar intimamente o sensível e o inteligível⁴⁴⁵.

⁴⁴¹ Ibid., p. 52.

⁴⁴² MERLEAU-PONTY, Maurice. *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 138.

⁴⁴³ CARBONE, Mauro. *Una deformación sin precedentes: Marcel Proust y las ideas sensibles*. Traducción de Eduardo González di Pierro. Barcelona: Anthropos Editorial, 2015, p. 53.

⁴⁴⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. Trad. Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 31.

⁴⁴⁵ CARBONE, Mauro. *Una deformación sin precedentes: Marcel Proust y las ideas sensibles*. Traducción de Eduardo González di Pierro. Barcelona: Anthropos Editorial, 2015, pp. 45-46.

Ao considerar dessa forma a visão, a *voyance* contribui para promover a “mutação ontológica” que Merleau-Ponty se esforça em realizar e que consiste em redefinir a “relações entre o homem e o Ser”. A *voyance* permite identificar a gênese da ideia sensível ou, melhor dizendo, a gênese sensível da ideia, o que é, no fundo, a gênese empírica do transcendental. A ideia sensível não pode, assim, ser concebida como substituta abstrata do percebido, como se fosse uma pegada, como tal isolável e, portanto, apreensível em si mesma. Devemos entendê-la como ausência, uma vez que resulta sempre *ausente* em toda tentativa de apreensão e, sem dúvida, indiretamente apresentada por seus exemplares, os quais remetem convergentemente a ela⁴⁴⁶.

A *voyance* vê delinear-se no ente o seu Ser e, portanto, não separa existência e essência. Na verdade, a *voyance* chega a configurar-se como *Wesensschau* (visão de essência) operada não mais por um *Sujeito kosmotheorós*, mas por um pensamento que se identifica com esse ver sensível e que parece poder definir-se como um *secundar a partir do interior*, o mostrar-se do sensível mesmo. Pensamento que opera, pois, uma *Wesenschau carnal* (visão de essência carnal), e, justamente por isso, *sinestésica*⁴⁴⁷.

Para Carbone, parece afirmar-se na abordagem de Merleau-Ponty o que Maurizio Ferraris define em sua *Estetica razionale* como sendo um *quiasma* entre o empírico e o transcendental, ou melhor, uma gênese empírica do transcendental. O que vemos em Merleau-Ponty poderia muito bem ser caracterizado como uma *iniciação empírica* (porém não empirista) *ao transcendental*, o qual não preexiste à experiência, mas que em nossa *abertura* a ela encontra a condição para abrir-se, evidenciando, portanto, essa abertura “como condição transcendental do transcendental”. Em relação à experiência, o transcendental pode definir-se como “o invisível deste mundo”, pois, como tal, *transcende* a experiência segundo essa transcendência do mesmo tipo que na visão caracterizada pela *voyance*: transcende a experiência e, de uma vez por todas, instaura a *ideia*, convertendo, portanto, em possíveis, a representação e o reconhecimento⁴⁴⁸.

A consequência inevitável dessa nova concepção é a de que, sendo a iniciação uma *fundação* empírica do transcendental, com sua própria inauguração, ela institui simultaneamente a distinção entre *a priori* e *a posteriori*. Segundo Carbone, esses dois polos correlativos, implícita e indissociavelmente, acompanham o dar-se de todo fenômeno. O *a priori* nada mais seria que uma ilusão que faria ver o fenômeno em uma coincidência do centro

⁴⁴⁶ Ibid., p. 53.

⁴⁴⁷ Ibid., pp. 53-54.

⁴⁴⁸ Ibid., p. 60.

com o centro (do centro da visão – o olho – com o centro do fenômeno) e, por isso mesmo, como um indivíduo indivisível (centrado em si mesmo). O *a posteriori*, por sua vez, seria uma ilusão que faria ver o fenômeno como descentrado, de modo contingente na relação com este centro universal, como caso particular ou como simples ilustração factual de uma ideia que é o seu centro universal. Estes polos aparecem apenas de maneira iminente na doação mesma do fenômeno. De todo modo, precisamente a dupla e simétrica propensão a “aposteriorizar” e “apriorizar” a ideia acabou por hipostasiá-los. Estas duas tendências, em consequência, vieram a configurar-se historicamente como o ser dos entes em definitivo. Contudo, a abordagem de Merleau-Ponty conduz à consideração de que a distinção entre *a priori* e *a posteriori* não é constituinte, mas constituída⁴⁴⁹.

A ideia sensível, compreendida como “dimensão” que se abre simultaneamente a nosso primeiro encontro com seus exemplares, oferecendo-nos, ao mesmo tempo, uma antecipação de conhecimento que “não poderá estar já encerrado”, irá se constituir em termos de *a priori*. Do mesmo modo, junto com a dimensão da ideia sensível, simultaneamente se inaugura um tempo que *O visível e o invisível* significativamente definiu como tempo “mítico”, uma vez que nele certos acontecimentos “dos princípios” conservam uma eficácia continuada⁴⁵⁰.

Embora efêmero, dirá Carbone, nosso primeiro encontro com seus exemplares será de tal maneira que, seguindo Proust, enquanto o vivemos, não poderemos comportar-nos como se já não os conhecêssemos, já que se uniram à nossa condição mortal. A singularidade desse encontro, sendo antecipada na generalidade e em “linguagem cifrada”, irá se sedimentar na nossa memória corporal e a dimensão aí aberta será, então, já *inalienável*, uma *iniciação* irreversível⁴⁵¹.

Temos um exemplo muito claro do que dissemos até aqui nas descrições etnográficas feitas por Lévi-Strauss. Em *O pensamento Selvagem*, ele faz um belo estudo das formas originárias do pensamento humano. Em sua investigação, deixou claro quais mecanismos poderiam ter possibilitado aos primeiros indivíduos humanos produzir significados e fundar a cultura partindo dos registros de sua sensibilidade e da conseqüente elaboração do pensamento conceitual, da troca de experiências comunitária e do uso da linguagem.

Segundo Lévi-Strauss, o homem primitivo elaborou espontaneamente uma verdadeira ciência do concreto, marcada pelo forte apelo aos dados dos sentidos, com vistas a promover o

⁴⁴⁹ Ibid., p. 61.

⁴⁵⁰ Ibid., p. 65.

⁴⁵¹ Ibid., pp. 66-67.

reconhecimento de seu entorno imediato. A finalidade desse empreendimento era suprir, a partir desse reconhecimento, as necessidades derivadas das eventualidades que viessem emergir de sua existência nesse meio natural. Assim, conhecer o mundo era fundamental não só para atender às suas necessidades biológicas imediatas, mas, acima de tudo, era fundamental para poder se situar, compreendendo o que acontecia a sua volta, e calcular qual o grau de envolvimento que ele próprio poderia ter no desencadeamento do processo global da realidade. Portanto, a razão de ser desse conhecimento era o próprio conhecimento. Nesse estudo, Lévi-Strauss revisitou uma série de comunidades originárias que conheceu ao redor do mundo, nas quais pôde encontrar uma mesma estrutura de elaboração de pensamentos, ideias e conceitos e uma mesma base de organização social emergida das necessidades mais concretas derivadas de seu entorno, apesar de as comunidades estudadas se espalharem por regiões diferentes do planeta, marcadas, por isso mesmo, por características ambientais distintas umas das outras. Essas diferenças, muitas vezes, faziam com que a esfera da significação variasse de uma localidade a outra, no entanto, Lévi-Strauss pôde observar que, apesar dessas diferenças, todas elas derivavam dos mesmos operadores lógicos “desvendados” espontaneamente através dos esforços de catalogação empreendidos por essas comunidades autóctones a partir de suas experiências sensíveis originárias, ou seja, a partir de sua iniciação ao *logos do mundo estético* do qual falávamos.

A consequência maior dessa constatação foi a revelação de que a lógica não seria uma ciência inventada pelo homem, sendo na verdade uma catalogação dos próprios mecanismos de funcionamento do cérebro humano engajado na produção do sentido e do pensamento. A elaboração do pensamento conceitual e, mais tardiamente, da linguagem articulada, fundou uma nova relação do homem com o mundo e formatou a maneira como se davam suas visadas em direção a natureza, tendo como objetivo principal preservar as propriedades de constância perceptiva tão caras para orientação do homem em seu meio natural.

Nesse sentido, embora não seja um reflexo da realidade, é ela que auxilia a percepção a sustentar de maneira elaborada o valor cultural da constância perceptiva do mundo inventariado. Se no plano da experiência vivida temos objetos reais vivenciados de maneira particular, no plano da experiência intelectual, lógica, temos objetos artificiais instituídos de maneira universal. O real, assim, valendo enquanto uma experiência apenas para mim, não se mostrava um bom elemento unificador entre as experiências compartilhadas, sendo necessário, então, a elaboração de um símbolo capaz de unificar todas as perspectivas particulares em uma unidade global, universalizada, muito embora irreal. Nesse sentido, compreender a maneira

espontânea a partir da qual os homens primitivos atravessaram essa fronteira significa compreender como eles construíram, sobre o fundo da experiência sensorial e do sentido biológico dos objetos vivenciados, o mundo dos conceitos e dos sentidos culturais. Essa transição foi fundamental e permitiu a transmissibilidade da informação produzida coletivamente fundando, assim, a tradição e a cultura.

Dessa forma, seguindo a pista de Lévi-Strauss, percebemos de imediato que a operação através da qual o homem originário conceituava e nomeava os objetos dependia exclusivamente dos objetos dispostos no seu entorno, disponíveis aos seus sentidos. Um horizonte do mundo que não estivesse presente para os seus sentidos, ou seja, não possuísse uma existência concreta em sua vida seria, a princípio, ignorado. Assim, todos os nomes e significados produzidos por essas comunidades se ligavam a objetos concretos do cotidiano dessas tribos. A utilização de termos relativamente abstratos ocorreria não em “função de capacidades intelectuais, mas de interesses desigualmente marcados e detalhados de cada sociedade particular no seio da sociedade nacional⁴⁵²”.

Nesse sentido, a proliferação conceitual era o resultado direto de uma maior atenção às propriedades do real e às distinções que poderiam dela derivar. De acordo com Lévi-Strauss, a extrema familiaridade dos povos originários com o seu meio biológico e a sua atenção apaixonada pela natureza, eram o reflexo de uma pré-adquirida curiosidade pela riqueza e diversidade do mundo vegetal. Como consequência, as espécies animais e vegetais não seriam conhecidas por serem úteis, elas seriam consideradas úteis por serem conhecidas.

Segundo Lévi-Strauss, o objetivo primeiro de uma tal ciência do concreto não seria de ordem prática, correspondendo, antes, às exigências intelectuais desses indivíduos, ou seja, deriva de seu desejo de conhecer o seu entorno, ao invés de satisfazer às suas necessidades. Para Lévi-Strauss, a exigência de uma ordem a regular a realidade é comum tanto à base do pensamento primitivo quanto à base do pensamento da ciência e essa coincidência acontece porque a exigência de um ordenamento constitui a base de todo pensamento. Desse modo, seria sob o ângulo das propriedades mais comuns a configurar os objetos que seria possível para nós chegarmos mais facilmente às formas de pensamento mais sofisticadas.

Se é assim, o pensamento mágico não é um começo ou um esboço de um todo ainda não realizado, ao contrário, ele forma um sistema bem articulado, independente do outro sistema que constitui a ciência. Para Lévi-Strauss, o pensamento mágico seria uma espécie de

⁴⁵² LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas: Papyrus, 1989, p. 16.

expressão metafórica do método científico, e por isso, ao invés de tentarmos opor magia e ciência, o melhor a fazer seria colocá-las em paralelo, *como dois modos de conhecimento desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos*, porém semelhantes no que diz respeito às espécies de operações mentais que ambos supõem e que diferem menos em sua natureza do que em relação aos tipos de fenômenos aos quais são aplicadas.

O homem do neolítico já era o herdeiro de uma longa tradição “científica” que proporcionou descobertas tecnológicas grandiosas para a sua época (a descoberta do fogo, a produção de armas e de instrumentos). Se de lá para cá duas tendências surgiram, uma de continuar esse processo de revolução tecnológica e outra de acomodação àquelas descobertas, ou seja, se alguns daqueles homens neolíticos optaram por não continuar em um estado de exploração constante que conduziria a algo semelhante ao homem moderno, não significa que tenha sido por incapacidade e inaptidão. Na verdade, existiriam dois modos diferentes de pensamento científico, dois níveis estratégicos a partir dos quais a natureza se deixaria explorar, e não estágios desiguais do desenvolvimento do espírito humano. A diferença residiria, apenas, no seguinte: enquanto um está mais intimamente relacionado à percepção e à imaginação, o outro está mais afastado, ou seja, as relações necessárias entre os objetos do mundo, os quais são objeto de toda ciência seja ela neolítica ou moderna, podem ser atingidas por dois caminhos diferentes, a saber, um muito próximo da intuição sensível e outro mais distanciado. Não existiria, assim, motivos para preferir um em relação ao outro. Quando pensamos no estado do conhecimento humano no período neolítico nos damos conta da grandiosidade do feito daqueles homens, pois, por mais primitiva que seja, toda classificação tende a ser superior ao caos. Consequentemente, mesmo uma classificação no nível das propriedades sensíveis é uma etapa indispensável em direção a uma ordem racional⁴⁵³.

De acordo com Lévi-Strauss, poderíamos pensar que a natureza está constituída de tal forma que poderia ser vantajoso para as condutas primitivas agir inicialmente como se houvesse uma equivalência entre o uso dos objetos naturais e suas propriedades físicas. Nesse sentido, em um primeiro nível, a satisfação de algum sentimento estético poderia ser o primeiro passo para a construção de uma realidade objetiva. Isso significa que algumas espécies naturais dotadas de características físicas bastante destacadas, como a forma, a cor ou o cheiro, poderiam dar, por meio desses caracteres, pistas que lhes permitiriam postular que essas características visíveis corresponderiam a indícios de propriedades singulares, muito embora ainda ocultas dessas entidades. Embora pareça uma decisão bastante arbitrária, pensar que a relação entre

⁴⁵³ Ibid., p. 30.

uma espécie natural e seu sentido seja sustentada por uma estrutura sensível que os relacione vale mais que a indiferença em relação a qualquer ligação, pois, por mais arbitrária que seja, qualquer classificação possui a vantagem de preservar a riqueza e a diversidade do inventário. Portanto, optar por levar tudo em consideração facilitaria a constituição de uma “memória”. Assim, pode ser de alguma utilidade acreditar que um grão em forma de dente proteja contra as mordidas de cobra, que um suco amarelo seja específico para distúrbios biliares, e assim sucessivamente. A nossa época atribui a elaboração dessas relações à uma “função fabuladora” que se opõe à realidade. No entanto, os mitos e os ritos ofereciam modos de observação e de reflexão exatamente adaptados às descobertas que a natureza autorizava, a partir da organização percebida e da exploração especulativa do mundo sensível realizada.

Ainda hoje existe entre nós uma forma de atividade que, no plano técnico, permite compreender aquilo que acontece desde sempre em sociedades primitivas no plano da especulação. Lévi-Strauss entende essa atividade especulativa originária como uma espécie de ciência “primeira”, ao invés de primitiva, a qual ele chama de *bricolagem* e que é assumida como o *modus operandi* da reflexão mitopoética. Segundo Lévi-Strauss, o *bricoleur* é aquele que executa um trabalho se servindo de *meios* e *expedientes* que revelam a ausência de um plano preconcebido. Ele opera com materiais fragmentários que já encontra elaborados, por oposição ao engenheiro que necessita de matéria-prima para atuar. O *bricoleur* executa um grande número de tarefas diversificadas sem depender de matérias-primas e utensílios concebidos e procurados para atender as necessidades de seu projeto. Seu universo instrumental é, assim, fechado e por isso ele tem que se virar com um conjunto sempre finito de utensílios que encontra, de modo que o resultado do seu trabalho é sempre contingente e dependente das oportunidades que se apresentam para renovar e enriquecer os resíduos de construções e destruições que se alternam. O conjunto de meios do *bricoleur* só se define por sua instrumentalidade a qual recolhe e conserva os objetos mais estranhos por acreditar que eles sempre poderão servir. No universo do *bricoleur*, cada elemento corresponde a um conjunto de relações as quais são, ao mesmo tempo, concretas e virtuais, podendo ser utilizáveis em quaisquer outras operações de um mesmo tipo⁴⁵⁴.

De maneira equivalente, os elementos da reflexão mítica se encontram sempre situados na metade do caminho entre dados sensíveis e conceitos. Esse elemento intermediário entre a imagem e o conceito é o signo o qual, desde Saussure, corresponde a um elo entre ambos, os quais desempenham nessa relação, respectivamente, os papéis de significante e significado.

⁴⁵⁴ Ibid., pp. 32-33.

Segundo Lévi-Strauss, assim como a imagem, o signo é, também, um ser concreto que, no entanto, “assemelha-se ao conceito por seu poder referencial: um e outro não se referem exclusivamente a si mesmos; além de si próprios, podem substituir outra coisa⁴⁵⁵”.

Contudo, o signo se opõe ao conceito uma vez que enquanto este se pretende integralmente transparente em relação à realidade, aquele exige que algo de concreto, alguma humanidade, seja incorporada ao real. Dessa forma, o conceito aparece como o operador de uma *abertura* de conjunto, enquanto a significação opera sua *reorganização*, se limitando a obter o grupo de suas transformações, sem que com isso aumente ou renove suas propriedades de conjunto. Por conta disso, o pensamento mítico, ainda que aprisionado pelas imagens, já possui alguma generalidade e é, portanto, de alguma forma “científico”, pois trabalha, também, a partir de analogias e aproximações. Como no caso do *bricolage*, suas criações sempre se encontram reduzidas a um arranjo novo de elementos e nessa incessante reconstrução com o auxílio dos mesmos materiais, os antigos fins são sempre chamados a desempenhar o papel de meios e, assim, os significados se transformam em significantes, e vice-versa. Segundo Lévi-Strauss, toda a ciência foi construída assim, a partir dessa diferenciação entre o contingente e o necessário, entre o fato e a estrutura, de modo que as qualidades que reivindicava como suas no seu nascimento eram as mesmas que, por não fazerem parte da experiência vivida, permaneciam exteriores e estranhas aos fatos. Nas palavras de Lévi-Strauss:

(...) o pensamento mítico, esse *bricoleuse* [artesão], elabora estruturas organizando os fatos ou os resíduos dos fatos, ao passo que a ciência, “em marcha” a partir de sua própria instauração, cria os seus meios e os seus resultados sob a forma de fatos, graças às estruturas que fabrica sem cessar e que são suas hipóteses e teorias. Mas não nos enganemos com isso: não se trata de dois estágios ou de duas fases da evolução do saber, pois os dois andamentos são igualmente válidos⁴⁵⁶.

Como confirmação de que se tratam de dois caminhos viáveis para a produção de conhecimento, podemos tomar como referência a arte, a qual se insere a meio caminho entre o conhecimento científico e o pensamento mitopoético, tendo o artista, ao mesmo tempo, algo do cientista e do *bricoleur* uma vez que, a partir de meios artesanais, elabora objetos materiais que são, também, objeto de conhecimento. O ato criador que engendra o mito, por sua vez, é inverso e simétrico ao que se encontra na origem da obra de arte, pois, nesse último caso, “parte-se de um conjunto formado por um ou vários objetos e por um ou vários fatos, ao qual a criação

⁴⁵⁵ Ibid., pp. 33-34.

⁴⁵⁶ Ibid., p. 37.

estética confere um caráter de totalidade, por colocar em evidência uma estrutura comum”, enquanto o mito, percorrendo o mesmo caminho, porém no sentido inverso, “usa uma estrutura para produzir um objeto absoluto que ofereça o aspecto de um conjunto de fatos (pois que todo mito conta uma história) ⁴⁵⁷”.

Assim, atesta-se já no pensamento mitopoético uma forma de racionalidade originária de modo que não podemos jamais pensar o “selvagem” como um ser recém-saído da animalidade e ainda entregue ao domínio dos instintos. Ele também não é uma consciência dominada pela afetividade e mergulhada na confusão, sem nunca poder distanciar-se do espetáculo para o investigar. Encontramos nas sociedades primitivas um pensamento já acostumado com os exercícios de especulação. A título de exemplo, Lévi-Strauss menciona a taxionomia indígena que opera por meio de uma estrutura binominal na qual um termo descritivo de variedade é associado a um adjetivo modificador para cada subvariedade. De acordo com esse “método”, uma mesma variedade vegetal pode ser subdividida pela cor (azul, branca, vermelha) ou por outras características (ervosa, insípida, ovóide, etc.). Quase sempre uma taxionomia desse tipo se inspira em critérios como a forma (chata, espiralada, em torrão, etc.), textura (farinácea, elástica, viscosa, etc.) e “sexo” (masculino ou feminino). Essas classificações, por sua vez, não eram casuais: os índios, a cada vez, reuniam os conselhos das tribos a fim de deliberar sobre a fixação ou não fixação dos termos, levando em consideração a melhor correspondência em relação aos caracteres das espécies. De fato, atesta-nos Lévi-Strauss, classificavam com exatidão todos os grupos e subgrupos das variedades encontradas.

Isso não chega a ser algo surpreendente uma vez que as habilidades desenvolvidas pelos povos originários envolvem um aguçado conhecimento da fauna e da flora nativas, de modo que desde muito cedo são capazes de descrever detalhadamente os tipos de árvores, o gênero da fibra e da resina, as ervas, as matérias primas que fornecem, além dos mamíferos e pássaros que frequentam cada tipo de habitat. Em matéria zoológica e botânica, conseguem distinguir os gêneros, as espécies e as variedades das plantas. Para Lévi-Strauss, a *riqueza* e a *finura* da observação indígena são marcadas por uma atenção prolongada e repetida, pelo exercício assíduo de todos os sentidos, pela engenhosidade que não rejeita nem mesmo a análise metódica das fezes dos animais a fim de conhecer melhor seus hábitos alimentares, etc. Apesar disso, de todos esses mínimos detalhes acumulados ao longo dos séculos, fielmente transmitidos de uma geração à outra, apenas alguns poucos serão retidos para oferecer ao animal ou à planta uma função significativa em seu sistema. Nenhum desses sistemas é absoluto,

⁴⁵⁷ Ibid., p. 41.

podendo haver um número considerável de sistemas do mesmo tipo que poderiam demonstrar igual coerência sem que nenhum estivesse predestinado a ser escolhido por todas as civilizações. No entanto, o fato de não serem absolutos não representa nenhuma objeção a sua utilidade uma vez que sua função não é primordialmente a de produzir verdades, mas sim, a criação de um meio adequado para encadear os pensamentos.

Assim, podemos perceber como, a partir das experiências originárias produtoras das ideias sensíveis, um edifício semântico dotado de relativa autonomia em relação à sensibilidade poderá ser instaurado a ponto de camuflar a origem sensível de nossos pensamentos e conceitos. Graças ao sucesso da apreensão transcendental da realidade, as ideias sensíveis puderam ser esquecidas no solo fundacional de nossa esfera mental. Contudo, o fato dessas ideias encarnadas estarem esquecidas (o esquecimento do ser) não significa que elas sejam contingentes: elas são condições necessárias para o pensamento e a comunicação e sem elas o mundo objetivo não poderia ser jamais inaugurado e nossa realidade não poderia jamais ser pensada. São essas ideias sensíveis o elemento que faz a mediação e que conecta o nosso pensamento à realidade.

1.4.3. A lógica totêmica

De acordo com sua etimologia, a lógica (derivada de *λόγος*, que significa “palavra”, “proposições”, “discursos” ou mesmo “pensamento”) tem uma significação bastante difusa na história da humanidade, passando por um processo de variação interna bastante marcante desde sua estruturação enquanto disciplina em Aristóteles, até a elaboração do seu formato contemporâneo em Husserl e Wittgenstein. Quando analisamos essa trajetória evolutiva da compreensão da lógica (definição e objeto) percebemos que sua história não começa com sua sistematização, sendo a sistematização da disciplina, empreendida por Aristóteles, um movimento tardio de compreensão acerca de uma prática de produção de proposições significativas que foi inaugurada com o surgimento do pensamento e da linguagem. A maneira de se dirigir ao mundo típica do homem após essas duas aquisições obedeceria, obviamente, a uma ordem interna de funcionamento do próprio aparelho cognitivo que, embora ainda não conhecido teticamente – sendo conceituado e definido – acontecia na prática cotidiana de qualquer indivíduo que pensasse, a despeito dessa ignorância. Mais uma vez, a prática e a emergência do fato precedem a especulação teórica feita sobre ele.

O *Organon* aristotélico pode ser considerado o primeiro texto que estuda de maneira aprofundada as operações mentais de designação dos objetos. Nos *Analíticos*, Aristóteles define sua disciplina recém-criada (e ainda não nomeada) como sendo a ciência da demonstração e do

saber demonstrativo. Seus objetos de estudo seriam a proposição (como enunciado apofântico⁴⁵⁸), seus termos (sujeito e predicado) e o silogismo. Já para os estoicos, a lógica indicava a arte do discurso persuasivo em geral, dividindo-se em *retórica* e *dialética*, na qual esta última conteria o objeto fundamental da lógica, a saber, a doutrina do discurso demonstrativo e dos objetos a eles ligados (proposição, termos, silogismo, etc.). A partir dos comentadores peripatéticos e platônicos do texto aristotélico, o termo lógica passa a ser empregado em um sentido equivalente ao da dialética, designando a doutrina desenvolvida propriamente nos *Analíticos* (teoria do silogismo e da demonstração). Nesse sentido, desde fins da idade antiga, e durante toda a idade média, o ensino da lógica compreendia a teoria dos predicáveis (gênero, espécie, diferença, propriedade, acidente), a teoria das categorias (substância, quantidade, qualidade, relação, lugar, tempo, posição, posse, ação, paixão), a doutrina das proposições e das regras de conversação, a doutrina do silogismo categórico, a doutrina do silogismo hipotético, a dialética, esta última subdividida em tópica e doutrina dos sofismas (falácias). Essas temáticas podiam, por sua vez, ser agrupadas em três partes: doutrina dos termos, doutrina das proposições e doutrina do raciocínio (categórico ou hipotético, apodítico ou dialético). A essa doutrina, o pensamento medieval acrescentou a doutrina da designação e denotação, a doutrina dos signos lógicos e das proposições moleculares e a doutrina da implicação material, as quais pertencem à parte da lógica que chamamos de *semântica*.

Após todo esse processo de estruturação e evolução, a lógica enquanto disciplina começou a suscitar durante a idade média questões de cunho ontológico: os objetos da lógica seriam entidades reais, pensamentos ou meras formas do discurso? Os universais (categorias, gêneros e espécies) seriam substâncias dotadas de realidade? Essas questões dividiram os lógicos medievais em duas correntes: os realistas (Bernardo de Chartres e Anselmo de Aosta, por exemplo), os quais afirmavam a existência real dos universais e para os quais a lógica seria uma espécie de ontologia, e os nominalistas (Roscelin, Abelardo e Guilherme de Okham), os quais negavam a subsistência ontológica dos universais. De acordo com os nominalistas, os termos da lógica são apenas palavras, discursos. Contudo, são palavras e discursos carregados de uma intenção significativa, ou seja, destinadas a significar coisas – qualidades dadas na experiência. Assim, a lógica medieval se viu dividida entre uma lógica de tendência ontológica e uma lógica “terminista”, na qual os termos do discurso eram considerados enquanto tais,

⁴⁵⁸Aristóteles chamou de apofântico o enunciado declarativo ou revelativo que pode ser considerado verdadeiro ou falso e considerou que esse tipo de enunciado é o único objeto da lógica, excluindo, então, as orações, as ordens, etc., que pertencem à retórica ou à poética.

independentemente de qualquer hipótese metafísica sobre a existência real de seu objeto. A partir do século XIII difundiu-se a opinião de que o problema da realidade dos universais não pertenceria à lógica e sim à metafísica ou à gnosiologia. Apesar disso, essa pulga atrás da orelha dividiu os lógicos medievais entre aqueles que acreditavam que o objeto da lógica não passava de fatos mentais (Duns Scot e São Tomás de Aquino, por exemplo) e aqueles que acreditavam não se tratar propriamente de atos mentais, mas de formas estruturais intencionalmente dirigidas para a constituição de conteúdos semânticos. Enquanto formas estruturais, eram independentes tanto do conteúdo quanto dos atos mentais através dos quais esses conteúdos são apreendidos (Alberto da Saxônia, Nicola de Autrecourt, por exemplo). Essa segunda posição foi retomada contemporaneamente por Edmund Husserl e ajudou a sedimentar o renascimento da lógica enquanto *lógica formal pura*.

Quais seriam, no entanto, as bases fáticas da elaboração de uma teoria, doutrina ou ciência da significação? Será que a atitude categorial típica da lógica pode ter sido construída a partir de ocorrências concretas no plano de elaboração do pensamento humano assim que se deu a transição da animalidade para a possibilidade da humanização? Em *O Pensamento Selvagem*, Lévi-Strauss apresenta uma hipótese que descreve de maneira satisfatória como se deu o processo de elaboração das categorias, elementos, espécies e números nas comunidades originárias. Embora essas comunidades não tenham desenvolvido uma filosofia e muito menos a lógica para sistematizar a produção de seus raciocínios, elas, a despeito disso, raciocinavam. Mais impressionante ainda: elas podem ter sido as verdadeiras criadoras daquelas operações que a lógica aristotélica veio posteriormente sistematizar. Será que o criador é menos importante que o sistematizador, ou melhor, será que a criação importa menos que a sistematização? Se damos tanto valor a obra aristotélica (que de fato merece todo o valor que lhes atribuem) porque não nos interessamos pelo modo de ocorrência primordial daquelas operações descritas por ele? Acreditamos que a investigação da elaboração do pensamento selvagem oferece pistas cruciais para entender como o homem se tornou o que é e adquiriu a capacidade de fazer o que faz. Ao mesmo tempo, todos os empreendimentos culturais podem ser compreendidos se desvendarmos as origens concretas do pensamento abstrato e das operações conceituais. Com isso, veremos o quanto de existência e concretude está na base de toda e qualquer entidade ideal.

Os primeiros empreendimentos de instituição de sentido que temos notícia se manifestaram nos primórdios da humanidade por meio de crenças e costumes heterogêneos que

foram arbitrariamente referidos sob a alcunha de *totemismo*⁴⁵⁹. Essas crenças e costumes não se baseiam, segundo Lévi-Strauss, na ideia de uma relação substancial entre um ou vários grupos sociais e um ou vários domínios naturais. Essas crenças e costumes derivam, na verdade, de outras crenças e práticas, direta ou indiretamente ligadas a esquemas classificatórios originários *que permitiam apreender o universo natural e social sob a forma de totalidade organizada*⁴⁶⁰.

Nesse sentido, o conto ou mito não poderiam ser reduzidos a uma simples narrativa. Devemos procurar por trás do seu discurso a estrutura composta por oposições descontínuas que presidem a sua organização. Essas oposições emergem concretamente da “distintividade” natural das espécies biológicas, as quais fornecem ao pensamento um modelo que embora não seja definitivo e imediato, é pelo menos um meio de acesso a outros sistemas distintivos que se elaboram a partir do material produzido por seus antecessores.

Assim, quando pensadas isoladamente, as espécies não passam de coleções de indivíduos. No entanto, na relação umas com as outras, a espécie ganha um valor designatório de extrema relevância, pois funda um sistema de definições. Apesar disso, cada um dos indivíduos cuja coleção forma a espécie, embora possam ser “formalmente” definidos, são, contudo, indefiníveis do ponto de vista da “extensão”, pois constituem organismos, os quais correspondem, cada um, a um sistema de funções individualizado. Portanto, diz-nos Lévi-Strauss, “a noção de espécie possui uma dinâmica interna: coleção suspensa entre dois sistemas, a espécie é o operador que permite passar (e obriga mesmo a isso) da unidade de uma multiplicidade à diversidade de uma unidade⁴⁶¹”.

Como consequência, a diversidade das espécies fornece ao ser humano a imagem mais intuitiva que ele dispõe, constituindo a manifestação mais direta que ele pode perceber, da descontinuidade última do real. Ela é, assim, a expressão sensível de uma *codificação objetiva*. Como já vimos, a variedade das espécies vivas deve ser interpretada, em sua diversidade anatômica, fisiológica e etológica, como o resultado de fórmulas cromossômicas, as quais

⁴⁵⁹ **Totemismo** é um conjunto de ideias e práticas baseadas na crença da existência de um parentesco místico entre seres humanos e objetos naturais, como animais e plantas. O conceito refere-se a uma ampla variedade de relações de ordem ideológica, mística, emocional, genealógica e de veneração entre grupos sociais ou indivíduos específicos e animais ou outros objetos naturais, que constituem o totem. O termo deriva da palavra *ototeman*, do idioma dos índios algonquinos, do leste dos Estados Unidos. A raiz gramatical *ote* indica uma relação de sangue entre irmãos e irmãs, filhos da mesma mãe, que não podem se casar entre si. Caracteriza-se a existência do **totemismo** em uma sociedade se ela é composta por um número identificável de grupos (clãs), onde cada grupo possui identificação com um determinado totem, e normalmente não pode haver migração de um membro de um clã para outro.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 155.

⁴⁶¹ *Ibid.*, pp. 156-157.

distribuiriam de maneira variada os quatro termos da cadeia molecular. Essa seria a razão profunda da significação privilegiada reconhecida pelo homem na noção de espécie, pois, a partir dela, nos seria fornecido uma apreensão sensível de “uma combinatória objetivamente dada na natureza” de modo que “a atividade do espírito e a própria vida social nada mais fazem que tomá-la de empréstimo para aplicá-la à criação de novas taxionomias⁴⁶²”. Nas palavras de Lévi-Strauss:

Durante muito tempo as ciências naturais pensaram tratar com “reinos”, ou seja, domínios independentes e soberanos, cada um dos quais definível por caracteres próprios, povoado de seres ou objetos que mantinham relações privilegiadas. Essa concepção hoje ultrapassada mas que é ainda a do senso comum só poderia obliterar o poder lógico e o dinamismo da noção de espécie, pois que as espécies aparecem, a essa luz, como classes inertes e separadas, fechadas nos limites de seus respectivos “reinos”. As sociedades que chamamos primitivas não concebem que possa existir um fosso entre os diversos níveis de classificação, elas os representam como etapas ou momentos de uma transição contínua⁴⁶³.

Como exemplo, Lévi-Strauss menciona o povo *hanunoo*, do sul das Filipinas, os quais dividem o universo em seres que podem ou que não podem ser nomeados. Entre os seres nomeados distinguem coisas, pessoas e animais. Assim, quando um *hanunoo* pronuncia a palavra “planta”, o que ele está de fato fazendo é excluindo que a coisa mencionada seja uma pedra, um outro ser humano ou um objeto manufaturado. Já a classe “planta herbácea” promove um segundo nível de exclusão, diferenciando essa espécie de outras espécies de plantas. E não para por aí: entre as plantas herbáceas, a designação “pé de pimenta” se diferencia de “pé de arroz” e “pimenta doméstica” exclui a possibilidade de que seja uma “pimenta selvagem”, estabelecendo um terceiro e quarto níveis de diferenciação. Um quinto nível pode surgir se nos depararmos com um tipo específico de pimenta doméstica, como, por exemplo, a “pimenta chili doméstica”, excluindo a “pimenta verde doméstica”, etc., especificando que se trata de um indivíduo não procedente das outras variedades. Portanto, não seria a erva que importaria, mas a diferença entre as espécies de ervas que interessaria à classificação. Outro exemplo dado por Lévi-Strauss mostra como os *subanum*, também das Filipinas, classificam as doenças: de início distinguem as feridas das doenças de pele, as quais serão subdivididas em “inflamação” ou “ulcera”, sendo cada uma dessas formas especificadas posteriormente por meio de várias

⁴⁶² Ibid., pp. 157-158.

⁴⁶³ Ibid., p. 158.

oposições binárias: simples/múltiplo, aberto/fechado, grave/leve, superficial/profundo, distal/proximal. Portanto, diz-nos Lévi-Strauss, uma taxonomia global e dinâmica de estrutura perfeitamente homogênea garantiria a unidade do modelo de classificação. Disso resultaria que a passagem da *espécie* à *categoria* é sempre possível sem que apareça alguma contradição entre o *sistema* (imposto no topo) e o *léxico*, que se torna cada vez mais relevante à medida em que se desce na escala das dicotomias. Dessa forma, o problema da relação entre *contínuo* e *descontínuo* recebe uma solução original, representando o universo sob a forma de um *continuum* construído a partir de oposições sucessivas⁴⁶⁴.

Outros exemplos explicitam ainda mais a passagem da espécie ou do grupo de espécies a um sistema de propriedades ou categorias: os melanésios de Mawatta, ilha do distrito de Torres, agrupam os clãs com nomes de animais, diferindo uns dos outros de acordo com a espécie, se terrestres ou marinhos, guerreiros ou pacíficos. Já entre os *kiwai*, estabeleceu-se uma oposição entre o povo do sagu e o do inhame e nas ilhas Trobriand foi estabelecida uma correspondência própria a cada clã entre uma ave, um mamífero, um peixe e uma planta. Segundo Lévi-Strauss, apesar de em função do código escolhido o rigor lógico das oposições se manifestar de maneira desigual isso não implica uma diferença de natureza.

Entre os *osage* percebe-se facilmente a convertibilidade recíproca dos “classificadores concretos”, como os números, as direções e as orientações. Por exemplo, o arco e as flechas figuram na lista de nomes de clã, e em seus rituais, uma flecha é pintada de preto e a outra de vermelho, correspondendo, respectivamente, à dicotomia dia-noite. Esse mesmo simbolismo se manifesta nas cores do arco, onde o vermelho figura na face interna e preto na face externa. Atirar com esse arco utilizando alternadamente flechas vermelhas e pretas exprime para um *osage* o ser do tempo, o qual é mensurado justamente por essa alternância entre o dia e a noite.

Nesse sentido, uma estrutura lógica correspondente a uma simples oposição no início pode desdobra-se em feixes de duas direções, sendo uma abstrata e outra concreta. Em cada um desses planos, *curtos-circuitos* semânticos podem produzir níveis de designação mais elevados. No nível das espécies, por exemplo, não há um limite ou ponto de chegada do sistema, de modo que continua a progredir através de novas destotalizações e retotalizações em diversos planos⁴⁶⁵.

Cada animal, por exemplo, é decomposto em partes seguindo uma lei de correspondência (focinho/bico, pena/pelo), e as partes equivalentes podem ser reagrupadas

⁴⁶⁴ Ibid., pp. 160-161.

⁴⁶⁵ Ibid. p. 167.

entre elas. Assim, o processo analítico que permite passar das categorias aos elementos e dos elementos às espécies, prolonga-se por uma espécie de desmembramento ideal de cada espécie seguido por um progressivo restabelecimento da totalidade em outro plano. Além dos membros humanos, animais e plantas, também os objetos e outros seres da natureza são classificados levando em consideração suas formas exteriores, seus dominantes físicos, sua utilidade alimentar, agrária, produtiva ou consumidora. A classificação cósmica dos seres, no entanto, não decorre do totemismo, é, na verdade, uma de suas partes constitutivas, primitivas e essenciais uma vez que os povos que não possuem totemismo também possuem um sistema de classificação enquanto um dos elementos primordiais de seu sistema de organização social geral.

Percebemos, assim, que a noção de espécie vale para esses povos como uma espécie de operador lógico. Citando Comte, Lévi-Strauss sugere que quando a vegetação *semelhante* de diferentes árvores de uma floresta de carvalho foi de fato notada, passou a representar nas concepções teológicas o que seus fenômenos ofereciam de comum de modo que esse ser abstrato deixou de ser o fetiche próprio de alguma árvore, tornando-se o deus da floresta. Isso poderia justificar a passagem intelectual do fetichismo ao politeísmo como o resultado da inevitável preponderância das ideias específicas sobre as ideias gerais. A uniformidade de cada espécie poderia sugerir nessas mentalidades originárias que haveria uma origem comum a todos esses indivíduos semelhantes, pois por serem criaturas tão deficitárias em qualidades individualizadoras, poderiam ser compreendidos não como agentes independentes e possuidores de comportamentos arbitrários, mas como cópias a partir de um modelo comum ou instrumentos a serviço de uma divindade que os criou⁴⁶⁶.

Percebemos, assim, que o pensamento selvagem é totalizante desde o princípio. Ele é um ser intemporal que quer apreender o mundo como totalização *sincrônica* e *diacrônica* ao mesmo tempo. Ele aprofunda o seu conhecimento, nas palavras de Lévi-Strauss, com o auxílio de *images mundi*. Dessa forma, ele constrói edifícios mentais que facilitam a inteligibilidade do mundo na medida em que a ele se assemelham. Por esse motivo, Lévi-Strauss o define como um pensamento analógico. Ele se distingue do pensamento *domesticado*, por ser descontínuo enquanto este último assume o conhecimento histórico como um de seus aspectos constitutivos. Essa preocupação com a continuidade aparece como uma manifestação na ordem temporal de

⁴⁶⁶ Ibid., p. 186.

um conhecimento não mais analógico, mas “intersticial” e “uniente” o qual procura superar a descontinuidade original ligando os objetos entre si⁴⁶⁷.

Assim, embora o pensamento selvagem seja descrito como um pensamento imerso nas imagens, ele é lógico no mesmo sentido que o nosso é quando aplicado ao conhecimento de um universo em que reconhece simultaneamente propriedades físicas e propriedades semânticas. Portanto, esse pensamento já opera pelas vias do entendimento e não da afetividade, com o auxílio de distinções e oposições, e não por confusão e participação. Ele trata as propriedades sensíveis do reino animal e do reino vegetal como elementos de uma mensagem que escondem “assinaturas”, ou seja, signos. Obviamente ele comete erros de atribuição, pois nem sempre o elemento significante era aquele que ele pensava. No entanto, é preciso ter em mente que lhe falta instrumentos aperfeiçoados que permita situar o elemento significante onde ele está na maior parte das vezes, ou seja, no nível microscópico. Apesar disso, já discerniam, mesmo que de maneira camuflada, princípios de interpretação que só ganharam nitidez depois de descobertas bem recentes como os microscópios eletrônicos, por exemplo.

Segundo Lévi-Strauss, as propriedades acessíveis ao pensamento selvagem são diferentes daquelas dos sábios, pois, conforme o caso, o mundo físico é abordado por extremidades opostas, podendo ser essa abordagem ora demasiado concreta, ora demasiado abstrata, e considerada ora sob o ângulo das qualidades sensíveis, ora sob o ângulo das propriedades formais. Esses dois caminhos, independentes entre si no tempo e no espaço, deu origem a dois saberes diferentes, embora igualmente positivos: um cuja base se assenta em uma teoria do sensível ainda presente entre nós (a arte, a agricultura, a criação de animais, a olaria, a tecelagem, o preparo e conservação de alimentos) e outra que se situa no plano do inteligível e que deu origem à filosofia e à ciência contemporânea. No entanto, apesar da aparente oposição, o processo total do conhecimento humano assume o caráter de um sistema global que conecta essas duas extremidades. Nesse sentido, o pensamento selvagem é a base originária de qualquer modalidade de pensamento e o pensamento contemporâneo, altamente instrumentalizado, antes de ser sua negação, é sua derivação⁴⁶⁸.

1.4.4. O imaginário, o simbólico e a instituição da sociedade

O ser humano é, acima de tudo, um ser vivo. Enquanto ser vivo ele se estrutura a partir de um organismo biológico cujas necessidades são bastante conhecidas. Contudo, o organismo

⁴⁶⁷ Ibid., p. 291.

⁴⁶⁸ Ibid. pp. 297-298.

biológico não passa de uma totalidade de funções que realizam a tarefa de sua sobrevivência (comer, respirar, reproduzir-se) e por isso mesmo significa pouco para o ser humano e para a humanidade enquanto sociedade organizada. O ser humano não se reduz a seu organismo biológico, nem suas maneiras de encarar seus problemas são ditadas de uma vez por todas por sua “natureza”. O ser humano inventa e define para si mesmo tanto novas maneiras de responder às suas necessidades, como novas necessidades acessórias.

A humanidade ou, se preferirmos, o conjunto das sociedades organizadas, só pode existir, dirá Castoriadis, se uma série de funções forem constantemente preenchidas (produção, educação, gestão da coletividade, resolução dos litígios, etc.). Vimos no primeiro capítulo da primeira parte do presente trabalho como o sentido pode ser instituído, contudo não dissemos sob qual solo a instituição mesma poderia ser erguida. Nosso objetivo agora é compreender aquilo que na experiência humana possibilita a própria instituição, a saber, a nossa dimensão simbólica. Esta, por sua vez, possui também um solo sob o qual se ergue: a imaginação. Assim, compreender como o ser humano e a humanidade pôde vir a luz, abandonando sua condição de animal e fundando a cultura, depende da compreensão da íntima relação que conecta o simbólico ao imaginário⁴⁶⁹.

Com o aparecimento do ser humano testemunhamos uma ruptura na evolução psíquica do mundo animal. Os fundamentos biológicos dessa ruptura já foram mencionados no decorrer dessas páginas e podemos afirmar que estão relacionados ao desenvolvimento diferenciado do sistema nervoso central humano. O essencial, dirá Castoriadis, “é que o mundo psíquico humano, mediante um desenvolvimento monstruoso da imaginação, essa neoformação psíquica, torna-se *a-funcional*”⁴⁷⁰ o que veio a, de um lado, tornar o homem um animal radicalmente inapto à vida e, do outro, como consequência disso, o levou forçosamente a criação da sociedade.

Essa a-funcionalidade se manifestará na insuficiência e na *ruptura* das “regulações instintivas” que dominam o comportamento animal. Segundo Castoriadis, ela se funda em duas características do psiquismo humano: 1) a autonomização da imaginação, que não é mais funcionalmente submetida e possibilita, por isso mesmo, um fluxo representativo ilimitado, incontrolável, além de uma espontaneidade representativa sem fim assinalável e desligamento

⁴⁶⁹ CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Trad. Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1982, p. 141.

⁴⁷⁰ CASTORIADIS, Cornelius. *Feito e a ser feito: as encruzilhadas do labirinto V*. Trad. Lílian do Valle. Rio de Janeiro: DP&A, 1999, p. 275.

entre o fluxo representativo e o que seria um “representante canônico” de satisfação biológica; 2) a dominação, no homem, do prazer representativo sobre o prazer de órgão, o que, como vimos, se manifesta de maneira mais emblemática no desligamento da sexualidade em relação à reprodução⁴⁷¹. Dirá, então Castoriadis, que:

Há, portanto, no homem, explosão do psiquismo animal, por pressão de um inchamento desmedido da imaginação, que decerto deixa subsistir importantes elementos da organização psicobiológica animal; por exemplo, elementos centrais da “imaginação sensorial” (em geral, não abandonamos uma certa canonicidade biológica da formação de imagens elementares do “mundo exterior” comuns a toda a espécie e, sem dúvida, em um sentido vago, comuns, também, às dos mamíferos superiores), tanto quanto numerosos fragmentos da lógica conídica⁴⁷² que regula o psiquismo como psiquismo animal. Esses elementos seriam totalmente insuficientes para fazer sobreviver esse estranho bípede. Mas servirão como suporte para a fabricação, pela sociedade, do indivíduo social, isto é, dos humanos tal como os conhecemos. Essa fabricação pressupõe, com efeito, que a imaginação sensorial persiste mais ou menos idêntica através dos tipos singulares da espécie humana, e que a imposição da lógica social, da lógica conídica a cada vez recriada pela sociedade e reinstituída por ela, encontre pontos de apoio no psiquismo dos humanos singulares. Mas, também, e sobretudo, a fabricação social dos indivíduos a partir dessa matéria primeira que é a psique do recém-nascido já pressupõe, nesse, a dominação do prazer da representação sobre o prazer do órgão. Sem essa dominação, não haveria sublimação possível e, portanto, não haveria vida social. O homem é um ser de linguagem, se diz, desde a Antiguidade; mas falar pressupõe que o prazer de falar, de comunicar e de pensar (o que não se poderia fazer sem palavras) tornou-se muito mais forte do que o de chupar um seio ou um dedo⁴⁷³.

Segundo Castoriadis, o ser humano é um vivente e, enquanto vivente, é também um *Eu*. Sendo um *Eu*, ele é, sobretudo, um *para-si*. Se assim o é de fato, ele deve possuir as três determinações essenciais: intenção, afeto e representação – sem o que não existiria como vivente. Intenção mínima, correspondente a da conservação/reprodução; afeto, traduzido como prazer/desprazer ou atração/repulsa; e a representação que não corresponde a uma fotografia ou

⁴⁷¹ Ibid., pp. 275-276.

⁴⁷² Castoriadis entende por lógica conídica ou conjuntista-identitária a lógica clássica (lógica aristotélica). O poder da lógica conídica explica-se pela necessidade funcional-instrumental que dela têm as instituições sociais, uma vez que são dependentes da determinação e da identidade para tornar presentes os significados socialmente instituídos que orientam o fluxo do imaginário radical. Contudo, dada sua essência que consiste na redutibilidade à identidade, à universalização e à determinidades, ele acredita que ela seja incapaz de alcançar o significado da imaginação, do imaginário, da dinâmica social-histórica, da relação entre a psique e a sociedade, em outras palavras, ela não consegue dar conta do processo de socialização da psique.

⁴⁷³ Ibid., p. 276.

decalque de um “mundo exterior”. Trata-se, na verdade, de *apresentação* para e pelo vivente, mediante a qual ele cria seu mundo próprio a partir do que, para ele, não é mais do que simples *choques*. O ser humano enquanto vivente não recolhe, assim, informações na natureza, ele as *cria para si*. Segundo Castoriadis, nada é informação senão para um *Eu* capaz de transformar ou não transformar o choque exterior em informação.

Nesse sentido, as condições sob as quais um enunciado constitui uma informação para alguém depende essencialmente do que esse alguém *já é*, pois “qualquer “informação”, no sentido habitual, pressupõe uma forte estruturação subjetiva e depende dessa quanto a seu ser-informação”⁴⁷⁴. Essa estrutura subjetiva deve *dar forma a – informar –* o elemento do choque e torna-lo presente por si mesma. Assim, o *Eu* deve afirmar esse elemento como forma fazendo dele uma *imagem*, no sentido mais amplo do termo. Como nunca há uma imagem sem *relação*, essa sensibilidade que está em questão não pode operar sem organizar, ou seja, não pode atuar sem o suporte de uma lógica elementar – uma categorialidade. Nesse sentido, a imaginação primeira, originária, radical, esse poder espontâneo de apresentação é, por isso mesmo, também um poder de organização. Segundo Castoriadis, a formação de uma imagem é, por isso mesmo, posição de “elementos” e questionamento desses “elementos”, os dois se fazendo “ao mesmo tempo” um pelo outro. Dessa forma, o ser humano possui uma imaginação “elementar” que contém uma lógica “elementar” (o que já foi constatado em seções anteriores). Mediante essa imaginação e essa lógica, ele cria, a cada vez, a si mesmo e o *seu mundo*⁴⁷⁵.

Esse *Eu* ao qual corresponde cada ser humano é fruto de uma gênese empírica ligada ao desenvolvimento dos processos de socialização. Esse desenvolvimento fica muito bem destacado nos estudos sobre a gênese da personalidade empreendidos por Lacan. O que ele pretende com a descrição dessa gênese é mostrar como esse *Eu*, bem como suas funções, correspondendo ao centro funcional da percepção e da consciência, sujeito da ação autônoma, do conhecimento, unidade sintética de representações e centro de referência da linguagem, pode ser apreendido através do “estudo *genético* das funções *intencionais*, nas quais se integram as relações humanas de ordem *social*”⁴⁷⁶.

Para Lacan, não é a relação com mundo externo que determinaria o processo de desenvolvimento do *Eu*, mas a relação com a realidade específica das relações inter-humanas. Para ele, seria ilegítimo fazer o princípio de realidade intervir na gênese do *Eu*, uma vez que

⁴⁷⁴ Ibid., p. 274.

⁴⁷⁵ Ibid., pp. 274-275.

⁴⁷⁶ LACAN, Jacques. *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*. Tradução de Aluísio Menezes, Marco Antônio Coutinho Jorge e Potiguara Mendes da Silveira Jr. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987, p. 321.

esse princípio implicaria o próprio *Eu* enquanto sujeito do conhecimento⁴⁷⁷. De acordo com a psicanálise, é o *Eu* que seria o representante do princípio de realidade no interior do aparelho psíquico, sendo o cerne dos mecanismos de defesa e das resistências, estabelecendo relações com o objeto, controlando as pulsões e afetos, realizando julgamentos morais e as sínteses psíquicas. Nesse sentido, haveria uma relação fundamental entre a *corporeidade e ipseidade*, de tal sorte que o *Eu* seria a imagem do corpo próprio. No entanto, haveria uma proeminência da imagem do corpo sobre os dados das sensações imediatas que nele tem lugar. Isso porque, para que existam sensações localizadas e percepções, é necessário que exista previamente uma *imagem do corpo próprio* capaz de operar a síntese dos fenômenos que a ele se ligam. Isso pode ser constatado no fenômeno do membro fantasma. Esse sintoma indica uma espécie de cisão entre a imagem do corpo e seu estado atual, ou seja, uma incompatibilidade entre o corpo habitual e corpo atual. Merleau-Ponty dizia que o membro fantasma correspondia à uma presença ambivalente, a qual só poderia ser ambivalente porque o membro perdido continua a contar na imagem unificada do corpo.

Na conferência intitulada *O estádio do espelho*, Lacan pretende demonstrar como a formação do *Eu* depende fundamentalmente de um processo ligado à essa constituição da imagem do corpo próprio. Segundo ele, nos primeiros meses de vida de uma criança, não há nada que se assemelhe a um *Eu* com suas funções de individualização e de síntese da experiência. Essa inexistência do *Eu* como instância de autorreferência seria o resultado do que ele chamou de *prematuração fundamental* do bebê advinda, em grande parte, da incompletude anatômica do cérebro com seu sistema piramidal e a conseqüente inexistência de um centro funcional capaz de coordenar tanto a motricidade voluntária quanto as experiências sensoriais da criança. Isso significa que falta ao bebê o esquema mental de unidade do corpo próprio que lhe permitiria constituir seu corpo como totalidade, assim como operar distinções entre interno e externo, entre individualidade e alteridade. Seria somente entre o sexto e o décimo oitavo mês de vida que tal esquema mental seria desenvolvido. Contudo, para tanto, é imprescindível o reconhecimento de si na imagem especular ou a identificação com a imagem de um outro bebê. De acordo com Lacan, ao reconhecer pela primeira vez sua imagem no espelho, a criança passa a ter uma apreensão global e unificada do seu corpo. Essa unidade do corpo será primeiramente visual: uma unidade da imagem que antecipará a descoordenação orgânica e que, por isso, *induzirá o desenvolvimento do bebê*.⁴⁷⁸.

⁴⁷⁷ Ibid., p. 332.

⁴⁷⁸ SAFATLE, Vladimir. *Lacan*. São Paulo: Publifolha, 2007 – (Folha Explica), p. 27.

A prova deste caráter indutor da imagem em relação ao comportamento é encontrada por Lacan através da apropriação de certas considerações sobre a biologia animal. Ao identificar uma correlação entre comportamento animal e o comportamento humano no que diz respeito a relação à imagem, ele constata que no reino animal a simples presença de imagens acarreta modificações anatômicas e fisiológicas profundas. Segundo Safatle, Chauvin provou em 1941 que a passagem do estágio solitário para o estágio gregário no gafanhoto migratório só ocorre por meio da percepção da imagem de um outro gafanhoto adulto, o qual servirá como *tipo*, ou seja, um representante da espécie para o indivíduo, uma imagem que tem o valor de *ideal*. Lacan acredita que tal fenômeno demonstraria como uma imagem pode regular o desenvolvimento dos indivíduos através de um processo de formação que é con-formação à espécie⁴⁷⁹.

No caso humano, por sua vez, a imagem ideal poderia induzir o desenvolvimento por ser um modo de entrada em uma trama socio-simbólica. É nesse sentido que a imagem do irmão, do pai, da mãe, por exemplo, seriam partes de um drama, uma espécie de contração de toda uma história normalmente ligada à estrutura familiar. Assim, a imagem se articula a um núcleo social no qual o sujeito procura se inserir, aparecendo, então, como dispositivo fundamental de socialização e individuação⁴⁸⁰.

A fim de ilustrar melhor tal caráter dramático da imagem, Lacan resgata o conceito de *imago*, o qual deve ser compreendido como o cenário de um “drama”, *uma identificação*, a transformação produzida no sujeito quando este assume uma imagem. Ela não é um quadro estático e sim um princípio de conduta do comportamento. Ela fornece, por um lado, aquilo que a percepção não pode nos dar, a saber, uma apreensão global dos objetos. A percepção do cubo, por exemplo, só pode apreender a cada vez ângulos específicos e determinados lados do objeto. Por outro lado, se *imagino* um cubo, o tenho completo como *Gestalt*. Contudo, este princípio não diz respeito apenas a apreensão imaginativa de objetos particulares, uma vez que a imagem, ao configurar objetos simultâneos no espaço, organiza o campo visual, ou melhor, organiza o visível como *campo*.

A partir dessa característica ordenadora da imagem, Lacan se faz a seguinte pergunta: o que acontece a um sujeito quando ele assume uma *imagem de si*? Responder a essa pergunta depende, primeiro, da compreensão do que é uma imagem de si. Nesse sentido, por vir do exterior (seja se vendo no espelho ou vendo um congênere), a imagem de si equivale a uma exteriorização de si. Dessa forma, a imagem promove uma *posição de si* em um campo

⁴⁷⁹ Ibid., p. 28.

⁴⁸⁰ Ibid., pp. 28-29.

estruturado de visibilidade. Essa exteriorização é, não só porque o sujeito assume a imagem de um outro como sendo sua, mas também porque estar na imagem, no caso do sujeito, é *dar-se a ver para um Outro*. Segundo Lacan, estar na imagem equivale a estar preso ao olhar do *Outro*, o que significa fundamentalmente que a experiência de produzir uma imagem corporal é o mesmo que uma *alienação de si*, uma vez que promove a submissão da *referência-a-si* a uma *referência-a-outro* ou, melhor, uma *referência-a-si-como-um-outro*. Assim, tudo se passa como se a imagem corporal tivesse uma existência autônoma própria.

Por esse motivo, a imagem aparecerá aos olhos de Lacan como um dispositivo fundamental de socialização e individuação. Na verdade, essa teoria da gênese do *Eu* através da imagem do corpo acaba por colocar o *Eu* como lugar privilegiado de *alienação*. O que isso significa? O que Lacan quer mostrar é como a formação do *Eu* só pode ocorrer por identificações, ou seja, processos através dos quais o bebê introjeta uma imagem que vem de fora e que é oferecida por um *Outro*: tanto para orientar-se no pensar e no agir, quanto para aprender a desejar ou para ter um lugar na estrutura familiar, o bebê precisa inicialmente raciocinar por analogia, imitar uma imagem na posição de tipo ideal adotado, ou seja, precisa assumir a perspectiva do *Outro*. Segundo Safatle, tais operações de imitação não são importantes apenas para a orientação das funções cognitivas, tendo, também, um valor inestimável na constituição e no desenvolvimento subsequente do *Eu* em outros momentos da vida madura. Assim, nada separará o *Eu* de suas formas ideais absorvidas no seio da vida social, de modo que não pode haver nada de *próprio* na imagem que o *Eu* formará de si⁴⁸¹. Nas palavras de Lacan “o *Eu* é isso em que o sujeito só pode se reconhecer inicialmente alienando-se”, de modo que “ele não pode então se reencontrar senão abolindo o *alter ego* do *Eu*”⁴⁸².

Essas considerações sobre a imagem esclarecem o que Lacan entende por *Imaginário*, uma das três instâncias, juntamente com o *Simbólico* e o *Real*, que dão conta do campo possível de experiências subjetivas. De maneira geral, o Imaginário pode ser considerado aquilo que o homem tem em comum com o comportamento animal, a saber, um conjunto de imagens ideais que guiam tanto a relação do indivíduo com seu meio ambiente próprio quanto o desenvolvimento de sua personalidade. O Simbólico, por sua vez, é o domínio da organização estrutural da vida social. Levando em consideração que Lacan subordina a sociedade e a cultura à linguagem, a ordem simbólica corresponderá a um conjunto de *significantes* que determinam o lugar que cada um pode ocupar no interior da vida social. Já o *Real*, ao contrário do que possa

⁴⁸¹ Ibid., 29.

⁴⁸² LACAN, Jacques. *Nomes-do-pai*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005, p. 30.

parecer, não corresponde à dimensão da experiência imediata. A definição que Lacan lhe dá é negativa: ele é aquilo que não pode ser representado por um significante nem ser formalizado por uma imagem. Segundo Lacan, o real aparece apenas como um “ponto de excesso”. A especificidade do Imaginário se deve ao fato de Lacan identificá-lo a uma dimensão da experiência humana que é relação com imagens, sendo a imagem o resultado de modos de afecção do corpo. Em outras palavras, o Imaginário, para Lacan, é um conhecimento através do corpo⁴⁸³.

Como em sua teoria da constituição do *Eu* Lacan demonstra que é a partir da imagem do outro que o desejo do *Eu* é orientado em sua relação com mundo social, a imagem e o imaginário revelam que o desejo do homem é o desejo do outro. Nesse sentido, não se trata simplesmente da projeção do *Eu* sobre o mundo das coisas, pois *a imagem do outro é perspectiva de apreensão dos objetos*. Assim, o mundo dos objetos só pode ser constituído através da perspectiva fornecida pelo desejo do outro, desejo esse que não pode ser reconhecido como alteridade no interior do si mesmo. Ora, se desejar significa querer substituir a si mesmo pelo valor desejado por este desejo, o *Eu* deseja que o valor desejado pelo outro seja o valor que ele mesmo representa. Ou seja, o *Eu* quer que o outro *reconheça* seu valor, aquilo que ele é, como o objeto do seu desejo. Este desejo de reconhecimento só pode provocar uma luta que girará em torno de um processo específico de “alienação”. Esta luta deve acabar na servidão de uma das consciências, servidão compreendida aqui como alienação de si diante de um outro. É preciso, então, que uma ceda e reconheça ao mesmo tempo em que abdique de ser reconhecida. Assim, efetiva-se uma dissimetria na relação entre as duas consciências.

Segundo Lacan, aquela que é reconhecida sem reconhecer corresponderá ao *Senhor*, ou seja, *o ser que é somente para-si*. Sua relação com o outro é de pura negatividade. Para ele, o outro não tem essência alguma. O *Senhor* representa o momento do *gozo* da identidade imediata consigo mesmo. Aquela consciência que reconhece sem ser reconhecida é o *Escravo*. O *Escravo* está retido na coisidade, na vida, no *ser-para-um-outro*. Logo, sua essência lhe aparece como estando em um mais-além de si mesmo. Ele não tem essencialidade nenhuma e, por isto, representa o momento da *reflexão-no-Outro*. De acordo com Lacan, é com base nessa dinâmica que se dá a formação do *Eu* no seio de qualquer sociedade. Em suas palavras:

A fenomenologia do espírito não esgota provavelmente tudo aquilo de que se trata, mas seguramente não se pode desconhecer seu valor psicológico e psicogênico. É numa rivalidade fundamental, numa luta

⁴⁸³ SAFATLE, Vladimir. *Lacan*. São Paulo: Publifolha, 2007 – (Folha Explica), pp. 30-31.

com a morte primeira e essencial, que se produz a constituição do mundo humano como tal. Só que se assiste no fim a reaparição das apostas. O senhor tomou do escravo seu gozo, ele se apoderou do objeto do desejo enquanto objeto do desejo do escravo, mas da mesma feita ele perdeu aí sua humanidade. Não era de modo algum o objeto do gozo que estava em causa, mas a rivalidade enquanto tal. Sua humanidade, a quem ele a deve? Unicamente ao reconhecimento do escravo. Porém, como ele não reconhece o escravo, esse reconhecimento não tem literalmente nenhum valor. Assim como o habitual na evolução concreta das coisas, aquele que triunfou e conquistou o gozo torna-se completamente idiota, incapaz de outra coisa que não seja gozar, enquanto aquele que foi dele privado guarda toda a sua humanidade. O escravo reconhece o senhor, e ele tem então a possibilidade de ser reconhecido por ele. Ele iniciará a luta através dos séculos para sê-lo efetivamente⁴⁸⁴.

Nesse sentido, Lacan compreende a gênese social da personalidade como a resultante dessas dinâmicas conflituosas de socialização as quais promovem a formação da individualidade a partir de *processos de identificação*. Para Lacan, identificar-se seria o mesmo que *fazer-como-o-outro*, ou seja, atuar a partir de tipos ideais que servem de modelo e de polo de orientação para os modos de desejar, julgar e agir. Segundo Safatle, isso introduz uma contradição aparente, uma vez que afirmar que a identificação é o motor das dinâmicas de socialização significa dizer que o processo social que permite a constituição de subjetividades é movido pela internalização de modelos ideais de conduta socialmente reconhecidos e encarnados em certos indivíduos, modelos esses que podem aparecer nas figuras familiares do irmão, dos pais, ou em qualquer outra figura de autoridade⁴⁸⁵.

No entanto, dirá ainda Safatle, essa internalização não deixa de ser profundamente conflituosa, pois internalizar um tipo ideal encarnado na figura de um outro significa conformar-se a partir de um outro que serve de referência para o desenvolvimento do *Eu*. Trata-se, então, dirá Lacan, de *alienar-se*, já que significa ter *sua essência fora de si*, ter seu modo de desejar e de pensar moldado por um outro. Se a socialização é alienação, esse processo há de ser fundamentalmente repressivo, uma vez que precisa exigir a conformação a padrões gerais de conduta. Para Freud, haveria algo anterior aos processos de socialização, algo que não era ainda propriamente um *Eu*, sendo na verdade um corpo libidinal polimorfo e inconsistente. Por esse motivo, os processos de socialização tendem a se impor através da repressão do corpo libidinal, da culpabilização de toda exigência de satisfação irrestrita perpetuando, assim,

⁴⁸⁴ LACAN, Jacques. *O Seminário, Livro 3: as psicoses*. Trad. Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1988, p. 51.

⁴⁸⁵ SAFATLE, Vladimir. *Lacan*. São Paulo: Publifolha, 2007 – (Folha Explica), pp. 17-18.

relações de *agressividade* contra aquilo que serve de ideal. Segundo Lacan, haveria, assim, um preço alto a se pagar para tornar-se um *Eu*⁴⁸⁶.

Castoriadis dirá que tal imposição se dará através da formalização de instituições sociais, sendo a primeira delas a família. Desde o nascimento a criança vai sendo submetida a modelos ideais representados inicialmente por sua família afim de tornar-se o indivíduo almejado pela organização da coletividade humana a qual chamamos de sociedade. Segundo Castoriadis, por meio dessa fabricação social do indivíduo, a instituição submete a si a imaginação singular do sujeito e só a deixa manifestar-se no e pelo sonho, pela fantasmática, pela transgressão, pela doença. Ou seja, tudo se passa como se a instituição conseguisse cortar a comunicação entre a imaginação radical do sujeito e seu “pensamento”. Nesse sentido, independentemente do que possa *imaginar*, o sujeito só *pensará* e só *fará* o que é socialmente obrigatório pensar e fazer⁴⁸⁷. Nas palavras de Castoriadis:

É essa a vertente social-histórica do mesmo processo que é, psicanaliticamente falando, o processo do recalque. A sociedade, por sua vez, se situa, na quase totalidade de sua história, no fechamento. Fechamento de sua lógica, fechamento de suas significações imaginárias. Ela fabrica indivíduos, impondo-lhes os dois; ela fabrica, portanto, antes de mais nada, e sobretudo – e exclusivamente, na maioria esmagadora das sociedades – indivíduos fechados, que pensam como foram ensinados a pensar, e assim avaliam, dão sentido àquilo que a sociedade lhes ensinou ter um sentido, e para quem essas maneiras de pensar, de avaliar, de normatizar, de significar são por *construção psíquica* inquestionáveis⁴⁸⁸.

Contudo, para Castoriadis haveria muito mais além desse fato de que as formas do pensar e do agir são construídas socialmente. Como o pensamento pressupõe a linguagem e a linguagem é impossível fora da sociedade, esse pensamento acaba por se revelar essencialmente histórico, ou seja, cada manifestação do pensamento é um momento de um encadeamento histórico e sua expressão⁴⁸⁹.

Portanto, se cada manifestação do pensamento é um momento de um encadeamento histórico, tudo o que se apresenta no mundo social-histórico está indissociavelmente entrelaçado ao pensamento, ou seja, ao simbólico, muito embora não se esgote nele, o que nos

⁴⁸⁶ Ibid., p. 18.

⁴⁸⁷ CASTORIADIS, Cornelius. *Feito e a ser feito: as encruzilhadas do labirinto V*. Trad. Lílian do Valle. Rio de Janeiro: DP&A, 1999, p. 277.

⁴⁸⁸ Ibid.

⁴⁸⁹ Ibid., p. 279.

faz retornar à temática do imaginário. Segundo Castoriadis, os atos reais, individuais ou coletivos, tais quais o trabalho, o consumo, a guerra ou o amor, além dos inumeráveis produtos materiais indispensáveis à manutenção da sociedade, são impossíveis fora de uma rede simbólica.

De acordo com Castoriadis, encontramos primeiro o simbólico na linguagem, porém o encontramos em seguida igualmente (obviamente em um outro grau e de outra maneira), nas instituições. Embora as instituições não se reduzam ao simbólico, dirá Castoriadis, elas só podem existir nele, são impossíveis fora de um simbólico em segundo grau e constituem cada qual sua rede simbólica. Assim, “uma organização dada da economia, um sistema de direito, um poder instituído, uma religião, existem socialmente como sistemas simbólicos sancionados”, de modo que eles consistem em ligar esses símbolos a significados (representações, ordens, incitações) e “fazê-los valer como tais, ou seja, a tornar essa ligação mais ou menos forçosa para a sociedade ou o grupo considerado”⁴⁹⁰.

No entanto, o simbolismo não é perfeitamente neutro ou adequado ao funcionamento dos processos reais, pois não pode tomar seus signos em qualquer lugar e de maneira arbitrária, nem pode assumir quaisquer signos. Temos um exemplo claro disso quando observamos um indivíduo que encontra diante de si uma linguagem já constituída. Mesmo que atribua um sentido “privado” e especial a uma palavra qualquer, tal expressão não se realiza dentro de uma liberdade ilimitada, devendo-se apoiar em algo que *aí já se encontra*. O mesmo vale para a sociedade, embora de maneira diferente: a sociedade também deve tomar sua matéria *no que já existe*. Como já vimos, o primeiro nível desse “que já existe” é a própria natureza: como a natureza não é um caos e os objetos naturais estão ligados uns aos outros numa relação de mútua dependência, desde o ponto de partida já nos vemos condicionados. Segundo Castoriadis, todo simbolismo se edifica sobre as ruínas dos edifícios simbólicos precedentes, utilizando seus materiais, contudo, por possuir conexões naturais e históricas virtualmente ilimitadas, “o significante ultrapassa sempre a ligação rígida a um significado preciso, podendo conduzir a lugares totalmente inesperados”⁴⁹¹.

Nesse sentido, Castoriadis repudia a ideia de que o simbolismo institucional seria uma expressão *neutra* ou *adequada* da funcionalidade das relações sociais. Isso porque, em sua opinião, não existiria um simbolismo que correspondesse a uma substância preconstituída em relação às instituições, que já tivesse *alguma coisa plenamente real a exprimir* antes mesmo do

⁴⁹⁰ CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Trad. Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1982, p. 142.

⁴⁹¹ *Ibid.*, pp. 146-147.

surgimento da língua na qual será expressa. Para Castoriadis, “é impossível captar um “conteúdo” da vida social que seria primário e “se daria” uma expressão nas instituições independentemente delas”⁴⁹².

Esse “conteúdo” só poderia ser definível em uma estrutura, a qual comporta – sempre – a instituição. Dessa forma, as *relações sociais reais* são sempre *instituídas*: não porque tenham uma vestimenta jurídica, mas porque foram *estabelecidas como maneiras de fazer universais, simbolizadas e sancionadas*. Isso é válido também para as relações de produção, ou seja, “a relação patrão-escravo, servo-senhor, proletário-capitalista, assalariados-burocracia já é uma instituição e não pode aparecer como relação *social* sem se institucionalizar imediatamente”⁴⁹³.

Aqui ganha relevância o componente imaginário do simbolismo, pois é no imaginário (não mais a mera esfera de produção de imagens, mas o campo de jogo entre essas imagens) que alguma coisa é “inventada” ou é submetida a um deslocamento de sentido onde símbolos já disponíveis seriam investidos de outras significações que não são suas significações “normais” ou “canônicas”. Segundo Castoriadis, é evidente nos dois casos que o imaginário se separaria do real, seja pretendendo colocar-se em seu lugar (uma mentira) ou não pretendendo colocar-se (um romance). De qualquer forma, as profundas e obscuras relações entre o simbólico e o imaginário seriam evidentes, pois o imaginário deve utilizar o simbólico não somente para “expressar-se”, mas mesmo para “existir”. Inversamente, o simbolismo pressupõe o imaginário, ou seja, a capacidade de ver em uma coisa o que ela não é, de vê-la diferente do que é. À medida em que o imaginário se reduz finalmente à faculdade originária de pôr ou dar-se, sob a forma de representação, uma coisa e uma relação que não *são* dadas na percepção ou nunca foram, teremos então um imaginário último e radical, como raiz comum do imaginário efetivo e do simbólico. Assim, enquanto capacidade elementar e irreduzível de evocar uma imagem, o imaginário exerce uma influência decisiva sobre o simbólico⁴⁹⁴.

Isso fica evidente quando consideramos que o simbolismo pressupõe a capacidade de estabelecer um vínculo permanente entre dois termos, de maneira que um “representa” o outro. Contudo, dirá Castoriadis, é somente nas etapas muito desenvolvidas do pensamento racional lúcido que esses três elementos (o significante, o significado e o seu vínculo *sui generis*) são mantidos como simultaneamente unidos e distintos, numa relação ao mesmo tempo firme e flexível. A relação simbólica supõe, assim, a função imaginária e seu domínio pela função

⁴⁹² Ibid., pp. 150-151.

⁴⁹³ Ibid., p. 151.

⁴⁹⁴ Ibid., pp. 154-155.

racional. Somente assim, testemunharemos um vínculo rígido sob a forma de identificação, de participação ou de causação entre o significante e o significado, entre o símbolo e a coisa, produtos da atividade de um *imaginário efetivo*. Assim, o simbólico comportará quase sempre um componente *racional-real*, uma vez que aquilo que representa o real é indispensável para o pensar e para o agir⁴⁹⁵.

Dessa forma, é no *imaginário* que uma sociedade deve procurar o complemento necessário para a sua ordem, pois esse imaginário, uma vez estabelecido, ocasiona consequências próprias, que vão além de seus “motivos” funcionais e mesmo às vezes os contrariam, sobrevivendo durante muito tempo após as circunstâncias que o fizeram nascer. Isso mostra como o imaginário se transformou em um fator autonomizado da vida social⁴⁹⁶.

No entanto, como o sistema simbólico das instituições consegue autonomizar-se, ou seja, como e porque a estrutura institucional, tão logo estabelecida, torna-se um fator ao qual a vida efetiva da sociedade está subordinada e submetida? Segundo Castoriadis, toda tentativa de derivação exaustiva das significações sociais a partir da psique individual estará fadada ao fracasso por desconhecer a impossibilidade de isolar essa psique de um contínuo social, o qual não pode existir se já não está sempre instituído. Assim, para que uma significação social imaginária exista, são necessários significantes coletivamente disponíveis, mas sobretudo significados que não existem como existem os significados individuais, ou seja, como percebidos, pensados ou imaginados por tal e tal sujeito. Desse modo, a funcionalidade toma de empréstimo seu sentido fora de si mesma, de modo que o simbolismo faz sempre referência a alguma coisa que não é simbólico e que não é, também, somente o real-racional. Esse não simbólico ao qual o simbólico faz sempre referência é justamente o imaginário social ou coletivo. Nas palavras de Castoriadis:

Este elemento, que dá à funcionalidade de cada sistema institucional sua orientação específica, que sobredetermina a escolha e as conexões das redes simbólicas, criação de cada época histórica, sua singular maneira de viver, de ver e de fazer sua própria existência, seu mundo e suas relações com ele, esse estruturante originário, esse significado significante central, fonte do que se dá cada vez como sentido indiscutível e indiscutido, suporte das articulações e das distinções do que importa e do que não importa, origem do aumento da existência dos objetos de investimento prático, afetivo e intelectual, individuais ou

⁴⁹⁵ Ibid., p. 155.

⁴⁹⁶ Ibid., p. 156.

coletivos – este elemento nada mais é que o *imaginário* da sociedade ou da época considerada⁴⁹⁷.

Assim, nenhuma sociedade pode existir se não organiza a produção de sua vida material e sua reprodução enquanto sociedade. Como nenhuma dessas organizações pode ser ditada por leis naturais ou por considerações racionais, aparece como margem de indeterminação, revelando-se como aquilo que é essencial do ponto de vista da *história*, para a qual não importa que os homens tenham comido ou gerado crianças, mas que o tenham feito de uma infinita variedade de formas. Assim, o mundo total dado a esta sociedade é, segundo Castoriadis, “*captado* de uma maneira determinada, praticamente, afetivamente e mentalmente, que um *sentido articulado* lhe é imposto, que são operadas distinções correlativas ao que vale e ao que não vale (em todos os sentidos da palavra valer, do mais econômico ao mais especulativo), entre o que deve e o que não deve ser feito”⁴⁹⁸.

Esta estruturação, dirá Castoriadis, encontra seus pontos de apoio na corporeidade, uma vez que o mundo dado à sensorialidade já é um mundo articulado. A corporeidade já é necessidade de tal sorte que objeto material e o objeto humano, seja o alimento ou o acasalamento sexual, já estão inscritos no interior dessa necessidade, estando desde sempre sustentados por sua existência biológica. Contudo, esse pressuposto universal, em toda parte e sempre o mesmo, é, para Castoriadis, absolutamente incapaz de explicar tanto as variações como a evolução das formas da vida social⁴⁹⁹.

Para ele, o mundo contemporâneo acredita ser o mundo que impeliu a racionalização a seu extremo e que, por isso mesmo, está autorizado a desprezar os estranhos costumes, invenções e representações imaginárias das sociedades precedentes. No entanto, a despeito dessa “racionalização” extrema, o estilo de vida contemporânea depende do imaginário tanto como qualquer das culturas arcaicas ou históricas. Segundo Castoriadis, o que se dá como racionalidade nas sociedades atuais é simplesmente a *formalização*, as conexões exteriormente necessárias, o domínio perpétuo do silogismo. No entanto, nesses silogismos da vida atual, as premissas vão tomar seu conteúdo do imaginário, de tal sorte que “a prevalência do silogismo como tal, a obsessão da “racionalidade” separada do resto, constitui um imaginário em segundo grau”⁵⁰⁰.

⁴⁹⁷ Ibid., p. 175.

⁴⁹⁸ Ibid., pp. 175-176.

⁴⁹⁹ Ibid., p. 176.

⁵⁰⁰ Ibid., p. 188.

Castoriadis entende a “pseudo-racionalidade” atual como uma das formas históricas do imaginário. Para ele, ela é arbitrária em seus fins últimos e é arbitrária quando se coloca como fim, uma vez que visa a uma “racionalização” formal e vazia. Nesse aspecto de sua existência, dirá Castoriadis, o mundo de hoje é atormentado por um delírio sistemático, sendo a autonomização da técnica, a qual não está, para ele, “à serviço” de nenhum fim determinável, “a forma mais imediatamente perceptível e a mais diretamente ameaçadora”⁵⁰¹.

Por conta do que foi exposto, somos levados a concordar com Castoriadis e admitir que é impossível compreender o que foi e o que é a história humana fora da categoria do imaginário. Segundo ele, nenhuma outra faculdade permitiria solucionar mistérios tais quais compreender o que estabelece a *finalidade* sem a qual a funcionalidade das instituições e dos processos sociais permaneceria indeterminada. Nas palavras de Castoriadis:

O que é que, na infinidade das estruturas simbólicas possíveis, especifica *um* sistema simbólico, estabelece as relações canônicas prevalentes, orienta em *uma* das inúmeras direções possíveis todas as metáforas e as metonímias abstratamente concebíveis? Não podemos compreender uma sociedade sem um fator unificante, que fornece um conteúdo significado e o entrelace com as estruturas simbólicas. Esse fator não é o simples “real”, cada sociedade constitui o *seu* real (não nos daremos o trabalho de especificar que esta constituição jamais é totalmente arbitrária). Ele também não é o “racional”, a inspeção mais sumária da história é suficiente para mostrá-lo; se assim fosse, a história não teria sido verdadeiramente história, e sim ascensão instantânea a uma ordem racional, ou no máximo, pura progressão na racionalidade. Mas se a história *contém* incontestavelmente a progressão da racionalidade – voltaremos a isso – ela não pode ser *reduzida* a tal. Um *sentido* surge aí, desde as origens, que não é um sentido de *real* (referido ao percebido), que não é também racional, ou positivamente irracional, que não é nem verdadeiro nem falso e no entanto é da ordem da *significação*, e que é a criação imaginária própria da história, aquilo em que e pelo que a história se constitui para começar⁵⁰².

Assim, o mundo das significações a cada vez instituído pela sociedade não é uma réplica ou reflexo de um mundo “real”. Ao mesmo tempo, não é destituído de qualquer relação com um certo *ser-assim* da natureza. Que esta deva “ser levada em conta” na instituição do mundo pela sociedade, a sustente e a induza, parece óbvio, contudo, essa obviedade é depositária daquilo que apareceu como, ao mesmo tempo, a verdade e a falácia da lógica identitária-conjuntista (aristotélica). Será que de fato a natureza sustenta e induz a organização

⁵⁰¹ Ibid.

⁵⁰² Ibid., p. 192.

do mundo pela sociedade? Se sim, sustenta e induz como? E o que? De acordo com Castoriadis, ela não induziria nem como causa, pois teríamos assim uma causa constante produzindo efeitos variáveis, nem como simples meio e muito menos como “símbolo”. A instituição da sociedade e o mundo de significações correlativo emergem como *o outro* da natureza, ou seja, como a criação do imaginário social.

Castoriadis acredita que, assim como na passagem do *somático* ao *psíquico*, ocorreu uma emergência de outro nível de ser (a representação), assim também, na passagem do *natural* ao *social*, houve uma emergência de outro nível e de outro modo de ser, agora social-histórico. Esse novo modo de ser é a significação tomada por e referida a um mundo de *significações já instituído*. Embora a organização deste mundo seja derivada de determinados aspectos do primeiro *estrato natural*, nele encontrando pontos de apoio, incitações, induções, ela nunca é pura e simples repetição, reprodução ou triagem, pois o que é “selecionado” só o é em função e a partir da organização do mundo já estabelecido pela sociedade. Ou seja, a significação selecionada só o é sendo *formada* e *transformada* na e pela instituição social. Assim, esta formação-transformação é *efetiva*, figurada-presentificada nas e pelas modificações do “mundo sensível”, pois “a instituição do mundo das significações como mundo social-histórico é *ispo facto* “inscrição” e “encarnação” no “mundo sensível” a partir de que este é historicamente transformado em seu ser-assim”⁵⁰³.

Portanto, enquanto *instituinte* e enquanto *instituída*, a sociedade é intrinsecamente história, ou seja, *auto-alteração*. A sociedade instituída não se opõe à sociedade instituinte como um produto morto a uma atividade que o originou, ela representa a fixidez/estabilidade relativa e transitória das formas-figuras instituídas pelo imaginário radical e que são, ao mesmo tempo, a condição por meio da qual o imaginário pode também ser e se fazer ser como social-histórico. Nesse sentido, “a auto-alteração perpétua da sociedade é seu próprio ser, que se manifesta pela colocação de formas-figuras relativamente fixas e estáveis e pela explosão dessas formas-figuras que só pode ser sempre posição-criação de outras formas-figuras”⁵⁰⁴. Assim, cada sociedade elabora seu próprio modo de auto-alteração, o que podemos chamar também de *sua temporalidade*. A história é a gênese ontológica não como produção de diferentes instâncias da *essência sociedade*, mas como criação em e por cada sociedade, de um outro *tipo* (*eidós*) do *ser-sociedade*, que é, ao mesmo tempo, criação de *tipos* novos de entidades

⁵⁰³ Ibid., pp. 399-400.

⁵⁰⁴ Ibid., p. 416.

social-históricas (objetos, indivíduos, ideias, instituições, etc.) em níveis que são *eles-próprios* estabelecidos-criados pela sociedade⁵⁰⁵.

No presente capítulo, iniciamos essa investigação sobre a estruturação e manifestação do fenômeno humano mostrando como ele encontra sua origem no seio da própria natureza. Após passarmos por suas compatibilidades e distinções em relação ao reino animal, concluímos que apesar da especificidade do ser humano, muitos rudimentos de comportamentos primitivos ainda poderiam ser identificados, pois povoavam, de alguma maneira, o seu imaginário e sua programação biológica. Alguns comportamentos humanos são obviamente resíduos, rudimentos, de comportamentos instintivos primitivos, construídos como camadas que se assentam nessa base primitiva e que dependem dela, derivam seu sentido biológico dela, estruturando o seu sentido cultural também a partir dessa primeira referência, ao invés de suplantá-la. O impulso sexual que conduz à poligamia ou monogamia, à rivalidade entre machos ou fêmeas durante o cortejo, à busca por uma situação ótima para a manutenção da vida através da escolha do parceiro (na pré-história os maiores e mais fortes, hoje em dia os mais afortunados economicamente), modelos políticos, econômicos: parece evidente que há uma continuidade na história que vincula o biológico ao cultural.

A finalidade sexual, que no animal se resumia a uma satisfação do instinto, no ser humano ganha contornos variados e interfere em praticamente todas as suas condutas. No entanto, isso não quer dizer que não haja a presença em alguns indivíduos de uma satisfação sexual estritamente primitiva – copular. Esses rudimentos se fazem presentes e na verdade provocaram o desenrolar de grandes eventos da história. O mito já trazia essa irracionalidade latente da sexualidade. A guerra de Tróia, em Homero, não encontraria seu motivo (ou seu pretexto) sem um desejo avassalador de um homem por uma mulher não mediado por conceitos, sustentando por pulsões, quase o equivalente do instinto sexual mais primitivo.

Ao mesmo tempo, as estratégias de copulação (do idílio doméstico e do macho viril) são relevantes pra compreender o valor biológico de um mecanismo instintivo e sua conversão em um comportamento racional, voluntário, tendo como base o mesmo resultado esperado que aquele programado pela natureza através da seleção natural. Essas estratégias também são adotadas inconscientemente pelos seres humanos. Povoam seu imaginário.

Para além disso, estamos quase que o tempo inteiro numa situação de êxtase libidinal ou de supressão desse êxtase. Buscamos o prazer que na origem era sexual e localizado nas partes erógenas em equivalentes que produzem sensações de prazer semelhantes e provocam

⁵⁰⁵ Ibid.

um relaxamento do organismo. As válvulas de escape, vícios e transtornos derivam disso. O desespero diante de uma vida cada vez mais exigente e desprovida de prazer consciente provoca lateralmente, de maneira irracional, a elaboração dessas situações de prazer. Beber depois de um dia de trabalho sufocante é um equivalente ou uma preparação (parte do ritual) de descarga libidinal no orgasmo físico ou mental. Quando unimos Darwin, Freud, Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Lacan e Castoriadis, encontramos um caminho promissor para superar o idealismo e colocar a metafísica no seu devido lugar, ou seja, no plano terreno, como uma produção humana, a saber, a emanção simbólica de nossas práticas sociais. Dessa forma, fica mais que evidente que o cultural é uma segunda natureza, uma camada sobreposta à nossa existência biológica, orgânica e natural.

CAPÍTULO 2

A SIGNIFICAÇÃO

Na lógica antiga e medieval, o que hoje conhecemos como constituição, fazia referência à diferença chamada de constitutiva em relação à espécie e de divisiva em relação ao gênero do objeto considerado. Assim, a diferença “racional”, por exemplo, na definição de homem como “animal racional”, constituía a espécie humana, mas dividindo o gênero animal em duas partes: a racional e a não racional. No século XVIII, Kant utilizou esse termo para designar o que condicionava a realidade dos objetos fenomênicos. Assim, as intuições puras (espaço e tempo) e as categorias seriam constitutivas, pois condicionariam todos os objetos potencialmente experienciáveis. Diante disso, as ideias da razão pura teriam apenas um valor regulativo, dirigindo o intelecto para algum objetivo, o qual induziria a convergência das linhas gerais de todas as regras do intelecto em um único ponto – a ideia. Embora não seja capaz de produzir os conceitos do intelecto, uma vez que está fora dos limites da experiência possível, a ideia teria o poder de conferir maior unidade e extensão a esses conceitos. Em sentido análogo, Edmund Husserl compreendeu a constituição como o resultado dos condicionamentos e predeterminações que as modalidades fundamentais da consciência possível imporiam a toda experiência e daria origem a todas as possibilidades e impossibilidades dos sentidos de ser que seriam, para ele, o objeto da própria consciência.

Em *Ideen I*, Husserl nos dirá que os maiores problemas da fenomenologia seriam os problemas funcionais, ou seja, os problemas da constituição das objetividades para a consciência. Segundo ele, esses problemas dizem respeito ao modo como em relação ao mundo circundante ou à natureza, as *noeses*⁵⁰⁶, “animando o material e entrelaçando-se em contínuos e sínteses da multiplicidade na unidade, produzem consciência de algo, de tal modo que a unidade objetiva da objetividade possa se “anunciar”, se “atestar”, com consciência ali e ser determinada “racionalmente”⁵⁰⁷”.

Seguindo essa orientação, Husserl chegou a formulação lapidar da fenomenologia, a qual indica que consciência é precisamente consciência “de” alguma coisa, fazendo parte da sua própria essência abrigar o “sentido” de “alma”, “espírito” e “razão”. Dessa forma, Husserl não entendia a consciência como sendo uma designação para “complexos psíquicos”, fusão de “conteúdos”, “feixes” ou fluxos de “sensações”, mas seria “consciência” de uma ponta à outra, enquanto “fonte de toda razão e desrazão, de toda legitimidade e ilegitimidade, de toda realidade e ficção, de todo valor e não valor, de toda ação e inação”⁵⁰⁸.

⁵⁰⁶ Atos de constituição/determinação de sentido.

⁵⁰⁷ HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006, §86, p. 197.

⁵⁰⁸ *Ibid.*

Por conta disso, Husserl acreditava que a perspectiva funcional da consciência seria o ponto central da fenomenologia, pois as investigações que dela brotam abrangeriam quase toda a esfera da investigação fenomenológica de modo que *todas* as suas análises estariam ali a seu dispor como camadas ou níveis inferiores de constituição. Assim, a análise e comparação, a descrição e a classificação, dos vividos individuais, seriam substituídas pela consideração das singularidades a partir de uma perspectiva teleológica de sua função, a qual, para Husserl, consistia em tornar possível a “unidade sintética”. Nesse ponto, então, passar-se-ia a considerar não mais a consciência enquanto uma estrutura individual, solipsista, mas a multiplicidade das consciências, as quais seriam eideticamente prescritas pelos vividos intencionais, por suas doações de sentido e por suas *noeses*⁵⁰⁹. Nas palavras de Husserl:

(...) assim, por exemplo, na esfera empírica e do pensamento empírico, ela [a investigação eidética] se volta para os multiformes contínuos de consciência e para os vínculos afastados de vividos da consciência, que são vinculados em si por homogeneidade de sentido, pela consciência unitária abrangente *de* um só e mesmo algo objetivo, que aparece ora desta, ora daquela maneira, que se dá intuitivamente ou se determina pelo pensar. Ela procura investigar como o idêntico, como unidades objetivas de toda espécie, não realmente imanentes, “chegam à consciência”, como são “visadas”, como fazem parte da identidade do visado, configurações de consciência de estrutura bem diversa, que, no entanto, são requeridas por essência, e como essas configurações poderiam ser descritas de modo metodicamente rigoroso. Ela procura investigar ainda, obedecendo à dupla designação “razão” e “desrazão”, como se pode e deve dar na consciência a “atestação” ou a “recusa” da unidade da objetividade de cada região e categoria objetivas, como esta unidade pode e deve ser determinada nas formas da consciência pensante, como pode ser determinada “mais de perto” ou “de outro modo”, ou até ser rejeitada como “ilusão nula”. A isso estão ligadas as distinções que se fazem sob designações triviais e, no entanto, bastante enigmáticas como “efetividade” e “aparência”, realidade “verdadeira”, “realidade aparente”, valores “verdadeiros”, “aparência” e “não valor” etc., cujo esclarecimento fenomenológico entra aqui⁵¹⁰.

Assim, o propósito da fenomenologia seria descrever como as unidades objetivas se constituiriam para a consciência, mostrando sistematicamente como são prescritos pela essência delas todos os nexos de consciência efetiva e possível: intuições, configurações de pensamento de nível superior ou inferior, confusas ou claras, expressas ou não expressas, pré-científicas ou científicas, chegando, por fim, às configurações mais elevadas da ciência teórica rigorosa. Para

⁵⁰⁹ Ibid., pp, 197-198.

⁵¹⁰ Ibid., p. 198.

tanto, seria necessário investigar todas as espécies fundamentais de consciência possível e suas alterações, as fusões, as sínteses. Em seguida, seria necessário investigar, também, como prescrevem todas as possibilidades e impossibilidades de ser, ou seja, como “por leis de essência absolutamente firmes” o objeto ganha vida, se preenche de sentido, sendo correlato de nexos de consciência de conteúdo eidético determinado ou, como prefere Husserl, “o ser de nexos” o qual equivaleria ao “objeto existente”. Dessa forma, Husserl pretendeu, partindo da referência a todas as regiões e níveis de generalidade do ser, chegar até a sua concretude, o fundo do qual partem as experiências originárias e das quais derivam os atos originários de significação⁵¹¹.

Ocorre que a passagem do material ao imaterial não fica clara, a conversão de *hylé* em sentido (e vice-versa) soa obscura. Como se daria a transição do sentido dos objetos transcendentais para a imanência de minha consciência e, mais, como a imanência de minha consciência poderia adquirir o poder de manifestação, produzindo, ela também, objetos transcendentais comunitariamente compartilhados? A corporeidade exerceria aqui uma função fundamental. Como vimos, o corpo e a consciência não são duas entidades autônomas, unidas exteriormente, e que respondem por dimensões distintas de uma mesma entidade real da qual são componentes. Na verdade, corpo e consciência seriam dois nomes diferentes dados a uma mesma coisa, a qual apresentaria dois modos de manifestação: um concreto e material, outro abstrato e espiritual. Por conta da heterogeneidade desses polos de manifestação, por muito tempo não se compreendeu como ocorreria a passagem de um ao outro, como se comunicavam, como trocavam informações, como se influenciavam mutuamente, ou seja, como seria possível que o material agisse sobre o imaterial e vice-versa.

Ora, eu sou uma entidade dotada de corporeidade e psiquismo. Logo, meu modo de manifestação envolve uma dimensão concreta, a da *minha* corporeidade, e uma dimensão metafísica, a qual se situa no plano imaterial que é a esfera do sentido, em outras palavras, a dimensão da *minha* consciência. No entanto, como meu corpo interagiria com meu psiquismo? Como meu psiquismo receberia os dados coletados pela dimensão sensível de meu ser e transformá-los-ia em significados com validade intersubjetiva e qualificados como “universais”?

Como vimos, o projeto fenomenológico originário husserliano tinha por objetivo resolver essas questões. Nele, a fenomenologia se converteria em uma espécie de teoria da *presença*. A *presença* seria um equivalente do sentido metafísico de *Ser*. Assim, a *presença*,

⁵¹¹ Ibid., pp. 198-199.

agora convertida em essência, seria a maneira segundo a qual o *Ser presente se apresentaria* para minha consciência. Contudo, para alcançar a manifestação da *presença* em sua originalidade, seria necessário lançar mão de procedimentos arqueológicos radicais os quais buscariam o entrecruzamento entre fundamento, fundação e instituição (de sentido), com vistas a alcançar a “experiência originária”. O resultado dessa busca foi a elaboração de uma teoria da constituição⁵¹² que posteriormente serviu de base para a elaboração do projeto fenomenológico existencial de Merleau-Ponty e que, após a radicalização de suas teses, deu origem as bases do que ficaria conhecido como sua “ontologia do sensível”.

Há uma proximidade muito grande entre o projeto fenomenológico husserliano e a apropriação que dele faz Merleau-Ponty. Apesar disso, a grande oposição entre esses dois projetos dizia respeito ao fato de o primeiro pretender desenvolver a fenomenologia como uma ciência pura, o que o levou a promover uma descrição dos vividos intencionais a partir de uma consciência pura ou *ego* transcendental, enquanto o segundo pleiteava a reposição desses postulados na esfera da facticidade. Como disse Merleau-Ponty no prefácio à *Fenomenologia da percepção*:

A fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua “facticidade”. É uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para a qual o mundo já está sempre “ali”, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar esse contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico. É a ambição de uma filosofia que seja uma “ciência exata”, mas é também um relato do espaço, do tempo, do mundo “vividos”. É a tentativa de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é, e sem nenhuma deferência a sua gênese psicológica e às explicações causais que o cientista, o historiador ou o sociólogo possam dela fornecer, e todavia Husserl, em seus últimos trabalhos, menciona uma “fenomenologia genética” e mesmo uma “fenomenologia construtiva”. Desejar-se-ia remover essas contradições distinguindo entre a fenomenologia de Husserl e a de Heidegger? Mas todo *Sein und Zeit* nasceu de uma indicação de Husserl, e em suma é apenas uma explicitação do “natürlichen Weltbegriff” ou do “Lebenswelt” que Husserl, no final da vida, apresentava como o tema

⁵¹² A constituição não é assumida aqui como a determinação do objeto pelo sujeito, nem sua simples correlação, é, na verdade, o desenvolvimento de um campo transcendental propriamente nomeado: *Sinn*, sentido (de Ser).

primeiro da fenomenologia, de forma que a contradição reaparece na filosofia do próprio Husserl⁵¹³.

Apesar dessa distinção bastante relevante, a descrição de Husserl também se dá no plano de uma consciência engajada, investida de corpo, que se lança de maneira concreta nos braços do mundo, que produz vividos intencionais reais e não apenas meras descrições eidéticas do polo egológico puro que seria o ponto central do cruzamento entre o homem e a natureza. O problema é que, no caso de Husserl, o primeiro está submetido ao segundo. O ponto central de emanção dos atos significativos é o *ego* puro, em sua dimensão imaterial, localizado no cérebro e se ramificando a partir do sistema nervoso central.

Dessa forma, entre Husserl e Merleau-Ponty, encontraremos a mesma disposição em assumir a experiência originária como a experiência da carne, ou seja, como uma experiência encarnada. A carne não seria nem o sujeito, nem o objeto da experiência⁵¹⁴: a experiência originária é que seria o *ser* da carne como carne sensível. Esse sentido de ser que emergiria da carnalidade da experiência seria estruturado a partir do entrecruzamento entre os sensíveis (*aistheta*), os vividos, o pré-objetivo e os sensíveis como *archiobjetos* constitutivos. Segundo Éliane Scoubas, a constituição husserliana seria uma prática do sentido – não uma teoria do sujeito pensante –, para a qual o espaço e o tempo, ao invés de formas *a priori* da sensibilidade, seriam formas gerais da existência. Como consequência, a constituição de sentido exporia a gênese de um *Kosmotheoros* carnal. No entanto, a esse *Kosmotheoros*, Husserl vai associar o *ego* transcendental como uma de suas dimensões e assumirá esse último como dimensão fundamental que submete e domina a primeira, postulando uma irrelatividade da consciência, o que produz como efeito colateral a própria negação da gênese desse *Kosmotheoros*, e reinscrevendo a teoria da constituição no idealismo da modernidade. Merleau-Ponty fará exatamente o contrário. Recusará a irrelatividade da consciência e a situará na carnalidade desse *kosmotheoros*, fazendo dela a única fonte de emanção possível dos atos intencionais.

Assim, a carne (e não a natureza material) será compreendida como a instância primeira e matricial da teoria da constituição. Partindo de uma arqueologia do mundo percebido, a “natureza” desaparece enquanto camada constitutiva dando lugar a uma *analítica da aparência*. Isso ocorre porque a natureza objetiva das ciências da natureza não possui a

⁵¹³ MERLEAU-PONT, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. 1-2.

⁵¹⁴ Existe sujeito e objeto no sentido das ciências da natureza, ou seja, das ciências empíricas, as quase colocam em relação duas instâncias de coisas: uma, sujeito, e outra, objeto. No entanto, na fenomenologia, uma vez feita a redução, essas dicotomias desaparecem e o eu natural se encontra misturado com as coisas indistintamente.

determinação de uma experiência originária, se revelando como o produto de uma *substrução*, ou seja, a substituição de um dado primitivo por um *constructum* social. Os sentidos acordados das ciências naturais não seriam, assim, os mesmos que poderiam ser revelados em uma experiência originária: ao contrário, eles os esconderiam.

Sendo assumida como instância matricial da constituição, a carne assumirá a experiência originária como sendo aquela do entrelaçamento, ou seja, da imbricação da carne com o mundo. Esse seria o sentido de mundo originário (*Umwelt*): uma identidade entre o *lugar* (corpo) e o *mundo*. Essa teoria do corpo como carne rompe com as distinções clássicas da metafísica, tais quais: sujeito e objeto, interior e exterior, o mesmo e o outro, de modo que a carne, excedendo a noção de corpo, seria, assim, o “começo do mundo” enquanto o lugar do entrelaçamento. Nesse sentido, seguindo essa transição do pensamento de Husserl ao de Merleau-Ponty, pretendemos compreender no presente capítulo como se dá concretamente, na existencialidade do corpo próprio e seu vínculo com a comunidade, a gênese do sentido, colocando aprofundando um pouco mais essa arqueologia da significação a qual era o nosso objetivo inicial.

2.1. A CONSTITUIÇÃO DA NATUREZA MATERIAL, ANIMAL E DO MUNDO DO ESPÍRITO

2.1.1. Considerações preliminares acerca da teoria husserliana da constituição

Em *Ideen I*, Husserl nos diz que à toda ciência que existe, corresponde um domínio de objetos enquanto domínio de suas investigações. Ao mesmo tempo, a todos os seus conhecimentos, ou seja, seus enunciados corretos, correspondem, como dados originários da fundação que atesta a sua legitimidade, certas intuições nas quais haveria uma espécie de doação primordial dos objetos próprios desse domínio, o que poderíamos chamar de *doação originária*. Nesse sentido, a intuição *doadora* na primeira esfera “natural” de conhecimento seria a experiência natural, sendo a *percepção* a experiência originariamente doadora dessa esfera. Nesse sentido, teríamos experiência originária das coisas físicas na percepção externa e não na recordação ou na expectativa antecipatória. A experiência originária de nós mesmos e de nossos estados de consciência ocorreria na percepção interna (ou apreensão de si), no entanto, não teríamos nessa modalidade da percepção acesso aos vividos que só se doam no domínio da “empatia”. A observação acerca daquilo que é vivido pelos outros (ou a observação que eles fazem daquilo que é vivido por nós) está fundada na percepção das exteriorizações corporais, de modo que essa observação por empatia seria um segundo nível de ato instituinte, doador, porém, não mais *originário*.

Isso ocorre porque o que consideramos aqui experiência originária é a experiência que se dá de maneira direta e sem nenhuma mediação de pensamentos, conceitos ou ideias. É a dimensão do contato direto e primário com qualquer entidade existente no mundo circundante e que conhecemos como objetos transcendententes (uma vez que existem realmente e não apenas no domínio da imanência de minha consciência). Compreender os vividos da alteridade depende sempre da mediação que é feita por meu corpo, uma vez que, por analogia, transponho aquilo que conheço dos meus vividos em mim, das relações que minha corporeidade tem com o mundo, para a dimensão de outrem, supondo que nele reside um equivalente de mim ou uma espécie de outro eu. Nesse sentido, apreendo outrem introjetando-o em mim, contando com a mediação das camadas de sentido já constituídas em mim através de meu contato com o mundo, e só assim, através dessa esfera de sentido da qual já me apropriei, é que outro indivíduo, outro corpo, outra consciência, pode ter realidade para mim⁵¹⁵.

⁵¹⁵ HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006, pp. 33-34.

Nesse sentido, a intuição de outrem derivaria da intuição que tenho primariamente dos objetos transcendentais na originariedade da experiência na qual estes me são doados. Dessa forma, os atos cognitivos que podemos considerar como fundantes da experiência originária, colocaria o real individualmente como espaciotemporalmente existente, ou seja, como algo que está presente *neste* momento no tempo que também me envolve, tendo sua duração e um conteúdo de realidade que, por sua própria essência, poderia estar em qualquer outro momento do tempo. No entanto, pela própria estrutura de nossa cognição, esse objeto real seria apreendido como estando *neste* lugar, *neste* instante preciso, com *esta* forma física, sendo dado juntamente com um *corpo* que constitui uma unidade com a forma do objeto. Contudo, segundo sua essência, esse objeto real pode doar-se em uma outra forma qualquer, em qualquer outro lugar, podendo modificar-se quando é faticamente imutável ou podendo modificar-se de maneira diferente daquela na qual corriqueiramente se modifica. Em outras palavras, o ser individual é, não importa a sua espécie, um ser contingente⁵¹⁶.

Segundo Husserl, o sentido dessa contingência, chamada de facticidade, é limitado, pois ela se refere, de alguma maneira, a uma *necessidade*. Essa necessidade não significa uma simples subsistência fática de uma regra válida de coordenação dos fatos espaciotemporais, ela possui, na verdade, o caráter de *necessidade eidética* a qual faz referência a uma *generalidade eidética*. Dessa forma, faz parte do sentido de todo contingente possuir uma essência, ou seja, um *eidós*, a ser apreendido em sua “pureza”, se encontrando sob verdades de essência de diferentes níveis de generalidade. Assim, toda coisa material teria sua conformação eidética própria, ou seja, uma conformação geral que significa “coisa material em geral”, determinada pelo “tempo em geral”, com “duração, figura, materialidade em geral”.

Nesse sentido, a essência indicaria aquilo que se encontra no ser próprio de um indivíduo como *o que ele é* e cada um desses “o que” ele é poderia ser “posto em ideia”. Para Husserl, a intuição empírica ou individual poderia, assim, ser convertida em *visão de essência*, que nada mais é do que a *ideação*. O apreendido intuitivamente se desdobraria em uma *essência pura* ou *eidós*, podendo este último corresponder tanto à categoria suprema do objeto ou uma particularização dela, a qual remeteria a algum objeto apreendido em sua concreção. A dimensão concreta ou real do objeto seria, assim, representada por um aspecto fictício, irreal de sua manifestação, o qual teria apenas a vantagem de remetê-lo à generalidade unificando, assim, as possibilidades intersubjetivas de referência. No entanto, essa apreensão intuitiva que nos fornece a essência do objeto, a qual pode ser originária ou mediada, pode ser completa e

⁵¹⁶ Ibid., p. 34.

adequada ou incompleta e inadequada. Isso ocorre porque é da conformação própria de certas categorias eidéticas que suas essências se doem sempre por apenas *um lado*, subsequentemente “por vários lados”, porém nunca por todos os lados simultaneamente. Portanto, as singularizações individuais que correspondem a essas essências só podem ser experimentadas e representadas em intuições empíricas que Husserl chama de inadequadas, pois são sempre *unilaterais*. Além disso, a forma espacial de uma coisa física só pode ser dada, também, por um de seus lados a cada vez, por uma sucessão de perfis unilaterais e por isso toda multiplicidade empírica, por mais abrangente que seja ela, deixa em aberto determinações mais precisas e novas dos objetos e assim segue, sempre, ao infinito⁵¹⁷.

Fica, então, evidente para nós que a essência (o *eidós*) é uma nova modalidade de objeto, de modo que o que é dado na intuição individual ou empírica é um objeto individual e aquilo que é dado em uma intuição de essência é uma essência pura. Ou seja, a intuição individual ou empírica (experiência) é consciência de um objeto individual que, como consciência intuitiva, o traz à doação. Assim, na percepção, a experiência traz o objeto numa doação originária de modo que a consciência apreende o objeto em sua ipseidade de *carne e osso*. A intuição de essência, por sua vez, é consciência de algo, de um “objeto” que nela ele é “dado” como sendo “ele mesmo”. Ao mesmo tempo, ela é também consciência daquilo que pode ser “representado”, pensado, que pode tornar-se sujeito de predicções verdadeiras ou falsas em outros atos, “justamente como todo e qualquer “objeto” no sentido necessariamente amplo da lógica formal⁵¹⁸”. Nas palavras de Husserl:

Todo objeto possível ou, para falar como a lógica, *todo sujeito de predicções verdadeiras possíveis* tem precisamente *suas* maneiras de entrar no campo de um olhar representativo, intuitivo, que eventualmente o encontre em sua “ipseidade de carne e osso”, que o apreenda. A visão de essência *é*, portanto, intuição, e se é visão no sentido forte, e não uma mera e talvez vaga presentificação, ela é uma intuição doadora *originária*, que apreende a essência em sua ipseidade “de carne e osso⁵¹⁹”.

Nesse sentido, a intuição de essência implicaria o fundo concreto da intuição individual, pois nenhuma intuição de essência seria possível caso não houvesse a livre possibilidade de fazer cair o olhar em algo de individual que “corresponderia” à essência afim de formar uma consciência exemplar. A recíproca é verdadeira: intuição individual alguma seria

⁵¹⁷ Ibid., pp. 35-36.

⁵¹⁸ Ibid., pp. 36-37.

⁵¹⁹ Ibid., p. 37.

possível caso não houvesse a possibilidade de efetuar uma ideação, direcionando o olhar para as essências que se exemplificariam no visível individual. Portanto, as diferenças eidéticas entre as intuições, continua Husserl, equivalem a diferenças nas relações de essência que polarizam “existência” e “essência”, ou seja, *fato* e *eidós*⁵²⁰. Assim, o fluxo do ser fenomenológico envolveria duas camadas as quais se entrelaçariam na constituição de qualquer sentido: o plano da matéria e o plano do fluxo de consciência (o polo egológico-*noético*). É da imbricação entre essas duas dimensões do nosso ser, o corpo, ligado à matéria, e o psiquismo, ligado ao *eidós* e aos vividos intencionais, ou seja, o primeiro ligado aos fatos, o segundo às essências, é dessa mistura ou mesmo identificação – simbiose – que qualquer significação poderia ser constituída. Nesse sentido, compreender a possibilidade de qualquer significação, ou seja, compreender a constituição e, principalmente, aquilo que ela constitui, exige “descer às escuras profundezas da consciência última, constitutiva de toda temporalidade dos vividos⁵²¹” tomando os vividos tais como se mostram na reflexão imanente, ou seja, como unidades de eventos temporais.

Em *Ideen II*, Husserl empreenderá uma investigação com o intuito de compreender como se dá a constituição, descrevendo três níveis fundamentais, imprescindíveis, para a emergência do sentido: a constituição da natureza material, a constituição da natureza animal e a constituição do mundo do espírito. Esta última estaria na dependência da intropatia, dependendo, então, da constituição das duas primeiras. Já aquelas, não poderiam ser pensadas como uma precedendo a outra: elas aconteceriam simultaneamente. A natureza material se constituiria em seu nível mais originário no mesmo instante em que estivesse sendo constituída a natureza animal. Uma dependeria da outra, ambas se co-determinariam ou se co-constituíam, uma vez que só existe objeto para uma consciência e só existe consciência em relação a um objeto. Assim, as camadas de constituição da natureza material provocariam, como que por um espelhamento, análogos de camadas de constituição na natureza animal e assim ela se elaboraria. A natureza material corresponderia ao mundo e às coisas que o compõe. A natureza animal corresponderia à consciência corporificada geral (humana ou animal) que a este mundo estaria vinculada. Somente a consciência poderia apreender os dados de doação do mundo material, no entanto, sem esse mundo material, a consciência não poderia apreender nada e não existiria. Portanto, o surgimento da primeira camada de constituição, o dado arqueológico mais originário da esfera do sentido, faria brotar, simultaneamente, duas realidades: o mundo circundante e o *ego*.

⁵²⁰ Ibid., pp. 37-38.

⁵²¹ Ibid., p. 193.

No entanto, para fins de clareza metodológica, Husserl decidiu priorizar em sua descrição um desses polos como primordial para iniciar sua teoria da constituição. Nesse sentido, levando em consideração o componente analógico que vincularia a constituição da natureza material à constituição da natureza animal, mas compreendendo ser de mais fácil compreensão a constituição do primeiro, optou por começar a descrição por ela, para em um segundo momento mostrar como, de maneira análoga, poderia se dar a constituição da segunda. Apesar dessa precedência temporal na descrição, devemos compreender essas duas dimensões da existência (o eu humano ou animal e o mundo) como dimensões que emergem simultaneamente. Para Husserl, visualizar no exterior um objeto e dissecá-lo em todas as suas camadas de sentido ofereceria a possibilidade de uma maior objetividade na descrição, ao invés de, ao contrário, partir da descrição do polo imanente, ou seja, da dimensão da consciência, uma vez que por ser aquilo que nós somos, correria o risco de se contaminar com componentes subjetivos. Assim, partir dos objetos transcendentais, descrevendo minuciosamente a sua estruturação enquanto objeto para a consciência, poderia oferecer um melhor parâmetro para compreender a estruturação de seu análogo, oferecendo uma espécie de blindagem contra qualquer emanção da esfera solipsista, animada pela pretensão de se converter em um dado objetivo da constituição da consciência em um sentido geral. Justificamos, assim, nossa preferência por manter a ordem descritiva adotada por Husserl, compreendendo que, embora não haja precedência ou independência de uma em relação a outra, a compreensão da constituição de uma maneira geral se torna mais fácil se partirmos, inicialmente, da constituição do mundo material.

Sendo assim, o primeiro passo a ser dado para iniciar uma investigação acerca da constituição da natureza material consistiria em rejeitar provisoriamente os predicados de significação já sedimentados e espontaneamente presentes em nosso domínio cultural. Para Husserl, essas predicções não fazem parte da natureza e só conquistariam dignidade ao final do empilhamento de camadas constitutivas. Para ele, a natureza corresponde ao universo espaciotemporal em sua totalidade, o domínio inteiro de toda experiência possível. Esse universo englobaria tudo o que chamamos de “mundano”, porém não no sentido pleno do termo e nem todos os objetos individuais de modo geral. Isso, no entanto, coloca um primeiro problema: como se determinaria, em primeiro lugar, a natureza e a percepção de natureza, ou seja, a experiência da natureza?

A natureza, diz-nos Husserl, seria o campo de realidades transcendentais, ou seja, realidades espaciotemporais. Os predicados que poderíamos atribuir a essas realidades não

pertenceriam à essência do objeto-natureza, sendo, na verdade, o correlato das ciências naturais. Esses predicados seriam o resultado de acordos acerca da beleza, utilidade, conveniência prática, perfeição, finalidade, instrumentalidade, costumes, etc. A recomendação é, então, que sejam todos deixados de lado para que, uma vez feito isso, possamos ter a possibilidade de alcançar as experiências originárias. É, para tanto, necessário que abandonemos a atitude temática da experiência da natureza e da investigação experimental própria ao sábio naturalista, o qual se serve de uma atitude doxo-teórica. Ao mesmo tempo, a atitude axiológica e a atitude prática devem, também, ser postas de lado, eliminando da descrição, a princípio, o sujeito teórico, o sujeito axiológico e o sujeito prático. Embora a natureza seja isso que é graças a elaboração do sujeito teórico, isso não significa que a natureza sempre já se determine completamente como o correlato de um sujeito teórico possível. Apesar de ser um objeto de conhecimento possível, a natureza não se esgota na totalidade do domínio desses objetos. Assim, a natureza enquanto simples natureza, não contém, atesta-nos Husserl, valores, obras de arte, muito embora estes também sejam objetos de um conhecimento possível⁵²².

Isso significa que as objetividades já se encontrariam constituídas na consciência antes da realização de atos teóricos. Para destacar esse ponto, Husserl traça uma distinção ente o “ver” e o “olhar”, sugerindo que o primeiro se situaria na camada da experiência originária, recebendo o primeiro impacto da objetividade em carne e osso, sem que tenha, no entanto, o intuito de determina-lo – é a camada vivida da experiência. Já o segundo, o “olhar”, poderia ser considerado uma atitude teórica, uma vez que ele só atravessa os vividos doadores de sentido através de uma modificação da atitude originária (o ver), a qual produziria a “atenção” motivada por uma intenção objetivadora. Em outras palavras, enquanto o “ver” apreende espontaneamente em sua originalidade o objeto em carne e osso, constituindo uma espécie de primeira camada constitutiva, o “olhar” seria motivado por esse último já movido pelo interesse de determinar o objeto. Para Husserl, atos teóricos tais quais os atos de posição do sujeito, de posição do atributo, atos de coligações, de relação mútua entre mais de um objeto, todos esses atos exerceriam uma função constituinte. Através deles se constituiriam as objetividades “categoriais” (objetos de pensamento) que só se tornariam atos teóricos após uma tomada de atitude do sujeito teórico em relação a essas novas objetividades (estados de coisas, coleções, etc.), ou seja, realizando atos novos que apreendem o ser do objeto e o determina teoricamente, indicando o sujeito, ligando a ele predicados, a cada vez em um nível mais elevado. Assim, a

⁵²²HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures: Livre Second – Recherches Phénoménologiques pour la Constitution*. Trad. Éliane Escoubas. Paris: Presses Universitaires de France, 2004, pp. 23-25.

despeito da experiência originária, as objetividades categoriais constituídas por atos teóricos anteriores funcionariam como camadas de constituição *pre-doadoras* em relação aos atos por eles motivados. No entanto, o que se busca como dado originário em uma teoria da constituição, são as objetividades que não derivam desses atos teóricos e que se constituem em vividos intencionais que não fornecem nada de *formações lógico-categoriais*.

Existem, ainda, possibilidades paralelas à atitude teórica, que seriam as atitudes axiológica e prática. Nessas atitudes, os atos de avaliação, tomados no sentido mais amplo possível, tais quais os atos de prazer e desprazer, tomadas de posição e sínteses realizadas na esfera do sentimento, todas elas próprias à consciência, poderiam, também, se relacionar a objetividades pré-doadoras e sua intencionalidade se revelaria, ao mesmo tempo, constitutiva para objetividades de um nível mais elevado, análogos das objetividades categoriais da esfera lógica. Essas atitudes suplementares produziriam uma classe de objetividades que se constituíram enquanto produtos espontâneos, enquanto formações politéticas de atos que os produzem e que se unem de maneira politética (atos ligados em uma unidade de um ato constituinte). Embora se tratem de objetividades fundadas de uma maneira geral, ou seja, objetividades de nível mais elevado, elas se constituíram originariamente enquanto produtos espontâneos que derivam e pertencem a um dado originário enquanto tal. Eles se conectam indissociavelmente: as camadas de sentido se sobrepõem tendo como pilar de sustentação os dados originais da doação originária.

Husserl cita um exemplo de como essa modificação de atitude poderia se desdobrar em uma sequência de atos constitutivos, todos eles derivados de uma mesma experiência originária, e que funcionariam apenas como elementos de ampliação e propagação das possibilidades semânticas de uma mesma experiência. Nesse exemplo, ele pede que inicialmente imaginemo-nos “vendo” um céu azul. Nesse primeiro nível de experiência ele dirá que o “ver” sob este modo privilegiado que nos doa a coisa em carne e osso far-nos-ia viver em uma espécie de encantamento. Nesse sentido, não estamos na atitude teórica de conhecimento, mas na atitude do sentimento. No entanto, quando nos colocamos em uma atitude teórica, o prazer da primeira experiência pode subsistir quando, ao observar o céu como o observa o físico, somos dirigidos a um céu azul resplandecente e ficamos admirados. Apesar de sua subsistência, não vivemos mais na esfera do prazer. Isso porque, ao passarmos de uma atitude à outra, ocorreria uma modificação fenomenológica eidética do prazer, mais precisamente, da vista e do julgamento. Para Husserl, uma tal mudança de atitude pertenceria, enquanto possibilidade ideal, a todos os atos, correspondendo a cada modificação uma modificação

fenomenológica equivalente. Segundo ele, “isso significa que todos os atos que não são de início atos teóricos, podem se transformar, por uma mudança de atitude, em atos teóricos⁵²³”.

Assim, dando continuidade ao exemplo, Husserl nos diz que podemos olhar para uma mesa e encontrar nesse olhar alguma espécie de satisfação pelo simples olhar. Viveríamos, assim, em uma experiência do prazer estético, em uma atitude do prazer, em uma atitude de fruição. No entanto, poderíamos, em seguida, “com os olhos do crítico de arte ou do historiador da arte”, julgar a mesa em termos de beleza. Realizaríamos, então, uma experiência da atitude teórica, da atitude judicativa e não mais uma experiência da atitude de avaliação e do prazer. Contrariamente, se assumirmos o ato de apreciar e de atribuir valor como um comportamento derivado da esfera do sentimento, enquanto comportamento no qual vivemos, não haveria, assim, ato teórico. Portanto, haveria, nesse sentido, uma transitividade contínua de uma atitude a outra, de uma camada de sentido a outra, de uma camada de constituição a outra, de modo que não haveria nenhuma chance de determinação e veríamos na constituição a vigência de uma dialética plena que assume e reassume camadas de sentido inferiores, que destrói e reconstrói camadas de sentido mais elevadas, e, a cada nova atitude, nos deparamos com um espetáculo novo.

Essa possibilidade de variação da atitude que orienta a experiência, engendra uma distinção necessária entre um ato realizado em toda a sua *espontaneidade* e a consciência na qual a objetividade experienciada se encontra consciente ainda de maneira “*passiva*” em um *estado de confusão*. Segundo Husserl, qualquer ato espontâneo ocorre após sua realização em um estado de confusão. Essa espontaneidade teria um caráter ambíguo, pois, ao mesmo tempo em que seria uma atividade, essa atividade ocorreria em um estado de passividade que reenviaria à sua realização originariamente espontânea e articulada. Esse reenvio seria caracterizado pelo “eu posso” que seria sua evidência inerente, a faculdade de reativar esse estado, restituindo-o à consciência, sob a forma de reiteração. Esse processo de engendramento é retomado como sendo o mesmo estado originário, ressurgindo como tendo o mesmo sentido final e a mesma validade.

Em contrapartida, uma espontaneidade de tipo diferente, por sua vez, se sobrepõe, podendo se apresentar sob uma dignidade fenomenológica diferente. Uma camada de espontaneidade poderia ser a dominante, enquanto aquela em que vivemos de maneira privilegiada, e a outra como auxiliar e marginal, presente em segundo plano, ou seja, na qual não vivemos de maneira privilegiada e que são atos que acompanham a experiência sem

⁵²³ Ibid., pp. 30-31.

prejuízo da propriedade de intencionalidade própria a seu gênero, a qual corresponde a “atos de interesse”. Se recebemos uma boa notícia, por exemplo, podemos, graças ao conteúdo afetivo da novidade, viver na alegria. No entanto, seria em um ato teórico que realizaríamos os atos de pensamento nos quais a novidade se constituiria para nós. Apesar disso, este ato só seria o fundamento para o ato de sentimento, no qual vivemos de maneira privilegiada. Assim, pela visada, vivemos na alegria, “somos dirigidos ao objeto da alegria enquanto tal, sob o modo do “interesse” próprio ao sentimento; é o ato de se voltar para a alegria que tem aqui a maior dignidade, é o *ato capital*⁵²⁴”.

Contudo, se inversamente, se produzisse uma mudança de atitude, poderíamos passar da atitude da alegria à atitude teórica e viveríamos, então, na consciência teórica, estaríamos submetidos ao interesse da consciência teórica e seria, então, o ato teórico que seria o “*caso capital*”. Embora permaneçamos alegres, a alegria recua para o segundo plano. Portanto, para Husserl, seria nesses entrelaçamentos temáticos que se constituiriam, sem cessar, as novas objetividades. Como consequência, o caso exemplar, derivado da experiência originária e agora possuidor de camadas constitutivas mais elevadas, engendraria os atos teóricos, práticos e axiológicos, tendo, a cada vez, um significado temático diferente *segundo a atitude*.

Assim, a fim de compreender como se edificam e se sobrepõem as camadas de constituição, precisaríamos compreender qual é o seu dado primeiro, sua doação originária, ou seja, a investigação sobre qualquer forma de constituição dos objetos e dos atos nos reconduziriam inevitavelmente a objetos que não nos reenviam mais a objetos pré-doados. Segundo Husserl, se nós seguíssemos a estrutura intencional dos objetos doados, quaisquer que sejam eles, bem como suas *retroindicações*, as quais, com o testemunho da consciência, são formas de receptividade secundárias, chegaríamos, numa regressão ao momento original do primeiro ato de doação, às *objetividades fundadoras*, ou seja, aos *noemas* que não contêm em si nada de retroindicações, os quais poderiam ser apreendidos na mais simples das teses e que não reenviariam a nenhuma tese anterior como fundamento para a constância constitutiva do objeto do qual ele seria apenas a camada de reativação. Esses objetos que possuem essa característica fenomenológica, os quais são os *arquiobjetos* dos quais derivam e a partir dos quais se constituem todos os objetos possíveis, são, assim, os *objetos sensíveis*⁵²⁵.

Dessa forma, toda percepção pura e simples da coisa, enquanto consciência doadora originária da existência de uma coisa no presente, nos reconduz à intencionalidade, solicita as

⁵²⁴ Ibid., p. 36.

⁵²⁵ Ibid., p. 41.

considerações singulares, os percursos singulares, as passagens de séries perceptivas que se englobam na unidade de uma tese contínua, mas isso de maneira que as pluralidades de teses singulares ainda não estejam unificadas sob a forma de uma síntese categorial. O que vai conferir unidade a essas teses singulares é uma síntese de outra espécie: a síntese *estésica*. Nas palavras de Husserl:

Se tentarmos delimitar uma em relação à outra, em sua particularidade, encontraremos como primeiro traço diferencial o fato de que a síntese *categorial* enquanto síntese é um ato espontâneo, *enquanto, ao contrário, a síntese sensível não é*. A conexão é, em um caso, ela mesma um ato espontâneo, uma atividade própria, em outro caso, não. O sentido objetual de um puro objeto sensível (uma pura coisa) é uma síntese *de elementos* que não são a seu turno produzidos por uma síntese estésica: eles são os traços sensíveis últimos. Para caracterizar a síntese estésica, podemos mencionar, por outro lado, que a captura singular de uma coisa, ou ainda, das partes e das faces que ela possui propriamente por essência, esconde visadas parciais sob a forma de « passividades secundárias » que, enquanto tais, são determinantes do sentido e motivam o processo de percepção ulterior: é assim que se incluem de maneira intencional, na apreensão da forma de uma coisa sob uma face, processos contínuos de apreensão sob outras faces dessa mesma forma⁵²⁶.

Nesse sentido, a síntese estésica deve ser seguida em diferentes camadas, de modo que, na apreensão de uma superfície em sua unidade, estão implicados de maneira potencial atos que trariam à experiência tais e tais superfícies singulares, mesmo que elas não tivessem sido dadas anteriormente como separadas. Outra função da síntese estésica seria a de reunir umas com as outras as objetividades que são constituídas em diferentes esferas sensíveis singulares como, por exemplo, a camada tátil da coisa com a sua camada visual.

Nesse sentido, o objeto da síntese estésica será um puro *datum* de sensação, uma pré-doação que precede a constituição do objeto enquanto objeto. Por exemplo, para um sujeito dotado de consciência que nunca havia antes “percebido” um som, que nunca o havia captado como um objeto em si mesmo, para este indivíduo, diz-nos Husserl, cada objeto-som só poderia se impor enquanto objeto. No entanto, é necessário que haja uma constituição originária do objeto-som, que *pré-existe* como consciência *pré-doadora*, ou mais, uma consciência que não é propriamente pré-doadora: uma consciência que apreende já de imediato de uma maneira objetual. Um objeto se constitui originariamente mediante uma espontaneidade e o mais baixo

⁵²⁶ Ibid., pp. 43-44.

grau da espontaneidade é aquele da *captura*. No entanto, uma captura pode ser uma espécie de reativação, a saber uma reativação de uma captura modificada que conduz até o olhar do *ego* da captura o elemento objetual do qual já tinha consciência. Pode ser, também, um ato originário que constitui o objeto sob o modo da originariedade suprema. De qualquer forma, “toda objetivação coisica espacial reenvia, em última instância, a uma sensação⁵²⁷”.

A partir de tais objetos, somos finalmente conduzidos aos dados de sensação constituídos sob o modo mais primitivo e que se constituem enquanto unidades na consciência originária do tempo. Todos os objetos primitivos, os quais são objetos sensíveis, são dados originariamente enquanto *objetos* por uma pura “recepção” hylética. Esses objetos primitivos podem constituir uma outra sorte de objetos-coisas através do concurso de várias esferas sensíveis, as quais necessitam, para serem propriamente dadas, de processos articulados, ou seja, de cadeias de recepção. Nesse segundo caso, esses objetos possuem componentes intencionais que reenviam a *camadas não atuais* enquanto elementos constituintes implícitos.

Uma vez feita essa regressão à camada mais primitiva da constituição, a natureza emerge agora como uma esfera de “puras e simples coisas”, uma esfera de objetividades que, por meio dessa demarcação indicada *a priori* na essência da consciência constituinte, se separa de todos os objetos passíveis de um tratamento teórico. Assim, podemos reafirmar que a ciência da natureza não abriga predicados de valor, muito menos predicados práticos. Contudo, embora possamos fazer a abstração dos predicados da esfera axiológica e da esfera prática, a abstração de predicados teóricos teria como efeito colateral tornar impossível o surgimento da ideia de uma ciência da natureza fechada sobre si mesma. Assim, essa ideia de natureza enquanto mundo de puras e simples coisas só pode nos aparecer enquanto nos convertemos em sujeitos puramente teóricos, ou seja, enquanto sujeitos que não têm outro interesse a não ser o interesse puramente teórico e enquanto buscamos satisfazer esse interesse. Realizamos, assim, como nos diz Husserl, uma sorte de redução quando colocamos entre “parêntesis” todas as intenções da ordem do sentimento e todas as apercepções provenientes da intencionalidade dessa esfera, em virtude das quais as objetividades espaciotemporais não deixam de nos aparecer, antes de todo pensamento (em uma “intuitividade” imediata), carregadas de certos caracteres de valor e de certos caracteres práticos, caracteres, estes, que ultrapassam todas as camadas da simples “coisidade”. Dessa forma, nessa atitude “pura e refinada” não experimentamos casas, mesas, ruas, obras de arte, etc. Nessa atitude, experimentamos coisas simplesmente materiais. Quanto àquelas que são carregadas de valor, só experienciamos sua camada de materialidade

⁵²⁷ Ibid., p. 49.

espaciotemporal. O mesmo vale para os homens e as sociedades humanas dos quais só retemos a camada da natureza psíquica ligada aos “corpos próprios” espaciotemporais⁵²⁸.

Apesar desse recorte teórico e da necessidade da redução para dar termo a seu projeto, Husserl admite o caráter artificial de sua operação, assumindo que não seria justo dizer que o correlato da pura e simples natureza seria um “puro sujeito egológico objetivante” que não realizaria nenhuma espécie de avaliação. Segundo ele, o correlato da natureza não pode ser considerado um sujeito desprovido de todo desejo, de todo valor, de toda atividade de avaliação, sendo, nesse sentido, um sujeito impensável. Em suas palavras, “essa é a única abstração efetuada⁵²⁹”. Para ele, essa abstração é, no entanto, necessária, porque toda teoria pura, toda atitude puramente científica, tem sua fonte no interesse teórico por uma objetividade ou por um gênero de objetos suscetíveis de uma constituição originária. As ciências naturais seria esse campo de interesse por um gênero de objetividades específicas, suscetíveis de uma constituição originária, que conhecemos sob o nome de natureza, a qual seria a *unidade real de todas as objetividades naturais*. Do mesmo modo, continua Husserl, o termo “objetividade natural” designa um gênero de objetos que contam com um número infundável de exemplares coexistentes e que fusionam-se segundo a necessidade de sua essência em uma unidade que possui uma ligação real. Ao mesmo tempo, faz parte de sua essência que ela se dê e ganhe vida no seu contato com uma consciência. Contudo, essa “consciência avaliadora, enquanto consciência “constituente”, só contribui no que diz respeito à sua consistência eidética, quer dizer, ao seu teor de sentido⁵³⁰”.

Por esse motivo, Husserl destaca que os atos de avaliação e de vontade, tais quais os afetos, o querer, a ação, etc., não podem ser colocados (exceto metodologicamente) fora de circuito, ou seja, não podem ser excluídos da esfera das coisas. Ao contrário, eles pertencem absolutamente a esta esfera, sendo eles mesmo os suportes de predicados de valor ou predicados análogos. No entanto, embora tomemos a consciência em sua totalidade também como objeto, é por sua face “consciência objetivante dóxica” – e não pela face “consciência avaliadora” – que podemos, então, *constituir esses objetos numa esfera originária*⁵³¹.

2.1.2. A constituição da natureza material

Para compreender como pode se dar a constituição da natureza material, é necessário que tracemos, primeiro, a diferença, cujo fundamento é eidético, entre a natureza em um sentido

⁵²⁸ Ibid., pp. 51-52.

⁵²⁹ Ibid., p. 52.

⁵³⁰ Ibid., pp. 52-53.

⁵³¹ Ibid., p. 53.

primeiro, estreito, ou seja, em um sentido inferior – o ponto que nos interessa nessa seção, a saber, a *natureza material* – e uma natureza em um segundo sentido, mais amplo, uma natureza animada, “viva” no sentido autêntico do termo, uma *natureza animal* (a qual é tema de nossa próxima seção). Essa diferença reside basicamente no fato de que tudo aquilo que compreende sensações, representações, sentimentos, atos psíquicos, enfim, *estados espontâneos variáveis* de toda espécie que em um sentido usual (em uma atitude naturalista) designamos como existente, pertencem à natureza “viva”. Segundo Husserl, estes são atos ou estados “reais”, cuja característica ontológica reside no fato de que são atividades humanas ou animais, estados humanos ou animais, e que, como tais, são também partes integrantes do mundo *espaciotemporal*.

Apesar da diferença entre estas últimas e as coisas materiais, por serem partes integrantes desse mesmo mundo espaciotemporal comum a todas as outras coisas existentes, elas estão, também, submetidas a determinações que pertencem a “toda objetividade individual em geral”⁵³², e podem ser constituídas de maneira análoga àquela das coisas. Por esse motivo, nos dedicaremos aqui, respeitando a ordem metodológica de descrição indicada por Husserl, a descrever, primeiro, a constituição das coisas materiais. Devemos, contudo, admitir previamente que muito do que for aqui apresentado acerca da natureza material também deve se aplicar à descrição eidética da natureza animal.

Isso posto, devemos compreender que todo ser *coisico* deve possuir uma extensão no tempo, deve possuir a sua duração e, por sua duração, deve *se organizar de uma maneira fixa no tempo objetivo*. Ele tem, por sua duração, um lugar fixo no mesmo e único *tempo do mundo* que é uma forma universal de existência para toda *coisidade*. Tudo isso que a *coisa* “é”, no que diz respeito a qualquer determinação eidética que lhe pertença, se encontra em sua duração e, por consequência, sua determinação faz referência, sempre, a um “quando”. Dessa forma, é de fundamental importância traçar a distinção entre a *determinação temporal* (a qual corresponde à duração do fluxo da coisa) e o *traço real* que, enquanto tal, *preenche*⁵³³ essa duração, se

⁵³² Ibid., pp. 55-56.

⁵³³ Segundo o próprio modo de funcionamento da intencionalidade da consciência, a qual é sempre consciência de alguma coisa, existem dois modos segundo os quais um objeto pode ser visado: através de *intenções vazias* ou através de *intenções preenchidas*. As intenções vazias seriam o equivalente de intenções significativas, as quais se manifestam em expressões linguísticas e carregam em si algum sentido ideal por meio do qual são visadas as objetividades. Segundo Husserl, atos que remetem significativamente a uma objetividade são sempre vazios, pois representam seus objetos sem conteúdo que deem algum traço destes “em carne e osso”. Ao contrário, os atos intuitivos têm sempre algo que falta aos atos significativos, trazendo o objeto em sua “plenitude de representação”, ou seja, apresentando algo do próprio objeto. Nesse sentido, essas intuições estão preenchidas por algo de concreto da própria objetividade a cada vez visada. Como consequência, ver um retrato ou uma escultura de uma personalidade que já morreu traz algo de concreto da sua existência (intenção preenchida) enquanto que a mera pronúncia de seu nome não possibilita que ela esteja ali para nós (intenção vazia). Portanto, o *preenchimento* é o

desdobrando na temporalidade do ser coisico. Cada um desses traços de um objeto está suscetível a uma variação contínua ao longo de sua duração e, assim, a coisa se alteraria quando o preenchimento temporal de sua duração reconhecesse variações (contínuas ou por saltos) em seus perfis⁵³⁴.

Entretanto, essa coisa da qual Husserl fala não é simplesmente uma *coisa extensa* no sentido da extensão corporal. Ela é, em seu conjunto ou no detalhe, isso que compõe seu conteúdo, ou seja, isto que a define nela mesma em seus traços próprios, na *plenitude* de sua essência enquanto preenchimento temporal, e realizando sua extensão no preenchimento de sua *realidade espacial*. Haveria, assim, a princípio, um conjunto de traços que são determinações corporais relativas às coisas: grandeza, forma e figura, enquanto *determinações geométricas*, e as *qualidades reais* que as preenchem em suas variadas fases do tempo. Nesse sentido, cada qualidade corporal de uma coisa “preencheria seu corpo espacial”, sendo por meio dessas qualidades que o corpo poderá, então, realizar o seu desdobramento objetual. Em outras palavras, é através dessas qualidades que a coisa poderá preencher em nossa consciência a sua corporeidade (extensão), sendo todas as suas possíveis qualidades reais, qualidades que dizem respeito a uma *única e mesma corporeidade*⁵³⁵.

Assim, as únicas determinações extensivas que a coisa “possui” são a *pura corporeidade* (qualidade primeira) e as qualidades sensíveis que a modificam, ou seja, as qualidades segundas que a “qualificam”. Nesse sentido, exemplifica Husserl, a coloração momentânea da coisa, a qual depende da multiplicidade possível dos estados óticos na qual se anuncia (como a iluminação, por exemplo) recobre de maneira determinada a superfície do corpo da coisa. De uma maneira diferente, o calor preenche o corpo quente e a propriedade do odor preenche o corpo odorante. Dessa forma, a extensão corporal do objeto não existe, jamais, sozinha, de modo que sua posição particular na realidade não é aquela de uma propriedade real entre outras. Como consequência, a coisa só pode ser o que é através de suas propriedades reais as quais, tomadas separadamente, não são igualmente necessárias. Portanto, cada propriedade da coisa corresponde a uma *emanação de seu ser*, enquanto que a extensão corporal não é no mesmo sentido uma emanação desse ser real, por não ser uma propriedade real, mas, na verdade, a forma eidética de todas as propriedades reais. O que Husserl quer dizer com isso é que um corpo espacial vazio é, em realidade, um nada, só possuindo um ser na medida em que

equivalente da intuição que oferece algo de concreto da objetividade a cada vez visada e apreendida em sua perfilação (duração) no fluxo da própria consciência.

⁵³⁴ Ibid., p. 56.

⁵³⁵ Ibid., p. 59.

uma coisa, com suas propriedades coisicas, encontra sua extensão nele. Dessa forma, embora o corpo não seja um ser real, é, no entanto, uma *determinação real*, uma determinação fundamental enquanto *fundamento de essência e forma para todas as outras determinações*. A extensão é, assim, a característica eidética da materialidade, ela exprime uma forma eidética da existência que é característica do ser material ou físico. Como consequência, o corpo é, então, *o ponto zero da materialidade*, a partícula fundamental e originária, *nada o fundamenta e ele é o fundamento de todas as coisas*.⁵³⁶

Portanto, a coisa física ou material é, como já nos atestava Descartes, *res extensa*, ou seja, uma *substância* dotada de extensão no espaço e no tempo e se organiza em nossa consciência sob a categoria lógica do *indivíduo puro e simples* (o objeto absoluto). Segundo Husserl, o objetivo fundamental da investigação fenomenológica é encontrar esse indivíduo enquanto uma *archiobjetividade*⁵³⁷, ou seja, enquanto modalidade originária do ser, a qual dirigirá todas as variações lógicas que determinarão o sentido do objeto no futuro. Dessa forma, nas séries de percepção contínuas, o objeto percebido é assumido como um único e mesmo objeto o qual se manifesta de maneira sempre mais perfeita na progressão de percepções, as quais escondem, no entanto, esse princípio originário e absoluto que implica sua essência.

De acordo com Husserl, no *noema* da percepção (o percebido) tomado em sua característica fenomenológica exatamente como ele é enquanto objeto intencional, estão incluídas, desde a origem, direcionamentos válidos para todas as outras experiências ulteriores do objeto em questão. O ato de percepção detém seu sentido de percepção, ou seja, detém isso que nele é visado tal como ele é justamente visado e é nesse sentido que residem esses direcionamentos fenomenais, ou seja, existem realmente nos próprios objetos indicações antecipadoras e retroativas não preenchidas que não podemos recusar e só podemos seguir de maneira quase passiva. A mesa que aparece, diz-nos Husserl, aparece como mesa vista de frente, com uma cor frontal, uma forma frontal, etc. Para ele, o sentido de um tal visado implica que a visada da forma e a visada da cor continua a exhibir, segundo uma progressão determinada, aparições de forma, aparições de cores sempre novas, de modo que não apenas isso que já é efetivamente aparente aparece mais e mais, mas, ainda, os aspectos não aparentes (entretanto *co-visados* de maneira mais ou menos indeterminada) acedem a uma doação na qual serão efetivamente exibidas como decorrências daqueles. Nesse sentido, é apenas interrogando

⁵³⁶ Ibid., pp. 59-61.

⁵³⁷ Archi deriva do grego “arché” (ἀρχή), significando origem ou princípio absoluto. Optamos por não traduzir do francês “archi” por “arqui”, para evitar confusão uma vez que já existe na língua portuguesa uma palavra derivada do latim, a qual sozinha não significa nada, mas que ao se associar a outras palavras, atribuem a elas o sentido de *superior* ou *maior*, como, por exemplo, arqui-inimigo, arqui-mago, arqui-mestre.

o noema da coisa ela mesma (aquilo que foi visado), enquanto este se desdobra em doações que se dirigem a todas as direções, que obtemos uma resposta sobre a realização das determinações originárias que são as suas. De acordo com Husserl, somente assim conquistamos efetivamente os componentes eidéticos da coisidade e os entrelaçamentos de essência necessários, sem os quais a visada da coisa não poderia absolutamente sequer ser pensada⁵³⁸.

Nesse sentido, as possibilidades de movimento/repouso e de mudança/não mudança estão fundados por princípio na essência da coisa material em geral. Embora uma coisa possa permanecer imóvel e inalterada, ela não pode ser imune a qualquer possibilidade de movimento e modificação. Assim, por mais que ela possa ser inalterável na intuição, na qual podemos capturar, por exemplos apropriados, a ideia de uma coisa inalterável em relação a qualquer ponto de vista, devemos entender que isso é uma abstração feita do contexto coisico e nesse caso não dispomos mais de um meio para distinguir a essência de uma coisa da essência de um fantasma vazio. Isso ocorre porque o que a coisa possuiria como suplemento em relação ao fantasma (puro dado espacial sem nenhuma camada de apreensão derivada da materialidade) não alcançaria uma doação efetiva e, dessa forma, o grupo inteiro de determinações materiais fariam falta no teor de sentido da apercepção que realizamos. É por isso que um corpo espacial, só por ter um preenchimento qualitativo, não pode ainda ser considerado uma coisa no sentido pleno da palavra, ou seja, não é ainda uma coisa no sentido usual de um *real material*. Nas palavras de Husserl:

Certamente, a coisa sensível é sempre necessariamente doada enquanto extensão espacial preenchida, mas isso não representa a completude do modo como ela é doada. Dissemos que a essência de uma coisa implica um *esquema sensível* e entendemos por isso esta estrutura fundamental, esta forma corporal («espacial») acompanhada de um preenchimento em extensão sobre ela. A coisa que aparece como estando em repouso e qualitativamente inalterada não nos «*mostra*» mais do que seu esquema ou mais que a aparência, enquanto que ela é ao mesmo tempo *apreendida* enquanto coisa material. Contudo, desse ponto de vista, ela não se «*mostra*», ela não nos faz face no sentido próprio da expressão, ela não deriva de uma doação originária⁵³⁹.

Dessa forma, no caso da doação por esquemas, nada seria modificado na doação “propriamente dita” se a camada inteira da materialidade fosse riscada da apercepção. A sequência sintética de um objeto que acabei de ver (uma caneta), pode permanecer e continuar

⁵³⁸ Ibid., pp 63-65.

⁵³⁹ Ibid., p. 67.

variando em minha consciência mesmo quando esse objeto está guardado em meu bolso. Isso quer dizer que, enquanto na experiência originária, na percepção, um corpo é impensável sem uma qualificação sensível, o fantasma é dado originalmente e, para além, é pensável sem os componentes da materialidade. Em outras palavras, na percepção, uma vez que a coisa seja doada originariamente em sua materialidade, as modificações coisicas chegam até nós pela percepção efetiva, que são os desenvolvimentos contínuos dos esquemas sensíveis em constante atualização. É pelo fato de o esquema da coisa mudar de maneira contínua que se torna possível, em um dado momento, que algum esquema não se atualize, seja apreendido em sua ocorrência “fora do instante” (no passado ou prospectado no futuro), como uma espécie de fantasma, no sentido já indicado anteriormente. No entanto, apesar da ausência de propriedades materiais, os fantasmas podem idealmente se mover, se deformar, se modificar qualitativamente quanto a cor, a iluminação, ao som, etc., contudo, nesse caso, a materialidade só poderá ser *co-apreendida*, não sendo *co-doadada*.

Precisamos ainda acrescentar que o conceito de esquema (fantasma) não se limita a uma única esfera sensível. Ao contrário, uma coisa percebida tem igualmente seu *esquema tátil*, que se revela em uma captura tátil, seu *esquema visual*, que se revela em uma captura visual, seu *esquema auditivo*, que se revela em uma captura auditiva, etc. No esquema completo, é preciso distinguir quantas camadas pudermos encontrar, classificando intuitivamente os gêneros de dados sensíveis que se distribuem sobre a extensão espacial da coisa, extensão está tomada em seu aparecer idêntico e com suas camadas simultâneas. Embora o esquema se preencha de várias formas, em várias esferas, ele não se multiplica por causa desse múltiplo preenchimento. As qualidades sensíveis preenchem uma única e mesma corporeidade espacial absolutamente idêntica, em várias camadas que, em razão dessa identidade e de sua inseparabilidade essencial em relação à extensão, não podem mais se separar em vários esquemas distintos. O esquema é, então, um esquema multidimensional, uma vez que está entrelaçado. Aqui, uma camada se vincula à outra de acordo com um teor de conjunto expresso já na experiência originária e cada modulação de uma camada, poderá desencadear uma modulação na outra.

Isso quer dizer que, se encontro um amigo na rua e ele começa a falar comigo mesmo quando estou distante, ao mesmo tempo que a cada passo ele fica maior, sua voz também fica mais alta e, se estiver perfumado, ou embriagado, o seu perfume ou odor também são intensificados. Próximos um do outro, o meu tato que vinha sendo alimentado por fantasmas que só indicavam a possibilidade futura de tocá-lo, agora pode ser preenchido materialmente

com um abraço ou um aperto de mão. Nessa experiência, sou ao mesmo tempo, olho, ouvido, nariz, pele, todos integrados em uma mesma experiência e compondo um mesmo esquema do amigo que está ali. Posteriormente, posso contar a alguém que o encontrei e o que conversamos. Seus movimentos serão novamente desencadeados, não com a mesma precisão com que de fato aconteceram, pois muito pode ser simulado pelo simples fato de eu poder compor novos perfilamentos em um nível superior ao da experiência concreta. Esses serão seus fantasmas para o meu novo interlocutor, um amigo em comum. Temos ambos a apreensão imaginária do mesmo indivíduo, no entanto, em mim, que vivi a experiência originária e que sobrepus sobre ela uma sequência de camadas de preenchimento durante o fluxo da experiência total concretizada, se anima uma experiência ainda preenchida pelo recente encontro, enquanto nele, meu segundo interlocutor, a quem conto sobre meu encontro com o primeiro, qualquer representação que faça do evento carece de qualquer elemento material e o que de fato aconteceu lhe será inalcançável, sua experiência é vazia, ele só tem acesso a minhas palavras. No entanto, quanto a sua experiência em relação a mim que relato o encontro, sua experiência é completamente preenchida e se preenche mais e mais, pois em relação a mim, ele teve uma experiência originária plenamente preenchida como origem do desencadeamento de sua experiência atual.

E não para por aí: várias camadas constitutivas compõem o espetáculo concreto que eu vivo e condiciona a constituição de qualquer coisa para mim. Assim, uma vez analisada a possibilidade de constituição da coisa em seu isolamento, precisamos assumir que é em relação às circunstâncias que a coisa é isso que ela é. Nesse sentido, se nos deparamos com uma mudança no que concerne ao fantasma e uma mudança concernente à coisa, é claro que as duas mudanças não são idênticas, pois se diferenciam por uma consistência própria ao conteúdo que, em um caso, conta com um acréscimo de materialidade e no outro caso a matéria lhe falta, mas é, no entanto, ponto pacífico, que mudanças na coisa podem acontecer, sem que o sentido de um esquema sensível seja alterado e, inversamente, no seio de um esquema que sofre uma mudança, a coisa pode permanecer inalterada. Por exemplo, uma mesma coisa inalterada pode ser percebida sob uma luz do dia variável, ou seja, sob uma iluminação cuja cor muda, etc. Dessa forma, aquilo que acontece no entorno do objeto, independentemente de sua consistência material, poderá determinar uma mudança nela mesma, mantendo o esquema inalterado e vice-versa.

Nesse sentido, a realidade que chamamos aqui de materialidade não é sustentada pelo esquema simplesmente sensível, ela não reside nisso que poderia ser atribuído apenas ao

percebido, ignorando qualquer relação com as circunstâncias, como se tal relação não tivesse nenhum sentido. Ao contrário, é precisamente nessa relação que ela reside, e isso de acordo com o modo de apreensão que lhe é correspondente. São as circunstâncias que possibilitam a perfilação e encandeamento dos modos de ser da coisa. Sob uma iluminação diferente, ou seja, em relação a uma outra coisa que ilumina, a coisa parece constantemente diferente, porém de uma maneira determinada. Haveria aqui conexões funcionais que colocam em relação modificações funcionais de um aspecto com outras modificações funcionais de outros aspectos. Isso forma o sentido da experiência e do objeto e é o sentido dessa apreensão da coisa enquanto coisa (e não de um simples fantasma) que brota de tais esquemas: esquemas que se desdobram em séries determinadas de modificações e que, às vezes mudando de uma maneira determinada, às vezes não mudando, são dadas na experiência enquanto anunciando uma única e mesma coisa. Contudo, só temos experiências enquanto tais desde que elas se desdobrem enquanto dependentes de circunstâncias reais⁵⁴⁰.

Segundo Husserl, a unidade real que é constituída para nós por estágios, por mais escalonada que seja, não afeta o estágio último no qual apenas a coisa material efetivamente se constitui. A coisa, como foi descrita até aqui, se constitui na multiplicidade, consistindo em uma unidade contínua de intuições sensíveis do *ego* da experiência. Em outras palavras, a coisa se constitui na multiplicidade dos “*sensualia*” de diferentes estágios, a saber, multiplicidades de unidades esquemáticas, de estados reais e unidades reais de diferentes camadas. Essa é a coisa para o sujeito singular, pensada idealmente na singularidade. Nessa circunstância, esse sujeito permanece esquecido de si⁵⁴¹.

Cabe ressaltar que o encadeamento das coisas materiais enquanto *aistheta*, tais quais se apresentam na intuição, dependem do próprio encadeamento do *ego*, do encadeamento do sujeito da experiência, em outras palavras, o encadeamento das coisas materiais dependem do corpo e da sensibilidade do sujeito que se liga ao objeto na vivência. Desse modo, é o *corpo próprio* que é o *meio* de toda percepção. Nas palavras de Husserl, “ele é o órgão de percepção, ele está necessariamente implicado em toda percepção⁵⁴²”.

Assim, o olho é, na visão, dirigido sobre isto que é visto e percorre seus ângulos, as superfícies, etc. A mão, por sua vez, desliza sobre os objetos e toca-os. Essa apreensão perceptiva pressupõe conteúdos de sensação que realizam a tarefa necessária para garantir a constituição dos esquemas e, por isso, das aparências das coisas reais elas mesmas. Portanto, a

⁵⁴⁰ Ibid., pp. 71-72.

⁵⁴¹ Ibid., p. 91.

⁵⁴² Ibid., p. 92.

possibilidade da experiência implica a espontaneidade dos desdobramentos dos atos de sensação, atos estes que se apresentam acompanhados por séries de sensações sinestésicas e motivadas por elas em sua dependência. Estando em causa como órgão do sentido, o corpo próprio livremente móvel se converte em fundamento originário e todo real coisico do mundo circundante do *ego* só se constitui a partir de sua relação com ele. Nesse sentido, o corpo se torna o suporte ou o *ponto zero* de orientação, do aqui e agora, a partir do qual o *ego* tem a intuição do espaço e do mundo sensível inteiramente. Desse modo, toda coisa que aparece tem em si uma relação de orientação com o corpo e isso não se aplica apenas a coisa que aparece efetivamente, mas também a toda coisa que deve poder aparecer⁵⁴³. Nas palavras de Husserl:

Se eu imaginar um centauro, não posso imaginá-lo de outra forma que não em uma certa *orientação* e em uma certa relação com meus órgãos dos sentidos: ele está «à minha direita», se «aproxima» ou se «distancia» de mim, ele «gira», se volta em «minha direção» ou se desvia «de mim»⁵⁴⁴.

Nesse sentido, o corpo próprio recebe uma significação para a estruturação do mundo espacial em virtude do papel constitutivo das sensações. Para efeitos de constituição, coexistem, aqui, dois tipos de sensações que têm funções constitutivas diferentes as quais participam necessariamente em toda constituição da coisidade espacial: em primeiro lugar, sensações que, pelas apreensões que lhes são atribuídas, constituem nos perfis os traços correspondentes da coisa como tal; em segundo lugar, sensações que não são objeto de tais apreensões, mas que, a despeito disso, são partes envolvidas em todas as apreensões desse tipo no que diz respeito às outras sensações, na medida em que elas as motivam de uma certa maneira, em que elas se convertem em objeto para uma apreensão de um outro tipo e que pertencem, como correlato, a toda apreensão constituinte⁵⁴⁵.

Assim, uma apreensão da coisa, enquanto ela se encontra a uma certa distância, orientada de uma certa maneira, colorida de um certo modo, etc., é impensável sem *relações de motivação*. Segundo Husserl, se o olho se orienta de tal e tal maneira, então a imagem se modifica de tal e tal maneira; se é determinada de uma maneira diferente, é então diferentemente que a imagem se modifica, correlativamente. Portanto, encontramos constantemente a dupla articulação, sensações sinestésicas de um lado, do lado disso que motiva, e as sensações que se

⁵⁴³ Ibid., pp. 92-93.

⁵⁴⁴ Ibid., p. 93.

⁵⁴⁵ Ibid., pp. 93-94.

referem ao traço característico do outro lado, do lado do motivado. Uma percepção é, então, em qualquer lugar, uma execução unitária resultante por essência da maneira como operam juntas *duas funções* que estão *em relação de correlação*⁵⁴⁶.

Podemos, assim, afirmar que o mundo real se constitui originalmente por estágios de tal sorte que a multiplicidade dos *sensualia* (dos esquemas completos) se edifica como camada inferior na unidade da forma espacial. É a constituição dessa camada inferior que confere a condicionalidade mais originária a todas as coisas na experiência, a saber, enquanto elas são os *sensualia* em seus estados momentâneos, em suas variações a cada instante. Os *sensualia* são isso que são enquanto unidades formadas a partir de uma multiplicidade de percepções e de constelações sinestésicas da subjetividade, de modo que são constantemente doados à consciência enquanto que motivantes para os aspectos da realidade que derivam deles enquanto motivos. De acordo com Husserl, isso inclui por essência a possibilidade de uma mudança de atitude, a qual torna o “sensual” dependente em seu *ser-dado* na corporeidade carnal, fazendo dessa última, então, sua condição. Isso quer dizer que o “sensual” dependerá de minha vista com os olhos abertos, do movimento de meus olhos, da minha maneira de tocar alguma coisa lhe acariciando com a mão que “move a subjetividade”, etc. Dessa forma, todo esse sistema de condicionalidade que liga de maneira regulada os *sensualia* e os eventos subjetivos, são o fundamento da camada de apercepção mais elevada e se tornam, então, uma condicionalidade *psicofísica* entre, de um lado, meu corpo e os entrelaçamentos causais que ele realiza na natureza que lhe é exterior, e de outro lado, processos de sensações subjetivos, processos relacionados aos aspectos no modo como são apreendidos. Isso ocorre em um fluxo contínuo, que se desdobra em processos análogos a cada vez mais elevados: de um tal fundo primordial de condicionalidades psicofísicas surgem sempre novas condicionalidades que pressupõem já aquela constituição anterior⁵⁴⁷.

A referência à essa constituição originária garante a identidade dos processos, pois o sistema de causalidade no qual o corpo próprio está entrelaçado na percepção normal é de uma espécie tal que esse corpo, a despeito de todas as mudanças que sofre, permanece, entretanto, no quadro de uma identidade quanto ao tipo. Dessa forma, as mudanças que afetam o corpo enquanto sistema de órgãos de percepção, são movimentos livres do corpo e os órgãos podem à vontade retornar a tal ou tal posição fundamental. Conseqüentemente, sua mudança não afeta a sensibilidade, de modo que sua execução pode sempre ser do mesmo tipo, quer dizer, pode se

⁵⁴⁶ Ibid., pp. 94-95.

⁵⁴⁷ Ibid., pp. 103-104.

produzir sempre de maneira idêntica na constituição das experiências externas. Assim, se queirmos o dedo de uma das mãos, essa alteração do corpo próprio físico (o dedo em sua materialidade) tem por consequência psicofísica que o corpo que tocamos aparece em sua consistência tátil dotada de outras qualidades que não tinha precedentemente e esse é o caso para todos os corpos que tocamos com o mesmo dedo. A possibilidade de constituição da coisa foi conservada, mesmo que agora dê origem a um objeto com o caráter de “diferença”. No entanto, como temos duas mãos e toda a superfície do corpo serve como superfície do tocar, o corpo inteiro pode servir como sistema de órgãos do tocar e todo objeto confrontado pode fornecer propriedades táteis para cada uma das dimensões da superfície tátil desse corpo, propriedades essas que serão mais ou menos perfeitas e que se doarão segundo diferentes “nuances”. Por exemplo, as duas mãos podem se compensar uma à outra e dar “imagens” parecidas no essencial, “ignorando”, assim, as anomalias produzidas pelo dedo queimado. Isso só é possível porque é a mesma propriedade coisica que se constitui em todo caso, em face da diversidade das imagens táteis produzidas⁵⁴⁸.

De maneira análoga, se nossos dois olhos estão doentes e produzem imagens afetadas por uma alteração essencial, o ajuste perceptivo que corrigirá a anomalia se dará de uma outra forma, pois não será com os outros órgãos que poderei ver. Com os outros órgãos não posso apreender cores ou quaisquer outras qualidades especificamente visuais. Contudo, nesse caso, seria no sentido do tato que persistiria a identidade da coisa e, co-determinada por ele, ocorreria, também, a persistência da relação das “imagens” visuais com esta mesma coisa, pois é sempre a mesma coisa que eu toco e vejo. Nesse sentido, assim como as formas espaciais não estão alteradas, sendo a alteração uma modificação simplesmente subjetiva das aparências, de maneira análoga, uma visão normal só tem uma acomodação alterada no plano subjetivo, e sua apreensão inalterada é o que resulta do sentido do tato, bem como das sequências da percepção visual anteriores à alteração patológica. A coisa possui, assim, seu *teor constitutivo ótimo*, ao qual são reenviados intencionalmente todos os outros dados⁵⁴⁹.

Decorre disso, então, que no seio de tais relatividades de experiência, a objetivação realizada coloca a coisa enquanto *substrato idêntico de propriedades idênticas*. Portanto, a coisa é isto que ela é, tanto no contexto coisico, quanto “em relação” ao sujeito da experiência. Ela é a mesma coisa no seio de todas as mudanças de estado e de aparência que sofre por consequência de mudanças de circunstâncias e, enquanto é a mesma coisa, possui um fundo de

⁵⁴⁸ Ibid., pp. 106-107.

⁵⁴⁹ Ibid., pp. 107-108.

propriedades “que permanecem”. Segundo Husserl, todo objeto é isto que é, tem propriedades próprias, propriedades por meio das quais expõe seu ser idêntico e é com tais propriedades permanentes que derivam de sua identidade que ele estabelece relações com as outras coisas e com os sujeitos psicofísicos⁵⁵⁰.

Percebemos, então, que já no contexto da constituição da natureza material através de diferentes camadas existem motivos para o sujeito solipsista distinguir entre uma coisa que “aparece”, que, em sua consistência qualitativa, é relativa à minha subjetividade, e a coisa “objetiva” que permanece isto que é, mesmo se mudanças se produzem em minha subjetividade e, conseqüentemente, nas “aparências” das coisas. Nesse sentido, devemos admitir que a coisa “verdadeira” ou “objetiva” se doa de maneira ambígua, possuindo o caráter de duplicidade: de um lado, *a coisa* tal como se apresenta a mim em condições “normais”, diante da qual todas as outras unidades do tipo coisa constituídas em condições “anormais” são reenviados à dimensão de um “simples semblante”; e, do outro lado, se forma uma consistência em qualidades idênticas que, *abstração feita de toda relatividade*, pode ser elaborada e determinada de maneira *lógico-matemática*. Essa última é a coisa que denominamos *a coisa da física*⁵⁵¹.

Até aqui, toda essa análise feita da constituição da natureza material se deu em caráter de abstração, uma vez que nos interessava inicialmente compreender apenas o mecanismo de funcionamento interno da própria constituição. No entanto, precisamos agora analisar como ela ocorre nas condições *de fato*. Para tanto, devemos assumir admitir que o sujeito da experiência, na verdade, não é um *sujeito solipsista*, ele é um sujeito em meio a outros sujeitos que co-determinam mutuamente suas constituições do mundo material.

Nesse sentido, mesmo que eu tenha a experiência de um mundo e que nele todas as coisas sejam iguais às experiências que costumo ter dele, faltaria ainda a meu domínio de experiência todos os corpos que eu poderia apreender como corpos de sujeitos psíquicos *estrangeiros* e suas modalidades de atos constitutivos. Assim, em minha experiência efetiva, o domínio da alteridade determina estas mesmas apreensões de coisas, muito embora seu impacto falte originariamente à imagem que faço do mundo. Entretanto, é inegável que há um núcleo comum que nos une, pois eu tenho as mesmas multiplicidades de sensações, as mesmas coisas reais me aparecem com as mesmas propriedades se revelando, e podemos entrar em acordo elaborando conjuntamente uma “existência efetiva”. Por outro lado, quando discordâncias de uma espécie conhecida intervém excepcionalmente, as coisas podem se revelar como sendo

⁵⁵⁰ Ibid., pp. 115-116.

⁵⁵¹ Ibid., pp. 117-118.

“outras” ou como não sendo de forma alguma, e a existência efetiva se desvanece. Nesse sentido, nada de essencial muda em relação à experiência do sujeito solipsista e só falta para cada um desses indivíduos uma parte do mundo da experiência, o mundo animal, bem como o grupo de causalidades que ele traz consigo no contexto desse mundo. Só superamos a abstração do sujeito solipsista reconhecendo todos esses sujeitos em um contato originário indissolúvel, por meio do qual os vividos de um sempre fazem referência aos vividos do outro, já que ambos se referem a um único e mesmo mundo⁵⁵².

Quando, contudo, me deparo de repente, em meu domínio de experiência, com outros corpos feitos de *carne* que compreendemos como corpos de homens, percebo que importantes complexos de enunciados relativos às coisas que eu estabeleci com base em minhas experiências anteriores (experiências concordantes entre si) não seriam confirmadas por meus companheiros e esses meus enunciados não lhe fariam falta alguma, estando, na verdade, em conflito sistemático com suas próprias experiências. Ou seja, eles também tiveram experiências concordantes entre si e continuam a ter experiências nesse sentido de confirmação progressiva. Diante de um conflito como esse, *o que seria, então, a realidade?* Como a relação com uma multiplicidade de homens que possuem relações incontestáveis uns com os outros interviria na apreensão da coisa em cada um deles e seria constitutiva para a apreensão das objetividades como “*objetivamente reais*”? Segundo Husserl, a apreensão do corpo próprio desempenharia um papel fundamental para a constituição da intersubjetividade na qual todos os objetos poderão ser apreendidos “objetivamente”, enquanto coisas situadas em um tempo, um espaço e um mundo que corresponde a um mesmo e único tempo, espaço e mundo objetivos⁵⁵³.

Na verdade, a coisa objetiva, no sentido de “coisa verdadeira”, só pode ser possível no domínio de um mundo compartilhado. Assim, ela é o objeto que persiste em sua identidade no seio de multiplicidades de aparições que se oferecem a uma pluralidade de sujeitos, e isso, enquanto objeto intuitivo em relação com uma comunidade de sujeitos normais. Em outras palavras, a coisa objetiva é a abstração feita dessa relatividade, ela é a *coisa da física*, com sua determinação *lógico-matemática*. A coisa da física possui a propriedade de ser naturalmente a mesma, quer ela seja constituída de maneira solipsista ou de maneira intersubjetiva, pois *uma objetividade lógica é em si uma objetividade no sentido da intersubjetividade*. Ou seja, isso que um sujeito conhece, conhece em uma *objetividade lógica*, que significa que a coisa não é afetada por nenhum índice que marca a dependência de seu conteúdo de verdade em relação a

⁵⁵² Ibid., pp. 118-119.

⁵⁵³ Ibid., pp. 120-122.

este sujeito e a seu fundo subjetivo-material. Ele deve ter experiência das mesmas coisas e, para isso, precisa estabelecer com o outro uma relação de *intropatia*. Portanto, ele precisa possuir um corpo de carne e *co-pertencer* a um mesmo mundo, projetando-se em direção a objetos compartilhados⁵⁵⁴.

A grande contradição que encontramos é que embora o espaço primário da intuição seja sensível, ele ainda não é, no entanto, o espaço ele mesmo (o espaço objetivo da física). Já o espaço objetivo da física é não-sensível, muito embora ele seja intuitivo em um nível mais elevado. A coisa é, portanto, uma coisa *idêntica na intersubjetividade*, mas é uma coisa tal que *não possui nenhum conteúdo intuitivo sensível* que poderia ser dado como idêntico na intersubjetividade. Ao contrário, ela só é “alguma coisa” idêntica (e vazia), enquanto correlato da identificação “disso que aparece” (no fluxo de aparições variáveis e diferentes em conteúdo) a sujeitos que se encontram em um contexto intersubjetivo, com seus atos correspondentes, a saber, os atos do *aparecer* e do *pensar* próprios à lógica da experiência.

Finalmente, a coisa encontra sua determinação objetiva na física, que é a doutrina da natureza relativa ao que existe “em si”, *a coisa objetiva-intersubjetiva*. A coisa da física é, no entanto, “alguma coisa” *vazia*, determinada por formas de espaço e tempo constituídos na intersubjetividade e pelas “qualidades primeiras” que se relacionam ao espaço e ao tempo. A constituição de uma natureza objetiva como essa só é possível porque somos partes integrantes de relações que existem de fato. Isso quer dizer que diferenças individuais se destacam de uma consistência fundamental comum e conduzem à distinção entre *determinações que pertencem à coisa “mesma”* e determinações que são condicionadas pura e simplesmente de maneira subjetiva⁵⁵⁵.

2.1.3. A constituição da natureza animal

De acordo com Husserl, os *egos reais* são, da mesma forma que as realidades em geral, simples unidades intencionais. No entanto, eles não são unidades cuja constituição está apenas relacionada a um *ego* puro e a fluxos idiossincráticos de consciência dotados de múltiplas aparições. Eles também se relacionam, como já vimos, com outras consciências, constituindo com seus análogos uma consciência intersubjetiva. Em outras palavras, cada *ego* se relaciona com uma multiplicidade aberta de *egos* puros monadicamente distintos uns dos outros e, por consequência, com uma multiplicidade de fluxos de consciência próprios a cada um deles.

⁵⁵⁴ Ibid., pp. 123-124.

⁵⁵⁵ Ibid., pp. 131-132.

Contudo, graças a uma intropatia recíproca, esses fluxos se unificam em um conjunto que constitui as objetividades-intersubjetivas mencionadas na seção anterior⁵⁵⁶.

Isso quer dizer que, no interior de um fluxo de consciência monádico absoluto, se apresentam certas formações de unidade, as quais são, todavia, completamente diferentes das unidades intencionais do *ego real* e de suas propriedades. Assim, diz-nos Husserl, enquanto *ego puro*, eu sou um *ego* atualmente racional, tomando posição pela intelecção, de modo que só posso me decidir de uma única maneira, a maneira racional, e minha decisão é então idêntica àquela de todo sujeito racional em geral, que tem a mesma visão intelectual que eu. Em consonância com isso, se um outro sujeito não pode ter os mesmos motivos que eu, ele pode, contudo, os compreender, e pode aprovar minha decisão por uma intelecção racional. Quando digo que eu sou sem cessar o mesmo, a despeito do fluxo modificável de vividos nos quais novos motivos se constituem, estou fazendo uma referência racional ao que Husserl chamou de *lei de essência do ego puro*, a qual sugere que cada *ego* pertence, enquanto um tal *ego* idêntico, numericamente um, a “seu” próprio fluxo de vivido que se constitui enquanto uma *unidade do tempo imanente infinito*. É em relação a essa unidade de fluxo (que é ele mesmo) que o *ego puro único* se constitui como unidade, o que quer dizer que, em seu desdobramento, ele pode sempre se capturar como idêntico numa apreensão teórica⁵⁵⁷.

No entanto, o *ego puro* é o *ego* do conhecimento, não é o *ego* da experiência. Portanto, é preciso que tracemos a distinção entre esse *ego puro* ou *transcendental* (que Husserl admite não ser nada além de uma abstração feita para dar cabo da teoria da constituição) e o *sujeito psíquico real*, ou ainda, da *alma*, o *ser psíquico idêntico* que, ligado essencialmente de maneira real ao corpo do homem ou dos animais, constitui o *ser-dual-real-substancial*, ou seja, o *ser animal*. Ao destacar a realidade substancial da alma, Husserl quer dizer apenas que a alma é uma *unidade real substancial* no mesmo sentido que *a coisa material-corpo próprio*, ao contrário do *ego puro* que para ele não é uma unidade desse tipo⁵⁵⁸.

Nesse sentido, o sujeito tem um corpo e seu corpo está “ligado” a seus vividos psíquicos. De acordo com Husserl, o sujeito psíquico não se relaciona em primeiro lugar ao corpo de carne enquanto coisa material, de maneira mediata pelos vividos que se ligam, mas de maneira inversa: o sujeito psíquico “tem” uma coisa material que é seu corpo, porque aquele é

⁵⁵⁶ Ibid., p. 164.

⁵⁵⁷ Ibid., pp. 164-166.

⁵⁵⁸ Ibid., p. 177.

animado, quer dizer, porque o sujeito tem vividos psíquicos que, no sentido da apercepção do homem, formam uma unidade com o corpo próprio de uma maneira particularmente íntima⁵⁵⁹.

Assim, existe uma completa analogia entre as propriedades materiais que se manifestam no comportamento físico variável da coisa e as propriedades psíquicas que se manifestam nos vividos correspondentes enquanto modos de comportamento psíquico. Existem, portanto, propriedades psíquicas que são, também, “*unidades de manifestação*”. Entre as propriedades psíquicas, encontramos toda propriedade do tipo pessoal, bem como o caráter intelectual do homem e o conjunto de disposições intelectuais que nele se revelam, o caráter afetivo, o caráter prático, todas as atitudes e capacidades da ordem do espírito. Mesmo sua sensibilidade e as disposições que caracterizam seu comportamento sensível, as disposições de sua imaginação, etc., são propriedades psíquicas. De acordo com Husserl, toda propriedade psíquica tem uma relação com grupos conexos determinados de vividos efetivos e possíveis, os quais se encontram relacionados a esta propriedade em uma relação semelhante àquela de toda propriedade material em relação às propriedades esquemáticas efetivas e possíveis através das quais ela se anuncia ou ainda poderia se anunciar.

Dessa forma, olhar uma coisa, quer dizer, doar sua extensão com o preenchimento sensível visual (o esquema temporário dessa coisa), ainda está longe de significar que temos efetivamente a experiência da coisa enquanto material. É preciso seguir a conexão indicada com antecedência na apreensão da coisa a cada vez em questão, conexão esta segundo a qual uma multiplicidade esquemática se desenrola na consciência de unidade a partir de um ponto originário. Nessa multiplicidade, a propriedade em questão não se anuncia pura e simplesmente, mas se anuncia originariamente sob o modo do preenchimento contínuo das intenções de apreensão.

Do mesmo modo, as propriedades psíquicas reenviam à multiplicidade da experiência psíquica, aos vividos correspondentes a ela relacionados e que estão conectados, conforme a apreensão, em uma consciência de unidade. Esses vividos anunciam, por sua maneira de fluir, de passar de um a outro, de ser ligado, as propriedades do caráter em questão, e que não as anunciam apenas de maneira vaga, mas as anunciam originariamente pelo preenchimento conduzindo à uma experiência *ostensiva*.

Portanto, há nos dois casos uma certa regulação constante das relações entre as propriedades e uma infinidade de estados efetivos e possíveis. A reflexão nos instrui naturalmente sobre essa regulação operada sob os fundamentos das conexões de experiências

⁵⁵⁹ Ibid., p. 178.

que constituem inseparavelmente essas propriedades e estados, contudo, na vida irrefletida, na consciência imediata da experiência em questão, é *no* desdobramento dos estados que vemos persistir essa regulação e por ela vemos se anunciar, no curso de uma série de estados, a propriedade no sentido pleno e sob a forma de evidência. Nos dois casos, essas unidades são unidades de diferentes níveis. Na esfera psíquica, encontramos grupos de disposições enquanto propriedades de um nível inferior e, edificadas sobre elas, não no modo de uma simples “soma”, mas sob o modo de uma “constituição”, encontramos unidades de propriedades de um nível mais elevado as quais já se anunciavam de uma maneira unitária nas propriedades inferiores e na sua mudança em função da experiência⁵⁶⁰.

Dessa forma, os modos de comportamento, enquanto modos reais na esfera material, reenviam a “circunstâncias reais” e é apenas no jogo recíproco entre esses modos de comportamento e suas circunstâncias que se anuncia, no quadro da experiência doadora originária, a propriedade real substancial. O mesmo acontece com a alma, enquanto ela é este real que se anuncia originariamente nos vividos de um conjunto monádico (vividos que são aqui objeto de uma apercepção correspondente). O sujeito psíquico enquanto alma tem, então, tal ou tal comportamento submetido a uma regra de articulação. Haveria aqui uma sorte de causalidade, no entanto, a causalidade é uma ideia constitutiva para a natureza material, para a ideia de coisa física. Todos os traços característicos “internos” da coisa enquanto ela persevera no ser, enquanto ela é uma duração, são eles mesmos persistentes e todos os traços desse gênero exprimem um componente persistente no contexto causal da mudança. Ocorre que quando nos dedicamos à realidade da alma, um ser também persistente ante a circunstâncias que são variáveis, percebemos que um exame mais preciso é necessário para saber o que significam para ela essas “circunstâncias”, qual é o caráter dessa “persistência” e qual sua relação com a causalidade.

Ora, a alma é um suporte da vida psíquica dotado de seu “ter” subjetivo e, enquanto tal, ela é uma unidade que se realiza no tempo como qualquer outra coisa (o mesmo tempo no qual o corpo próprio tem sua duração). Assim, ela “age” no seio da *Physis*, da qual sofre também ações, manifestando uma identidade e, no conjunto, se “comporta” reagindo de maneira regulada, em circunstâncias físicas dadas, experienciando sensações, percebendo de tal ou tal maneira, etc. Graças a tais modos de comportamento regulados, propriedades psicofísicas podem ser-lhes atribuídas. No entanto, essas não são propriedades persistentes do mesmo tipo que as propriedades coisicas. A fim de tornar isso mais claro, devemos nos recordar da maneira

⁵⁶⁰ Ibid., pp. 179-180.

como se constituem as propriedades coisicas e comparar com a maneira como se constituem as propriedades psíquicas.

Dissemos que a coisa se constitui enquanto unidade de esquemas que correspondem a uma unidade causal no conjunto das dependências que se produzem na multiplicidade dos esquemas. A alma, ao contrário, não se esquematiza. Para a coisa material, o diverso, que funciona enquanto que *sendo*, é do tipo esquema, que nada mais é do que uma extensão corporal preenchida de maneira sensível. Podemos dizer, assim, que o esquema é ele mesmo já uma unidade de manifestação, uma unidade que se elabora a partir da multiplicidade dos perfis. O esquema espacial puro é a pura e simples forma corporal, a qual só se doa de maneira unilateral, na intuição empírica singular. Na manifestação originária, a forma se apresenta sob uma multiplicidade de aspectos que podemos a todo momento capturar por uma conversão apropriada do olhar, podendo, assim, fazer a relação de sua forma concordar quanto a seus aspectos, modos de aparição e quanto as faces que aparecem. A conversão do olhar na apreensão é sempre possível, pois o aspecto a cada vez em questão está necessariamente relacionado com o ponto zero de orientação, com o “*aqui*” *absoluto*, e o sistema da profundidade (na frente – atrás), de largura (direita – esquerda) e de altura (alto – baixo) pelo qual designamos uma forma geral por meio da qual toda aparência *espaciocoisica* e sua extensão deve ser dada⁵⁶¹.

Nesse sentido, as coisas materiais são exclusivamente condicionadas pelo exterior e não por seu próprio passado sendo, assim, realidades sem história. Por esse motivo, a essência da realidade material comporta a possibilidade de uma identidade material, a despeito das mudanças dos dados, de tal sorte que nenhuma adição ou subtração da materialidade tem lugar (o que faz a realidade figurar como uma possibilidade ideal). Do mesmo modo, ela comporta a possibilidade de retornar, em processos cíclicos, à circunstâncias exteriores que são relativamente as mesmas nas quais já esteve. Em um tal retorno cíclico, ela teria, necessariamente, de maneira idêntica, o mesmo estado de conjunto. No entanto, ao contrário disso, faz parte da essência mesma de uma realidade psíquica não poder, por princípio, retornar ao mesmo estado de conjunto uma vez que as realidades psíquicas, diferente das coisas materiais, possuem uma história. Assim, dois ciclos contíguos de circunstâncias exteriores atuariam da mesma maneira sobre a mesma alma, porém, na alma ela mesma, os desdobramentos psíquicos dos estados não poderiam ser mais os mesmos, porque o estado anterior determina funcionalmente o estado ulterior⁵⁶².

⁵⁶¹ Ibid., pp. 184-186.

⁵⁶² Ibid., pp. 196-197.

A conclusão que Husserl tira dessa diferença entre a esfera material e a psíquica indica que as realidades parecem se dividir em simples *realidades naturais*, em *realidades supranaturais*, desprovidas de toda natureza, não tendo aspectos naturais, nem determinações naturais de nenhuma sorte, e em *realidades mistas* que, como a alma, tem um aspecto natural e um aspecto *idio-psíquico*. Assim, temos, de um lado, um fundo de propriedades que persistem e são determináveis quanto a seu “em si” de maneira *lógico-matemática* e do outro, temos “propriedades” de um tipo completamente diferente, unidades que, quanto a sua essência, são concebidas em uma transformação e um desenvolvimento em fluxo constante de escoamento e que não admite por princípio uma matematização.

Devemos, então, tentar compreender como se dá propriamente a constituição da realidade *homem* ou ser *animal* enquanto este se oferece no tratamento naturalista da questão (não-personalista), a saber, enquanto um corpo material sobre o qual se edificam novas camadas de ser que chamamos de camadas *psicossomáticas*. Para tanto, devemos traçar a distinção entre o *homem enquanto natureza* e o *homem enquanto espírito* (tema da nossa próxima seção).

A constituição da natureza material nos mostrou de maneira bastante clara que ela está em relação com um sujeito de tipo animal. O corpo próprio desse sujeito animal, enquanto órgão do querer, é o “objeto” que pode ser colocado em movimento de maneira espontânea e imediata pelo querer do *ego* que forma uma unidade com ele, e é o único meio capaz de produzir um movimento espontâneo mediato nas outras coisas, como por exemplo, através da sua mão, que em seu movimento espontâneo imediato pode bater, agarrar ou erguer alguma coisa.

As coisas simplesmente materiais não realizam movimentos espontâneos, só são suscetíveis a movimentos mecânicos, de modo que seu movimento é sempre mediato. Somente os corpos próprios são capazes de realizar movimentos espontâneos imediatos (livres), o que ocorre por meio da intervenção do *ego* livre que lhe pertence e de seu querer. É graças a tais atos livres que pode se constituir para este *ego*, nas múltiplas séries de percepções, um *mundo-objeto*, um mundo de coisas *espaciocorporais*, mesmo a própria coisa corpo próprio. O sujeito que se constitui enquanto contraparte da natureza material é, assim, um *ego* ao qual pertence um corpo enquanto campo de localização, corpo esse que possui a “faculdade” do querer, segundo a qual pode se mover livremente (eu posso), e órgãos por meio dos quais se articula e percebe um mundo exterior⁵⁶³.

Isso significa que o corpo próprio está implicado em todas as “funções de consciência”. Por exemplo, na intuição imediata, não são apenas impressões sensíveis, as quais tem uma

⁵⁶³ Ibid., pp. 215-216.

função constitutiva para a constituição dos “*sensualia*”, os objetos espaciais que aparecem, que tem uma localização dada e uma relação com o corpo próprio fundada nesta localização, mas são também as sensações derivadas de todos os outros grupos, tais quais os afetos “sensíveis”, as sensações de prazer e de dor, o bem estar que invade e preenche o corpo inteiro, o mal estar geral da “indisposição do corpo”, etc. Dessa forma, ele se vincula a grupos de sensações que, pelos atos de avaliação, pelos vividos intencionais da esfera do afeto e, conseqüentemente, pela constituição de valores enquanto correlatos intencionais destes vividos, realizam enquanto “*hylé*” uma tarefa análoga àquela que realizam as sensações primárias para os vividos intencionais da esfera da experiência e, por conseqüência, para a constituição dos objetos coisicos espaciais. Ele se vincula, ainda, a toda sorte de sensações, as quais formam os *fundamentos hyléticos* da vida do desejo e do querer, das sensações de tensão e de relaxamento energéticos, sensações de inibição, de paralisia, de liberação interna, etc. Segundo Husserl, todos esses grupos de sensações têm, enquanto impressões sensíveis, uma localização somática imediata, pertencendo, portanto, de maneira intuitiva e imediata, ao corpo próprio enquanto aquele que é seu corpo mesmo, enquanto que uma *objetidade-subjetiva* que se distingue, por todas essas camadas de sensações localizadas, da coisa corpo próprio simplesmente material. É a esta camada que estão ligadas as funções intencionais, é graças a ela que a “*hylé*” recebe uma formatação espiritual uma vez que as sensações primárias passíveis de apreensão entram nas percepções sobre as quais se edificam, em seguida, os julgamentos de percepção. Portanto, o conjunto da consciência de um homem está de uma certa maneira ligado a seu corpo por sua fundamentação hylética, porém, os vividos intencionais eles mesmos não estão mais diretamente localizados e não formam mais uma camada do mesmo corpo⁵⁶⁴.

Segundo Husserl, em toda sensação somática, não é a simples sensação que é captada, ela é apreendida enquanto derivada de um sistema de conseqüências funcionais possíveis que tem uma correspondência estrita com a ordem extensiva, conseqüências essas que o real material deve necessariamente sofrer em um paralelismo coerente com os efeitos materiais possíveis. Assim, “a sensibilidade do corpo próprio se constitui, portanto, absolutamente enquanto propriedade “condicional” ou psicofísica⁵⁶⁵”.

Quando minha mão é tocada, ela não atua como um corpo físico ligada simplesmente a uma conseqüência extrafísica. Ela é já de início caracterizada na apercepção enquanto uma mão com seu campo de sensação, com seu estado de sensação, constantemente co-apreendida,

⁵⁶⁴ Ibid., pp. 216-217.

⁵⁶⁵ Ibid., p. 219.

que muda em consequência da ação exterior, ela é, assim, uma unidade *físico-estesiológica*. Segundo Husserl, é possível, de maneira abstrata, separar a camada física e a camada estesiológica, porém, isso só é possível de maneira abstrata, pois na percepção concreta, o corpo próprio está ali enquanto unidade de apreensão de um tipo novo. Ele é constituído enquanto objetividade própria que se estrutura sob o conceito geral formal da realidade, enquanto coisa que conserva suas propriedades idênticas em face das circunstâncias exteriores variáveis⁵⁶⁶.

Dessa maneira, o corpo próprio é apreendido não apenas como dependente no que diz respeito à camada de sensações primárias. Ele também é dependente nisso que diz respeito aos campos de sensações e aos grupos de sensações que lhe são mediatamente atribuídos. A maneira como o campo de sensação visual é preenchida, bem como as motivações que nele se apresentam, depende, de um lado, de certas qualidades do corpo próprio, especialmente aquelas do olho, de suas conexões somáticas com o sistema nervoso central e, particularmente, desse último ele mesmo; de outro lado, depende das excitações externas que com ele se relacionam. Portanto, ele se constitui a partir de novas propriedades reais que adquire o corpo próprio, o qual é aqui manifestamente parte interessada enquanto corpo próprio já constituído previamente.

Dessa forma, a excitabilidade se torna uma camada comum a toda uma classe de propriedades reais que tem uma fonte completamente diferente das propriedades extensivas propriamente ditas da coisa material e, por isso mesmo, derivam de uma outra dimensão. É por essa camada que o corpo próprio material se entrelaça com a alma. A sensibilidade do corpo próprio constitui, sob o título de “*hylé*”, um fundamento da consciência e é objeto de uma apreensão realizante que forma uma unidade com essa consciência enquanto *alma* e *ego* psíquico. Nas palavras de Husserl:

Que este *ego*, ou ainda que a alma «tenha» um corpo, isso não quer, portanto, dizer simplesmente que existe uma coisa física-material que, por seus processos materiais, forneceria condições prévias reais para os «acontecimentos de consciência» ou ainda, inversamente, que nesses processos se produziriam dependências em relação a eventos de consciência no interior de um «fluxo de consciência». A causalidade – se esse termo deve conservar seu sentido pregnante – deriva da realidade, e os acontecimentos de consciência só possuem uma realidade enquanto estados psíquicos, ou ainda enquanto estados do *ego* psíquico. Alma e *ego* psíquico «têm» um corpo; existe uma coisa material de uma certa natureza que não é uma coisa simplesmente material, mas que é carne, portanto: uma coisa material que, enquanto

⁵⁶⁶ Ibid., p. 220.

campo de localização de sensações e afetos, enquanto complexo dos órgãos dos sentidos, enquanto parte interessada e contraparte fenomenal de todas as percepções coisicas (e considerando todas as outras determinações que, após isso que foi dito acima, podem intervir aqui), constitui uma peça chave para a doação da alma e do *ego*⁵⁶⁷.

Apesar disso, existem barreiras intransponíveis que impedem uma plena constituição do *ego* carnal: embora eu tenha liberdade para mudar à vontade minha posição em relação às outras coisas e, por isso mesmo, posso variar à vontade a diversidade de aparências por meio das quais elas se doam para mim, não tenho, contudo, a possibilidade de me distanciar de meu próprio corpo ou de me distanciar de mim. Como consequência, a diversidade de aparências do corpo próprio é limitada, pois certas partes do meu corpo só podem ser vistas por mim através de um atalho perspectivo particular, enquanto que outras partes são simplesmente impossíveis de ver. O fato de eu não poder ver minha cabeça ou meus órgãos internos em minhas experiências cotidianas já são suficientes para indicar quanto de vazio existe na doação que tenho de mim mesmo. Assim, a grande ironia é que, este mesmo corpo que me serve de meio para todas as percepções, este mesmo corpo que sou eu, se põe como obstáculo para minha percepção dele mesmo e é, por isso mesmo, uma coisa cuja a constituição é sempre *surpreendentemente imperfeita*⁵⁶⁸.

Segundo Husserl, nós só o apreendemos como uma coisa real, a despeito do obstáculo no qual ele próprio se converte, porque o encontramos integrado com a conexão causal da natureza material. Dessa natureza material, desse mundo exterior com o qual meu corpo se integra, emergirá uma outra materialidade análoga a minha, a qual servirá de referência para que eu preencha as lacunas da doação que ofereço de mim mesmo. Essa materialidade análoga a minha, nada mais é do que o corpo próprio de outrem. Juntos, confrontamos nossas doações de nós mesmos e preenchemos nossas lacunas com aquilo que apreendemos um no outro, tal qual a mão suplementar corrige a doação anômala do dedo queimado na apreensão de um objeto tátil.

Por conta da omissão da relação entre o corpo próprio e os outros corpos, analisamos até aqui a constituição da animalidade, ou melhor, da coisa viva, de maneira parcial, uma vez que só apresentamos a maneira como o corpo próprio se constitui para o sujeito solipsista. Nessa descrição chegamos às seguintes conclusões: por um lado, visto de dentro, o corpo próprio aparece enquanto um sistema de órgãos que se move livremente, por meio do qual o sujeito tem

⁵⁶⁷ Ibid., p. 222.

⁵⁶⁸ Ibid., p. 224.

experiência do mundo exterior e, ao mesmo tempo, enquanto suporte de sensações que promove o entrelaçamento do corpo com todo o resto da vida da alma, formando com ela, por isso mesmo, uma unidade concreta; por outro lado, considerado de fora, ele existe enquanto uma realidade de tipo próprio, a saber, enquanto que uma coisa material tendo modos de aparição particulares, “inseridos” entre o resto do mundo material e a esfera “subjetiva”, ou seja, enquanto centro em torno do qual se agrupa o resto do mundo espacial. Além disso, é assumido como uma entidade que se encontra em uma relação de causalidade com o mundo exterior real sendo, ao mesmo tempo, “momento de comutação” no qual as relações de causalidade se transformam em relações de condicionalidade entre o mundo exterior e o sujeito psicossomático. Em virtude disso, essa relação de comutação ou causalidade circular se apresenta como indiscutivelmente parte fundamental desse sujeito e das propriedades psicossomáticas específicas que a este estão ligadas. Há, assim, uma integralidade indissolúvel do *ego* psicofísico na dimensão de sua constituição solipsista. No entanto, sua constituição ainda não está completa e um novo passo precisa ser dado para compreendê-la plenamente.

Na experiência solipsista não é possível chegarmos a um dado de nós mesmos enquanto uma coisa espacial como todas as outras. Consequentemente, não podemos alcançar o objeto natural “homem” (ou ser animal) que já havia sido revelado enquanto correlato da “atitude naturalista”, a saber, uma coisa material sobre a qual estão edificadas camadas mais elevadas da animalidade. Para chegar a isso, é necessário ultrapassar o sujeito próprio e nos dirigir aos *animalia* que encontramos no mundo exterior.

Como já havíamos indicado, na experiência da constituição originária, a multiplicidade de coisas no espaço e no tempo é dada originariamente em uma multiplicidade de aparências. Entre essas coisas estão igualmente dados originariamente os animais e, entre eles, o homem – os animais racionais. Segundo Husserl, embora tenhamos encontrado no homem duas dimensões que se conectam, eles não são dados enquanto montagens de um dado dividido, mas, sim, enquanto unidades duais, unidades que deixam distinguir nelas mesmas duas camadas as quais formam, a partir dessa mistura, unidades de coisas e de sujeitos com suas vidas psíquicas pessoais.

Como esses sujeitos que nos são dados junto à multiplicidade de coisas que nos é dada são análogos de nós, a apercepção que tenho de qualquer homem oferece a possibilidade de relações de troca, ou seja, oferece a possibilidade da comunicação entre os *animalia*. Dessa comunicação surge, em seguida, a possibilidade da identidade da natureza para todos os homens e todos os animais. Ao mesmo tempo, são dados os laços sociais, dos mais simples aos mais

complexos, tais quais a amizade, a formação de casais, de associações. Esses são laços instituídos entre os homens, no entanto, ocorre algo similar, no mais baixo grau, já entre os animais. Segundo Husserl, se buscarmos isso que constitui a unidade da “apercepção homem”, teremos no nível mais baixo o *corpo de carne material* que, enquanto uma coisa material como todas as outras, tem seu lugar no espaço e se doa, no seio de aparições múltiplas, a partir de orientações que variam constantemente e ele pode ser percebido, assim como as outras coisas materiais, de maneira originária⁵⁶⁹.

De acordo com Husserl, se chamarmos de percepção originária o vivido no qual um sujeito tem por dado o objeto percebido em uma presença originária, isso quer dizer que o objeto está ali “efetivamente”, “no original” ao invés de ser apenas *co-apresentado*. Surge então, uma diferença fundamental entre *archi-presenças* e *apresentação*⁵⁷⁰. É, portanto, possível que o *ego* carregue, no seio de percepções originariamente contínuas, o objeto em todas as propriedades concretas que lhe aparecem, ou seja, em apreensões em que o objeto é ele mesmo doado constantemente nesse *continuum* de percepções a partir de suas *archi-presenças*.

Para Husserl, os objetos da percepção se dividem em dois grupos. De um lado, objetos que não apenas podem ser *archi-apresentados* para um sujeito, mas que podem também, a partir do momento em que eles estejam *archi-apresentados* para um sujeito específico, ser idealmente dados em *archi-presença* a qualquer outro sujeito. Nesse sentido, o conjunto dos objetos que podem ser dados em *archi-presença* e que formam, para todos os sujeitos que se comunicam entre si, um domínio de *archi-presenças* comum, é a natureza no sentido primeiro e originário do termo. *É a natureza material espaciotemporal*. Assim, o mesmo e único espaço, o mesmo e único tempo, o mesmo e único mundo coisico para todos corresponde ao mesmo e único mundo que pode ser dado a todos em *archi-presenças* que oferecem o objeto em sua manifestação originária⁵⁷¹.

De outro lado, existem realidades que não podem ser dadas em *achi-presença* a vários sujeitos. Essas realidades são os animais que, por sua vez, incluem a subjetividade. Nesse sentido, os homens, enquanto membros do mundo exterior, são dados originariamente na medida em que são apreendidos enquanto unidades formadas por corpos de carne e por almas. Segundo Husserl, posso ter a experiência do corpo que na exterioridade me encara da mesma forma como outras coisas, em *archi-presença*, porém, a experiência que posso ter de sua

⁵⁶⁹ Ibid., pp. 229-230.

⁵⁷⁰ Na fenomenologia husserliana, *apresentação* designa a faculdade intencional-noética por meio da qual a consciência se representa dados mediatos que ela constitui, por consequência, abduktivamente, ou seja, é a representação da imagem de outro não-presente. Designa a experiência indireta que o *ego* tem de outros *egos*.

⁵⁷¹ Ibid., p. 230.

interioridade, da interioridade do seu psiquismo, só me é acessível por uma presentificação. Dessa forma, encontro em meu mundo circundante físicos corpos próprios, ou seja, coisas materiais semelhantes à coisa material constituída na experiência solipsista que eu chamei de “meu corpo”, e eu os apreendo enquanto corpo próprio de outrem, quer dizer, reconheço neles, por *intropatia*, um sujeito egológico com tudo isso que ele comporta e com o seu conteúdo particular, pessoal, como deve ser em cada caso. Dessa forma, transponho a “localização” que realizo em diferentes campos sensíveis (campo do toque, do calor, do frio, do odor, do paladar, da dor, do prazer sensível) e em diferentes regiões sensíveis (sensações de movimento) para corpos estrangeiros. Ainda mais, transponho para eles a minha conformação a atividades espirituais, e só me escapa os processos psíquicos que ele conduz em cada momento, pois, em relação ao seu cérebro, eu nada posso “ver” em uma apreensão imediata⁵⁷².

Contudo, apesar disso, a presença do outro implica uma interioridade psíquica de ato e podemos chegar a essa conclusão também por uma co-presença por transferência. Ou seja, sou levado a pressupor que uma vida psíquica é *inerente* ao corpo que eu vejo, uma vez que o vejo assim como vejo meu próprio corpo. Porém, diz-nos Husserl, se há ali um ponto de partida para a compreensão da vida psíquica do outro, é porque diferentes indicações indeterminadas e apresentadas cooperam entre si. Nesse sentido, isto que alcança a *compreensão*, é um ser psíquico que, para o espectador, oferece de um só golpe movimentos corporais em co-presença e submetidos a uma regra, movimentos estes que se tornam, a seu turno, sempre novos signos para os vívidos psíquicos anteriormente indicados ou vislumbrados⁵⁷³.

2.1.4. A constituição do mundo do espírito

Como vimos nas páginas precedentes, o *ego* puro não passa de uma abstração necessária para compreender como ocorre o processo de constituição das naturezas material e animal. Sendo abstração, fica claro que o *ego* se manifesta sempre dentro de um contexto material, situado e engajado com as coisas dispostas no mundo circundante e em relação com outros *egos*, compartilhando um único e mesmo mundo circundante. Nessa interação terá o lugar a constituição do mundo do espírito.

Para dar cabo da descrição da constituição da esfera espiritual, precisamos traçar inicialmente a difícil distinção entre a alma e o espírito, ou melhor, compreender de maneira mais precisa em que consiste a oposição entre o mundo da natureza e o mundo do espírito. Para

⁵⁷² Ibid., pp. 231-232.

⁵⁷³ Ibid., pp. 234-235.

tanto, é necessário traçar uma distinção ainda mais radical: a distinção entre o *ego puro* ou *transcendental* e o *ego* enquanto pessoa e *membro de um mundo social*.

Partindo da *alma*, percebemos já de imediato que ela não é, no quadro das ciências da natureza, nada por si, ela é uma simples camada de eventos reais relativos a um único e mesmo corpo próprio. A camada superior, a camada especificamente psíquica, é experienciada de uma maneira que é, sobre esse ponto, parecida com a experiência estesiológica, na medida em que ela é, de uma certa maneira, também “localizada”. A alma anima o corpo e o corpo animado é um objeto da natureza, na unidade do mundo espaciotemporal⁵⁷⁴.

Quando vejo um animal que brinca e o considero presente enquanto natureza, eu o vejo como o zoólogo o veria. Vejo-o enquanto organismo físico, mas também enquanto corpo sensível e animado, ou seja, vejo-o precisamente como se mostra a mim: uma cadela que brinca, por exemplo. Vejo essa cadela pela intervenção de uma de suas aparências perceptivas, na qual pouco da coisa que vejo se manifesta na percepção efetiva propriamente dita. Segundo Husserl, se por causa de seu caráter parcial e por outras imperfeições múltiplas, nós não quisermos admitir este ver enquanto que um “ver”, um “perceber”, então o termo mesmo do “ver” perderia absolutamente seu sentido eidético, pois não há “visão” de uma coisa física que não seja dessa maneira “imperfeita”. Uma percepção física compreende, por sua essência mesma, indeterminações, muito embora esteja aberta a possibilidades de determinação. De todo modo, o corpo que vejo me é experienciado como corpo de uma alma e alma significa aqui, mais especificamente, uma camada de qualidades fundada em um nível mais elevado. Ela não se encontra implantada em um corpo sob o modo de uma “localização” propriamente dita, ela não se oferece como alguma coisa que seria um complexo de “campos psíquicos” análogos aos campos sensoriais que, de maneira imediata ou mediata, chegaria à coincidência fenomenal ou a uma coordenação determinada por pontos ou por fragmentos, com componentes extensivos do corpo próprio. A esfera psíquica forma, na verdade, uma unidade com o corpo próprio, seja na experiência, seja em realidade, no sentido mais estrito do termo, e isso sem uma localização particular que se possa discernir⁵⁷⁵.

O componente de realidade psíquica, para além da simples materialidade, não é separável por si, ela se move “com” a materialidade, ganha sua determinação espacial por ser ela mesma o espacial ele mesmo. No entanto, cada camada apreensível dessa realidade anímica é, a cada vez, uma unidade constituída. De qualquer forma, a alma “é” no corpo e ali

⁵⁷⁴ Ibid., p. 249.

⁵⁷⁵ Ibid., p. 250.

precisamente onde o corpo se apresenta, ela também é encontrada. Isso que foi apresentado como *consciência pura*, enquanto um campo temporal próprio, não passa de um campo do tempo “fenomenológico”. Ele tem sua realidade material, pois, de maneira mediata, também se desdobra na materialidade e é apreensível. Afinal, é pela apreensão psíquica que os vividos de consciência recebem seu sentido como estados psicofísicos e, através disso, sua inserção no tempo objetivo, na forma de natureza objetiva: a apreensão sensorial material do corpo corresponde à temporalização da experiência no plano da alma. Nesse sentido, haveria uma correlação eidética entre o constituinte e o constituído, no entanto, é a atitude natural que constitui como tais os correlatos de ser e de sentido, os quais são relativos e limitados.

De acordo com Husserl, nesse homem natural um “eu penso” emerge enquanto um fato de natureza, fundado no corpo próprio e nos eventos somáticos determinados pelo *contexto substancial-causal da natureza*. No entanto, ele não é precisamente uma simples natureza física, por mais que a natureza física seja isso que funda e que co-determina toda outra natureza. E isso faz sentido porque, fazem parte também dos estados psíquicos do homem, os atos pelos quais ele toma consciência de si e de seus semelhantes, bem como de todo o resto da efetividade real que o circunda. Em tais atos, diz-nos Husserl, vistos diante de si, tomam conhecimento, se relacionam com seu mundo circundante através de pensamentos mais ou menos elevados, ou se relacionam com ele sob o modo do sentimento e do querer.

Deles fazem parte, por exemplo, os atos pelos quais os homens praticam a ciência física da natureza, a psicologia, a história, etc., ou também pelos quais ele atua, enquanto homem que age, na vida prática, utiliza as coisas do seu *mundo circundante*, os transforma segundo suas necessidades, os avalia nessa ocasião segundo os pontos de vista estéticos, éticos, utilitários, ou ainda os atos em que ele se coloca em uma relação de comunicação com seus semelhantes, fala com eles, escreve cartas, lê alguma coisa sobre eles no jornal, se liga a eles em ações comuns, se engaja com eles, etc. Haveria, assim, um número incalculável de relações destacáveis entre os sujeitos e o mundo circundante do qual fazem parte, todos tendo seu fundamento no fato de o homem ter um certo “saber” de si mesmo, de seus semelhantes e de um mundo circundante comum a todos eles. Esse mundo circundante não contém apenas simples coisas, conta, também, com objetos de uso, obras de arte, produções literárias, materiais para atos religiosos e jurídicos e não conta apenas com pessoas individuais: nesse mundo circundante do qual faço parte, as pessoas são membros de comunidades, de unidades pessoais de uma ordem mais elevada que seguem sua vida própria enquanto totalidades, perdurando no tempo a despeito da entrada ou da saída de indivíduos, tendo qualidades próprias á comunidade,

seus regulamentos morais e jurídicos, seus modos de funcionamento em cooperação com outras comunidades e com pessoas individuais, suas dependências em relação às circunstâncias, sua mudança regulada, sua maneira de se desenvolver ou de se manter temporariamente constantes, segundo as circunstâncias que lhes determinam. Os membros da comunidade, dos casais, da família, da classe social, da associação, da cidade, do estado, da igreja, etc., se “sabem” como seus membros, são conscientemente dependentes de tais grupos e, eventualmente, reagem conscientemente sobre eles⁵⁷⁶. Segundo Husserl:

Desde que nos presentificamos de maneira plenamente viva algumas dessas relações entre pessoas e que penetramos, por assim dizer, na vida de suportes pessoais dessas relações, desde que, na reflexão, nós tomamos seu modo de doação sob a lupa fenomenológica, nós percebemos que estamos, nesse caso, por essência em uma atitude diferente da atitude naturalista praticada anteriormente. Nesta última, a natureza física “objetiva” na totalidade estava ali, ou ainda está ali para nós, como fundamento dos corpos próprios, das sensibilidades e das vidas psíquicas, dispersos nela. Todos os homens e todos os animais que consideramos nessa atitude são, quando perseguimos interesses teóricos, objetos antropológicos ou, mais geralmente, objetos zoológicos; podemos dizer igualmente: fisiopsíquicos, onde a inversão da expressão usual «psíco-físico» indica precisamente a ordem da fundação. Isso que foi dito diz respeito a nós mesmos bem como a todos os nossos semelhantes – desde que nos consideremos em teoria precisamente nessa atitude: somos corpos animados, objetos da natureza, temas para as ciências da natureza correspondentes. – Todo o resto é a *atitude personalista* na qual estamos, a todo momento, quando vivemos juntos, quando falamos uns com os outros, quando agitamos a mão para nos cumprimentar, quando estamos em relação uns com os outros no amor e na aversão, no sentimento e na ação, na fala e na discussão; na qual estamos, igualmente, quando consideramos as coisas que nos circundam justamente como nosso meio e não, como nas ciências da natureza, enquanto natureza “objetiva”⁵⁷⁷.

Nesse sentido, o cientista só vê a “natureza”, porém, enquanto pessoa, ele “vive” como qualquer outro e se “sabe” constantemente enquanto sujeito do seu *mundo circundante*, de modo que viver enquanto pessoa, é se colocar a si mesmo como pessoa, é se encontrar em relações conscientes com o “mundo circundante” e se colocar a si mesmo em tais relações. Portanto, a atitude naturalista está subordinada à atitude personalista e é somente por uma abstração ou, mais ainda, por uma sorte de esquecimento de si do *ego* pessoal, que ele ganha

⁵⁷⁶ Ibid., p. 257.

⁵⁷⁷ Ibid., p. 258.

uma certa independência através da qual seu mundo, a natureza, se absolutiza de maneira ilegítima. Assim, do ponto de vista naturalista, toda consciência e, falando genericamente, todo vivido, tem sua fundação somática e o mesmo vale, como consequência, para a consistência de conjunto disso que, nas pessoas, constitui intencionalmente o mundo com todas as suas propriedades. A pessoa vê, em torno dela, as coisas e todas as apreensões de coisas, todas as posições de coisas, com sua consistência em materiais e em formas *noéticas*, correspondem ao psíquico (físio-psíquico). Da mesma forma, ela possui uma apreciação sobre a coisa, ela a apreende como bela ou útil, como uma vestimenta, como uma taça, etc., e é dessa maneira que a coisa está ali para ela na percepção⁵⁷⁸.

De acordo com Husserl, as apreensões que reenviam à esfera do sentimento e do querer e a tudo isto que está implicado nelas, os afetos e as pulsões sensíveis, os modos da consciência axiológica e prática que se relacionam às coisas, tudo isso, quando consideramos a natureza, deriva fenomenalmente do homem enquanto corpo próprio animado. Não é diferente no que diz respeito aos atos sociais: a socialidade inteira diz respeito ao psicólogo e mais geralmente ao naturalista, mas ela só lhes diz respeito enquanto somos corpos físicos com as fundações psíquicas que lhes são aferentes, e nessa ocasião se produzem também causalidades interumanas, pelas vias e meios que tais fundações prescrevem, ou seja, as relações causais interfísicas, pelas excitações que provocam, distribuídas sobre os corpos singulares, e pelos acontecimentos psíquicos estesiológicos que se emaranham diretamente após sua fundação, tornando igualmente possível a emergência real dos vividos psíquicos, da “compreensão recíproca” e, conseqüentemente, os vividos da *consciência social*⁵⁷⁹.

Enquanto pessoa, eu sou isso que sou e qualquer outra pessoa é isso que ela é. Juntos somos sujeitos de um mundo circundante. Nesse sentido, os conceitos de *ego* e de “mundo circundante” são inseparáveis. Em cada circunstância vivida por um *ego* psicofísico, o qual é um *ego* natural ou, melhor dizendo, um *ego transnatural*⁵⁸⁰, cada pessoa implica seu mundo circundante, enquanto que, ao mesmo tempo, várias pessoas que se comunicam entre si tem um mundo circundante comum. O mundo circundante é o mundo que a pessoa, no seio de seus atos, percebe, que ela recorda, que ela capta pelo pensamento, que ela presume ou que ela infere a

⁵⁷⁸ Ibid., pp.259-260.

⁵⁷⁹ Ibid., p. 260.

⁵⁸⁰ O termo *transnatural* foi cunhado por Maurice Blondel para indicar a situação do homem, o qual está posto entre a natureza e a supranatureza. O sentido que queremos emprestar aqui a esse termo é o de algo que está além da natureza, muito embora parta dela e esteja vinculado a ela de maneira indissociável. Ou seja, indica uma entidade natural (um ser vivo) que, no entanto, a supera, a transcende, produzindo um domínio de vida que não é mais o natural e sim um domínio espiritual dele derivado.

partir disso ou daquilo, o mundo do qual este *ego* pessoal está consciente, que está ali para ele, em relação ao qual ele se comporta de tal ou tal maneira, por exemplo, pela experiência, pela teorização temática, pelo afeto, pela avaliação, pela ação, etc⁵⁸¹.

Portanto, não é pura e simplesmente a efetividade física que é o mundo circundante atual de uma pessoa qualquer, pois ele só o é na medida em que a pessoa tem um “saber”, na medida em que ela captura-o por uma apercepção e torna-o consciente em seu horizonte de existência. Nesse sentido, enquanto co-doadada e prestes a ser capturada, uma tal consciência tética existe e é dela que extraímos todo o fundamento consciente que temos do mundo. Ou seja, o mundo existe sempre, mas nem por isso, por sua simples existência, tomo notícia dele. É só no âmbito de uma consciência tética, objetivante, que o mundo ganha sentido para mim. Antes dela, eu só ocupava o espaço e interagia com o mundo atendendo a fins de subsistência, atendendo à minha programação biológica e satisfazendo minhas necessidades fisiológicas. Atuava, então, em uma primeira camada de consciência que chamamos no primeiro capítulo de consciência biológica ou, como Husserl prefere chamar, camada pré-objetiva da experiência. A consciência tética, por sua vez, é o equivalente da consciência intelectual.

Diante do exposto, constatamos que o mundo circundante não é mundo “em si”, mas mundo “para mim”, quer dizer, justamente mundo circundante de *seu próprio* sujeito egológico, é um mundo do qual o sujeito tem experiência ou do qual ele toma consciência de uma outra maneira, que o coloca no sentido dos vividos intencionais com seu teor de sentido a cada vez implicado. Enquanto tal, o mundo circundante está sempre em devir, em uma produção de si incessante, por mutações de sentido e formações de sentido sempre novas, acompanhadas por posições e anulações que se relacionam. Segundo Husserl, o mundo, em seu *núcleo*, é um mundo que aparece de maneira sensível e que é caracterizado enquanto que “ali na frente”, “presente”, “disponível”, “existente”, “acessível”, dado eventualmente e atualmente capturado em intuições empíricas simples. É por atos novos que o *ego* se encontra em relação com este mundo da experiência, por exemplo, por atos de avaliação, no caso do prazer e do desprazer. Neles, o objeto é dado à consciência como tendo um valor, como agradável, belo, etc., e isso de diferentes maneiras, por exemplo, em uma doação originária na qual, sobre a base da simples representação intuitiva, se edifica um ato de avaliação que, quando o pressupomos, desempenha, na imediatidade de sua motivação viva, a tarefa de uma “percepção” na qual o caráter de valor é dado ele mesmo originariamente na intuição.

⁵⁸¹ Ibid., p. 261.

Assim, se ouço o som de um violão, então a aprovação e a beleza são doadas originariamente, quando o som toca meu sentimento originariamente e de maneira viva. O valor do violão deriva do fato de ser ele o produtor de um tal som, uma vez que o vemos ele mesmo no momento em que tocamos as cordas e que capturamos intuitivamente a relação que é aqui fundadora. A beleza, por sua vez, é precisamente doada originariamente enquanto elemento do prazer, na medida em que são doadas imediatamente e originariamente a beleza da estrutura exterior do som, sua forma elegante, em que os elementos singulares e as ligações que motivam o prazer emergem efetivamente na unidade da intuição constituinte e exercem sua força de motivação⁵⁸².

Do mesmo modo, os objetos dos quais tenho experiência enquanto objetos de tal ou tal sentido excitam meu desejo e atendem a necessidades relativas a certas circunstâncias constituídas de maneira consciente, por exemplo, a necessidade de nutrição que é recorrente. Nesse sentido, elas podem ser apreendidas como úteis à satisfação de tais necessidades, em virtude de tais propriedades e são, então, objetos de uma apreensão enquanto meios de subsistência, enquanto objetos de uso de um tipo qualquer tais quais mobiliário, machados, martelos, etc.

De acordo com Husserl, posso ver a princípio o carvão enquanto material de aquecimento, reconhecendo nele sua utilidade enquanto próprio para este fim, ou seja, enquanto próprio e determinado a produzir calor. Isso é facilmente notável quando vejo nele alguma coisa que queima e é incandescente. Após a constatação, me aproximo do carvão identificando o calor. Pela experiência, sei que o objeto é “quente”, mesmo que não identifique a temperatura. Enquanto o calor irradiado pode ser um calor inalterável, sempre igual, me aproximando ou me distanciando dele tenho sensações de calor diferentes. Em seguida, tenho a experiência de que o objeto, pela fricção ou sendo incendiado por um outro corpo que já queima ou é incandescente, se torna ele mesmo também incandescente e é, portanto, um material “combustível”. Posso, assim, utilizá-lo como material de combustão e o aprecio enquanto propagador possível de calor e, graças a ele, posso aquecer uma sala para produzir agradáveis sensações de calor para mim e para outros. Desse ponto de vista o objeto carvão ganha uma utilidade e sei que posso utilizá-lo “para este fim”, ou seja, ele me é útil para produzir esse efeito específico. No entanto, ele não é útil apenas para mim, também apreendo que ele adquire um valor de uso intersubjetivo, e, nesse sentido, ele passa a ser apreciado no grupo social como servindo da maneira descrita como útil aos homens. Doravante é assim que ele é “considerado”

⁵⁸² Ibid., p. 263.

imediatamente e, posteriormente, passa a ser considerado uma “mercadoria” que é posta à venda para servir a este fim. Assim, nesse exemplo simples fica claro como se estruturam e se sobrepõem as camadas de constituição e, mais especificamente, o papel exercido pela integração do corpo próprio com o mundo circundante e com os outros corpos próprios que poderão atestar e confirmar minhas impressões e produzir, junto comigo, um objeto dotado de valor semântico intersubjetivo. Quando outros corpos próprios intervêm produzindo, junto comigo, um sentido intersubjetivo para a experiência, dotando-o de validade duradoura na comunidade de modo a ser transmitido intencionalmente de um a outro, de uma geração a outra, ou seja, quando ele perdura a despeito da duração da minha própria temporalidade, não estamos mais falando de constituição e, sim, de *instituição*, da qual falaremos posteriormente⁵⁸³.

A partir do momento em que os objetos em questão assumem o caráter do desejo e o caráter prático, eles são de novo, para o *ego*, objetos de seu mundo circundante com os quais pode se relacionar em atos de tipo pessoal de um nível mais elevado. Ele os avalia como mais ou menos bons ou ruins, adequados ou não ao objetivo, os transformando agora em seus “produtos”, suas “fabricações” e, enquanto tais, eles entram mais uma vez no mundo circundante do *ego*, ou seja, eles adquirem valor, por exemplo, enquanto obras de arte e coisas belas. Eventualmente servem como peças para novas produções, que funcionam, a seu turno, nas tomadas de posição, fundando novas camadas de apreensão, novas objetivações, etc.

O sujeito, portanto, não cessa de realizar atos de diferentes níveis e de todo tipo possível, os quais podem resultar, por conversões apropriadas, em objetivações sempre novas de níveis sempre mais elevados. Vivendo nessas objetivações, detém os objetos a cada vez constituídos precisamente enquanto seus “objetos”, determinados por ele, mas que, ao mesmo tempo, os determinam, servindo sempre de motivo para seu comportamento ulterior.

Vemos aqui qual sentido fundamentalmente novo assume a relação do homem, enquanto sujeito pessoal, com as objetividades de seu mundo circundante, por oposição à relação entre o homem entendido como natureza (enquanto realidade psicofísica) e as outras realidades. Em particular, as “excitações” partem do objeto natural físico, excitando os nervos sensitivos por simulações físicas. Segundo Husserl, a alma é igualmente excitada e as estimulações que se propagam resultam de uma estimulação final no sistema nervoso central, o qual funciona, a seu turno, como “excitação” para a alma e a faz reagir na sensação. Porém, se nos colocarmos no terreno da relação intencional entre o sujeito e o objeto, da relação entre a pessoa e seu mundo circundante, o conceito de excitação ganha então um sentido fundamentalmente novo.

⁵⁸³ Ibid., pp. 264-265.

No lugar da relação de causalidade entre coisas e homens enquanto realidades naturais, entra em jogo a *relação de motivação* entre pessoas e coisas, e essas coisas não são as coisas da natureza existente em si, com suas determinidades que admite como objetivamente verdadeira, sendo, na verdade, coisas experienciadas, pensadas ou visadas que, enquanto tais, são objetividades intencionais da consciência pessoal.

Para Husserl, são coisas como essas que o *ego* tem conscientemente “no espírito” enquanto efetivamente existentes. As unidades de coisas (as unidades *noemáticas*) são, assim, fenomenologicamente pontos de partida de tendências mais ou menos “intensas”. Enquanto conscientes, porém não capturadas, ou seja, se perfilando no segundo plano da consciência, elas atraem o sujeito e, no caso de “intensidades de excitação” suficientes, o *ego* “segue” essa excitação, “cede” e nela se aplica, exercendo, então, sobre essas coisas, atividades de explicitação, de conceitualização, de julgamento teórico, de avaliação, de prática. Nesse sentido, elas ocupam doravante seu interesse do ponto de vista do seu modo de ser, de sua beleza, de sua aprovação, de sua utilidade e estimulam seu desejo de apreciar, de interagir com elas, de as empregar como meios, de as transformar em função de objetivos, etc. Dessa forma, elas desempenham, em um nível sempre novo, a tarefa de excitação para seu agir ou para seu sofrer. No entanto, por outro lado, o sujeito da motivação pode tanto ceder a essas excitações como lhes pode resistir. Em sentido mais amplo, a atitude pessoal ou a atitude de motivação pode ser designada como atitude prática, pois é “com efeito sempre o *ego* que age ou padece e isso no sentido propriamente interior do termo⁵⁸⁴”.

Na experiência compreensível da existência de outrem, diz-nos Husserl, compreendemos o outro simplesmente como sujeito pessoal e, por isso, em relação com objetividades com as quais também estamos em relação. Ou seja, assim como eu, ele também está relacionado através de sua sensibilidade – e pelas suas formulações de juízos – com a terra e o céu, com o campo e a floresta, com os ambientes comunitários, com os objetos que compartilhamos, etc. Nesse sentido, estamos em relação com um mundo circundante em comum e, por isso mesmo, estamos em uma coletividade de pessoas. Essas duas condições são inseparáveis. Não podemos, assim, ser pessoas para outras pessoas se, dentro de uma comunidade, dentro de uma convivialidade intencional, um mundo circundante não nos faça face simultânea e reciprocamente, pois essa correlação é um fato inalienável. Um indivíduo, necessariamente, se constitui com o outro. Faz parte de sua essência, de modo que um *ego* só pode emergir, para si e para os outros, como uma pessoa no sentido normal do termo, como

⁵⁸⁴ Ibid. pp. 266-267.

uma pessoa na coletividade de pessoas, se um processo de compreensão recíproca produzir uma relação comum a um mesmo mundo circundante. Segundo Husserl:

O mundo circundante *comum* recebe traços comunitários de um sentido novo e que se situa em um nível mais elevado graças aos atos de determinação recíproca das pessoas que se desenvolvem sobre a base de compreensões recíprocas. Com esta determinação recíproca, se produz não apenas a possibilidade de um comportamento, no curso paralelo e suscetível de compreensão recíproca, em relação a objetos enquanto tais do mundo circundante da comunidade, mas também a possibilidade de um comportamento, unitário e organicamente ligado, de pessoas em relação a tais objetos, dito de outra forma, de um comportamento em relação ao qual elas tomam parte em comum enquanto membros de uma totalidade organicamente ligada. As pessoas não se apreendem apenas pela compreensão, de uma maneira tal que, verdade primeira e fundamental, uma compreende enquanto corpo próprio a corporeidade da outra, a qual pertence a seu próprio mundo circundante, bem como o espírito que se significa nesta corporeidade – interpretando na ocorrência uma mímica, gestos, palavras pronunciadas como anunciando uma vida pessoal – mas, também, de tal sorte que elas «se determinam umas às outras», que elas agem em comum e não apenas individualmente, em suma, que elas agem se situando em um laço entre pessoas⁵⁸⁵.

Do mesmo modo que simples coisas físicas “produzem motivações”, provocam, enquanto efetividade que aparece e que é objeto de uma experiência, excitações no sujeito da experiência e “determinam” neles um comportamento, homens exercem, uns sobre os outros, ações pessoais “imediatas”, ações identificáveis pela intuição. Eles são, nesse sentido, uns em relação aos outros, “força de motivação”. Porém, dirá Husserl, eles não agem unicamente sob o modo de coisas físicas da experiência, ou seja, unicamente sob o modo de excitações, muito embora esse seja também o caso quando, ocasionalmente, me esquivo de alguém que não suporto, o evitando da mesma forma como evito uma coisa repugnante. Há, ainda, uma outra forma de ação de pessoas sobre pessoas a qual está sempre em questão por mais que não tenhamos dela consciência ou a tematizemos, a saber, as pessoas *se orientam* em sua atividade espiritual umas em direção às outras (o *ego* próprio em direção ao outro e vice-versa), elas realizam atos com a intenção de serem compreendidas por aquele que lhe faz face e de o determinar, através da captura compreensiva de tais atos (expressos em tal intenção), quer dizer, em certos *modos pessoais de comportamento*.

⁵⁸⁵ Ibid., pp. 269-270.

Inversamente, aquele que é assim determinado, pode subscrever de bom grado a uma tal influência ou recusá-la, caso ela vá de encontro à sua vontade. Por seu turno, ele também faz compreender seu bom grado ou desagrado, determinando, de volta, reações naquele que o determinou primariamente. Nessa circularidade causal, se formam *relações de consenso*, pois à proposição de um se segue a resposta do outro, à demanda de ordem teórica, axiológica, prática que um endereça ao outro, se seguem respostas em retorno dando lugar ao acordo (consentimento) ou ao desacordo (dissentimento), eventualmente uma contra-proposição, etc. Segundo Husserl, no seio dessas relações de consenso, vemos se produzir uma *relação de reciprocidade* consciente entre as pessoas e, ao mesmo tempo, uma relação unitária daqueles no que diz respeito ao mesmo e único mundo circundante, que, agora sabemos, sempre foi o mesmo mundo comum. Este mundo não é apenas um mundo circundante físico, animal ou mesmo pessoal, é também um mundo circundante ideal (mundo matemático, por exemplo). Assim, o mundo circundante, a cada vez, engloba o conjunto das objetividades – mesmo as ideais –, “confronta” cada uma das pessoas que se comunicam juntas, e oferece, com o testemunho da consciência, essas mesmas objetividades a cada uma delas, provocando reações segundo seus modos de comportamento intencionais. Esse mundo é, portanto, o *mundo da comunicação*, o mundo que só pôde se constituir (e instituir) através da experiência da alteridade na *compreensão recíproca* e no *consenso*⁵⁸⁶.

2.2. DA CONSTITUIÇÃO À EXPRESSÃO

2.2.1. O problema da alteridade entre Husserl e Merleau-Ponty

Partindo da reflexão sobre as ideias de Husserl, as quais apresentamos no item anterior, Merleau-Ponty buscará ultrapassar as limitações, ou, melhor dizendo, contradições nas quais aquele incorreu na sua investigação acerca da emergência do sentido no plano cultural. Graças a influência sofrida pela obra de Husserl, a questão do outro acabou por se tornar um ponto bastante importante na obra de Merleau-Ponty, podendo sua obra ser vista, como dirá Barbaras, como uma incansável meditação sobre isso que está implicado na *experiência incontestável* que temos de nosso vínculo com a alteridade.

Segundo Barbaras, ao longo da *Fenomenologia da percepção*, a descrição do sensível e do objeto da experiência empresta seu vocabulário à experiência do outro como se fosse nela que se cristalizassem os caracteres de toda experiência. Nesse sentido, a explicitação do mundo percebido é desde o início conduzida sob o horizonte da percepção de outrem, a partir do qual

⁵⁸⁶ Ibid., pp. 270-271.

sua abordagem se mostra circular, pois enquanto outrem informa de maneira enigmática a extensão do mundo sensível, as conclusões produzidas no plano do mundo sensível informam de volta a descrição de outrem. No que tange à ordem constitutiva, a análise de outrem segue àquela do mundo, no entanto, este já está desde sempre compreendido como um universo no qual outros humanos podem aparecer⁵⁸⁷.

Desde a *Estrutura do Comportamento*, Merleau-Ponty enraíza na experiência de outrem a recusa simétrica do realismo e do intelectualismo, ou seja, do pensamento objetivo. Segundo ele, só podemos pretender que a ordem fenomenal seja segunda em relação à ordem objetiva, ou seja, dependente dessa última, quando consideramos apenas as relações intramundanas dos objetos. No entanto, a partir do momento em que introduzimos o outro ou mesmo o corpo vivo, a obra de arte e o meio histórico, fica evidente que a ordem fenomenal deve ser considerada como autônoma. Isso porque, o ponto de vista externo, no qual abordamos o comportamento como um acontecimento do mundo e não como ele é vivido, recobre um ponto de vista interno, aquele do observador que vive e compreende o comportamento. Assim, o organismo testemunha uma unidade irreduzível, a qual só pode ser objeto de uma compreensão. A psicologia da criança coloca em evidência o caráter originário do mundo humano, pois o corpo da criança e aquele do outro com quem se relaciona manifesta uma falsa aparência objetiva. Eles não podem ser comparados, pois a criança ainda não tem uma imagem objetiva de seu próprio corpo, de modo que fica excluída a possibilidade de a criança, a qual ainda não possui um pensamento discursivo, realizar um tal reconhecimento racional. Assim, a relação com o outro é imediata, não é inferida a partir de conteúdos sensíveis, ela já se mostra desde sempre identificada com esses conteúdos e o outro é capturado através deles não de maneira mediata, mas como sendo, de um só golpe, essa unidade, ou seja, como sendo esse seu próprio corpo que me aparece no instante, sem o intermédio de esquemas, antecipações ou deduções a partir do material sensível. Portanto, não seria uma analogia que fundaria a experiência do outro, de modo que ela serve apenas para corroborar e nutrir um conhecimento metódico que posso construir sobre ele⁵⁸⁸.

Nesse sentido, a percepção de outrem é um argumento essencial contra o realismo, pois enquanto ela pode ser, antes de tudo, experiência de outros indivíduos como eu, ela não pode ser compreendida como um contato real, como coincidência com uma realidade subsistindo em si. Segundo Barbaras, o outro se daria a mim como uma significação irreduzível

⁵⁸⁷ BARBARAS, Renaud. *De l'être du phénomène: Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, pp. 37-38.

⁵⁸⁸ Ibid., pp. 38-40.

e é exatamente sobre essa presença imediata do outro que repousa a objetividade do mundo. Assim, por mais que eu esteja trancado em uma subjetividade privada, o mundo se manifesta a mim como isso que pode ser imediatamente acessível a qualquer outro, de modo que é inevitável e incontestável que isso que se oferece a mim, se oferece simultaneamente aos outros. Desse modo, a consciência, colocada em evidência no nível da experiência de outrem, aparece aberta imediatamente sobre uma realidade objetiva, ao invés de essa realidade objetiva ser explicada pela incompreensível relação intermonádica entre subjetividades privadas. Portanto, dirá Merleau-Ponty, é justamente no seio dessa realidade objetiva que devemos buscar a possibilidade de outrem.

Por outro lado, a experiência de outrem serve para contestar o intelectualismo: outrem não poderia ter um estatuto no interior de um idealismo transcendental, pois enquanto pertence ao mundo, ele só poderia ser objeto. Sendo a consciência definida pela identidade do ser e do aparecer, seria impensável que outrem aparecesse como outra consciência no mundo, se manifestando como um exterior sem interior. O *alter ego* se encontraria, assim, empurrado para o lado das coisas pela clivagem a partir da qual se inauguraria o intelectualismo: enquanto outro, outrem estaria do lado do objeto ao mesmo tempo em que o *ego* se confundiria com o eu. Assim, “se o sentido de ser disso que é consiste em sua apresentação à uma consciência sob a forma de uma unidade de sentido, a aparição de um ser cujo o sentido de ser é ser outro revela-se incompreensível⁵⁸⁹”.

Como consequência, o realismo camufla e se engana sobre a comunicação entre as consciências por uma *falta*, pensando a subjetividade como uma realidade insular e o sentir como um evento mundano, de modo que a subjetividade se encontraria cortada de qualquer outra consciência e, nesse sentido, faltaria uma doação de sentido, uma unidade significativa do mundo, no qual um acordo entre essas consciências poderia se produzir. Por esse motivo, somente a doação de um mundo objetivo permitiria compreender a possibilidade de aparição de outrem.

O idealismo, por sua vez, se engana, por um *excesso*, sobre essa comunicação, pois, uma vez que a objetividade é imediatamente determinada como idealidade e o mundo é despojado de sua facticidade, a alteridade da subjetividade se torna impensável e a comunicação entre as consciências se reduz à sua identidade no interior de um único sujeito constituinte. No prefácio à *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty vai contestar essa posição nos dizendo que:

⁵⁸⁹ Ibid., p. 41.

A análise reflexiva ignora o problema do outro assim como o problema do mundo, porque ela faz surgir em mim, com o primeiro lampejo de consciência, o poder de dirigir-me a uma verdade de direito universal, e porque sendo o outro também sem exceção, sem lugar e sem corpo, o Alter e o Ego são um só no mundo verdadeiro, elo dos espíritos. (...) Para Husserl, ao contrário, sabemos que existe um problema do outro e o *alter ego* é um paradoxo. Se o outro é verdadeiramente para si para além de seu ser para mim, e se nós somos um para o outro e não um e outro para Deus, é preciso que apareçamos um ao outro, é preciso que ele tenha e que eu tenha um exterior, e que exista, além da perspectiva do Para Si – minha visão sobre mim e a visão do outro sobre ele mesmo –, uma perspectiva do Para Outro – minha visão sobre o Outro e a visão do Outro sobre mim⁵⁹⁰.

Vemos assim, que para Merleau-Ponty era de fundamental importância superar essa oposição entre o realismo e o intelectualismo, entre a vertente do sujeito empírico e do sujeito transcendental, pois a relação inegável que mantemos com outrem exige uma unidade significativa do percebido, por oposição à disjunção feita entre um sujeito implantado sobre o plano da pura multiplicidade, dotado de uma consciência compreendida como o lugar de uma mera passividade sensível, de um lado, e, de outro, um sujeito no qual a unidade significativa se reduz a uma pura identidade da idealidade. É preciso pensar o mundo de modo que ele esboce a possibilidade de uma comunicação entre as consciências sem que o enraizamento mundano dessas últimas seja esquecido. Portanto, o problema do outro convida para uma reflexão que supere as alternativas do objetivismo, promovendo um remodelamento de suas categorias⁵⁹¹.

Nesse ponto, Merleau-Ponty se depara com a investigação empreendida por Husserl sobre o problema da alteridade. Ele assume, assim como Husserl, que o problema do outro e do *alter ego* representa, de fato, um paradoxo, no entanto, não se contentando com essa constatação, Merleau-Ponty decide desenvolver as implicações relacionadas à descrição que Husserl faz do *alter ego*. Assim, Merleau-Ponty vai admitir que a análise constitutiva, conduzida do ponto de vista do fechamento do *ego*, na qual todo objeto é uma unidade de sentido constituída em mim, desemboca na objeção do solipsismo. Ora, enquanto a análise constitutiva não conseguir dar conta de outrem, não poderá reunir o sentido de ser em toda a sua amplitude, pois o sentido de ser não se dá apenas em um mundo privado, mas também como

⁵⁹⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Martins Fontes: São Paulo, 2006 B, p. 8.

⁵⁹¹ BARBARAS, Renaud. *De l'être du phénomène: Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, p. 44.

estrangeiro à esfera do eu, ou seja, como mundo intersubjetivo. Para Merleau-Ponty, esse solipsismo transcendental não se sustenta porque nossa vida cotidiana nos mostra de maneira muito clara que é sobre a experiência da alteridade que repousa o teor objetivo do mundo, de modo que é necessário, para compreender a possibilidade de significação e comunicação, dar conta dessa nova camada de sentido sem renunciar ao princípio do fechamento do *ego* em uma esfera privada: portanto, é necessário compreender a possibilidade de eu constituir *em mim* o sentido do *alter ego*. A pergunta feita por Husserl e retomada por Merleau-Ponty sintetiza o problema da seguinte maneira: “*como* pode ser que meu *ego*, no interior de meu ser próprio, possa, de alguma forma, constituir “o outro”, “justamente como lhe sendo estranho”, ou seja, conferir-lhe um sentido existencial que o coloca fora do conteúdo concreto do *eu-mesmo* que o constitui⁵⁹²”?

Segundo Barbaras, esse é o ponto de tensão máximo da marcha constitutiva, pois trata-se de constituir no *interior* do *ego* um ser cujo sentido é transcender esse *ego*. Essa tensão, continua Barbaras, coloca em jogo duas dimensões constitutivas da fenomenologia: de um lado, a exigência idealista, em virtude da qual outrem, *como a coisa*, deve aparecer como unidade de sentido; do outro, a fidelidade à experiência que exige que outrem transgrida sua esfera própria e faça surgir, nos limites de meu vivido, um *aumento* de presença incompatível com a inclusão de qualquer sentido em meu vivido. Essa tensão vai parecer a Merleau-Ponty uma contradição intransponível. Desde que deva ser constituído no seio da esfera própria, outrem não pode ser constituído como outro e por isso Husserl vai tentar superar essa dificuldade através da noção de presentificação analógica, conciliando a doação de outrem como unidade de sentido com sua transcendência. No entanto, surge outro problema: como, no seio mesmo disso que se apresenta inicialmente como um objeto, poderá se produzir esta extração por meio da qual este objeto se tornará o lugar de uma outra consciência? Segundo Barbaras:

O abismo entre a aparição objetiva do corpo do outro e a apresentação do outro ele mesmo parece intransponível: situado diante de uma consciência, outrem só pode aparecer como a consciência que ele é. Quando outrem é abordado a partir da oposição entre o próprio e o estrangeiro, quer dizer, como *alter ego* diante de um *ego*, sua transcendência é inexoravelmente perdida. No momento em que, abordando a experiência de outrem na plenitude de seu sentido Husserl se encontra em condições de romper o quadro da egologia, efetua uma redução à esfera de pertença que volta a acusar o encerramento do *ego*,

⁵⁹² HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas*. Trad. Frank de Oliveira. Madras: São Paulo, 2001, p. 109.

o que lhe impede, então, de liberar os fios intencionais que, de mim, conduzem ao outro⁵⁹³.

Essa dificuldade só poderá ser superada, continua, se aquele que, em mim, percebe outrem for capaz de ignorar a contradição radical que torna impossível a concepção teórica de outrem ou, mais ainda, viver essa contradição como a definição mesma de outrem. Este sujeito que se sente constituído no exato momento em que constitui é o meu corpo: graças a essa constatação, Husserl acaba por fundar, sobre isso que chama de “fenômeno de acoplamento” e “transgressão intencional”, a percepção que tenho de uma conduta em meu meio circundante.

Ao contrário de Husserl, por sua vez, o qual tenta alcançar o outro a partir do eu, a retomada da questão feita por Merleau-Ponty vai assumir que a experiência do outro é irreduzível e, portanto, não é possível alcançá-lo a partir do *ego*. No entanto, para dar conta da questão, Merleau-Ponty retoma o conceito de acoplamento. Contudo, longe de submeter o fenômeno de acoplamento à tensão entre o próprio e o estrangeiro, ele recupera a noção de carne, que para Husserl, como já vimos, foi sinônimo de pertencimento, por ocasião do fato da transgressão, quer dizer, como identidade efetiva de uma possessão e de uma despossessão, de um fechamento e de uma abertura. Longe de ser um polo de origem de uma intencionalidade que se lança em direção ao outro, a carne é unidade originária do próprio e do não-próprio, pertencimento, ou seja, consciência, a qual só se sustenta transgredindo seus próprios limites, se abrindo a um outro. Portanto, “Merleau-Ponty assume seu ponto de partida ali onde Husserl tem seu ponto de chegada, a saber, no fenômeno de acoplamento, fenômeno a partir do qual ele precisa pensar o estatuto do sujeito corporal⁵⁹⁴”.

No entanto, para Merleau-Ponty, o problema da alteridade não se situa no mesmo plano da economia da marcha constitutiva, pois nesse plano, outrem não pode ser abordado como alguém que responde ao problema da transcendência do mundo. De acordo com Barbaras, em Husserl, a constituição de outrem tem um pé na constituição do mundo dotado de transcendência objetiva. Contudo, o ponto de vista egológico, fazendo emergir como problema a questão da transcendência do mundo, conduz à impossibilidade de dar conta de outrem, afinal, porque a consciência seria capaz, com outrem, de se abrir a uma transcendência que lhe escapa no nível do mundo? Não é com a condição de que seja dado no seio de um mundo já transcendente que outrem pode ser assumido em sua alteridade? A transcendência deve ser

⁵⁹³ BARBARAS, Renaud. *De l'être du phénomène: Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, pp. 46-47.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 48.

compreendida, então, de uma maneira unívoca: cortada do mundo, a consciência é cortada de toda transcendência, e, conseqüentemente, de seu *alter ego*. Nesse sentido, tomando como ponto de partida a solidão do *ego*, ou seja, sob o fundo de uma ausência do mundo, a constituição de outrem só pode reativar a tensão da imanência e da transcendência, sem que possa resolvê-la. Segundo Barbaras:

(...) é somente com a condição de que a consciência seja retomada como originariamente capaz de transcendência, que o problema do outro pode ser resolvido. Colocar o problema do outro é determiná-lo como um momento do problema do mundo: não como isso que deve possuir a transcendência dele, mas como isso que é levado a ele. É somente na medida em que o sujeito é tomado como abertura ao mundo, que a experiência do outro pode ser restituída, não mais como experiência de um *alter ego* para um *ego*, mas como experiência de uma carne por uma outra carne, de uma outra percepção e, finalmente, de uma dimensão do mundo mesmo. Outrem só é ele mesmo se ele empresta ao mundo sua alteridade, se resulta de sua profundidade. Portanto, não é preciso constituir uma pluralidade de consciências, devemos reconhecê-las e descrevê-las como isso que é dado com a transcendência do mundo: «a transcendência objetiva não é *posterior* à posição do outro: o mundo já está aí em sua transcendência objetiva antes dessa análise, e é seu próprio sentido que vai ser explicitado como sentido... (A introdução do outro não é, pois, o que produz a “transcendência objetiva”: o outro é um de seus índices, um momento, mas é no próprio mundo que se encontrará a possibilidade do outro)»⁵⁹⁵.

Nesse ponto, começa a ficar mais claro o distanciamento que Merleau-Ponty adotará em relação à Husserl. Segundo Barbaras, o empreendimento husserliano se desdobra em duas direções: de um lado, Husserl é tributário do primado que ele atribui à Natureza, segundo o qual a coisa é considerada como modelo, o fio condutor para expor a constituição; contudo, por outro lado, a fidelidade à experiência, a grande ambição profundamente filosófica da fenomenologia, exige que não se negligencie nenhum campo da experiência e, como consequência, leva-o a confrontar o mundo humano. O dualismo parece, então, evidente, uma vez que o idealismo transcendental atende a dois fins radicalmente diferentes. De um lado, serve à explicitação da coisidade (*Dinglichkeit*) como *correlato ideal*, o que permite descartar o conceito de uma natureza em si, no sentido em que ela impediria a compreensão da existência propriamente humana onde o ser só é enquanto é para mim. Porém, por outro lado, é preciso esclarecer o sentido do mundo das pessoas, enquanto seu ser para mim implica a existência ela mesma, na

⁵⁹⁵ Ibid., p. 49.

plenitude desse termo, uma vez que o percebo justamente como um conjunto de sujeitos, ou seja, de outros “eus”. Nesse sentido, o mesmo conceito de “constituição” reenvia agora á posição e ao reconhecimento de uma *realidade absoluta*. A teoria da constituição do mundo do espírito se inseriria no projeto geral da constituição do mundo (*Weltkonstitution*), interpretada segundo o modelo da constituição da coisa (*Dingkonstitution*), enquanto que a originalidade do domínio teria feito emergir um quadro novo, no qual a noção mesma de coisa seria tomada em uma significação completamente nova⁵⁹⁶.

Já o projeto de Merleau-Ponty, por sua vez, consiste na tentativa de forjar uma significação nova da coisa a partir dos caracteres da experiência colocada em evidência no nível do mundo intersubjetivo. Não se trata mais de capturar a coisa como uma unidade de sentido, mas, sim, como isso que, aparecendo, permanece dotada de transcendência, dessa transcendência inerente ao fato de a coisa ser dada em comum, ou seja, transcendência que se mantém porque a coisa também se inscreve na transcendência do outro. Nesse sentido, a coisa seria o correlato do universo intersubjetivo. Assim, enquanto a análise de Husserl se desdobra essencialmente sobre o plano da atitude naturalista, a análise de Merleau-Ponty decorre de uma consciência da originalidade da atitude personalista. Segundo Barbaras, não vivemos naturalmente no universo das simples coisas (*blosse Sachen*), pois antes mesmo de qualquer reflexão, na conversação e nos usos da vida, estamos originariamente em uma atitude personalista, atitude essa que o naturalismo não consegue dar conta, de modo que as coisas não são para nós “coisas em si” e, sim, o “nosso entorno”.

Nesse sentido, a vida humana visa um outro meio ontológico que não aquele das coisas em si e, conseqüentemente, na ordem constitutiva não pode ser derivada dele. Na atitude personalista, por sua vez, estamos em relação com um mundo circundante comum, vivendo em uma coletividade de pessoas. Nascemos nesse mundo repleto de pessoas e com significações compartilhadas. A atitude naturalista só pode ser adquirida posteriormente quando a atitude teórica se estabelece. Nesse sentido, não podemos ser originariamente outra coisa a não ser pessoas, pois convivemos com outras pessoas, das quais retemos os exemplos e modelos de valores e condutas de maneira espontânea, emergimos no mundo já dentro de uma comunidade, no interior de uma convivialidade intencional, em um mundo circundante comum que nos confronta a todos ao mesmo tempo. Como não se trata de uma relação unilateral e sim de uma correlação, também confrontamos o mundo e os outros e constituímos o mundo juntos⁵⁹⁷.

⁵⁹⁶ Ibid., pp. 49-50.

⁵⁹⁷ Ibid., pp. 50-51.

Nesse sentido, a coisa não repousa nela mesma, ela faz parte de um entorno, se dá a uma comunidade de pessoas, está envolvida em uma certa experiência coletiva. Ao mesmo tempo, a experiência que tenho dos outros e de meu pertencimento a uma comunidade repousa sobre a profundidade da coisa percebida. Portanto, não percebemos, no sentido próprio da expressão, outrem ou simples coisas, percebemos, sim, a articulação entre um e outro. Isso significa que só percebemos o mundo como um correlato da comunidade, ou seja, as coisas só nos aparecem montadas sob as dimensões da experiência interpessoal, na qual elas se oferecem a todos nós a cada vez de uma maneira diferenciada, jamais se convertendo em identidade ou idealidade. Nesse sentido, a coisa é ausente para cada um, ou melhor, transcendente. Outrem, por sua vez, não é dado como um *alter ego* diante de mim, mas como relações a um mundo que é também o meu, relacionado de uma maneira anônima a esse mundo, ou seja, outrem se apresenta a mim e eu a ele, como uma dimensão da visibilidade desse mundo que compartilhamos⁵⁹⁸.

2.2.2. Os limites de uma fenomenologia da percepção

De acordo com Barbaras, a descoberta do corpo próprio como uma abertura ao mundo, irreduzível à posição de um noema, permitiu ultrapassar as aporias do pensamento objetivo. Tendo em vista que eu tenho o mundo como inacabado, assumindo-o através de meu corpo que é potência desse mundo, o mundo acaba por se apresentar como não estando inteiramente desdobrado sob a forma de um objeto definido e, por isso mesmo, comportamentos podem surgir nele.

Já que minha percepção é encarnada, e, portanto, opaca a ela mesma, ela não exclui mais a aparição de uma outra percepção e, uma vez que não sou um puro sujeito, o corpo do outro não será um puro objeto, e uma consciência poderá, então, habitá-lo. Assim, não parece haver sentido em sustentar a oposição entre o corpo e a consciência. Segundo Barbaras, desde que minha consciência se faça mundo, “descendo” nele, o mundo pode “montar” na consciência, se recolher em sua visibilidade, e uma outra existência pode aparecer no seu interior. Assim, tudo repousa, sobre a descoberta desse caráter “anônimo” do sujeito perceptivo. Na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty nos diz que:

(...) se por reflexão encontro em mim mesmo, com o sujeito que percebe, um sujeito pré-pessoal dado a si mesmo, se minhas percepções permanecem excêntricas em relação a mim mesmo como centro de

⁵⁹⁸ Ibid., p. 51.

iniciativas e de juízo, se o mundo percebido permanece em um estado de neutralidade, nem objeto verificado, nem sonho reconhecido como tal, então tudo aquilo que aparece no mundo não está no mesmo instante exposto diante de mim, e o comportamento de outrem pode figurar ali⁵⁹⁹.

Dessa forma, a possibilidade de outrem procede desse comportamento que, enquanto iniciação ao mesmo mundo, não está de imediato dividido por consciências insulares. Originariamente encarnada, a consciência não pode mais ser situada em uma relação frontal com as consciências estrangeiras, sendo descentrada em relação a ela mesma, podendo, por consequência, se “unir” com aquelas outras, transgredir seu mundo em direção ao *mundo-fundo* que representa a vida de outrem em relação ao meu *mundo-figura*. Entretanto, vai ser principalmente na filosofia de Scheler que a análise de Merleau-Ponty vai melhor se desenvolver sobre esse assunto. Com efeito, aquele aborda a questão do outro não a partir do *cogito*, mas de uma corrente psíquica “indiferenciada”, que se realiza em uma evidência emocional e que precede as diferenças subjetivas. É como se já houvesse uma unidade pré-objetiva entre membros de uma mesma espécie, havendo uma espécie de tendência à comunhão ou co-pertencimento a um mesmo grupo que levaria cada indivíduo a buscar contato com seus semelhantes.

Esse vínculo afetivo se assentaria na constatação do compartilhamento de um mesmo mundo circundante, uma vez que indivíduos semelhantes possuem um corpo com possibilidades e potências parecidas. Nesse sentido, podemos reconhecer nos outros indivíduos traços de nós mesmos, modos de doação familiares. Essa sensibilidade comum a todos, que nos obriga a reconhecer que compartilhamos um mesmo mundo, que afeta de maneira semelhante (embora não igual) a nossa sensibilidade, é o que Kant chamou de *sensus communis*: a mútua identificação e reconhecimento dos indivíduos humanos uns nos outros. Esse reconhecimento, torna a prática intersubjetiva uma exigência irrecusável. Assim, “o *sensus communis* é o *sensus* de uma comunidade que, como já foi dito e se dirá novamente, não é nem argumentativa nem consensual: ela é afetiva⁶⁰⁰”. Trata-se, na verdade, de uma intercorporeidade não tematizada (vivida), porém reconhecida pelo compartilhamento impensado de um corpo de condutas características da espécie. É nesse reconhecimento mútuo não tematizado que se funda a

⁵⁹⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006 B, p. 472.

⁶⁰⁰ PARRET, Herman. *A estética da comunicação*. Tradução de Roberta Pires de Oliveira. Campinas: Ed. Da UNICAMP, 1997, p.197.

coexistência enquanto intercorporeidade e comunidade sensível. Merleau-Ponty encontra a confirmação dessa indiferenciação psíquica, orgânica e social – existencial – na psicologia da infância, que coloca em evidência um “transitivismo” no nível das primeiras relações intersubjetivas⁶⁰¹.

No entanto, não se trata de sustentar uma indiferenciação pura e simples, na qual a alteridade não teria nenhum sentido. O *ego* e o *alter ego* têm destinos paralelos, ou seja, no momento em que o *ego* se desvanece no anonimato do ser no mundo, outrem sofre o mesmo destino, e deixa então de ser outrem, deixa de ser uma consciência. No instante em que a experiência de outrem parece possível, uma vez que o abismo entre as subjetividades insulares pode ser ultrapassado, ela perde toda a significação, pois com sua diferença, são as consciências mesmas que desaparecem: alteridade e egoidade não se opõem, pois é justamente por ser dotada de identidade, por ser, também, consciência de si, que uma consciência pode ser outra, quer dizer, pode diferir de mim⁶⁰².

Segundo Barbaras, o movimento de crítica da egologia husserliana, que se apoia sobre a descoberta do anonimato do ser no mundo e converge com a perspectiva de Scheler, demanda agora um movimento inverso, que conduz a reivindicar uma verdade de Husserl contra Scheler. A existência de outrem só tem sentido enquanto ela é retomada do ponto de vista de um *ego*, ao qual ele possa aparecer, e do qual ele possa se distinguir a título de *alter ego*. Há, de fato, um anonimato originário, no entanto, este deve ser recusado por que é experienciado e dividido pelas consciências que se fundem. Ao mesmo tempo, há também um solipsismo inultrapassável e, no entanto, este deve ser inteiramente recusado dado que a experiência que a consciência tem de sua solidão pressupõe um fundo prévio da comunicação com o outro. Com efeito, a solidão da consciência é experiência da ausência das outras e reenvia, por consequência, a uma relação originária com elas, sobre o fundo da qual essa ausência pode ser experienciada como tal e, assim, toda ausência é uma modalidade da presença⁶⁰³.

Nesse sentido, na *Fenomenologia da Percepção*, o problema do outro é colocado negativamente sob a forma de uma dupla exclusão, de Scheler e de Husserl, pois minimizando a consciência de si, Scheler compromete igualmente a consciência de outrem. Husserl, por sua vez, desejando manter a originalidade do *ego* só pode introduzir outrem como destruidor desse *ego*. Segundo Barbaras, Merleau-Ponty não consegue superar na *Fenomenologia da Percepção*

⁶⁰¹ BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, pp. 51-52.

⁶⁰² Ibid., p. 53.

⁶⁰³ Ibid., pp. 53-54.

esse problema e, embora o problema do outro seja colocado, ele não é, contudo, verdadeiramente resolvido. De acordo com Barbaras, Merleau-Ponty se contenta em invocar a experiência, como atesta essa passagem:

Já que vivemos esta situação, deve haver um meio de explicitá-la. A solidão e a comunicação não devem ser os dois termos de uma alternativa, mas dois momentos de um único fenômeno, já que, de fato, outrem existe para mim. É preciso dizer da experiência de outrem aquilo que alhures dissemos da reflexão: que seu objeto não pode escapar-lhe absolutamente, já que apenas por ela temos noção desse objeto. É preciso que de alguma maneira a reflexão nos dê o irrefletido, pois, de outra maneira, nada teríamos a opor-lhe e ela não se tornaria problema para nós. Da mesma forma, é preciso que de alguma maneira minha experiência me dê outrem, já que, se ela não o fizesse, eu nem mesmoalaria de solidão e nem mesmo poderia declarar outrem inacessível. O que inicialmente é dado e verdadeiro é uma reflexão aberta a um irrefletido, a retomada reflexiva do irrefletido – e, do mesmo modo, é a tensão de minha experiência em direção a um outro cuja existência no horizonte de minha vida é incontestada, mesmo quando o conhecimento que dele tenho é imperfeito⁶⁰⁴.

Em decorrência dessa constatação, Merleau-Ponty vai dizer na sequência do texto que o problema da modalidade existencial do social reúne todos os problemas da transcendência, de modo que, seja se tratando de meu corpo, do mundo natural, do passado, do nascimento ou da morte, a questão será sempre a de saber como é possível que o *ego* seja aberto a fenômenos que lhe ultrapassam e que, no entanto, só existem porque são retomados e vividos, ou seja, saber “*como a presença a mim mesmo (Urpräsenz), que me define e condiciona toda presença alheia, é ao mesmo tempo uma des-presença (Entgegenwärtigung) e me lança fora de mim*”⁶⁰⁵.

De acordo com Barbaras, se Merleau-Ponty visa descrever o corpo como o lugar de uma coexistência originária com o mundo e com os outros, as categorias que ele mobiliza o conduzem a regressar em direção a uma perspectiva na qual o corpo é tomado como isso que vem obscurecer a consciência e não como isso que contesta radicalmente a insularidade. A consciência perceptiva permaneceria, assim, graças a sua opacidade, uma modalidade deficiente da consciência intelectual, mais que uma dimensão específica da experiência, não

⁶⁰⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006 B, p. 482.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, pp. 487-488.

chegando, portanto, a se transformar na clareza de uma experiência que oferece verdadeiramente outrem⁶⁰⁶.

Por ser ainda tributário dos quadros de uma filosofia da consciência, Merleau-Ponty oscila, assim, entre a exigência de uma negação imediata dessa filosofia, sob a forma de uma consciência impessoal, sugerido uma dimensão originária na qual todas as consciências são uma só, e a exigência de uma afirmação imediata da consciência, afirmação que conduz, também, à impossibilidade de outrem. É preciso, dirá Barbaras, conciliar o inconciliável, a identidade e a diferença, a fusão e a separação. Por estar sujeita a um pressuposto, a experiência de outrem está de imediato fadada ao fracasso ou pelo excesso ou pela falta: por excesso, na hipótese de um anonimato no qual toda alteridade se encontra dissolvida, e, por falta, na manutenção de uma consciência diante da qual nenhum *alter ego* pode aparecer⁶⁰⁷.

Como superar essa contradição? Segundo Barbaras, o primeiro passo é reconhecer que outrem só é outrem enquanto permanece do meu lado, sendo acessível enquanto permanece outrem. O segundo passo é admitir que a existência de outrem deve ser abordada para além da oposição entre o um e o múltiplo, oposição que procede sempre da posição da consciência *como mens sive anima* (mente ou alma) ou, o que é o mesmo, como imanência transcendental.

Assim, é na medida em que a consciência deixa de ser assumida como fechada sobre si mesma que a intersubjetividade não será mais compreendida como esta multiplicidade pura cuja a unidade tornou-se impensável, ou seja, é na medida em que a intersubjetividade se estabelece do lado da pluralidade, que as consciências que estão do lado da pura identidade poderão, então, se abrir umas às outras. Não é difícil compreender a possibilidade de haver identidade na diferença e, ao mesmo tempo, diferenças na identidade, quando pensamos em entidades transcendentais, não encerradas em si mesmas, que mantêm um núcleo de significância que garante sua identidade, mas que permite, graças a facticidade da situação, variar e se ajustar ao contexto sem desfigurar completamente a unidade do seu ser.

Contudo, Merleau-Ponty, não consegue ultrapassar a perspectiva de Husserl, se limitando a descrever a transgressão intencional, de modo que não extrai as últimas consequências no que diz respeito ao estatuto da subjetividade. Em suma, o solipsismo não é superado, de modo que o anonimato corporal acaba por ser subordinado a uma consciência insular, na qual a alteridade do outro é reabsorvida. Assim, a corporeidade sobre a qual deveria se basear a relação com outrem permanece sendo pensada como isso que mediatiza a relação

⁶⁰⁶ BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, p. 55.

⁶⁰⁷ Ibid., p. 56.

da consciência com o mundo. O momento da mediação é concebido como sendo subordinado aos termos que mediatiza e outrem subordinado à consciência que, pelo intermédio de seu corpo, adquire existência.

Enquanto que procede de uma corporeidade anônima, a consciência se ultrapassa em direção a outrem, mas é ainda ela que se ultrapassa nele, de sorte que não é outrem que ela alcança. É pela reflexão, então, que ela consegue alcançar a unidade radical da consciência e de “seu” corpo, e é apenas por ela que está em condições de dar conta da abertura ao outro. Nesse sentido, ao colocar em evidência a consciência intelectual, Merleau-Ponty mostra na verdade como ela é um obstáculo à experiência de outrem.

Enquanto que o mundo permanece, na *Fenomenologia da percepção*, uma *transcendência na imanência*, outrem só existe como uma transcendência “em segunda potência”, transcendência esta que requer uma profundidade do mundo que a descrição da *Fenomenologia da percepção* não consegue restituir. Para que a aparição de outrem seja possível, é preciso que a consciência seja seu próprio ultrapassamento, que ela se realize ela mesma em e como esse ultrapassamento. Contudo, a pluralidade das “consciências” só terá sentido se o ser da consciência não for o puro ser para si.

Segundo Barbaras, decorre dessa constatação, que a experiência de outrem só pode ser retomada em sua verdade segundo uma perspectiva ontológica. É necessário, portanto, pensar um sujeito que só acessa a si mesmo tornando-se outro em si mesmo, que só se possui sendo despossuído, um pertencimento do mundo ao sujeito que seja também um pertencimento do sujeito ao mundo, uma imanência que só se realize como abertura à transcendência do mundo. A experiência de outrem acusa as implicações verossímeis da experiência do mundo, e é justamente na medida em que explicita a percepção em termos ainda tributários do idealismo que Merleau-Ponty não chega, na *Fenomenologia da percepção*, a medir a experiência de outrem. Outrem, contudo, é um ser que só se apresenta como ausente, só se dá como seu próprio retrato, e, nessa medida, não é a uma consciência que ele se dá. A experiência de outrem é, por excelência, “apresentação de um inapresentável⁶⁰⁸”.

2.2.3. A descoberta do campo da expressão

A *estrutura do comportamento* e a *Fenomenologia da percepção* podem ser consideradas obras arqueológicas, pois assumem como missão recuperar a figura do mundo percebido que se esconde por trás das idealizações sedimentadas e que induzem a uma filosofia

⁶⁰⁸ Ibid., p. 58.

idealista da percepção. Esse movimento arqueológico de retorno à figura originária do percebido só teria valor filosófico e a crítica do intelectualismo à qual ele corresponde só poderia ser verdadeiramente fundada, se uma teleologia enquanto uma verdade já em obra no percebido fosse colocada em evidência, ou seja, se o percebido fosse compreendido não mais como diferente da verdade, mas como seu lugar de nascimento, não apenas como fundo, mas ainda como a *origem da verdade*⁶⁰⁹.

Essa era a maneira como Merleau-Ponty concebia a percepção e, a despeito do acento colocado na *Fenomenologia da percepção* sobre a crítica do intelectualismo, jamais foi problema para ele pensar o percebido como uma camada autônoma a qual faria derivar a ordem da verdade. Por isso mesmo, a análise da percepção permite colocar em evidência um movimento de transcendência ou de significação do qual deriva a verdade. Assim, o corpo não é o sujeito da receptividade sensível, o substrato de uma consciência, mas o ponto de passagem de uma dinâmica expressiva. Nesse sentido, é necessário confirmar no nível do comportamento racional o que foi identificado no nível da motricidade e da sexualidade, a saber, a irredutibilidade do comportamento à posse intelectual de um noema, em outras palavras, a confirmação, no nível da corporeidade, de uma potência significativa original⁶¹⁰. Merleau-Ponty já revela a relevância dessa tarefa nas páginas da *Fenomenologia da percepção* quando diz que “procurando descrever o fenômeno da fala e o ato expresso de significação, poderemos ultrapassar definitivamente a dicotomia clássica entre o sujeito e o objeto⁶¹¹”.

Segundo Barbaras, a descrição do fenômeno da expressão consiste de início em recusar as interpretações empiristas e intelectualistas da linguagem, as quais têm em comum o fato de colocarem separados o signo e a significação ignorando o fato de que a fala tem um sentido. Nesse sentido, é preciso reconhecer que a fala possui uma significação gestual ou existencial da qual procede a significação constituída, ou seja, que “a operação expressiva realiza ou efetua a significação e não se limita a traduzi-la⁶¹²”. Portanto, é necessário recusar a exterioridade do sentido diante do signo e assumir sua identidade, compreendendo o signo não mais como matéria vocal, mas como um gesto que, como todos os outros, se ultrapassa em direção a seu sentido, se dá como sempre já significante.

Essa afirmação, contudo, coloca um problema, pois parece impossível dar às palavras uma significação imanente. Enquanto o gesto se limita a indicar uma certa relação entre o

⁶⁰⁹ Ibid., p. 60.

⁶¹⁰ Ibid., pp. 60-61.

⁶¹¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006 B, p. 237.

⁶¹² Ibid., p. 249.

homem e o mundo sensível – sendo esse mundo dado pela percepção natural e o objeto intencional sendo oferecido ao mesmo tempo em que o próprio gesto – a gesticulação verbal, por sua vez, visa uma paisagem mental que não está dada a todos e cuja a função dela é justamente comunicar⁶¹³. O problema é, no entanto, resolvido, quando admitimos que há um mundo comum, constituído por significações sedimentadas que foram constituídas originariamente por atos de expressão anteriores e que se referem, enquanto fundo bruto do qual se ergue qualquer expressão originária, ao mundo sensível.

Nesse sentido, afim de fazer a fala aparecer como o lugar no qual a oposição entre o fato e o sentido é superado, Merleau-Ponty assume um paralelo entre o gesto corporal e a fala e entre o mundo percebido e a paisagem cultural que ela apresenta. Para Barbaras, se é verdade que todo o propósito da *Fenomenologia da percepção* é o de colocar em evidência a irreducibilidade do corpo à ordem objetiva, de colocar o acento sobre a potência expressiva, resta que este é de início identificado sob o exemplo dos comportamentos naturais, notadamente motores, tais como são descritos pela psicologia da forma.

Dessa forma, Merleau-Ponty permanece tributário da fixação das dimensões naturais do corpo e o progresso diante do naturalismo, antes de ultrapassar o corpo em direção à expressão, consiste mais em superar o corpo objeto em proveito do *corpo vivo*. Portanto, ele não pensa verdadeiramente este corpo como expressão, o que exigiria a abordagem sob a perspectiva do fenômeno da expressão. Só após ao período da *Fenomenologia da percepção* é que Merleau-Ponty irá tomar a palavra como um fenômeno originário, apreendendo a expressão a partir do corpo, concebido como um sujeito de comportamentos naturais.

Segundo Barbaras, enquanto situada em uma transcendência corporal implicitamente compreendida como poder de desdobrar um mundo originário (*Umwelt*), a expressão não pode se igualar ao fenômeno da fala. A ordem da idealidade aparece como um mundo específico se superpondo àquele da percepção e nenhuma continuidade verdadeira pode ser identificada ligando uma ao outro. A descrição do corpo expressivo permanece, dessa forma, contida na pressuposição de uma naturalidade que faz aparecer o mundo da cultura como uma realidade autônoma e problemática. Nas palavras de Barbaras:

Podemos certamente falar de «paisagem» mental ou cultural, mas falta compreender como a idealidade pode existir como um mundo, quer dizer, como o mundo percebido pode dar nascimento a significações. É claro que, para além das metáforas, o fenômeno da fala não é

⁶¹³ Ibid., p. 253.

verdadeiramente pensado: enquanto é um gesto, ela está recolhida no corpo como vetor de comportamentos naturais e deixa de ser, então, significante; enquanto é falante, ela surge no seio de um mundo cultural autônomo e não compreendemos mais como ela pode permanecer uma potência do corpo e se inscrever ainda assim no mundo percebido⁶¹⁴.

Surge, então, um problema: como são constituídas essas significações? Como se dá o vínculo entre o signo verbal e a significação? A linguística vai colocar em evidência o caráter imotivado do vínculo entre o signo verbal e a significação e, dominada por uma noção do gesto herdada do estudo dos comportamentos naturais, a análise da linguagem acaba por reconduzir necessariamente à questão de sua origem, que é ela mesma concebida em um sentido empírico e não transcendental: é preciso compreender como uma significação linguística, quer dizer, conceitual, pôde emergir no seio de um gestual silencioso. Segundo Barbaras, a resposta só pode ser de inspiração naturalista: o sentido conceitual procede de um sentido emocional que a poesia dá a entender. Segundo Merleau-Ponty:

Se só consideramos o sentido conceitual e terminal das palavras, é verdade que a forma verbal – à exceção das desinências – pareceria arbitrária. Não seria mais assim se levássemos em conta o sentido emocional da palavra, aquilo que mais acima chamamos de seu sentido gestual, que é essencial por exemplo na poesia. Acharíamos agora que as palavras, as vogais, os fonemas são tantas maneiras de cantar o mundo, e que eles são destinados a representar objetos, não como o acreditava a teoria ingênua das onomatopeias, em razão de uma semelhança objetiva, mas porque eles extraem e, no sentido próprio da palavra, exprimem sua essência emocional⁶¹⁵.

O problema que persiste é, então, o de como conciliar a transcendência da significação em relação ao signo com a inscrição da linguagem no corpo, que revela um sentido emocional. Para Barbaras, a resposta consiste em recusar a pertinência da oposição entre o natural e o convencional, invocando o caráter originário da expressão, de modo que o signo artificial não se reduzirá mais ao signo natural por não haver signo natural no homem. Contudo, assumir que não há signo natural no homem não é suficiente para dar conta desse comportamento eminentemente convencional que é a linguagem. A especificidade da linguagem, a transcendência nova que ela representa, não é pensada por ela mesma, mas ao contrário, é

⁶¹⁴ BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, p. 63.

⁶¹⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006 B, p. 254.

diluída no conjunto de signos não naturais. De acordo com Barbaras, ao dizer que todo gesto é convencional, Merleau-Ponty mostra que a linguagem não é impossível, contudo, não mostra como ela é possível. Afirmar que a emoção é contingente em relação aos dispositivos objetivos do corpo não permite compreender que ela possa se ultrapassar em significação linguística. Assim, “é somente em favor de uma assimilação do natural ao mecânico que Merleau-Ponty pode pretender conciliar o gestual e o convencional, identificar a expressão emotiva à uma significação e pretender, assim, fundar a possibilidade da linguagem⁶¹⁶”. Porém, afirmando que o menor gesto já não é mais mecânico ele não explica como certos gestos podem se tornar verdadeiramente significantes. A dualidade da natureza e da cultura, sendo dissolvida nessa noção de convenção no sentido disso que é não-mecânico, não está verdadeiramente superada.

De acordo com Barbaras, por mais que Merleau-Ponty invoque como um fato último “essa potência aberta e indefinida de significar⁶¹⁷”, ele não pensa esse fato até o fim, e na medida em que tenta, faz ressurgir a dualidade de um mundo cultural e de uma natureza, tentando derivar um do outro sob o modo finalmente naturalista. A manutenção de um pressuposto dualista acaba por afetar, finalmente, a possibilidade de uma significação ambígua, de modo que ela não é pensada como potência significativa do corpo como *vida*, permanecendo atribuída a um corpo entendido em um sentido objetivo, de modo que ela é concebida, sobretudo, como potência vital.

Bem, Merleau-Ponty assume que “a existência biológica está engrenada na existência humana e nunca é indiferente ao seu ritmo próprio”. Contudo, faz a ressalva indicando que “isso não impede (...) que “viver” (*leben*) seja uma operação primordial a partir da qual se torna possível “viver” (*erleben*) tal ou tal mundo, e que devemos nos alimentar e respirar antes de perceber e de ter acesso à vida de relação⁶¹⁸”. Para Barbaras, no nível da *Fenomenologia da percepção*, o corpo significativo é um corpo vivo, ao invés de viver uma vida de significações, em outras palavras, vetor de uma vida mais que “corpo do espírito”. Aparentemente Merleau-Ponty pensava o corpo como as duas coisas e sua ênfase pode ter passado a impressão de precedência e de prioridade de um em relação ao outro. A linguagem é traiçoeira e só destaca um ponto, relegando ao pano de fundo os outros, de modo que jamais conseguimos expressar a simultaneidade das coisas a não ser por meio de uma expressão serial. Fugir dessa armadilha é impossível a não ser que fiquemos calados. Na experiência muda talvez tenhamos acesso a uma

⁶¹⁶ BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, p. 64.

⁶¹⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006 B, p. 263.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 221.

realidade simultânea, talvez vivamos e até identifiquemos algo intelectualmente. Contudo, assim que desejemos expressar essa experiência, esquetejamos o espetáculo. Nesse sentido, qualquer discurso vai ser ambíguo, incompleto, criticável e a ênfase escolhida num argumento vai camuflar todo o resto em relação ao que ela, é também, dependente. Se o mundo cultural não está em continuidade com o mundo natural como uma camada erguida sobre outra, o que nos resta então? Devemos esquecer nosso fundo biológico como se nossa dimensão humana não fosse erguida sobre ele? O problema é justamente esse: como uma entidade biológica elabora para si um espaço mental, ou melhor, como entidades constituem um mundo do espírito? Do nada? Em um passe de mágica? Não. Existe uma estratificação em camadas de sentido que remonta à própria filogênese das espécies e eram às camadas mais primitiva e concretas dessa estratificação que Merleau-Ponty esperava alcançar em sua arqueologia da verdade. O próprio Barbaras admite essa preocupação que por si só já denuncia a descrença em uma ruptura e a certeza de uma continuidade entre a natureza e a cultura: “a abordagem da *Fenomenologia da percepção* é essencialmente arqueológica, quer dizer, ao mesmo tempo descritiva e negativa: só é possível, com efeito, proceder à gênese da idealidade no percebido mostrando a irreducibilidade do percebido a ela⁶¹⁹”.

A limitação do vocabulário faz com que o movimento arqueológico de retorno à figura do percebido se realize a partir de categorias tais que impedem de colocar em evidência a inscrição da idealidade no percebido. A ambição, afirmada na introdução da *Fenomenologia da percepção*, de uma reflexão “igualmente capaz de esclarecer sua inerência vital e sua intenção racional⁶²⁰” do fenômeno não é, assim, realizada. A percepção aparece, em decorrência disso, como uma camada distinta, correlativa de um corpo que é sujeito do comportamento e de início separado da ordem da significação.

É preciso então responder à essa objeção e aprofundar a significação do percebido a fim de lhe fazer aparecer não mais como um domínio circunscrito, distinto do mundo da idealidade, mas como o lugar mesmo da racionalidade. É preciso compreender o sentir como o começo mesmo do saber ao invés de seu outro, e mostrar correlativamente que não há saber que não tenha uma inscrição sensível. Assim, a percepção só tem sentido se “tudo é percepção,

⁶¹⁹ BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, p. 65.

⁶²⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006 B, p. 85.

posto que não há uma só de nossas ideias ou reflexões que não traga sua marca, da qual a realidade objetiva esgota a realidade formal e que se torna fora do tempo⁶²¹”.

Segundo Barbaras, superar essas dificuldades, exigirá uma retomada do mundo percebido segundo a dupla exigência da *arché* e do *telos*. De acordo com ele, somente com a condição de apreender a idealidade como a possibilidade mesma abeta pelo percebido é que o intelectualismo poderia ser definitivamente reduzido. Contudo, um tal desenvolvimento, requer uma reflexão que seja orientada em direção à expressão ela mesma e, principalmente, sob esta forma ilustre que é a expressão linguística.

A partir desse ponto, a fim de revisar suas posições, o propósito explícito de Merleau-Ponty será o de mostrar que o conhecimento e a comunicação com outrem são, ao lado da vida perceptiva, formações originais. O conhecimento e a comunicação continuam e conservam essa vida perceptiva, ao mesmo tempo em que a transformam. Uma mudança de ênfase se mostra então necessária pois, enquanto o estudo da percepção só ensinava uma má ambiguidade, no fenômeno de expressão reside uma “boa ambiguidade”, quer dizer, uma espontaneidade que realiza o que parecia impossível: reúne em um único tecido a pluralidade das mônadas, o passado e o presente, a natureza e a cultura. Retornando à suas dificuldades próprias, o projeto de uma fenomenologia da percepção só se realizará, de fato, em uma filosofia da expressão⁶²².

2.3. O SER E O SENTIDO

2.3.1. O signo e o significado

De acordo com Barbaras, enquanto redige *A prosa do mundo*, Merleau-Ponty pensa esse trabalho como um prolongamento das investigações anteriores sob o plano dos comportamentos simbólicos e do conhecimento. Nesse sentido, o objetivo das novas investigações seria o de fixar definitivamente o sentido filosófico das investigações empreendidas na *Fenomenologia da percepção*. Assim, lhe prescrevendo um itinerário e um método, vai ser no nível da experiência sensível que deverá revelado *uma relação de tipo novo entre o espírito e a verdade*.

Contudo, a redação de *A prosa do mundo* foi interrompida. O que provocou tal desistência? Segundo Claude Lefort, no prefácio de *A prosa do mundo*, a nova investigação, de

⁶²¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Trad. Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Papirus, 1990, p. 91.

⁶²² BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, pp. 66-67.

início conduzida sob às categorias da *Fenomenologia da percepção*, fez aparecer em seu desenvolvimento a necessidade de uma revisão, o que atesta as notas de *O visível e o invisível*, as quais indicam uma ruptura radical em relação à continuidade com os trabalhos anteriores que Merleau-Ponty apresentava ainda em 1952. Nesse sentido, foi durante a redação de *A prosa do mundo* que ele descobriu as insuficiências da *Fenomenologia da percepção* e fez nascer uma nova perspectiva a qual foi se reafirmando no decorrer dos anos seguintes até desembocar em *O visível e o invisível*.

O que pode ter provocado tal reviravolta? Segundo Barbaras, a filosofia da expressão, concebida no início como prolongamento e realização da *Fenomenologia da percepção*, acabou por liberar o espaço de uma ontologia. Isso porque, compreendido até o fim, o fenômeno da expressão abalava a dualidade da qual Merleau-Ponty ainda era prisioneiro e revelava os limites de uma filosofia da consciência, conforme já indicamos na seção anterior.

Nesse sentido, embora o período imediatamente posterior à *Fenomenologia da percepção* tenha sido dominado pela questão da linguagem, não se tratava mais nesse momento de tomá-la como uma forma de expressividade corporal, ou seja, como um comportamento superior – o que havia conduzido à sua fundamentação como significação emocional –, mas de se instalar no coração mesmo da operação expressiva, sem prejuízo das categorias através das quais ela foi descrita.

Contudo, a nova abordagem que se inaugurava oferecia algum perigo: uma reflexão imediata acerca da linguagem implicaria o risco de pensá-la em termos intelectualistas, assim como uma abordagem direta da percepção poderia encontrar apenas o *cogito* do idealismo como fundamento. Segundo Barbaras, esse risco é particularmente acentuado no nível da linguagem, uma vez que é próprio da palavra dissimular sua operação significativa: ela se faria esquecer enquanto ato de expressão em proveito da significação que institui, de modo que os papéis da expressão e do exprimido se inverteriam naturalmente e ela, por fim, acabaria aparecendo como um conjunto de signos adequados de maneira unívoca a significações conquistadas em um outro lugar. Para prevenir desse perigo, seria necessário proceder a uma descrição objetiva da linguagem, tal como o faz o linguista. Essa abordagem acabará por conduzir a uma experiência autêntica da expressão, desembaraçada de suas implicações intelectualistas, assim como o recurso à psicologia da *Gestalt* liberou, na *Fenomenologia da percepção*, o estatuto verdadeiro da experiência perceptiva exigindo o retorno a uma consciência que não era ainda um conhecimento⁶²³.

⁶²³ Ibid., p. 70.

Dessa forma, do mesmo modo como não houve oposição entre o conhecimento objetivo do comportamento e a experiência perceptiva, a ciência da linguagem, conduzida por seu próprio movimento, ultrapassaria a cisão entre a linguagem concebida como objeto e a experiência da fala, tal como ela pode ser reunida no plano da experiência literária. O estudo da linguagem poderia, assim, pôr em destaque o problema da idealidade e, conseqüentemente, do idealismo, uma vez que é se esquecendo de si mesma enquanto operação em virtude da sua própria operação que a linguagem faria com que sua obra de significação camuflasse a camada de expressão primordial da qual procede, conduzindo por sua própria natureza ao idealismo, o qual seria reiteradamente confirmando pela pretensa certeza que ela teria de unir às coisas significações preexistentes. Segundo Barbaras:

Que o mundo possa ser dito significa que seu ser é aquele da idealidade e que o silêncio da percepção é só o avesso obscuro de uma significação que é clara por si mesma. O retorno à fala falante, à expressão primordial, permitirá não apenas fundar uma crítica do idealismo, crítica essa que determina de uma só vez seu limite e possibilidade, mas permitirá, também, retomar a figura autêntica do mundo, como isso do qual procede a expressão primordial, como isso que ela revela e que falta ao mesmo tempo. A concepção clássica da linguagem consiste em reconstruí-la segundo a correspondência unívoca entre o signo e significação. A relação do signo ao sentido é então, ao mesmo tempo, de imanência e transcendência⁶²⁴.

Essa descrição, dirá Barbaras, obviamente apresenta uma dificuldade, a saber, a mesma dificuldade que surge quando tentamos descrever o objeto percebido nos termos da relação entre uma matéria e uma forma. Se verdadeiramente o signo fosse transparente à significação, se ele se esgotasse em sua função significante, então a efetividade da fala se encontraria dissolvida. Se dizer fosse colocar uma palavra sob cada pensamento, nada jamais seria de fato dito, não teríamos o sentimento de viver na linguagem e permaneceríamos em silêncio, porque o signo desapareceria imediatamente diante de um sentido que seria o seu e o pensamento só reencontraria pensamentos. Evidentemente, não podemos negar que a noção de signo verbal conserva seu sentido, no entanto, para que isso ocorra, basta que se reconheça que há uma potência significante no próprio signo que resulta na significação e, por conseqüência, o signo não desapareceria na exibição do significado: a fala só poderá conservar sua especificidade se sua relação com a significação não for de posse ou transparência⁶²⁵.

⁶²⁴ Ibid., p. 71.

⁶²⁵ Ibid., pp. 71-72.

É preciso, portanto, retornar à operação originária através da qual a significação é visada pelo signo, quer dizer, ainda velada ou oculta nele. Afinal, se a matéria verbal é significante, ela só pode ser descrita a partir da sua forma, a saber, da significação que ela faz aparecer. Portanto, descrito a partir da significação, o signo aparece como uma entidade discreta cuja identidade repousa sobre a significação que exhibe. Inversamente, desde que a significação seja compreendida como obra do signo, este não pode mais ser concebido como essa entidade positiva que somente aquela lhe permitiria ser, pois é no movimento mesmo do significar que o signo se constituiria como signo e, dado que a significação só lhe está presente como um horizonte, ele não poderia ser, jamais, completamente determinado como signo. A operação significante se situa, então, abaixo da oposição entre a significação e o signo, sendo anterior a sua distinção.

De acordo com Barbaras, é isso que reconhece o linguista enquanto enfatiza o caráter *diacrítico* do signo, indicando que só há diferenças na língua, que ela não repousa sobre os termos positivos e é dessas diferenças que nascem paralelamente signos e significações. O sentido se doa, assim, originariamente sob a forma de princípios opositivos, modos de discriminação e, pela sua implementação, se constituem os signos como portadores de sentido, quer dizer, como seres discretos e definidos⁶²⁶. O sentido operante deve ser definido, então, como configuração, relação “lateral” dos signos entre si. Portanto, o signo significa não como marca de um sentido, mas enquanto é atravessado por um princípio de variação que não aparece jamais e em proveito do qual os signos não podem ser abolidos porque é de sua diferença que este princípio tira sua identidade⁶²⁷.

O sentido operante estaria, assim, implicado no edifício de palavras ao invés de ser designado por elas, de modo que ele só pode ser descrito como essa dimensão ou esse tema que não subsiste fora das variações nas quais se doa, e se aloja, portanto, entre elas, como o princípio secreto de sua variação. Os signos são, portanto, habitados por um “princípio de equivalência”, e, neste, eles não são uma pura matéria, mas essa dimensão que só subsiste como sua própria ausência, ela é retida em sua espessura, de sorte que a transcendência do signo em direção ao sentido não abole jamais a materialidade, não resulta jamais em uma significação transparente. A propriedade que a linguagem possui de extrair o sentido dos signos, de isolá-lo ao estado puro, é em realidade apenas a “simples suposição de encarná-lo em várias fórmulas onde permanece o mesmo⁶²⁸”

⁶²⁶ Demos um exemplo disso no item 4 do capítulo 1 dessa 2ª parte quando discutimos a lógica totêmica.

⁶²⁷ *Ibid.*, pp. 72-73.

⁶²⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A prosa do mundo*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2012, p. 154.

Para Barbaras, este “mesmo” se confunde com a série dos “outros” em que transparece, ou melhor, se confunde com o gesto mesmo da diferenciação. Desde o instante em que o retomamos no nível da fala viva, descobrimos que o sentido do sentido é de não estar jamais presente em pessoa, de estar implicado na fala como um horizonte que a anima, seduzindo à distância e solicitando, portanto, uma retomada indefinida. Em *Signos*, Merleau-Ponty nos diz que:

No tocante à linguagem, se é a relação lateral do signo com o signo que torna ambos significantes, o sentido só aparece na intersecção e como que no intervalo das palavras. Isso nos proíbe de conceber, como estamos habituados, a distinção e a união da linguagem e de seu sentido. Julga-se o sentido transcendente por princípio aos signos, como o seria o pensamento a índices sonoros ou visuais – e julga-se imanente aos signos pelo fato de, tendo uma vez por todas cada um deles o *seu* sentido, não poder insinuar nenhuma opacidade entre eles e nós, nem sequer fazer-nos pensar: os signos só teriam uma função de advertência, advertiriam o ouvinte a considerar um de *seus* pensamentos. Na verdade, não é assim que o sentido habita a cadeia verbal, nem assim que se distingue dela. Se o signo só quer dizer algo na medida em que se destaca dos outros signos, seu sentido está totalmente envolvido na linguagem, a palavra intervém sempre sobre um fundo de palavra, nunca é senão uma dobra no imenso tecido da fala⁶²⁹.

Assim, nesse estágio de sua reflexão, Merleau-Ponty apreende a linguagem ainda a partir das categorias apresentadas na análise da percepção, de modo que é o sentido perceptivo que informa o sentido linguístico. Ele também descreve o movimento da significação segundo a relação de perfis da coisa. Em *Sobre a fenomenologia da linguagem* ele chega a dizer que apenas algumas *Abschattungen* (perfis/silhuetas) da significação são tematicamente dadas, pois, passado um certo ponto do discurso, elas são consideradas em seu movimento, fora do qual nada são, contraindo-se repentinamente numa única significação. Em suas palavras, “sentimos que *algo foi dito*, assim como, acima de um mínimo de mensagens sensoriais, percebemos uma coisa, conquanto a explicitação da coisa vá por princípio ao infinito (...) As consequências da palavra, como as da percepção (e da percepção do outro em particular), ultrapassam sempre as suas premissas⁶³⁰”. Nesse sentido, a significação linguística e a coisa são pensadas, de acordo com a solução que Husserl propôs no nível das *Ideen I*, como “ideias no sentido kantiano”,

⁶²⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. A linguagem indireta e as vozes do silêncio. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. Martins Fontes: São Paulo, 1991, p. 42.

⁶³⁰ *Ibid.*, Sobre a fenomenologia da linguagem, p. 97.

como polos de atos de expressão ou de sensações convergentes que animam o discurso ou a percepção sem ser propriamente doados por sua conta⁶³¹.

Contudo, a obra da fala revela uma dimensão anterior à oposição entre o signo e a significação, dimensão esta que contesta o mérito de uma análise efetuada em termos de perfis e de ideia. As *Abschattungen* da significação não são em realidade tematicamente doadas e, nessa medida, não podemos conferir ao sentido a menor positividade, a menor unidade, nem mesmo essa unidade da ideia kantiana que convém a um processo infinito. Se os signos são verdadeiramente diacríticos, o sentido está a cada vez mais próximo e mais distante deles: mais próximos, enquanto está sempre já implicado neles, sendo tomados em seu elemento; mais distante pois, ele não pode mais ser distinguido dos demais signos e não pode, portanto, ser determinado como polo infinito e transparente. A plenitude do sentido exige que nenhum signo se esgote.

Portanto, a não-presença do sentido é *de princípio*, pois ela é sinônima da quase-materialidade do signo. A quase-identidade do signo e do sentido está à mesma distância absoluta e a significação é rejeitada contra uma infinitude que não aceita nenhum princípio de totalização. Assim, o ser da linguagem revela um modo de infinitude que não admite o fechamento da ideia kantiana e solicita a superação da oposição entre matéria e forma. Vai ser a descoberta da historicidade infinita do sentido – uma infinitude aberta, não totalizável – que, no final, justificará um pensamento do mundo como transcendência pura, escapando à categoria do sentido como unidade distinta do múltiplo⁶³².

Em *A prosa do mundo*, Merleau-Ponty redigirá uma nota na qual a análise da linguagem a partir do plano da percepção antecipará reflexões da fase final de seu pensamento, de modo que *O visível e o invisível* já se faz presente. Nesse sentido, ele já recorrerá a noção de estilo como uma unidade pré-objetiva anterior a cisão entre significante e significado, denunciando, primeiro, a própria transcendência da significação, a qual não se esgota no signo, porém, ao mesmo tempo, mostrando como é o signo em sua dimensão concreta e material que realiza a significação. Assim, dirá Merleau-Ponty:

O estilo como generalidade pré-conceitual – generalidade do “pivô” que é pré-objetiva, e que faz a *realidade* do mundo: a coisa está aí onde a toco, não é um geometral das *Abschattungen*, escapa à *Erlebnisanalyse* (...) porque há uma temporalidade que não é a do *ideal*, mas a da ferida

⁶³¹ BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, pp. 73-74.

⁶³² Ibid., p. 74.

mais profunda, incurável. Essa racionalidade não constituída da coisa-pivô (...) só é possível se a coisa é não frontal, objeto, mas sim aquilo que age sobre mim e sobre o qual ajo por meu corpo, se a coisa é dada, ela também, como posse indireta, lateral⁶³³.

Nesse sentido, a descrição do sentido operante permite chegar a uma opacidade essencial da linguagem. Escondida no signo como a dimensão de sua diferenciação ativa, como o princípio de equivalência imanente à sua variação, o sentido permanece sempre iminente, e o pensamento é “assombrado” por ele, ao invés de exibi-lo. A visada própria da fala deve ser definida como “nada qualificado”, “vazio determinado” e a significação só é a determinação desse vazio, cuja vacuidade se apoia na espessura dos signos. A expressão é tal que, por princípio, ela não pode ser completa e um pensamento *possuído* deixaria de ser, por isso mesmo, pensamento, pois lhe é essencial permanecer como “uma seda no tecido das palavras⁶³⁴”.

Segundo Barbaras, se procurássemos transcender os signos em direção a um pensamento puro, recairíamos sobre o material verbal, pois a significação se dá sob o modo da falta, não enquanto uma entidade positiva cuja presença se limitaria a restaurar, mas enquanto um modo de ser próprio que consiste em escapar à ordem mesma da presença. É nessa medida que, para além da ilusão inevitável de uma significação plena, a linguagem pode ser comparada à pintura e o sentido pode ser apreendido nela como um silêncio insuperável. Fixado em seu estado nascente na palavra, a significação não é ainda “linguística”, no sentido próprio do termo, ela se confunde com a “radiação muda da pintura”. A expressão revela, portanto, um sujeito que só possui o sentido enquanto é espoliado por ele, que só alcança a palavra esquivando-se dela. Se a significação deve ser concebida como isso que deseja a expressão, como a dimensão de variação e apelo que lhe habita, mas que não a detém, parece que ela não pode mais ser sustentada por uma consciência. Enraizando o sentido na expressão, fazendo aparecer essa mediação como primordial, Merleau-Ponty supera o pressuposto de um face à face entre o sujeito e o sentido, face à face de onde um e outro tirariam sua identidade⁶³⁵.

⁶³³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A prosa do mundo*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2012, pp. 88-89.

⁶³⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 117.

⁶³⁵ BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, pp. 75-76.

2.3.2. A transcendência da significação

O que acabamos de dizer na última seção é confirmado pela segunda parte da análise feita em *A prosa do mundo*, a qual nos instala não mais no nível do ato singular de expressão, mas naquele da relação entre a língua e a fala. O linguista inaugura a decisão de tratar a linguagem e os fatos da linguagem como um objeto, explicando-os por um conjunto de leis. Assim, o presente da língua, o sentido atual das palavras, só seria o resultado de uma história exterior na qual o sincrônico suplantaria temporariamente o diacrônico, fazendo nascer a ficção de uma unidade de sentido. Essa ficção, que podemos chamar também de cristalização temporária, é essencial para a prática da linguagem. De acordo com Merleau-Ponty, “se estivéssemos encerrados nas significações inconciliáveis que as palavras podem adquirir de sua história, não teríamos sequer a ideia de falar, a vontade da expressão sucumbiria⁶³⁶.”

A linguística precisa então reconhecer a relevância do ponto de vista do sujeito que, a cada momento, fala essa língua e ultrapassa os acidentes que a história a ela incorporou. Ou seja, é preciso reconhecer que o ponto de vista subjetivo deve envolver o ponto de vista objetivo e que a sincronia deve envolver a diacronia. Uma vez feito isso, a possibilidade da fala, ou seja, o fato de que o sujeito vive sua língua como um sistema coerente imediatamente adequado às intenções expressivas, cria um obstáculo intransponível que impede de tratá-la como um objeto, estando submetida a um conjunto de necessidades externas. Os acidentes históricos só possuem perenidade e podem integrar a língua na medida em que são retomados por uma única vontade de expressão⁶³⁷.

Se a cada momento a língua manifesta uma lógica interna, se uma única potência expressiva supera a desordem dos fatos legados pela história, é porque essa lógica transcende também o presente, desenhando uma unidade da língua para além de cada fase da sincronia, pois “se a linguagem, portanto, considerada segundo um corte transversal, é sistema, também é preciso que o seja em seu desenvolvimento⁶³⁸”.

De acordo com Barbaras, assumindo e ultrapassando o passado histórico na expressão presente, o sujeito falante articula este presente a um futuro, de sorte que passado, presente e futuro aparecem como momentos de uma unidade, e a história como o traço visível de um poder que ela não anula. Segundo Merleau-Ponty, Saussure inaugura, ao lado de uma linguística da

⁶³⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A prosa do mundo*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2012, p. 55.

⁶³⁷ BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, pp. 76-77.

⁶³⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. Sobre a fenomenologia da linguagem. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. Martins Fontes: São Paulo, 1991, p. 92.

língua – assumida como um caos de eventos –, uma linguística da fala, a qual coloca em evidência, a cada período, uma unidade, uma totalidade, sem as quais a comunicação e a comunidade linguística seriam propriamente impossíveis. Nas palavras de Merleau-Ponty:

No presente, ou sincronicamente, o uso atual não se reduz às fatalidades legadas pelo passado, e Saussure inaugura, ao lado da linguística da *língua*, que a faria ser vista, no limite, como um caos de acontecimentos, uma linguística da *fala*, que deve mostrar em si, a cada momento, uma ordem, um sistema, uma totalidade, sem os quais a comunicação e a comunidade linguística seriam impossíveis⁶³⁹.

Assim, embora cada palavra, cada forma de uma língua, tomadas separadamente, receba ao longo de sua história uma série de significações discordantes, não há equívoco na língua total considerada em cada um de seus momentos. As mutações de cada aparelho significante, por inesperadas que pareçam se vistas isoladamente, são solidárias das de todos os outros, e isso faz com que o conjunto permaneça veículo de uma comunicação⁶⁴⁰. Merleau-Ponty continua dizendo que:

A consciência radical da subjetividade me faz redescobrir outras subjetividades, e assim uma verdade do passado linguístico. Os acasos foram retomados interiormente por uma intenção de comunicar que os transforma em sistema de expressão, eles o são ainda hoje no esforço que faço para acompanhar o passado da língua. A história exterior é acompanhada de uma história interior que, de sincronia em sincronia, dá um sentido comum pelo menos a certos ciclos de desenvolvimento. O recurso à fala, à língua vivida, esse subjetivismo metódico anula o “absurdismo” de Valéry, conclusão inevitável do saber enquanto se considerava a subjetividade apenas como um resíduo, como uma confluência de acasos, isto é, do exterior. A solução das dúvidas relativas à linguagem não se acha no recurso a uma língua universal que dominaria a história, mas naquilo que Husserl chamará o “presente vivo” numa fala, variante de toda fala que se disse antes de mim e também modelo para mim do que elas foram...⁶⁴¹

Contudo, conforme destaca Merleau-Ponty, Husserl esquecia que não bastava sair da gramática latina para alcançar a gramática universal, que a lista que ele apresentava das formas de significação possíveis trazia em si a marca da linguagem que ele próprio falava⁶⁴² e que, a

⁶³⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A prosa do mundo*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2012, pp. 56-57.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, pp. 57-58.

⁶⁴¹ *Ibid.*, 59-60.

⁶⁴² *Ibid.*, p. 61.

todo momento veríamos transparecer, sob o sistema da gramática oficial que atribui a um signo uma significação, um outro sistema expressivo que não exclui o primeiro e que atua de um modo diferente daquele. Nesse contexto, a expressão não estaria “ordenada ponto por ponto ao exprimido” de tal sorte que “cada um de seus elementos” se precisaria e receberia a existência linguística exclusivamente “por aquilo que recebe dos outros e pela modulação que imprime a todos os outros” e, assim, “é o todo que tem sentido, e não cada parte”. Existiria, portanto, “partículas na língua que não são palavras, mas sim “coeficientes”, “expoentes” ou ainda “ferramentas linguísticas” que possuem menos um significado do que um *valor de emprego*⁶⁴³”.

Assim, a clareza da linguagem não estaria por trás dela, na gramática universal almejada por Husserl e que todos traríamos conosco. A clareza da linguagem, segundo Merleau-Ponty, estaria diante dela, naquilo que os gestos infinitesimais de cada rabisco no papel ou de cada inflexão vocal mostrariam no horizonte como um sentido para eles. Decorre disso que, a ideia mesma de uma *expressão consumada* é quimérica havendo apenas uma comunicação bem-sucedida. Contudo, dirá Merleau-Ponty, “ela somente o será se quem escuta, em vez de seguir a cadeia verbal ele por elo, retomar por sua conta e ultrapassa, consumando-a, a gesticulação linguística do outro⁶⁴⁴”.

Como consequência, Merleau-Ponty passará a defender a ideia de que não há senão subentendidos numa língua e que a ideia mesma de uma expressão adequada, de um significante que viria cobrir o significado, ou seja, a ideia de uma comunicação integral, não possuiria nenhuma consistência. Desse modo, para Merleau-Ponty, não é “depositando *todo* o meu pensamento em *palavras* nas quais os outros viriam captá-lo que me comunico com eles”, pois a comunicação envolveria para além dos signos verbais, um envolvimento global do indivíduo que realize “com minha garganta, com minha voz, com minha entonação, e também obviamente com as palavras, com as construções que prefiro, com o tempo que decido dar a cada parte da frase”, produzindo, assim, um enigma que comporta “apenas uma solução e que o outro, acompanhando em silêncio essa melodia recortada por mudanças de claves, por picos e quedas”, assume como seu e passa a “dizê-lo comigo, o que significa compreender⁶⁴⁵”. O sentido estaria, assim, para além da letra, sendo sempre irônico. Mesmo nos casos em que parece que o exprimido foi alcançado nele mesmo, “direta ou prosaicamente”, havendo mais

⁶⁴³ Ibid., p. 64.

⁶⁴⁴ Ibid., p. 65.

⁶⁴⁵ Ibid., p. 66.

gramática do que estilo, “isso acontece somente porque o gesto é habitual, porque a retomada por nós é imediata, não exigindo nenhum remanejamento de nossas operações ordinárias⁶⁴⁶”.

Nesse sentido, a língua não seria o equivalente de uma simples soma de signos (palavras + formas gramaticais e sintáticas), seria, na verdade, um meio metódico de discriminar signos uns dos outros, construindo um universo de linguagem do qual diremos posteriormente que exprime um universo de pensamento caso seja preciso o suficiente para cristalizar uma intenção significativa, fazendo-a renascer no outro⁶⁴⁷.

Falar não seria, então, ter à disposição um certo número de signos, é, na verdade, possuir a língua como princípio de distinção, não importando o número de signos que este nos permita especificar. Segundo Merleau-Ponty, por conta disso, haveria línguas em que não se poderia dizer “sentar-se ao sol” por elas não disporem de palavras particulares para designar a irradiação da luz solar, reservando a palavra “sol” para o astro mesmo. Nesse caso, o valor linguístico dessa palavra só seria definido pela presença ou ausência de outras palavras ao lado dela. Podemos ver, assim, que “*a linguagem nunca diz nada, ela inventa uma gama de gestos que apresentam entre si diferenças suficientemente claras para que a conduta da linguagem, à medida que se repete, se recorta e se confirma ela própria, nos forneça de maneira irrecusável a feição e os contornos de um universo de sentido*”⁶⁴⁸.

Nesse sentido, as palavras logo aparecem como realidades segundas, resultados de uma atividade de diferenciação mais originária. As sílabas, as letras e as desinências seriam, segundo Merleau-Ponty, os sedimentos de uma primeira diferenciação anterior à separação entre o signo e a significação, sendo essa primeira esfera de diferenciação que torna possível a distinção mesma dos signos. Dessa forma, os fonemas, considerados os verdadeiros fundamentos da fala, descobertos apenas pela análise da língua falada e não tendo existência oficial nas gramáticas e dicionários, *não podem designar nada*. Contudo, justamente por essa razão, “eles representam a forma originária do significar, eles nos fazem assistir, por baixo da linguagem constituída, à operação prévia que torna simultaneamente possíveis as significações e os signos discretos⁶⁴⁹”.

Segundo Barbaras, a mediação entre esses dois sentidos da linguística será retomada pelos sucessores de Saussure. Tendo isso em vista, Guillaume, através da noção de “esquema sublinguístico”, encontrou em cada língua uma lei de equilíbrio, um projeto fundamental, que

⁶⁴⁶ Ibid., p. 67.

⁶⁴⁷ Ibid., p. 69.

⁶⁴⁸ Ibid., pp. 70-71.

⁶⁴⁹ Ibid., p. 71.

orienta e domina a diacronia sem anulá-la. Dessa forma, toda a questão é colocada agora sob esse modo da unidade, a partir desse tecido que liga os atos da fala e os sujeitos falantes, a partir dessa intenção significante que transcende o presente e retoma o passado a cada vez como meio e anúncio de um futuro. A coesão e a unidade liberados por esta linguística da fala não poderá, contudo, se confundir com uma razão transcendente. Essa unidade não é distinta de seus modos de advento, atos de retomada que, portanto, ela anima e orienta. Há, assim, uma opacidade própria da expressão que atravessa e articula os atos de fala de modo que estes não podem ser pensados fora da exterioridade, da contingência de onde advêm. Portanto, a sincronia envolve a diacronia, sem absorvê-la, e vice-versa⁶⁵⁰.

Em *Signos*, mais especificamente em *Sobre a fenomenologia da linguagem*, Merleau-Ponty vai dizer que “se, considerada segundo um corte longitudinal, a linguagem comporta acasos, é preciso que o sistema da sincronia comporte a cada momento fissuras onde o acontecimento bruto possa vir inserir-se⁶⁵¹”. Isso significa que a exterioridade entre os atos de fala retorna ao seio mesmo de cada fala, fazendo com que ela comporte em seu interior uma certa debilidade – uma opacidade – que a expõe à facticidade. Assim, a interioridade que ela revela não é, então, aquela do conceito. Segundo Barbaras, se o sistema transcende o acontecimento bruto, ele não pode ser possuído ou desdobrado diante de uma consciência constituinte. Os fatos só teriam, então, incidência e perenidade sendo retomados por uma intenção de significar, contudo, essa intenção é ela mesma transportada pelos fatos, não estando fora das contingências que ela transforma em adventos. A língua aparece, assim, como um “equilíbrio em movimento”, de modo que o equilíbrio só se realiza no e como movimento mesmo. Segundo Merleau-Ponty:

A língua é inteiramente acaso e inteiramente razão, porque não há sistema expressivo que siga um plano e que não tenha sua origem num dado acidental qualquer, mas também não há acidente que se torne instrumento linguístico sem que a linguagem tenha insuflado nele o valor de uma nova maneira de falar, tratando-o como exemplo de uma “regra” futura que se aplicará a todo um setor de signos⁶⁵².

⁶⁵⁰ BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, p. 77.

⁶⁵¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. Sobre a fenomenologia da linguagem. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. Martins Fontes: São Paulo, 1991, p. 92.

⁶⁵² MERLEAU-PONTY, Maurice. *A prosa do mundo*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2012, p. 74.

Portanto, não é necessário estabelecer uma relação dialética entre dois pontos de vista, a saber, a sincronia e a diacronia. A língua é submetida às duas exigências contrárias da expressividade e da comunicação de modo que uma maneira de falar deve ser familiar para ser compreendida, porém, não a ponto de se tornar indistinta. A vontade de expressão não vem ao encontro dos fatos para torna-los seus instrumentos, ela é animada em suas entranhas por uma exigência de facticidade, seu equilíbrio reclama um desequilíbrio e a expressão, por fim, ao invés de utilizar a história para se construir, na verdade, se faz história. Como atesta acertadamente Merleau-Ponty, “os progressos da psicologia e da linguística residem justamente no fato de que, ao revelarem o *sujeito falante* e a fala no presente, encontram o meio de ignorar as alternativas do atual e do possível, do constituído e do constituinte, dos fatos e das condições de possibilidade, do acaso e da razão, da ciência e da filosofia⁶⁵³”. Segundo ele:

Se é preciso renunciar à universalidade abstrata de uma gramática explicativa que dê a essência comum a todas as linguagens, é somente para recuperar a universalidade concreta de uma linguagem que se diferencia de si mesma sem jamais renegar-se abertamente. Porque falo presentemente, minha língua não é para mim uma soma de fatos, mas um único instrumento para uma vontade de expressão total. E, porque ela é isso para mim, sou capaz de entrar em outros sistemas de expressão compreendendo-os primeiro como variantes do meu, para depois deixar-me habitar por eles a ponto de pensar o meu como uma variante daqueles⁶⁵⁴.

Segundo Barbaras, essa análise sobrepõe e aprofunda aquela do ato de expressão ele mesmo, de modo que a opacidade do sentido não corresponde a um fracasso, quer dizer, à ausência de um polo idealmente acessível, sendo, na verdade, inerente à própria obra da expressão. Nesse sentido, a intenção significativa que anima os atos de expressão, sincronicamente e diacronicamente, não subsiste ao lado dos atos em que se realiza, pois se cada ato presente comporta e reativa o passado abrindo a um porvir, eles só subsistem como a obra que os carrega. Isso porque o passado e o porvir envolvem o presente, sendo este atravessado por uma visada transcendente de unidade que não volta a situá-lo no eterno: essa visada só se sustenta por ser reativada em cada presente.

Portanto, a significação só subsiste sob a forma dessa exigência, deste apelo, que atravessa e anima os atos e não são, portanto, diferentes deles, ou seja, ela só dá vida aos atos que a visam porque estes são insuflados por ela. Apreendida através do sentido expressivo, a

⁶⁵³ Ibid., pp. 78-79.

⁶⁵⁴ Ibid., p. 81.

razão não se doa como algo que mira a história, mas como isso que se confunde com a historicidade ela mesma, convertendo-se em uma espécie de “razão contingente”. Ao se identificar à diferença de expressões, a unidade de sentido – sua “eternidade” – é o equivalente de uma “eternidade existencial”.

Segundo Barbaras, é isso que Merleau-Ponty quer dizer quando alega que o modo de ser do sentido é aquele da *Stiftung*, da fundação/instituição. A *Stiftung* corresponde à exigência de um porvir que só se realiza à medida em que retoma formulas estáveis produzidas no passado e, por sua vez, reitera seu sentido, o que não quer dizer que a significação esteja encerrada e plenamente realizada, de modo que a única exigência é a simples reativação. Essa constatação revela, então, que o horizonte capaz de superar as contradições e as dicotomias que escamoteavam o fenômeno da expressão é a dimensão da historicidade⁶⁵⁵.

Em *A prosa do mundo* Merleau-Ponty vai dizer que a intimidade de toda expressão com toda expressão, sua pertença comum a uma única ordem que o primeiro ato de expressão instituiu, realiza a junção do individual e do universal, de modo que a expressão é realmente o que temos de mais individual, ao mesmo tempo em que, ao dirigi-la aos outros, ela se faz valer como universal⁶⁵⁶. Assim, é a ordem inteira da cultura, como a ordem do “advento”, que a linguagem permite pensar. Como tarefa infinita, a expressão é sinônimo da “historicidade fundamental” ou transcendental. Portanto, o fenômeno da expressão revela a vigência do sentido como pré-posseção que só precede e orienta por ser reativado, ou seja, o estudo da expressão revela a vigência de um passado que só sobrevive por ser relançado em direção a um porvir, de modo que o sentido só subsiste como sua própria iminência, horizonte ao invés de razão.

2.3.3. Unidade e variabilidade do sentido no plano da cultura

Como vimos, é inegável que haja um princípio de variabilidade operando no seio da cultura. Ao mesmo tempo, é inegável, também, que haja uma certa durabilidade do sentido instituído na interação entre a comunidade de falantes que compõem uma sociedade. Falamos na seção anterior em sincronia e diacronia, o que atesta a permanência e a variação de sentido como resultado constante do empreendimento expressivo, sendo essa dinâmica o que verdadeiramente oferece vitalidade a uma língua.

⁶⁵⁵ BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, p. 79.

⁶⁵⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A prosa do mundo*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2012, p. 150.

No entanto, caberia agora pensar se haveria um princípio diretor que colocaria constantemente a língua e sua expressividade submetidas a uma dinâmica de manutenção e variação de sentido. Afim de oferecer uma possibilidade de compreensão do fenômeno concreto segundo o qual ocorrem a variabilidade e a permanência, recorreremos à sugestão oferecida por Dawkins em sua *teoria dos memes*.

Segundo Dawkins, a transmissão cultural seria análoga à transmissão genética, uma vez que, a despeito de sua face conservadora, também os genes podem dar origem a formas de variação. Nesse sentido, dois indivíduos que compartilham uma mesma língua, separados no tempo por vinte gerações, não seriam capazes de se comunicar dada a coleção de modificações ocorridas na estrutura da língua no decorrer desse período. Para Dawkins, a linguagem parece também “evoluir” por meios não genéticos, numa velocidade muito maior que a da variação biológica. Esse processo de variabilidade, no entanto, estaria de acordo com a plasticidade do próprio organismo e seria da própria variabilidade de imersão do corpo em seu mundo circundante que derivaria os motivos para a variabilidade da expressão. Como nenhum organismo se ajusta a seu meio da mesma forma, cada ajustamento, levando em consideração cada especificidade orgânica – sensorial – de cada aparelho expressivo, faria nascer uma retomada dos atos expressivos do passado, compartilhados no plano da cultura, sem nunca deixar de agregar a eles sua marca, o seu estilo, sendo inevitável uma retomada que transforma o mesmo em outro. Haveria assim, uma variação sutil em torno de um núcleo comum. Como ela ocorreria?

O modelo da própria natureza pode auxiliar na compreensão desse fenômeno, uma vez que ele não é uma exclusividade humana. O exemplo da natureza nos revela que essa transmissão e variação cultural pode acontecer com outros animais e ver outros seres na natureza submetidos à uma mesma circunstância de manutenção e variação de valores expressivos reforça nossa hipótese – implícita em tudo que foi escrito até aqui – de que há uma continuidade entre o natural e o cultural, sendo o caminho que conduz da natureza à cultura um caminho marcado por uma contínua sobreposição de camadas de sentido promovidas reiteradamente por atos expressivos que mantêm um núcleo de sentido, variando em torno dele.

Como exemplo de vigência na própria natureza de uma espécie de transmissão cultural aliada a variabilidade dos gestos expressivos, Dawkins menciona um pássaro da Nova Zelândia, o *Philesturnus carunculatus carunculatus*, cujos machos membros de um grupo específico, apresentavam um repertório de nove canções, podendo esses cantos ser classificados como “grupos de dialetos”. Cada grupo com territórios vizinhos emitia uma mesma canção. Outros

grupos, no entanto, de outros territórios, emitiam canções diferentes. Algumas vezes membros de um grupo partilhavam mais de uma canção.

De acordo com Dawkins, comparando os cantos entre pais e filhos, P. F. Jenkins mostrou que os cantos não eram herdados geneticamente e que cada jovem macho provavelmente adotava, por imitação, canções de aves de territórios vizinhos, de forma análoga ao que se passa com a linguagem humana. Durante o tempo em que permaneceu na ilha, Jenkins catalogou inicialmente um número limitado de canções, uma espécie de “*pool* de canções”, do qual cada jovem macho extraía seu pequeno repertório.

Contudo ele percebeu que, ocasionalmente, ocorria a “invenção” de uma canção nova, o que acontecia através de um erro na imitação de uma canção antiga. De acordo com suas observações, novas formas de canto se originavam de maneiras diversas, por uma alteração na altura de uma nota, pela repetição dessa nota, pela supressão de notas e pela combinação de partes de outras melodias existentes. O aparecimento de uma nova forma era um acontecimento abrupto e o resultado mantinha-se estável por um período de anos. Temos aqui uma pequena demonstração da dinâmica sincronia-diacronia que apresentamos na seção precedente.

O mais impressionante é que, em vários casos, a variante recém-criada conseguiu ser transmitida com precisão a jovens membros da comunidade de pássaros, legando ao futuro a canção em sua nova forma, de tal modo que um grupo reconhecidamente coerente de pássaros cantores de uma mesma canção original acaba por se desenvolver. Segundo Dawkins, Jenkins referiu-se à origem das novas canções como “mutações culturais”⁶⁵⁷.

Porém, é a nossa espécie que apresenta verdadeiramente o que a variação cultural é capaz de fazer e a linguagem é o melhor dos exemplos que podemos utilizar para demonstrar, muito embora o mesmo ocorra com a moda, com a dieta, com as cerimônias e costumes, com a arte e a arquitetura, com a engenharia e com a tecnologia: tudo se transformam no tempo histórico, de maneira altamente acelerada, de uma forma que se assemelha à evolução genética, mas que, no entanto, nada tem a ver com ela. Assim, a variação cultural ocorre de maneira análoga à variação genética, podendo a mudança ser progressiva, muito embora possa dar lugar, assim como ocorre na evolução genética, a uma série de breves surtos, separados por intervalos de longos períodos estáveis. Segundo Dawkins, um dos primeiros a fazer uma analogia entre a evolução científica e a evolução genética foi Karl Popper⁶⁵⁸.

⁶⁵⁷ DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. Trad. Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das letras, 2007, pp. 326-327.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 327.

O desafio colocado por essa analogia seria, então, o de explicar a cultura e sua variação, bem como as acentuadas diferenças existentes entre as diversas culturas humanas ao redor do planeta, tentando conciliar sob um mesmo princípio o egoísmo absoluto dos *Ik* de Uganda, descritos por Colin Turnbull, até o altruísmo gentil dos *Arapesh*, de Margaret Mead. Compreender a variação do homem moderno, não atrelado exclusivamente a fatores genéticos, é necessário abandonar a ideia do *gene* como base da variação e encontrar indícios de um novo princípio replicador.

Para Dawkins, embora não seja lícito postular que as leis da física, bem como as da biologia, sejam dotadas de uma validade universal, é possível assumir, pelo menos, a probabilidade da universalidade de um princípio fundamental, a saber, o que sugere que *toda vida se transforma a fim de se ajustar a condições de sobrevivência diferenciadas*. Os genes seriam induzidos – não forçados, pois não se trata de um determinismo – a produzir um ajustamento a fim de legar às gerações seguintes os indícios das variações bem-sucedidas. No entanto, o que parece se expor agora para nós é que o gene não é mais o único agente dessa variação.

A emergência do ser humano fez surgir na natureza um tipo novo de variação: associado ao *pool* genético – aquele *caldo primordial* –, um novo caldo emergiu, capaz de provocar variações mais velozes, e, por isso mesmo, não tão duradouras quanto as variações biológicas. Esse novo caldo é o *caldo da cultura*. Assim como no caldo primordial responsável pela variação genética, esse novo caldo parece possuir também uma espécie de replicador. Nesse sentido, enquanto aquele caldo originário fez surgir e variar os genes, esse novo caldo parece ter nos *memes* o seu elemento último de variação. Gostaríamos de afastar aqui qualquer acusação de atomismo, sugerindo que entendamos os memes como uma metáfora que representa apenas a qualidade que determinadas entidades culturais têm de se tornarem virais e se disseminarem, ditando as tendências da cultura em todas as suas variantes. Nesse sentido, o meme não tem uma cor, uma forma ou um tamanho determinado. O meme possui apenas a propriedade de ser retomado e viralizar.

O nome “meme” representa uma unidade de transmissão cultural, ou seja, corresponde a uma espécie de unidade de *imitação*. Segundo Dawkins, a palavra deriva de *mineme* que possui em sua origem grega um significado próximo ao de “memória”: *mineme* corresponde a “aquilo que é imitado”. Como uma forma de fazer a palavra *mineme* soar como *gene*, ela foi submetida a uma contração convertendo-se, então, em *meme*. Assim, segundo Dawkins, a palavra *meme* deve guardar essa relação estreita com a *memória* no sentido de registro e

manutenção desses padrões imitados. Podemos encontrar atualmente em nossa cultura exemplos de memes em melodias, ideias, slogans, os modos de se executar as mais variadas técnicas, etc. Segundo Dawkins:

Tal como os genes se propagam no *pool* gênico saltando de corpo para corpo através dos espermatozoides ou dos óvulos, os memes também se propagam no *pool* de memes saltando de cérebro para cérebro através de um processo que, num sentido amplo, pode ser chamado de imitação. Se um cientista ouve ou lê sobre uma boa ideia, transmite-a a seus colegas e alunos. Ele a menciona nos seus artigos e nas suas palestras. Se a ideia pegar, pode-se dizer que ela propaga a si mesma, espalhando-se de cérebro para cérebro⁶⁵⁹.

Os memes devem ser considerados, assim, estruturas vivas, não apenas metafórica, como também tecnicamente, pois quando plantamos um meme fértil na mente de alguém, literalmente parasitamos o seu cérebro, transformando-o em um veículo de propagação do meme, da mesma maneira como um vírus pode parasitar o mecanismo genético de uma célula hospedeira. Nesse sentido, o meme para “a crença na vida após a morte”, por exemplo, poderia ser reproduzido como uma estrutura nos sistemas nervosos de seres humanos individuais espalhados pelo o mundo inteiro, pois os memes encontrariam formas variadas de se disseminar, podendo ser replicados pela palavra falada ou escrita, sendo auxiliados pela arte e, principalmente, através dos meios de comunicação (desde a carta a galope, passando pela TV, até chegarmos às redes sociais).

O que pode fazer com que um meme tenha estabilidade e penetração em um ambiente cultural? Obviamente, o valor pragmático que acreditamos que ele carrega. De alguma maneira, o meme supre uma lacuna que nossos investimentos expressivos não conseguiram suprimir. Enquanto essa lacuna não vislumbra um candidato a preenche-la de maneira mais adequada, esse meme permanecerá ali. Temos um bom exemplo na ideia de Deus: o meme “Deus” possui um forte apelo psicológico, pois fornece uma explicação ingênua, porém plausível, para questões profundas e perturbadoras que nos fazem tremer de medo – e já vimos o que o medo pode causar nos animais no plano dos afetos, o tipo de trauma que provoca, conseqüentemente, vimos quão suscetível pode ficar um indivíduo com medo. Nesse sentido, devemos aceitar que é muito fácil manipular e induzir um meme como esse em um ser em desespero, em busca de uma resposta e salvação.

⁶⁵⁹ Ibid., p. 330.

Assim que se apresenta o salvador ou a resposta para os mistérios insolúveis da experiência humana, a lacuna não só semântica, mas acima de tudo existencial, será preenchida. Desse modo, nossas deficiências serão todas superadas e o temor não nos abaterá se nos submetermos a essa ideia – a esse meme. Deus deverá, então, existir, mesmo que seja como um meme, e graças à falta que supre, seu meme terá um elevado grau de sobrevivência no plano da cultura⁶⁶⁰. Segundo Dawkins, “quando a evolução antiga, por seleção de genes, produziu os cérebros, ela forneceu o “caldo” em que se originaram os primeiros memes. No momento em que os memes auto-replicadores surgiram, a sua própria evolução, de um tipo muito mais veloz, teve início⁶⁶¹”.

É interessante saber, contudo, que Dawkins não foi o primeiro a propor essa ideia. No começo do século XX Carl Gustav Jung revolucionou o mundo da psicologia ao cunhar o termo “inconsciente coletivo”, o qual trabalha com a ideia simétrica aquela dos memes que sugere que herdamos padrões de funcionamento mental através de arquétipos e imagem. Nesse sentido, Jung irá dizer que o inconsciente não contém apenas componentes de ordem pessoal, mas também de ordem impessoal, coletiva. Para Jung, o inconsciente em seus níveis mais profundos possuiria conteúdos coletivos em estado relativamente ativo. Foi isso que ele chamou de inconsciente coletivo. Posteriormente, um sobrinho de Freud, Edward Bernays, combinando ideias da psicanálise com estudos de mercado, descobriu que poderia associar produtos a desejos e necessidades primitivas e egoístas do ser humano, fazendo-os consumir pelo simples desejo de afirmação do *self*.

Algumas décadas depois, com o bombardeio publicitário, o esvaziamento da força criativa da arte através de seus modos de produção voltados para o consumo e o advento da internet e do ciberespaço enquanto um simulacro de realidade que opera com base naquilo que pode ser traduzido em *informações*, o inconsciente coletivo, o terreno da replicação de ideias, informações e da transformação da cultura passou a poder ser intencionalmente controlado. Enquanto unidades básicas desse inconsciente coletivo, os memes dariam lugar à imitação que fariam um corpo de informações se replicar. Contudo, assim como nem todos os genes que podem se replicar tem sucesso em fazê-lo, também alguns memes acabariam por ser mais bem-sucedidos no *pool* de memes do que outros.

Quais seriam as qualidades que garantiriam um grau de sobrevivência elevado aos memes? Segundo Dawkins, essas qualidades seriam as mesmas que garantem um alto grau de

⁶⁶⁰ Ibid., p. 331.

⁶⁶¹ Ibid., p. 332.

sobrevivência aos genes: *longevidade*, *fecundidade* e *fidelidade de cópia*. No que diz respeito à longevidade, essa é, em si, pouco importante, uma vez que depende de inúmeros outros fatores. A fecundidade, por sua vez, é mais importante, pois se o meme for uma teoria filosófica, sua difusão dependerá do grau de aceitação que alcançará na comunidade de filósofos. Se for uma melodia popular, sua fecundidade poderá ser medida pelo número de pessoas que a assovia pelas ruas. Segundo Dawkins, alguns memes, assim como ocorre com alguns genes, atingiriam um sucesso brilhante em um prazo muito curto de tempo, espalhando-se rapidamente, porém não tendo longa duração no *pool* de memes. Os modismos, são um exemplo disso.

A terceira característica importante para a sobrevivência do meme é a fidelidade da cópia. Segundo Dawkins, à primeira vista, os memes não são replicadores de alta fidelidade, de modo que sua transmissão parece estar sujeita à mutação e a misturas contínuas. No entanto, existe algum grau de fidelidade na manutenção de informações que oferecem alta longevidade para o meme. Assim como uma melodia é um meme, sua composição é formada por outros memes ainda menores. Uma frase da nona sinfonia de Beethoven considerada marcante e memorável o suficiente poderia, por exemplo, ser abstraída do contexto geral da sinfonia e usada como vinheta de abertura de algum programa de rádio. A alta frequência de exposição desse trecho da melodia poderia fazer todo o resto se perder, ao mesmo tempo em que ela permaneceria no imaginário coletivo adquirindo, agora, sua vigência exclusivamente como meme.

Nesse sentido, a ideia de fidelidade de cópia é relativa. Por exemplo: embora quase todos os biólogos da atualidade acreditem na teoria de Darwin, não significa que cada um deles tenha as frases de Darwin gravadas com exatidão em seus cérebros. Cada um interpreta a ideia de maneira própria, podendo inclusive ter conhecido essas ideias através de comentadores da obra de Darwin. Embora já não haja uma identidade entre o pensamento sobre o evolucionismo que temos hoje e as ideias produzidas por Darwin, há, no entanto, uma unidade de sentido, uma essência do darwinismo presente em cada um daqueles que aderiram a essa teoria. Portanto, nos dirá Dawkins, haveria uma variação em torno de um núcleo de sentido invariável, até que este seja suplantado por outro. Sem essa sobrevivência de um núcleo de sentido por um tempo relativamente longo, as pessoas não teriam tempo de organizar um consenso e entrar em acordo sobre qualquer assunto. Nesse sentido, haveria um “meme-ideia” que seria uma entidade que poderia ser transmitida de um cérebro a outro, e um meme que sintetizasse a teoria de Darwin

poderia ser visto, então, como a base essencial, um núcleo básico de sentido, da ideia da evolução que permite que todos os cérebros compreendam essa teoria⁶⁶².

O que vemos então é que o indivíduo funciona como que uma espécie de veículo do meme, transferindo para o meme uma espécie de intencionalidade por meio da qual essas partículas de sentido vão parecer entidades ativas, lutando por sua sobrevivência no corpo da cultura. Assim como no plano genético cada gene competia com seus alelos⁶⁶³ por um *locus* em um cromossomo, os memes concorreriam entre si por um *locus* na carne da cultura. Os memes teriam seus alelos na medida em que uma ideia pode sempre contar com ideias opostas. Nesse sentido, a analogia com os genes permanece tolerável e relevante, pois também os memes flutuariam de uma maneira caótica numa espécie de caldo primitivo de ideias no interior do qual “competiriam” entre si. Isso quer dizer que se um meme domina a atenção de um cérebro humano, ele o faz em sacrifício de memes rivais. Dessa forma, em outros níveis, os memes competirão pelos espaços de difusão, como, por exemplo, o tempo de exposição no rádio e na televisão, os espaços publicitários, o número de linhas nas colunas de jornais e o espaço nas estantes das livrarias e bibliotecas. A referência aos memes como entidades dotadas de vontade e atividade próprias é apenas uma metáfora. Quem está carregado dessa intenção de fazer seu ideário prevalecer é o próprio indivíduo portador dos memes, os quais emprestam aos memes sua força intencional que faz com que eles atuem como entidades quase vivas.

A fim de que sobrevivam e se imponham aos demais no plano da cultura, os memes poderão se associar a outros memes produzindo um conjunto “evolutivamente estável” de memes, assim como acontecia com os genes, de modo que da mesma forma como a correlação entre dentes, garras, intestinos e órgãos dos sentidos mutuamente adaptados evoluíram no *pool* de genes dos carnívoros e outro arranjo de genes foi produzido no *pool* de genes dos herbívoros, os memes poderão dar lugar a conjuntos variáveis de características estáveis que garantirão sua sobrevivência mutuamente.

Nesse sentido, um meme isolado teria pouca longevidade, precisando se organizar com outros memes que lhe darão suporte e colaborarão com sua difusão. Eles reforçariam mutuamente sua capacidade de sobrevivência no corpo da cultura. É por isso que a ideia de Deus se associa com a ideia de uma igreja organizada, com uma arquitetura específica, rituais, leis, música, arte e tradição escrita formando um conjunto estável, co-adaptado, de memes que se promoveriam mutuamente. Aqui entrariam aspectos da doutrina que garantem essa unidade,

⁶⁶² Ibid., p. 335.

⁶⁶³ Genes considerados concorrentes por possuírem um sentido oposto, conforme já indicado na primeira parte.

como a ameaça constante do fogo do inferno. Desde muito jovens as crianças são levadas a acreditar que sofrerão castigos horríveis depois de morrerem caso não se submetam às recomendações dos sacerdotes. Espaços de doutrinação vão sendo assim criados e expandidos para outras esferas de nossa vida que não são mais exclusivamente a esfera religiosa: invadem a TV, as escolas, as praças públicas, e em um dado momento, toda uma sociedade se vê submetida a um conjunto monotemático de memes, eliminando gradativamente a concorrência, e estabelecendo a tirania de um conjunto de memes organizados.

Qualquer estratégia de dominação precisaria pura e simplesmente eliminar essa competição e subjugar uma sociedade inteira ao mesmo conjunto de informações, controlando todos os meios de difusão da cultura, privilegiando memes que se enquadram em um projeto específico, a uma classe social específica, a interesses e projetos políticos específicos, etc. A pluralidade de ideias não poderia existir porque isso, alimentando a competição entre os memes, colocaria a cultura como um todo móvel, maleável, flexível, plástico, o que poderia fazer a roda da fortuna girar eternamente a ponto de comandantes se tornarem comandados, escravos se tornarem homens livres, empregados se tornarem proprietários, e vivermos constantemente em um mundo sempre novo. No entanto, cada ocupante dos postos que possuem poder de controlar os organismos de difusão, controle e verificação dos memes (a academia, a justiça, a imprensa) tentarão usar esses mecanismos para eliminar os concorrentes de um conjunto de memes eleitos como o horizonte mental dessa classe dominante, o que conhecemos como a sua *ideologia*. Assim, conjuntos estáveis de memes formariam ideologias, visões de mundo, que entrariam em conflito e o poder de seus adeptos, não sendo equilibrado, é o que pode fazer com que uma ideologia suplante, elimine e cale a outra. E é nesse plano de conflitos entre essas esferas de sentido, no plano dessas disputas ideológicas no cenário cultural, que se desenhará o consenso e o dissenso, a paz e a guerra, a igualdade ou a exploração.

2.3.4. O fundo ontológico da expressão

A descoberta da dinâmica sincrônica e diacrônica demandaram uma refundação das categorias da *Fenomenologia da percepção*. Nessa obra, a abordagem de Merleau-Ponty era *progressiva*: uma vez efetuado o retorno ao corpo e à existência, seria necessário retomar os diferentes níveis de expressão como modalidades superiores de atuação do ser no mundo. Essa abordagem, contudo, não poderia se realizar de maneira satisfatória, pois o corpo ainda permanecia abordado segundo a dualidade implícita da consciência e do objeto, de modo que o ser no mundo só poderia corresponder à dimensão da expressividade, linguística em particular,

como uma tensão a subsistir entre a percepção e a expressão. A filosofia da expressão suscitaria, ao contrário, uma abordagem *regressiva* que, partindo da cultura e da linguagem, interrogaria seu solo originário. Portanto, é a partir do fenômeno da expressão que ele dará conta do corpo e do mundo como isso que nutre seu movimento de transcendência. É essa a abordagem que se inaugura em *A prosa do mundo* e que irá se radicalizar em *O visível e o invisível*.

Como vimos nas páginas anteriores, a série de exposições sobre a fala e a expressão deu margem a uma reflexão sobre a história a qual demandava um movimento regressivo da expressão ao solo originário da significação. As investigações empreendidas por Merleau-Ponty após *A prosa do mundo* situaram-se já no horizonte dessa demanda regressiva e, mais ainda, no horizonte da nova ontologia que se inaugurava.

A ontologia de Merleau-Ponty nasceria, então, desse movimento regressivo, sendo necessário compreender de qualquer modo qual *a natureza na qual se enraíza a cultura* e cuja significação deverá ser explicitada. Enquanto em um primeiro momento a análise da linguagem era conduzida segundo um paralelo com a percepção, seu desenvolvimento e a descoberta da historicidade, que ocorre pouco a pouco, levará Merleau-Ponty a questionar as categorias que presidiram anteriormente a descrição do percebido. É nesse movimento em que a expressão vem informar a percepção que a interrogação ontológica se constitui⁶⁶⁴.

O intelectualismo supunha realizada a obra da expressão no lugar de tentar pensá-la e sua ingenuidade quanto à linguagem, sua confiança indevida na fala, o levava a ignorar o fato do mundo, a lhe reduzir a significações transparentes. Contrariamente, as descobertas da expressão, do não encerramento da significação, da infinitude do sentido, implicavam o desvelamento do mundo em sua figura autêntica e originária. Enquanto na *Fenomenologia da percepção* a crítica negativa do intelectualismo, quer dizer o retorno imediato ao mundo, proibiu a implementação desse desvelamento, retornando ao mundo a partir do fenômeno da expressão, surpreendendo o sentido no ato mesmo do seu nascimento, ao invés de referi-lo de imediato a um fundo perceptivo, Merleau-Ponty pôde, então, alcançar a figura verossímil do mundo, como solo ou fonte da expressão.

Dessa forma, a infinitude do *telos*, colocada em evidência no ato expressivo, *corresponde à infinitude de uma arché*. Enquanto solo do movimento expressivo, o mundo terá essa profundidade infinita, inerente à incompletude do sentido. Porque nenhuma expressão se esconde por trás de um sentido em estado puro, porque ela não pode pretender se fechar sob

⁶⁶⁴ BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, pp. 80-81.

uma significação plena, o mundo só se doará como retirada, como essa “presença” que, por sua obscuridade, suscita a expressão sem jamais se reduzir ao exprimido. Abordado a partir da expressão, o mundo não pode mais ser definido pela presença, mas como isso cujo o ser é o de exceder toda apresentação: convertida em filosofia da expressão, a fenomenologia da percepção se realiza como ontologia. Assim, a descoberta de um sentido originário, operante abaixo da significação, é, por isso mesmo, descoberta de um mundo que está abaixo de toda apresentação, de modo que o mundo aparece como a *arché* infinita correspondente à historicidade infinita do exprimir. O universal não estaria mais do lado do sentido, mas do lado do mundo, pois o mundo é redescoberto como isso que nutre toda expressão ao mesmo tempo em que se esquia nisso que o revela. O mundo é, assim, o que falta dizer no seio disso que o exprime e é nessa medida que ele se retira disso que lhe revela. Quando a expressão tenta cristalizar o mundo, este bate em retirada de modo que *a essência do mundo* equivale a essa tentativa de *escapar da cristalização e permanecer em devir*⁶⁶⁵.

Enquanto a abordagem do mundo segundo o pressuposto da possibilidade de uma presentificação determina uma problemática da percepção, a descoberta da expressão como historicidade infinita resulta, ao contrário, em uma abordagem do mundo como isso cujo o ser excede qualquer presença. Abordar o sentido a partir da expressão é, então, abordar o mundo a partir do ser. Assim, nota Merleau-Ponty, que o mundo é isso que “é mais que qualquer pintura, que toda palavra, que toda “atitude” e que, apreendido pela filosofia em sua universalidade, aparece como contendo tudo o que será dito, deixando-nos, todavia a tarefa de criá-lo⁶⁶⁶”.

Segundo Barbaras, não podemos, contudo, nos enganar sobre a significação dessa transcendência, pois ela não pode corresponder em nenhum caso a um retorno a algum fundo inacessível, a algum *em si*. Embora o mundo como *arché* infinita corresponda à não realização do falar, ele permanece podendo ser exprimido. Assim, ele é exatamente o lugar do enraizamento do falar, em sua dupla dimensão de conquista e de incompletude. Sua retirada não é aquela do *em si*, porém, sua presença à expressão não é aquela do *para si*. Enquanto que exprimível, o mundo pertence à ordem do sentido, mas enquanto que a significação só nasce na expressão como sua própria iminência, esse sentido permanece cativo desse mundo e ele é de qualquer modo *a catividade mesma do sentido*. Portanto, situar o mundo na dimensão da

⁶⁶⁵ Ibid., p. 81.

⁶⁶⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d’Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 167.

expressão é não dissolvê-lo no idealismo, reconhecendo, ao contrário, sua transcendência: porque ele é sempre já expressão, o mundo não jamais pode ser plenamente exprimido⁶⁶⁷.

De acordo com Merleau-Ponty, o ser é isso que exige de nós criação para que tenhamos dele a experiência, mas com a condição de acrescentar que nós só temos dele essa experiência como isso que nos transcende sempre. Dessa forma, mais que uma ruptura, a ontologia parece ser a consideração disso que impõe uma filosofia da expressão, pois ela conduz, com efeito, a ultrapassar a oposição do dado e da significação, em proveito de uma única teleologia, cuja noção de mundo designa apenas o momento da não realização, a falta de todo *telos* efetivo. É por isso que o campo da linguagem, que constitui, em um primeiro momento, o lugar privilegiado do estudo da expressão, tende a se generalizar. Com efeito, uma vez reconhecido o sentido operante sob o sentido constituído, não há motivo para distinguir a linguagem propriamente dita de uma camada que a precederia: o mundo já é na linguagem, ou mais ainda, já é linguagem, expressão primordial⁶⁶⁸.

É essa fonte originária que exige a expressão e, contudo, a retém em sua opacidade. Segundo Barbaras, o silêncio do mundo é já fala porque a linguagem, por melhor realizada que seja, é ainda silêncio. Daí o deslizamento de sentido, característico desse período de transição, que, da linguagem ao sentido de uma atividade específica conduz à linguagem concebida como historicidade fundamental, ou seja, como *logos*. Assim, linguagem e percepção, cuja diferença domina a *Fenomenologia da percepção*, só aparece então como dois momentos de uma realidade mais fundamental, distinguindo-se apenas como um *logos* proferido sobre o *logos* do mundo estético. De acordo com Merleau-Ponty:

(...) sabe o filósofo, melhor do que ninguém, que a vivência é uma vivência-falada, que, nascida nessas profundezas, a linguagem não é uma máscara sobre o Ser mas, se soubermos apreendê-la com todas as suas raízes e com toda a sua floração, o mais válido testemunho do Ser; sabe que a linguagem não interrompe uma imediação que sem ela seria perfeita, que a própria visão, o próprio pensamento são, como já se disse, “estruturados como uma linguagem”, são *articulação* prévia, aparição de alguma coisa onde não havia nada ou qualquer outra coisa. (...) A filosofia é, ela própria, linguagem, repousa sobre a linguagem; isto, porém, não a desqualifica nem para falar da linguagem, nem para falar da pré-linguagem e do mundo mudo que se duplica. Ao contrário, é linguagem operante, linguagem que não pode saber-se a não ser por dentro, pela prática, abre-se para as coisas, chamada pela voz do

⁶⁶⁷ BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, p. 82.

⁶⁶⁸ Ibid., pp. 82-83.

silêncio, continuando uma tentativa de articulação que é o Ser de todo ser⁶⁶⁹.

Nesse sentido, sendo retomada “com todas as suas raízes” a linguagem é origem e o estudo da expressão tem, portanto, como situar o ser do mundo para além da oposição entre a facticidade e a essencialidade. Se, como *arché* de uma teleologia expressiva, o mundo não poderia ser da ordem do fato, resta que em virtude da infinitude desse *telos*, não pode pertencer, também, ao domínio da essência. A crítica explícita dessa oposição é o que inaugura *O visível e o invisível*.

Segundo Barbaras, com a noção de mundo, a noção de consciência se encontra transformada. A consciência responde à determinação do sentido como encerramento ou positividade, pois a consciência só pode ser pensada como *presentificação disso de que ela tem consciência*. É por isso que o recurso a ela na *Fenomenologia da percepção*, resultando na distinção entre matéria e forma, impede de entender o terreno do mundo e conduz a retomá-lo sempre já como objeto de uma apresentação, como uma natureza⁶⁷⁰.

A atenção dada à expressão leva, por sua vez, a uma ruptura do quadro de uma filosofia da consciência e dos polos empírico e transcendental entre os quais ela está condenada a oscilar: a expressão nos dá acesso ao lugar mesmo de sua articulação e designa, finalmente, não só a potência transcendental do empírico como também a efetividade do empírico como retirada ou retenção do transcendental. Como ordem de advento, ela só é a passagem, jamais plenamente realizada, do individual ao universal, o devir transcendental do empírico. A subjetividade está, então, aberta e atravessada pela teleologia expressiva: ela não a usa mais, ela nasce *nela*⁶⁷¹.

No curso proferido no College de France, intitulado *A instituição na história pessoal e pública*, Merleau-Ponty salienta os problemas encontrados em uma filosofia da consciência, em particular, o fato de uma tal filosofia estar impossibilitada de dar conta da emergência de outrem e da coexistência. A consciência é assimilada à consciência *constituente*, de modo que ele se vê obrigado a reconhecer aquilo que não avaliou muito bem no nível da *Fenomenologia da percepção*: uma filosofia da consciência é sempre uma filosofia da constituição, quer dizer, finalmente, uma filosofia idealista. Merleau-Ponty reconhece, então, que diante da consciência, só há objetos constituídos por ela e mesmo que admitamos que alguns entre eles não são jamais constituídos completamente, eles são a cada instante o reflexo exato dos atos e dos poderes da

⁶⁶⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2009, pp. 123-124.

⁶⁷⁰ BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, p. 83.

⁶⁷¹ Ibid, pp. 83-84.

consciência, não havendo nada neles que possa relançá-los em direção a outras perspectivas, não havendo, da consciência ao objeto, nenhuma troca e nenhum movimento. Assim, seria preciso substituir a noção de sujeito constituinte por aquela de sujeito *instituinte*, entendendo por instituição, esses eventos de uma experiência que a dotam de dimensões duráveis, em relação às quais toda uma série de outras experiências tiveram sentido, formaram uma sequência pensável ou uma história ou ainda acontecimentos que depositam um sentido em mim, não a título de sobrevivência ou resíduo, mas como apelo a uma continuidade, exigência de um porvir. Nesse sentido, compreendido como instituinte, o sujeito está fadado a ser retomado em uma perspectiva ontológica, quer dizer, como *instituído por sua instituição ela mesma*. Segundo Barbaras, ele será outro nome do mundo enquanto *instituição originária*⁶⁷².

Assim, desde que o sentido seja compreendido como sua própria dissimulação no e como mundo, este não pode mais derivar de uma presentificação, se oferecer a um sujeito. Desde que ela seja falta mais do que posse de idealidade, a visada do mundo na expressão é também nascimento da expressão no seio do mundo, quer dizer, surgimento e retirada do mundo. De acordo com Barbaras, é preciso substituir o face a face da posse intelectual por uma teleologia na qual a perspectiva de uma subjetivação infinita prevalece sobre a posição de um sujeito. Desse modo, o Ser e o sujeito têm destinos paralelos, pois advindo ao sentido na expressão, o mundo se realiza como sujeito, de modo que, sempre já “subjetivo”, ele não é, entretanto, jamais para uma subjetividade. Com todo rigor, “não somos nós que percebemos, é a coisa que se percebe lá em baixo, – não somos nós que falamos, é a verdade que se fala no fundo da palavra – Vir a ser natureza do homem é o vir a ser homem da natureza – O mundo é o campo e, nessa qualidade, sempre aberto⁶⁷³”.

Como fica evidente, o projeto constantemente reafirmado por Merleau-Ponty de trazer a experiência à expressão pura de seu próprio sentido só encontra seu alcance e sua realização como empreendimento ontológico, uma vez que essa expressão só é pensável se ela é expressão *do* mundo ele mesmo, no sentido em que ela procede dele, onde o mundo é sua própria expressão. Como consequência, não somos mais os sujeitos, mas os pontos de passagem dessa teleologia. À medida em que o sujeito desaparece em proveito da teleologia, o corpo perde suas conotações naturalistas. Ao mesmo tempo, assim que o sujeito abandona sua função constituinte, o corpo se despe de sua dimensão constituída. Nesse sentido, definindo a

⁶⁷² Ibid., p. 84.

⁶⁷³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 178.

subjetividade pela instituição, Merleau-Ponty libera o corpo disso que o detinha abaixo da expressão e pode enfim pensá-lo como o lugar mesmo da teleologia.

Esse movimento fica muito claro em *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, onde, após ter longamente descrito a expressão muda da pintura, Merleau-Ponty se vê forçado a ir ao ponto sensível do problema: compreender como a expressividade pictórica, onde se anuncia aquela da linguagem, se enraíza no corpo? Podemos nos ater ao corpo definido como “vida” e ao percebido como “*Umwelt*”? Em realidade, dirá Barbaras, se os gestos do pintor são possíveis, isso ocorre porque os gestos “naturais” “já estilizam”. Por sua vez, se o mundo pode ser pintado, é porque nele se recolhe um sentido disperso que contém já tudo isso que a pintura e a linguagem desenvolverão por sua conta⁶⁷⁴. Nas palavras de Merleau-Ponty:

Qualquer percepção, qualquer ação que a suponha, em suma, qualquer uso humano do corpo já é *expressão* primordial – não este trabalho derivado que substitui o expresso por signos dados por outras vias com sentido e regra de emprego próprios, mas a operação primária que de início constitui os signos em signos, faz o expresso habitar neles apenas pela eloquência de sua disposição e de sua configuração, implanta um sentido naquilo que não tinha, e que assim, longe de esgotar-se na instância em que ocorre, inaugura uma ordem, funda uma instituição, uma tradição...⁶⁷⁵

Vemos, assim, que o corpo carrega sozinho o destino da expressão, desde a camada primordial até suas formas mais elaboradas e Merleau-Ponty nota em *A prosa do mundo* que “temos em nosso corpo, antes de qualquer iniciação à arte, a primeira experiência do corpo impalpável da história⁶⁷⁶. Aqui, o corpo é abordado fora de toda dimensão naturalista e os equívocos da *Fenomenologia da percepção* são, então, eliminados, de modo que a filosofia da expressão se liberta, finalmente, da dualidade do sujeito e do objeto. A ontologia se confundirá em certo sentido com a explicitação desse corpo como expressão primordial, corpo da história, quer dizer, como *carne*⁶⁷⁷.

Deve-se compreender, assim, que a expressão não é um véu colocado sobre o mundo, mas, enquanto ela é o devir mesmo do mundo, é o que pode nos abrir a ele. Sua criação é um

⁶⁷⁴ BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, p. 85.

⁶⁷⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. A linguagem indireta e as vozes do silêncio. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. Martins Fontes: São Paulo, 1991, p. 70.

⁶⁷⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *A prosa do mundo*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2012, p. 146.

⁶⁷⁷ BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, pp. 85-86.

desvelamento e a diferença que ela instaura é ao mesmo tempo coincidência. É necessário, então, que a filosofia encontre uma fala que se junte ao mundo como expressão muda, que capte o nascimento da expressão em seu seio, ou melhor, que se inicie ao mundo como nascimento da expressão: enraizado no silêncio do mundo, essa fala se doará como fala das coisas mesmas. Será através da pintura que Merleau-Ponty poderá identificar o significado originário da linguagem, sua inscrição no mundo, antes que ela o transmute em idealidade. Como expressão muda de nosso contato com o mundo, a pintura revela a presença originária do mundo: ela o reconduz ao silêncio de seu significado primeiro. Ao realizar a tarefa de uma redução, no sentido fenomenológico do termo, ela faz aparecer uma camada primordial, o lugar de um significar que não é ainda significação, ao contrário da linguagem, a qual possui um risco inerente de idealização e de interiorização. Portanto, longe de recobrir o mundo, ela o livra dos sedimentos depositados pela atividade objetivante da linguagem e, dessa forma, “quando uma pincelada substitui a reconstituição em princípio completa das aparências para nos introduzir na lã ou na carne, o que substitui o objeto não é o sujeito, é a lógica alusiva do mundo percebido⁶⁷⁸”.

De acordo com Barbaras, com a pintura pode ser realizada uma redução verdadeira, não mais no sentido idealista de um retorno à subjetividade transcendental, mas no sentido ontológico de um desvelamento do mundo primordial. A filosofia só se realiza como fala do mundo ele mesmo acessando a pintura como palavra silenciosa. Assim, a análise da pintura em *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* contribui para liberar o espaço da ontologia, de modo que as categorias das quais Merleau-Ponty se serve em *O visível e o invisível* foram, muitas delas, tomadas de empréstimo da descrição da expressão pictural aí desenvolvidas.

Portanto, o caminho que percorre Merleau-Ponty da *Estrutura do comportamento* a *O visível e o invisível*, pode ser descrito segundo o ritmo de uma tripla referência. Em um primeiro momento, a psicologia do comportamento permitiu a redução do idealismo, mas ela só o fez em proveito disso que vimos como uma forma de naturalismo, de modo que a análise do corpo é ainda atravessada pela dualidade do sujeito e do objeto. Reencontrado como ser no mundo vivo, o corpo é finalmente colocado do lado da natureza.

Já em um segundo momento, a linguística permitiu liberar o campo da expressão e, para além, o espaço da linguagem, ou seja, aquele da historicidade fundamental. Segundo Barbaras, por um movimento de retorno, a dualidade do sujeito e do objeto foi superada em

⁶⁷⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. A linguagem indireta e as vozes do silêncio. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. Martins Fontes: São Paulo, 1991, pp. 58-59.

proveito de uma corporeidade que era sinônimo de teleologia. Entretanto, esse movimento, não se realizou verdadeiramente enquanto Merleau-Ponty permanecia no plano da reflexão sobre a linguística e, assim, durante o período que se segue imediatamente à *Fenomenologia da percepção*, a linguagem foi considerada em sua analogia com a vida perceptiva antes que fosse transformada em significação.

Finalmente, em um terceiro momento, apenas quando o pensamento da expressão se voltou em direção ao sentido operante em obra na linguagem, sentido que “precede” sua expressão propriamente linguística, é que ela se fez fenomenologia da pintura e conseguiu compreender a inserção da expressão no mundo e, portanto, compreender o ser do mundo como velamento de sentido ou, melhor, como *logos selvagem*. Superando as dicotomias e se inserindo no terreno de uma ontologia fundamental, Merleau-Ponty pôde, finalmente, compreender qual a origem do sentido e qual sua relação com os atos expressivos dos quais emergem a significação. E qual foi a conclusão? A significação é o resultado da concatenação de atos expressivos criados e reiterados em um horizonte temporal compartilhado que revela sua historicidade. A significação é instituição e o ser do mundo não é outro senão sua própria variação, seu próprio velamento e desvelamento. Os sentidos de ser, a significação, o mundo, enfim, tudo o que existe, que pode ser percebido e que pode ser falado, é apenas o resultado do fluxo temporal dos empreendimentos expressivos intersubjetivos, co-instituintes, que podem ser vivenciados como História⁶⁷⁹.

⁶⁷⁹ BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, p. 88.

CAPÍTULO 3

A CULTURA

A realidade corresponde a uma totalidade da qual somos apenas uma pequena parte. Essa pequena parte, no entanto, é evidentemente privilegiada, pois é capaz de compreender, a partir de si, todo o espetáculo que se manifesta à sua volta, se colocando como um ponto de referência no qual todas as referências se cruzam. Contudo, esse privilégio tem um limite que precisamos transpor: por vivenciarmos em nós as ocorrências do mundo, parece que ele nos pertence – e só a nós. Só podemos capturar o seu sentido a partir do modo como ele ganha sentido em nós mesmos e parece, por isso mesmo, que somos a única parcela da realidade que contribui com a manifestação da existência dessa totalidade da qual fazemos parte. Porém, sabemos que, por mais contraintuitivo que seja, o mundo só se torna real e ganha sentido a partir do cruzamento da esfera de imanência que nos pertence com a esfera de imanência de outros indivíduos como nós, pois todos eles são dotados desse mesmo poder.

Essa constatação mostra-nos que realidade alguma faria sentido se estivéssemos sós nesse universo misterioso que nos deslumbra, de modo que toda *experiência da verdade* não poderia ser jamais – nem nunca foi – uma experiência subjetiva, solipsista, transcendental: essa experiência foi desde sempre *intersubjetiva, comunitária*, construída no tempo como resultado do cruzamento dos atos expressivos de uma infinidade de outras entidades animadas como nós, pertencendo a uma dimensão onde não se distinguiria mais a imanência da transcendência, na qual o eu e o outro se entrelaçariam e que, somente a partir dessa opacidade que aí se instaura, faria o sentido vir à tona.

Precisamos, então, descrever a maneira como cada dimensão do nosso ser se manifesta nesse mundo prático no qual vivemos além de descrever a maneira como nosso ser se integra com os outros sujeitos reais e constrói um mundo real *compartilhado* dotado de sentido como esse que conhecemos e habitamos. Contudo, como descrever esses fenômenos simultâneos através de instrumentos que só podem oferecer um destaque (a linguagem e sua roupagem analítica), oferecendo-nos à compreensão cada etapa isoladamente? Como nos prevenir do risco de camuflar com essa fragmentação o espetáculo íntegro e pleno no qual cada um de nós estamos inseridos pelo simples fato de *existir*?

A fim de minimizar esse risco, precisamos adotar como ponto de partida de nossa investigação a elaboração de uma síntese na qual tudo aquilo que será discutido e analisado de maneira particular se integra em um todo uno e indivisível que forma a nervura do mundo vivido do qual tanto iremos falar. A limitação própria da investigação, que é a limitação própria da nossa linguagem – único instrumento com o qual podemos contar para dar cabo de tal tarefa

descritiva – tem o poder de nos impedir de destacar a simultaneidade que marca o desdobramento da realidade na qual estamos inseridos e que é o resultado da integração do corpo com o mundo, corpo esse que possui sua dimensão biológica e sua dimensão cultural; tem o poder, também, de nos impedir de destacar a integração da esfera da cognição, dos instintos, dos afetos e da expressão, esferas essas que se realizam como *faces* de um mesmo mecanismo de transcendência que é um corpo que, ao se fazer animado, adquire, também, o nome de consciência; e, finalmente, tem o poder de nos impedir de destacar o cruzamento e a simultaneidade dos nossos atos expressivos e dos atos expressivos de outrem, os quais são, junto com o mundo em sua materialidade e sentido, o horizonte constante em direção ao qual sempre nos movemos e vice-versa.

Dessa forma, tentaremos, nesse primeiro capítulo, mostrar como se dá a integração dessas esferas de modo a permitir que no decorrer dos capítulos seguintes consigamos visualizar cada uma das partes parciais a cada momento discutidas como fenômenos simultâneos integrados a essa totalidade previamente explicitada. Partiremos, assim, da manifestação concreta e real do nosso ser no plano da cultura, tentando compreender como constituímos os objetos da experiência e instituímos o sentido, a fim de, posteriormente, compreender como cada camada de nosso ser está implicada em cada etapa dessa constituição e instituição.

3.1. A SÍNTESE ESPACIOTEMPORAL DOS *EGOS* TRANSNATURAIS

3.1.1. A síntese temporal e a transcendência do objeto

A intencionalidade era caracterizada por Husserl como sendo a ligação entre os atos intencionais atuais e ocorrências inatuais do mesmo acontecimento visado, ou seja, ocorrências ainda não dadas na imanência dos atos de consciência atuais, mas que seriam para ela potencialidades, possibilidades fornecidas pelo mundo. Seguindo Husserl, poderíamos compreender a noção de intencionalidade como algo que exprimiria uma tendência através da qual o *ser no mundo* partiria de conteúdos dados a conteúdos não dados, ou seja, exprimindo uma tendência de passagem de conteúdos imanentes aos atos atuais a conteúdos por eles apenas indicados. Através dessa remissão temporal de conteúdos atuais aos inatuais, do dado ao não dado, a intencionalidade husserliana designaria a participação da consciência nos modos de doação de sentido (*sinnggebung*) que seriam as possibilidades de correlação entre momentos temporais distintos de uma mesma vivência, os quais configurariam, assim, o *sentido* do fenômeno.

Dessa forma, os objetos do conhecimento não seriam imanentes à consciência e não se confundiriam com os atos mentais os quais forneceria sua representação: mesmo enquanto objetos ideais, os objetos intencionais seriam transcendentem a esses atos, pois as vivências se mostravam desde sempre não como vivências individuais, imanentes, mas como vivências públicas e compartilhadas intersubjetivamente. Os fenômenos psíquicos não seriam, assim, formas que habitavam um indivíduo atual, mas inatualidades dadas pelo mundo da vida, passíveis de serem compartilhadas, às quais poderíamos considerar *vivências essenciais* (entendidas como atos do indivíduo) e *essências* (enquanto seus correlatos compartilhados).

A coisa para Husserl seria, assim, uma inatualidade que se manifestaria parcialmente e seria apreendida por um ato da consciência. Cada novo aparecer da coisa sendo uma essência, seria um modo de doação de sentido, um vivido por meio do qual a consciência se projetaria na transcendência das coisas mundanas. Embora Husserl entendesse a consciência como sendo sempre a consciência de um objeto, não havendo consciência sem objeto, nem objeto sem uma consciência à qual se correlacionar, a vida da consciência e as essências que ela visava comporiam um mundo intersubjetivo, ou seja, não exclusivamente imanente e individual. Dessa forma, para Husserl a consciência seria ao mesmo tempo individual e pública, um domínio subjetivo e intersubjetivo. Por seus atos individuais a consciência seria preenchida pelos modos de doação de sentido os quais, por sua vez, seriam públicos.

Estaríamos, assim, diante de uma “subjetividade intersubjetiva”, uma vez que por atos individuais, se deixaria preencher e moldar por algo que sempre a ultrapassa e que é público, a saber, os modos de doação por meio dos quais o mundo se oferece como inatualidade: os perfis, os aspectos, os lados da coisa percebida. Portanto, enquanto subjetividade intersubjetiva, a consciência não poderia mais ser considerada uma ocorrência “psíquica”⁶⁸⁰.

Esses modos de doação se manifestariam como um fluxo de aparecimentos sequenciados, de modo que o mundo se doaria exclusivamente por meio das dimensões temporais. Nessa relação temporal, Husserl constatou a permanência de vivências passadas nas vivências atuais e deu o nome de *retenção* a essa atividade por meio da qual a consciência concatenava de maneira irrecusável as ocorrências do passado no fluxo do presente. Ao mesmo tempo, constatou a projeção da atualidade em direção ao futuro, ou seja, o desdobramento das retenções. A essa atividade, deu o nome de *protensão* – a emergência de um horizonte de expectativa desencadeado pela incompletude e opacidade das significações produzidas pelo movimento de projeção do *ego* em direção a seu mundo circundante.

Uma vez estabelecido esse vínculo temporal entre as vivências, Husserl chegou a sua formulação final da noção de intencionalidade a qual Merleau-Ponty chamou de *intencionalidade operante*. É a intencionalidade que marca o fato de a consciência ser uma abertura, disposição para o outro e para o mundo, jamais repousando em si mesma, não sendo, assim, uma interioridade *pura*, conseqüentemente, devendo ser considerada uma projeção da consciência para fora de si. Tendo isso em vista, a consciência não poderia mais ser considerada uma consciência estritamente *representativa*, uma vez que não representaria o mundo, mas sim se projetaria em direção a ele e o habitaria como uma extensão de sua própria carnalidade. Compreender a consciência dessa forma só é possível porque a intencionalidade operante é uma intencionalidade mais profunda, precedendo qualquer ato consciente, e o que a torna uma modalidade nova de intencionalidade é o simples fato de ela se manifestar como uma projeção *pré-reflexiva*, se distinguindo da intencionalidade de ato, uma vez que esta última se manifestaria através dos juízos e da tomada de posição voluntárias (reflexiva).

A redução fenomenológica poderia suspender os fios intencionais que nos ligam ao mundo que habitamos enquanto um mundo a ser conhecido, no entanto, encontraria um obstáculo na intencionalidade operante, a qual seria um resíduo mais originário de intencionalidade que corresponderia ao vínculo mesmo que nos une ao mundo, não podendo,

⁶⁸⁰ MÜLLER-GRANZOTTO, Marcos José; MÜLLER-GRANZOTTO, Rosane Lorena. *Fenomenologia e gestalt-terapia*. São Paulo: Summus, 2007, p. 54.

assim, ser jamais “suspensa”: uma vez instaurada a minha imanência vivida enquanto vivência de um setor do mundo, a transcendência do objeto introduz necessariamente a intencionalidade como única forma por meio da qual meu ser total poderá habitar esse mundo.

Por exemplo: apesar da impossibilidade de que cheguemos, em uma percepção cotidiana, a um ponto de vista absoluto a partir do qual seria possível apreender de um só golpe todas as faces de um objeto – pois, pelo próprio modo de funcionamento do nosso aparelho cognitivo, a percepção sempre se daria de maneira incompleta, de modo que só poderíamos perceber de qualquer objeto apenas uma de suas faces a cada vez –, seria possível, no entanto, conquistar a mais clara convicção de que percebemos o objeto ele mesmo uma vez que, diante do dado imediato (na atualidade do instante), a consciência já conteria mais informação do que a que de fato percebe, pois projetaria diante de si, como possibilidade de um horizonte futuro, as faces ocultas do objeto já vivenciadas e retidas, estabelecendo o sentido da vivência. Como as perspectivas possíveis de um cubo, por exemplo, são limitadas, a projeção em um horizonte de expectativa das suas primeiras faces vivenciadas daria facilmente uma ideia da totalidade do objeto ao supor que as faces futuras a serem experimentadas são uma continuidade, portanto semelhantes, àquelas já vivenciadas.

Seria, assim, denunciado um trabalho involuntário e automático do “eu”, pois na percepção das faces de um objeto qualquer, ou mesmo de um indivíduo, já se produziria na consciência uma antecipação constituinte que ligaria todos os perfis parciais formando um objeto único, de modo a unificar intencionalmente os seus múltiplos apareceres empíricos possíveis. Portanto, a experiência do nosso entorno doaria elementos fragmentários que seriam ordenados instantaneamente numa espécie de síntese perceptiva. Isso significa que, embora exista no pensamento objetivo a divisão do espaço em partes, lugares, direções, na experiência originária só existiria um todo indiscernível que é um espaço não conhecido, porém habitado, e que se manifesta de pronto em toda a sua completude e potencialidade. Embora esses perceptos digam respeito a uma realidade que jamais aparece em si mesma, possuímos, contudo, o seu *sentido*. Segundo Husserl, esse eu concreto que habita o mundo “abraça na universalidade de sua vida uma multiplicidade indefinida e inacabada de estados concretos individuais⁶⁸¹”.

Assim, a intencionalidade se dirigiria sempre a um objeto transcendente do qual ela mesma constituiria o sentido de maneira imanente através da estruturação dos dados de sensação que ela mesma possibilita. Essa operação da consciência, segundo Husserl, configuraria os dados da sensibilidade, doando um sentido às manifestações sucessivas dos

⁶⁸¹ HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001, p. 55.

objetos unificados em uma *unidade intencional*. A consciência constituiria, assim, no polo imanente da vivência, o sentido de ser das objetividades transcendentais.

Para Husserl, a consciência viveria a sucessão dos dados na percepção do objeto e estabeleceria seu conteúdo real, cujo sentido ultrapassaria a esfera dos dados sensíveis, mas também seria ultrapassada por eles, pois o sentido nunca poderia esgotar todas as possibilidades de variação do mundo. Embora contenha na unidade de sentido mais do que os dados hyléticos do objeto oferecem no momento, enquanto esse continua variando e ampliando suas possibilidades de ser, o sentido tenderia a se cristalizar e, a despeito da oscilação dos dados materiais, tenderia a permanecer o mesmo. Nesse sentido, estaríamos diante de uma dupla transcendência: a do mundo e a do sentido. Uma atravessaria a outra ao mesmo tempo em que uma só existiria em função da outra. Essa transcendência, assim, seria tanto imanente quanto transcendente e, por isso mesmo, já não estaria mais submetida a divisão entre o interior e o exterior, entre o mental e o extramental: o dentro e o fora, doravante, seria uma coisa só. Contudo, por ser constituída pela consciência enquanto sentido, ou seja, unidade intencional dos perfis sucessivos, a emergência do sentido implica que, para Husserl, ainda há um privilégio do polo egológico, sendo ele a referência padrão que dará a medida de todas as outras coisas, principalmente do mundo e de outrem.

Esse sentido objetivo do objeto constituído intencionalmente pela percepção real foi chamado por Husserl de *identidade*, pois ao extrair o sentido do objeto, a consciência manifestaria o seu *eidos*, ou seja, a sua essência. Assim, apesar de a percepção parcial não fazer aparecer o objeto tal como ele é em si mesmo (em sua concreção uma sem perspectivas) a consciência poderia estabelecer sua unidade ideal a partir de seus aspectos parciais. Portanto, o método fenomenológico fundado por Husserl seria, a um só tempo, uma filosofia das essências e uma psicologia descritiva uma vez que a análise intencional liberaria, a partir da descrição da vida da consciência, os tipos essenciais que resultariam de uma antecipação constitutiva.

O grande problema dessa filosofia das essências de Husserl residiria, contudo, no fato de o *eidos* ser entendido como uma essência ideal, de modo que o sentido do objeto não se identificaria com o objeto mesmo, e o sentido se constituiria como uma essência e o objeto permaneceria um indivíduo, ambos conectados apenas por uma continuidade intencional. Nesse sentido, Husserl ainda se mostrava tributário do idealismo clássico, enquanto pensava a coisa individual através de uma espécie de representação conceitual que sua natureza continha, visando o objeto individual através de uma espécie de norma “*a priori*” que condicionaria a experiência doadora.

Assim, era uma sorte de pensamento que visava intencionalmente a coisa real por intermédio de uma forma subjetiva. A inteligibilidade do mundo real husserliano era garantida por uma estrutura transcendental da experiência a qual faria aparecer à consciência a coisa em sua concreção existencial. Dessa forma, somente em um sentido fraco a intencionalidade husserliana corresponderia a uma apreensão imediata da coisa mesma: por ser realmente um traço parcial do objeto individual, o sentido seria preenchido pela presença originária do objeto de modo que seria possível dizer que a consciência realmente possuiria seu objeto, mas essa posse, no entanto, era uma posse mental, ideal.

Como vimos nas páginas precedentes, essa perspectiva demasiado focada na subjetividade, no *ego* pessoal, dificultava constituir a experiência da alteridade, uma vez que a existência de outrem só poderia ser o resultado da potência constitutiva do *ego* e, assim, outrem não passaria de mais um fenômeno de uma consciência constituinte. Contudo, como poderíamos compreender a realidade concreta e material de outrem para além da imanência de minha consciência e de meus atos? Essa perspectiva de Husserl, embora oferecesse importantes indícios da operação constitutiva da consciência para a constituição dos objetos das ciências naturais, não era capaz de oferecer uma ferramenta que permitisse revelar a doação originária no horizonte primordial da esfera da sensibilidade, a doação originária desse *solo selvagem* o qual corresponderia ao primeiro movimento de instauração de sentido em uma esfera ainda pré-constitutiva, numa experiência imediata, anterior ao pensamento, às posições de objeto, ou seja, em uma dimensão da experiência na qual o mundo ainda não seria pensado e sim única e exclusivamente vivido. Em outras palavras, a descrição da emergência do sentido em Husserl não era capaz de revelar esse *Logos do mundo estético* anterior às dicotomias e contradições resultantes da instituição do *Logos proferido* dele derivado. Como compreender uma realidade não constituída e sim instaurada pelo simples movimento de orientação do *corpo próprio* no meio no qual habita? Como revelar a esfera originária do contato da corporeidade assumida agora enquanto uma consciência encarnada com o *Ser bruto* sobre o qual toda a esfera de sentido será construída?

O momento inaugural do cruzamento do corpo com o mundo já é significante. Esse cruzamento, por si só, funda o espaço expressivo que nos permitirá atribuir um sentido à nossa experiência, e, assim, não só o corpo como o próprio mundo, nesse encontro, já estariam pregnantos de sentido, não sendo necessário um movimento constitutivo. Existiria, assim, uma dimensão de nossa experiência que nos colocaria em contato com o ser mesmo da coisa e no

qual o mundo se revelaria para nós em carne e osso. No entanto, desvelar esse solo originário exigirá uma superação da concepção husserliana da síntese temporal dos *egos* psicofísicos.

3.1.2. O organismo como centro dos atos intencionais

A consideração do objeto como uma estrutura formada pela unidade intencional dos múltiplos vividos em suas dimensões atuais e inatuais provocou uma mudança de perspectiva na maneira como a psicologia compreendia o fenômeno perceptivo, o que deu origem à psicologia da *Gestalt*. Partindo da noção de idealidades universais desenvolvida por Husserl, Wertheimer, Koffka e Köhler (primeira geração dessa escola) se dedicaram ao projeto de determinar as características elementares destas idealidades, as quais chamaram de *Gestalten* (formas). Seu objetivo principal era estabelecer as leis que regiam o funcionamento do psiquismo.

Segundo eles, essas idealidades universais já seriam um tipo específico de objetos que possuiriam configurações análogas às da coisa física. Nesse sentido, a forma equivaleria a uma organização global e espontânea, sendo esse o primeiro enunciado da teoria da *Gestalt*, a saber, o postulado da equivalência entre a organização psíquica (a forma) e a organização física do mundo da experiência. Esse primeiro postulado ficou conhecido como a *tese do isomorfismo*.

Partindo dessa tese, os primeiros gestaltistas sentiram a necessidade de compreender como se estruturariam as vivências no espaço objetivo, ou seja, sentiram a necessidade de descrever, a partir dela, as essências implicadas no processo de construção das representações objetivas na percepção espacial. Para dar conta dessa descrição, estabeleceram o binômio figura/fundo o qual estabelecia que toda percepção acessava um todo já previamente configurado no interior do qual poderíamos destacar algumas de suas partes como figura as quais, no entanto, só fariam sentido em sua relação com o fundo composto pelos outros elementos pertencentes a essa mesma configuração. Assim, cada objeto só poderia ser apreendido, ao ser destacado em uma apreensão particular, em relação com o contexto de objetos com os quais estava relacionado: o jarro de flores sobre a mesa só faria sentido para nós a partir da relação das flores com o jarro, do jarro com a mesa, da mesa com a sala, e cada nível dessa apreensão poderia em algum momento saltar ao foco da atenção se configurando como figura, enquanto os outros recuariam como fundo, de modo que ora as flores poderiam ser destacadas, ora o jarro, ora a mesa, ora a sala. A cada nova visada, o objeto destacado reconfiguraria a disposição do espetáculo.

Para além disso, consideravam que a constituição de um objeto intencional na apreensão atual seria sempre precedida pela representação da unidade de nossas vivências materiais no tempo, de modo que a intuição da própria unidade do tempo se mostrava algo fundamental para a configuração do espetáculo. Como para Husserl o tempo não deveria ser entendido como uma forma *a priori* da sensibilidade, como é compreendido em um sentido kantiano, os psicólogos da *Gestalt*, se inspirando na descrição da consciência interna do tempo empreendida por ele, assumiram que o tempo seria na verdade a vivência que a consciência teria de seu próprio fluir e que se apresentaria como um processo em constante mutação, como uma rede de perfis retidos em torno de cada vivência atual e que estabeleceria para essa vivência os horizontes de passado e futuro como direções. Assim, os perfis se conectariam uns aos outros, os perfis passados aos atuais, os atuais aos futuros, de modo que constituiriam uma unidade temporal, sendo sempre retomados segundo uma perspectiva atual. Dessa forma, toda percepção espacial estaria alicerçada na vivência temporal que a consciência teria de si mesma.

Transposta para o contexto dessa teoria da consciência interna do tempo, a “figura” passou a designar, em um outro nível (concatenado com aquele primeiro da configuração dos objetos no instante), o correlato objetivo do ato que visa uma realidade objetiva imediata, um dado material, uma unidade de sentido no presente, e o “fundo” corresponderia à ocorrência intuitiva de um campo de presença formado por perfis que não seriam experimentados materialmente, mas que se fariam co-presentes intencionalmente. A introdução dessa teoria na *Gestalt*, operada por Köhler, foi o resultado da apropriação que este fez das experiências de Rubin (as quais visavam descrever, a partir de experiências espaciais, o primado da intuição temporal), e estabeleceu que em toda configuração material do espaço vivenciado, haveriam elementos que seriam figura e outros que seriam fundo, podendo mesmo serem intercalados.

Desse modo, ganhou lugar a consideração das sensações como totalidades ordenadas espontaneamente, não sendo mais compreendidas como um agregado de partes que só seriam unificadas por meio de uma síntese cognitiva, como acreditavam os associacionistas. O fenômeno deveria ser considerado, a partir de então, tal como se dá em suas modalidades perceptivas concretas e em clara correlação com suas propriedades materiais apresentadas no instante.

Nesse sentido, chegaram à conclusão de que a percepção não deveria ser construída com base em dados obtidos analiticamente, pois a organização do conjunto perceptivo seria um fato primário e a percepção se organizaria espontaneamente enquanto um todo que só em um segundo momento poderia ser reduzido às suas partes. A percepção seria, assim, marcada por

uma autorregulação espontânea na qual as totalidades se apresentariam ao corpo *transnatural* possibilitando, dessa forma, a apreensão imediata do objeto em sua concretude material encerrada em um instante – em sua concretude espaciotemporal imediata.

Portanto, na perspectiva da *Gestalt*, tudo dependeria de tudo e o que chegaria primeiro à nossa percepção não seriam elementos justapostos, mas sim, conjuntos organizados. A percepção das “formas” (no sentido de estruturas, configuração, totalidade) deveria ser considerada como o meio de percepção mais espontâneo e a hipótese da *Gestalt* se revelou como uma dinâmica de constituição e diferenciação da individualidade frente aos outros e ao mundo que os envolve. Foi nesse contexto que Lewin introduziu a noção de espaço vital, a qual dizia respeito às totalidades dos fatos que determinariam o comportamento do indivíduo num dado contexto específico, correspondendo, assim, a um processo de surgimento de “figuras” no interior de um campo, a saber, o *campo fenomenal*.

Essa noção de campo foi herdada posteriormente por Goldstein que, por sua vez, ampliou o seu sentido considerando o campo como uma ocorrência na qual a novidade estaria sempre em vias de aparecer. Segundo Goldstein, o sujeito da experiência apresentaria uma dinâmica de autorregulação ou autoatualização que não seria apenas cognitiva, mas, antes de tudo orgânica (o que veremos com mais detalhe posteriormente). Segundo essa concepção, a figura e o fundo, ou melhor, a figura e o campo fenomenal, corresponderiam ao modo concreto segundo o qual o sujeito seria capaz de reorganizar seu comportamento diante das demandas do ambiente. Equivaleria, assim, à maneira segundo a qual o organismo criaria, a partir do seu meio, modos de adaptação com vistas a restabelecer a harmonia entre si e o seu entorno.

Dessa forma, para Goldstein, em cada vivência, o organismo, ao invés de reagir mecanicamente aos estímulos do meio, adotaria um modo de ajustamento adaptativo em função de sua condição atual, constituindo uma nova “figura” a partir do fundo plástico que se transformaria constantemente à sua volta. A essa capacidade de autorregulação, ou seja, a essa capacidade de adaptação a novos contextos, Goldstein vinculou a noção de intencionalidade, que para ele seria essa operação criativa desencadeada pelo organismo a partir de sua inserção em um meio no qual habita e em direção ao qual se projetaria orientado por fins práticos. Goldstein reassumiria e ampliaria, assim, o alcance da intencionalidade husserliana, ao mesmo tempo em que lhe atribuiria um sentido novo profundamente radical: a intencionalidade não estaria mais associada exclusivamente à esfera mental.

Para Goldstein, a intencionalidade seria, antes de uma potencialidade da consciência enquanto puro intelecto e cognição, a expressão individual da unidade estrutural composta pelo

organismo e seu meio. Os acontecimentos do meio redimensionariam as possibilidades de criação do organismo e a nova atuação do organismo estabeleceria uma nova espécie de vínculo entre ambos. A fim de comprovar essa capacidade de adequação do organismo – expressão da intencionalidade – Goldstein estudou casos de pacientes acometidos por lesões corticais: em suas análises, constatou que o comportamento desordenado que parecia ser consequência da lesão era na verdade uma tentativa de superá-la. Reassumindo seu movimento de projeção em direção ao meio, o corpo – a despeito das limitações da nova circunstância –, revelaria em seu comportamento patológico a tentativa de restabelecimento da harmonia entre os pares da estrutura homem/mundo.

Dessa forma, Goldstein pôde concluir que o organismo não só não era passivo diante do mundo, como o mundo também não era apenas um conjunto de leis físicas e químicas, incluindo, também, um conjunto imensurável de *sinais* e *significados*. Por esse motivo, Goldstein acreditava ser importante analisar casos patológicos, pois, do ponto de vista biológico, o estado patológico remetia não ao déficit, mas sim ao problema da variabilidade dos organismos e indicava o sentido e o alcance dessa variação. Surgiria, então, a questão: à medida em que os organismos se afastam de um tipo específico considerado normal seriam eles anormais ou estariam elaborando novas formas de conduta perante o mundo?

A conclusão a que chegou Goldstein sugeria que a distinção entre o comportamento normal e o comportamento patológico não seria uma distinção de conteúdo e sim de forma e, portanto, não haveria um comportamento marcado pela falta em comparação com um tipo padrão de funcionamento biológico. A doença seria mais um transtorno no encadeamento dos fenômenos vitais, uma vez que uma mudança de conteúdo não deveria ser considerada doença enquanto a existência não se visse ameaçada.

Assim, o comportamento patológico seria na verdade uma alteração da existência que a poria em perigo de modo que ao invés de referirmos a uma norma geral de funcionamento biológico, deveríamos falar de uma norma individual, uma vez que o déficit de uma conduta individual só poderia ser considerado em relação aos empreendimentos possíveis desse mesmo indivíduo e a sua capacidade de atendimento de suas demandas práticas. A doença representaria, portanto, uma desordem no curso dos processos orgânicos, uma desordem no equilíbrio vital, uma insuficiência ou falta total de adaptação às influências do meio exterior sobre o organismo, em outras palavras, uma desordem no curso do encadeamento da vida do organismo que o impediria de se “desembaraçar” por meio de sua regulação habitual. Dessa forma, para Goldstein, “o perigo que ronda o organismo teria sempre a significação de um

perigo de não estar em condição de atualizar a capacidade de rendimento que lhe pertence essencialmente⁶⁸²”.

O que fica implícito nessa conclusão de Goldstein é que ele entende a intencionalidade como uma potência de resposta do organismo às demandas do meio, uma capacidade de, a partir de uma novidade, se atualizar, determinando novas formas de interação com o ambiente diante dos desafios por ele lançados. O organismo teria, assim, uma capacidade plástica de interação com o meio de modo que a intencionalidade sob essa perspectiva seria, antes mesmo que uma potencialidade mental (cognitiva), uma potencialidade do corpo, do organismo vivo, uma *potencialidade organísmica*.

Merleau-Ponty sofre a influência do estudo realizado por Goldstein e assume a intencionalidade sob esses termos, de modo que para ele o ambiente se apresentaria aos indivíduos de uma maneira que exigiria a organização espontânea por parte do aparelho sensorial. Essa organização se daria com vistas a atender às solicitações do meio prático da maneira mais adequada. Assim, no seu meio circundante, o indivíduo se fixaria em um ou outro setor e esses setores visados apresentariam demandas que seriam atendidas levando em consideração, de maneira espontânea, os valores práticos da situação.

Dessa forma, a potência motora do corpo próprio seria convidada à manifestação pelos horizontes do mundo prático, ou seja, tratar-se-ia de uma consciência engajada, chamada a agir visando objetos que se revelariam em um campo de ocupação. Em outras palavras, essa resposta à interpelação do mundo prático intersubjetivo seria antes de mais nada uma resposta motora: o corpo se voltaria em diversas direções, manipulando objetos, expressando suas intenções e interesses nesse trato com os objetos do seu mundo circundante. Em todas essas condutas o controle motor expresso pelo organismo estaria implicado e um déficit motor qualquer poderia comprometer essas potências de respostas aos desafios lançados pelo meio modificando radicalmente o seu lançar-se no seio do mundo, o que modificaria a qualidade de sua ancoragem nesse mundo prático.

É nesse sentido que Merleau-Ponty vai assumir o corpo como a encarnação do *ser no mundo*, pois, para ele, todos os objetos a ele voltariam a sua face e o corpo seria, assim, também o “pivô do mundo” uma vez que sempre poderia contornar o objeto e verificar as suas perspectivas em busca de um ângulo ótimo de apreensão. Supondo a hipótese em que alguns dos mecanismos através dos quais o corpo atinge o mundo deixassem de existir, como ocorreu

⁶⁸² GOLDSTEIN, Kurt. *La structure de l'organisme*. (E. Burckhardt et Jean Kuntz trads.). Paris: Gallimard, 1983, p. 346.

nos casos patológicos estudados por Goldstein, a estrutura psicossomática encontraria sempre uma forma de compensá-los. Isso era para Goldstein e Merleau-Ponty uma prova cabal da fusão entre o corpo e a consciência: o organismo se mostrava sempre íntegro e unitário – não dual – na ação, onde a existência biológica se tornaria existência pessoal, onde um circuito sensorimotor tornar-se-ia uma corrente de existência relativamente autônoma. Assim, seriam estes circuitos sensorimotores que, através da sedimentação, possibilitariam a aquisição de condutas as quais poderiam se tornar meios espontâneos de relacionamento com o mundo e com os outros.

Desse modo, pela sedimentação das condutas e dos hábitos motores, movimentos passariam a fazer parte da estrutura corporal e tornar-se-iam seus próprios elementos. Para Merleau-Ponty é “renunciando a uma parte da espontaneidade, engajando-se no mundo por órgãos estáveis e circuitos preestabelecidos que o homem pode adquirir o espaço mental e prático que em princípio o libertará de seu meio circundante e fará com que ele o veja⁶⁸³”. Portanto, o corpo habitual se constituiria enquanto um corpo que sedimenta todo e qualquer movimento bem-sucedido, fazendo este movimento passar a contar no repertório de condutas do indivíduo, sem que haja o pensamento de fazê-lo, assumindo-o enquanto conduta pré-reflexiva. Segundo Merleau-Ponty, dessa maneira, o motor aperfeiçoaria o psíquico e o psíquico ressignificaria o motor. A motricidade, seria considerada, então, uma espécie de intencionalidade originária e, enquanto intencionalidade originária, ela anteciparia todas as situações finais nos movimentos que realiza, se voltando a um lugar traçando apenas o esboço, produzindo um germe de movimento que só depois, num segundo momento se converteria em movimento concreto. Assim, o corpo no movimento não seria conduzido. Desde o princípio, ele alcançaria essa meta, pois seria ele a potência última dessa realização. O movimento passaria, assim, a figurar em uma relação pré-objetiva com o mundo, como uma primeira abertura às coisas sem a qual não poderia haver conhecimento objetivo ou comunicação.

Podemos então concluir que, se existir é estar em situação, a forma originária através da qual o *ser no mundo* se põe em situação é se servindo de sua potência motora, por ser ela o poder de atender às demandas do mundo prático, lidando com objetos, movendo-se em torno de todas as suas faces, ou lidando com outros indivíduos, enquanto interlocutores de suas condutas, constituindo-se, assim, como um polo de ação incontestável. Pôr-se em situação seria, então, *mover-se em direção a um mundo prático para habitá-lo* e o movimento fenomenalizante

⁶⁸³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006 B, p. 129.

que o corpo realiza seria esse meio primário de expressão através do qual apreenderíamos as primeiras unidades de sentido segundo as quais nos orientaríamos no mundo que nos envolve. Segundo Merleau-Ponty:

É preciso que exista, como Kant o admitia, um “movimento gerador do espaço”, que é nosso movimento intencional, distinto do movimento no “espaço”, que é aquele das coisas e de nosso corpo passivo. Mas há mais: se o movimento é gerador do espaço, está excluído que a motricidade do corpo seja apenas um “instrumento” para a consciência constituinte. (...) O movimento do corpo só pode desempenhar um papel na percepção do mundo se ele próprio é uma intencionalidade original, uma maneira de se relacionar ao objeto distinta do conhecimento. É preciso que o mundo esteja, em torno de nós, não como um sistema de objetos dos quais fazemos a síntese, mas como um conjunto aberto de coisas em direção às quais nós nos projetamos⁶⁸⁴.

Assim, a motricidade seria constitutiva da percepção do espaço, ou seja, a espacialidade surgiria como decorrência da possibilidade de alternância de posições e de pontos de referência de modo que haveria uma espécie de pacto originário entre o corpo e o mundo que não teria uma referência específica, mas unicamente as referências que se realizariam no ajustamento da motricidade com seu campo perceptivo. Dessa forma, não haveria um “espaço em si”, sendo o espaço o resultado da espacialização desencadeada pela a ação das corporeidades, as quais antecipariam ou projetariam posições no horizonte temporal de desencadeamento de uma conduta.

Como toda percepção revela uma postura específica do corpo em relação ao mundo, a qual funda um campo prático, a motricidade seria fundamental para o desvelamento do sentido desse mundo e para a própria encarnação da subjetividade. Portanto, nenhum desempenho orgânico prescindiria do movimento, correspondendo ele a uma modulação cinética que anteciparia e reteria os perfis da ação de maneira impensada e espontânea. A visão, por exemplo, seria uma atividade dependente do movimento de um corpo, pois um olhar estático ou pura contemplação é para nós algo impossível, uma vez que todo olhar se realiza através do movimento de uma corporeidade no interior de um horizonte histórico e cultural.

Como consequência, constatamos “uma dupla significação do corpo: ao mesmo tempo em que assegura uma certa passividade, garantindo consistência para as situações que pesam

⁶⁸⁴ Ibid., pp. 517-518.

sobre o sujeito, ele assegura que este permaneça aberto e livre, capaz de transformá-las⁶⁸⁵”. O movimento não se realizaria, assim, como relação posicional da consciência em relação a um objeto previamente determinado. Na verdade, o movimento se orientaria pela relação que o corpo mantém com sua circunvizinhança e se realizaria espontaneamente.

Portanto, o objeto e a meta assim compreendidos existiriam para o corpo solicitando-o, sugerindo movimentos necessários para sua realização. Esses movimentos, por sua vez, brotariam do corpo sem deliberação, atestando um tipo de potencialidade corporal que seria capaz de transpor as distâncias, articular instantes e cumprir suas metas. Dessa forma, o corpo se manifestaria como uma estrutura temporal, pois sedimentaria situações específicas sem cristalizá-las, de modo a manter sua liberdade, ou seja, permanecendo aberto ao futuro. Esse movimento, entendido como abertura ao futuro, passaria, assim, “aquém de uma consciência constituinte e de uma objetividade dada⁶⁸⁶”, sendo na verdade uma abertura originária, ainda selvagem, a um mundo que habitamos como pátria e lar antes mesmo que se torne um mundo conhecido. Assim, o conhecimento que temos do mundo é apenas um desdobramento da nossa vida, vida essa que já no seu sopro originário nos vincula com essa realidade sem que haja previamente nenhum sentido constituído. É o nosso movimento, é a nossa ocupação desse espaço que nos entorna, que abrirá o horizonte de sentido que nos possibilitará ver pela primeira vez esse horizonte histórico e cultural no qual nossas práticas se inscrevem e que clama para que deixemos nele nossa marca.

3.1.3. O esquema corporal e a síntese espaciotemporal

O esquema corporal foi pensado pela neurologia tanto como uma estruturação do sistema nervoso central a partir do meio, quanto como uma configuração espontânea e inerente ao sistema psicofísico. Os fisiologistas, por sua vez, chamaram de esquema corporal a suposta capacidade que o sistema nervoso central tem de coordenar os comportamentos sensorimotores adquiridos, sendo uma espécie de “representação” neurológica que seria construída no decorrer da experiência sensível e que controlaria a recepção, a decodificação e localização do influxo nervoso que alimenta a musculatura e as terminações cutâneas⁶⁸⁷.

Nesse contexto, o córtex frontal se orientaria a partir desse sistema com o intuito de representar para si possíveis associações entre os circuitos nervosos. Seguindo essa

⁶⁸⁵ MOURA, Alex de Campos. O corpo como temporalidade: uma introdução. In: PINTO, Débora Morato; GENTIL, Hélio Salles; FERRAZ, Marcus Sacrini A. Ferraz; PIVA, Paulo Jonas de Lima (Orgs.). *Ensaio sobre filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Alameda, 2009, pp. 120-121.

⁶⁸⁶ Ibid, p. 121.

⁶⁸⁷ MÜLLER, Marcos José. *Merleau-Ponty acerca da expressão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 183.

representação, ele passaria a coordenar a recepção, decifração e distribuição das correntes de difusão de moléculas advindas das terminações nervosas, estabelecendo uma espécie de esquemática do influxo nervoso que permitiria coordenar desde a posição de cada estímulo local, até a mudança de posição do corpo em cada movimento realizado.

Assim, o esquema corporal foi inicialmente interpretado como um “resumo” da experiência corporal que seria capaz de esclarecer e atribuir um significado à intervenção de um estímulo interno (interoceptividade) e sua relação com a percepção da posição e dos possíveis movimentos do corpo próprio (proprioceptividade) que configurariam a experiência vivida no instante. Nessa perspectiva reducionista, o esquema corporal designaria, apenas, uma série de associação de imagens que estariam sempre prontas a operar, de modo que ele seria montado pouco a pouco desde a infância, à medida que os elementos da experiência fossem associando-se entre si, alcançando formas mais elaboradas e estáveis na fase adulta.

No entanto, com o desenvolvimento da psicologia da *Gestalt*, o esquema corporal deixou de ser entendido como o simples resultado de associações estabelecidas no decorrer da experiência, passando a ser concebido como uma tomada de consciência global do organismo no mundo intersensorial. Em outras palavras, o esquema corporal passa a ser visto pela *Gestalt* também como uma *forma*. Nesse sentido, para a *Gestalt*, as formas seriam reguladas a cada momento por uma lei única e *a priori*, de modo que a espacialidade do corpo desceria do todo às partes atendendo objetivamente a um desígnio determinista do corpo.

Ocorre que, embora os estímulos advindos do meio necessitassem de uma regulação, essa regulação não poderia ser estabelecida exteriormente como que por uma *lei do entendimento* que manteria a sua constância. Essa regulação deveria ser realizada, então, como uma autorregulação empreendida pelo próprio organismo. Nesse sentido, o esquema corporal deveria ser compreendido como uma capacidade orgânica de auto-organização da receptividade sensível e da reação motora de maneira autônoma e espontânea. Assim, não se trataria de um resultado de associações estabelecidas no decorrer da experiência, mas sim de uma tomada de consciência global da postura individual no meio intersensorial. Portanto, embora representasse uma mudança de postura em relação a uma concepção mecanicista tradicional, a posição dos psicólogos da *Gestalt* era tão insuficiente quanto à dos neurologistas e fisiologistas que lhes precederam uma vez que, apesar de descreverem a estrutura atual do esquema corporal, não eram capazes de esclarecer como aqueles comportamentos sensorimotores que o compõem seriam adquiridos.

Compreender a relação de implicação espontânea que estabelece a reciprocidade e equivalência de nossos dispositivos sensoriais só ganharia um esclarecimento mais eficiente e duradouro a partir da noção de *fundação*. Merleau-Ponty retoma de Husserl essa noção para introduzir a temporalidade na organização espacial dos dispositivos sensoriais entre si. O que significa, no entanto, a noção de fundação? Ela designaria uma relação de dependência que descreveria a unidade de um todo em sentido autêntico. Em um sentido inautêntico, o todo seria uma unidade formada por partes independentes entre si, enquanto que um *todo em sentido rigoroso* não dependeria de nenhum suporte exterior: cada parte guardaria uma relação de dependência em relação às demais de modo a exigirem-se mutuamente, estabelecendo entre si uma reciprocidade (unidade) espontânea e necessária. Assim, a fundação (*Fundierung*) corresponderia a essa conexão essencial que definiria a relação entre as partes de um todo em sentido rigoroso.

A expressividade do corpo não seria, então, nada mais que o movimento de transcendência através da qual nossos dispositivos anatômicos dariam a conhecer, de forma espontânea, a sua interdependência e a relação necessária com o mundo a qual não poderiam englobar isoladamente. Partindo dessa concepção, Merleau-Ponty passou a considerar a expressão como uma relação de fundação a qual esclareceria de qual maneira a transformação criativa de nossa gesticulação poderia introduzir significações *imanentes* aos nossos próprios gestos mesmo que *transcendentes* a nossos dispositivos anatômicos envolvidos⁶⁸⁸.

No caso da experiência perceptiva do corpo próprio, por exemplo, a noção de fundação permitiria compreender o esquema corporal enquanto uma polarização espontânea e não localizada na qual todos os elementos concorreriam para exprimir uma só orientação sensorimotora, um mesmo e único sentido, uma mesma e única intenção – uma mesma e única totalidade. Dessa forma, cada dispositivo contribuiria com a estruturação que faria aparecer o sentido, no entanto, só fariam aparecer o sentido da situação em sua articulação conjunta nesse todo íntegro que é o esquema corporal, de modo que, individualmente, cada dispositivo não revelaria sentido algum. Assim, a significação seria a significação de um conjunto e, portanto, a configuração do esquema corporal seria, para Merleau-Ponty, eminentemente, expressão. É nesse sentido que Merleau-Ponty vai dizer que o corpo é “eminente um espaço expressivo⁶⁸⁹”. Entendida como a relação de dependência que as partes do corpo estabelecem entre si, com o mundo e com as outras corporeidades, a noção de expressão elucidaria a maneira

⁶⁸⁸ Ibid., p. 152.

⁶⁸⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006 B, p. 202.

como as significações passariam a existir em cada um de nossos comportamentos (perceptivos ou culturais) definindo, assim, o próprio *ser* dos fenômenos e o modo como esses fenômenos brotariam em nossas vidas enquanto totalidades e significações.

A fundação contribuiria para a compreensão do esquema corporal e, conseqüentemente, para a compreensão da expressão, revelando a mágica que ocorreria no interior da articulação do esquema corporal e seu desdobramento como expressão: a descoberta da dimensão temporal dessa articulação mostra que toda articulação entre o corpo e o mundo envolve uma região de ausência material (*não ser*) que estabeleceria um horizonte de *expectativa* ou *dispersão* para a materialidade *iminente* ou *passada* de nossa vida. Essa noção de horizonte designa propriamente aqueles elementos que embora inatuais do ponto de vista da espacialidade, estariam *co-presentes* em um dado presente, ou seja, designaria a maneira espontânea como o passado seria retido ou projetado enquanto expectativa a partir do presente vivido. Assim, existiriam perfis do passado retidos e perfis do futuro protendidos que, mesmo não estando localizados espacialmente no momento atual, conviveriam espontaneamente com nossa materialidade presente e efetiva. Portanto, ao falar de fundação, Merleau-Ponty tem em vista justamente essa co-presença espontânea da materialidade, de um lado, já dissolvida no passado e, de outro, ainda iminente – enquanto um horizonte de expectativas que nos vinculam ao futuro –, junto à materialidade efetiva do presente vivido. Contudo, restar-nos-ia compreender como essa co-presença dos perfis temporais investiria os nossos dispositivos anatômicos de um valor simbólico.

Esses perfis temporais fariam de nossa experiência não uma ocorrência exclusiva e separada em relação às demais, mas, ao contrário, o *índice* de outras experiências já não, ou ainda não, espacializadas. Este fundo de ausência (passado e futuro) acabaria por fazer com que a ação no espaço seja sempre orientada por outra ação que a precederia e que a *motivaria*. Pensando nisso, acreditava Merleau-Ponty que os perfis temporais introduziriam um tipo primitivo de *reflexividade espacial*, a qual seria diferente da reflexividade mediada por gestos e símbolos (exercida por meio de atos designativos e verbais) e diferente da reflexividade enquanto poder de auto representação (a qual não dependeria do que está dado na espacialidade). Essa reflexividade de tipo novo seria a expressão de um interior (não espacial) no exterior (espacial), configurando, assim, o cruzamento e a conseqüente superação da distinção entre o dentro e o fora. Em outras palavras, seria a “manifestação espontânea daquilo que fui e fiz, naquilo que sou ou faço, tenha essa manifestação espontânea uma conotação retrospectiva (que me dispersa no passado), ou prospectiva (projetando meu passado como

expectativa)⁶⁹⁰”. Merleau-Ponty acreditava, assim, que o corpo inteiro tornar-se-ia o “signo” dele próprio e do mundo, e é por conta dessa “engrenagem” que poderíamos falar em *significações existenciais* (um primeiro nível de significação) dos comportamentos sensorimotores.

Portanto, quando emprega a noção de esquema corporal, Merleau-Ponty tem em mente essa reflexividade que o corpo exerceria no mundo a partir de si mesmo e que deflagraria a unidade de si e de sua ação junto às coisas mundanas, ou seja, ele visa este desdobramento temporal do espaço por meio do qual cada um dos dispositivos anatômicos de um corpo próprio, assim como cada uma das totalidades engendradas por esses dispositivos, tornar-se-iam cúmplices de todas as demais, instituindo o corpo próprio como um sistema de operações sensorimotoras equivalentes.

Segundo Müller, essa co-presença daquilo que senti junto àquilo que sinto neste exato momento provoca a impressão de que a atualidade está sempre a repetir algo já realizado: após ter conquistado a relação de fundação motora que me permitiu tocar piano não seria mais necessário redescobri-la a cada novo movimento, pois a cada novo toque nas teclas, os movimentos que já realizei no passado compareceriam como orientação que posso seguir, não só pela distribuição espacial do conjunto de mecanismos do instrumento, mas também pela consecução temporal representada pela melodia. Assim, uma nota atrairia a outra, a melodia construiria seu próprio ritmo e cadência: o corpo estruturaria a melodia ao mesmo tempo em que seria motivado por ela.

Dessa forma, a cada novo movimento, na forma de um horizonte ou perfil temporal, os movimentos já realizados apresentar-se-iam espontaneamente como alternativas à minha espacialidade, sem que haja a necessidade de uma evocação ou operação cognitiva. Seria isso que justificaria o fato de que “um organista experiente é capaz de servir-se de um órgão que não conhece e cujos teclados são mais ou menos numerosos, as teclas dispostas diferentemente do que aquelas de seu instrumento costumeiro⁶⁹¹”. Assim, o corpo seria vivido não apenas como um sistema de posições atuais, mas também como um sistema aberto de uma infinidade de possibilidades equivalentes projetadas em outras orientações. Nas palavras de Merleau-Ponty:

Diremos então que o organista analisa o órgão, quer dizer, que ele se dá e conserva uma representação das teclas, dos pedais, dos teclados e de sua relação no espaço? Mas, durante o curto ensaio que precede o

⁶⁹⁰ MÜLLER, Marcos José. *Merleau-Ponty acerca da expressão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 194.

⁶⁹¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006 B, p. 201.

concerto, ele não se comporta como o fazemos quando queremos armar um plano. Ele senta-se no banco, aciona os pedais, dispara as teclas, avalia o instrumento com seu corpo, incorpora a si as direções e dimensões, instala-se no órgão como nos instalamos em uma casa. O que ele apreende para cada tecla e para cada pedal não são posições no espaço objetivo, e não é à sua “memória” que ele os confia. Durante o ensaio, assim como durante a execução, as teclas, os pedais e os teclados só lhes são dados como as potências de tal valor emocional ou musical, e suas posições só lhes são dadas como os lugares onde esse valor aparece no mundo. Entre a essência musical da peça, tal como ela está indicada na partitura, e a música que efetivamente ressoa em torno do órgão, estabelece-se uma relação tão direta que o corpo do organista e o instrumento são apenas o lugar de passagem dessa relação. Doravante a música existe por si e é por ela que todo o resto existe⁶⁹².

Assim, o fenômeno musical não seria o resultado de uma representação. Como ficou claro no exemplo dado por Merleau-Ponty, os gestos do artista durante o ensaio e durante a execução são gestos de consagração, pois “eles estendem vetores afetivos, descobrem fontes emocionais, criam um espaço expressivo, assim como os gestos do augúrio delimitam o *templum*⁶⁹³”. Na imitação fica claro como é por meio do próprio corpo, prescindindo de qualquer representação ou estrutura prévia, que se compreenderia a orientação motora daquele a quem se imita. O esquema corporal, nesse sentido, “*é justamente esse sistema de equivalências, esse invariante imediatamente dado pelo qual as diferentes tarefas motoras são instantaneamente transponíveis*, haja vista a implicação espaciotemporal que espontaneamente estabelecem entre si, e por cujo meio cada qual torna-se o horizonte temporal da outra⁶⁹⁴”.

De acordo com a descrição que Merleau-Ponty dá do esquema corporal, ele corresponde a uma relação espontânea de implicação (retrospectiva e prospectiva) entre o passado e o presente espacial, a mútua fundação entre o que o corpo desempenhou e desempenha e estes desempenhos, uma vez realizados, passarão a ser perfis que jamais desaparecerão da cadeia de eventos expressivos. Desse modo, a cada instante, os comportamentos sensorimotores adquiridos remeteriam espontaneamente ao instante precedente que traria em si todo o encadeamento dos instantes anteriores, de modo que o desempenho motor presente consistiria em retomar a partir da posição atual a série de posições anteriores que estão envolvidas umas nas outras.

⁶⁹² *Ibid.*, pp. 201-202.

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 202.

⁶⁹⁴ MÜLLER, Marcos José. *Merleau-Ponty acerca da expressão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 196.

Enquanto implicação espaciotemporal entre diversos dispositivos anatômicos e as totalidades espaciais por eles engendrados, o corpo agiria espontaneamente e retomaria sua ação constituindo uma unidade que não é da ordem do “eu penso”, mas da ordem do “eu posso”. O esquema corporal seria, então, essa relação de mútua fundação espaciotemporal de todos os dispositivos sensoriais e de todas as significações que por meio deles constantemente são refeitas. Nesse sentido, o corpo não seria apenas um fenômeno expressivo dentre outros, ele seria, acima de tudo, a origem de todos os fenômenos de expressão, o próprio movimento de expressão projetando significações no exterior, dando-lhes um lugar e fazendo com que elas ganhem existência primeiro como sensações localizadas, depois como hábitos motores e, por fim, como ações orientadas. Portanto, o esquema corporal não seria apenas a unidade espaciotemporal da nossa própria extensão, mas a unidade das extensões que se mostram como coisas que só aparecem como o resultado da expressividade de nossos próprios dispositivos sensoriais.

É por isso que as coisas mundanas seriam indissociáveis dos esquemas corporais, pois somente através deles se poderia estabelecer espontaneamente um sistema de equivalências entre o dado atual e seu passado inatual na experiência espacial. As coisas do mundo circundante seriam, então, o resultado da fundação entre o corpo próprio, o mundo e os outros, a fundação entre aquilo que todos nós trazemos como horizonte temporal (passado-futuro) e o que o mundo traz como dado espacial.

Desse modo, para serem percebidas, as coisas exigiriam que o corpo lhes emprestasse uma estruturação temporal segundo a qual a própria espacialidade do corpo estaria desdobrada, exigindo, assim, que fossem integradas ao esquema corporal enquanto “campo de presença das coisas para mim⁶⁹⁵”. Tal campo estende-se segundo as dimensões espacial (aqui-ali) e temporal (passado-presente-futuro). Seria a partir da relação característica da segunda dimensão (a temporalidade) que poderíamos compreender a relação descrita na primeira: o desdobramento dos perfis no tempo passaria a mostrar, através de um único perfil, mais do que este perfil encerraria objetivamente num dado momento e lugar, exprimindo, a partir de então, uma única significação. Essa relação de fundação espaciotemporal leva Merleau-Ponty a afirmar haver na coisa uma simbólica que liga cada qualidade sensível, passada ou presente, umas às outras, de modo que “assim compreendida, a coisa é *o correlativo do meu corpo e, mais geralmente, da minha existência, da qual meu corpo é apenas a estrutura estabilizada*⁶⁹⁶”.

⁶⁹⁵ Ibid., p. 204.

⁶⁹⁶ Ibid.

Portanto, a coisa *não seria* em primeiro lugar uma significação para o entendimento, mas uma estrutura acessível à inspeção do corpo, uma vez que ela nunca poderia ser separada de alguém que a perceba, nunca podendo ser, por isso mesmo, efetivamente *em si*. Suas articulações seriam as mesmas de nossa existência, pois estão submetidas a uma investigação sensorial que as investiria de *humanidade*. A percepção das coisas mundanas seria, assim, uma comunicação ou comunhão do nosso corpo com o mundo e com os nossos semelhantes, retomada ou acabamento, por nossa parte, de uma intenção alheia e vice-versa, uma vez que estamos todos numa mesma relação com o mundo e com a expressividade das outras corporeidades. Como o sentido da coisa jamais é um sentido acabado, mas uma unidade aberta e plástica, o campo expressivo, que tem o corpo próprio como matriz de projeção, não esgotaria, jamais, em si, esse sentido. Do mesmo modo, o sentido de nosso próprio corpo jamais seria esgotado, pois dependeria sempre da nossa relação como as coisas e com os outros que compõem a configuração espacial na qual estamos inseridos. Como essa configuração está sempre em movimento, a nossa própria unidade sensorial estaria desde sempre em constante transformação, adquirindo novas estruturas.

3.2. A INTERCORPOREIDADE E A CULTURA

3.2.1. A reversibilidade do sentir como fundamento da intercorporeidade

Merleau-Ponty caracteriza a corporeidade carnal a partir de sua aptidão para o que ele chama de reversibilidade, uma vez que tocada como objeto minha mão esquerda é, ao mesmo tempo, alcançada como tocar. Isso significa que ela não passa à categoria de puro objeto, esboçando, mesmo nesse caso, alguma sorte de consciência. Ao mesmo tempo, minha mão direita, que no contexto é a tocante, só é ela mesma tocante na medida em que, em virtude dessa possibilidade de reversão entre tocante e tocada, é suscetível de ser tocada por essa mão esquerda que ela sente. Portanto, não estamos lidando com um corpo objeto que se apresenta a um sujeito desencarnado, mas com um corpo que só é tocante porque permanece tangível nesse tocar mesmo. Dessa forma, esse tocar estaria desde sempre colapsado em si mesmo, passivo no exercício mesmo de seu sentir e haveria aqui uma experiência contraditória ou mesmo ambígua onde o tocar e o tocado não se dividiriam mais.

Enquanto experiência de um mundo circundante, o sentir se encarnaria, devendo ser entendido como o advento de uma sensibilidade que é sem um sujeito atribuível. Nesse contexto, o tocante seria tocado e o tocado seria tocante, de modo que a sensibilidade se manifestaria, sempre, tanto como atividade, quanto como passividade. Nesse sentido, a relação

a si que caracteriza o sentir só se realizaria como diferença de si mesmo, como exterioridade, apreendida sob a forma de lacuna entre a mão tocante e a mão tocada.

Segundo Barbaras, nenhuma das duas mãos seria propriamente sentiente ou sentida, pois em nenhum lugar seria possível isolar um momento de pura consciência ou um momento de pura passividade. Dessa forma, seria necessário falar de um *eixo de equivalência*, o qual corresponderia à possibilidade de inversão das tarefas, que seria desmembrado justamente por isso que reúne: enquanto apreendendo a diferença, teríamos uma corporeidade; ao momento da reversibilidade, que só é a outra face da precedente, teríamos isso que chamamos de consciência. Essa experiência é uma experiência exemplar, pois essa relação pode ser generalizada a todos os outros sentidos bem como em relação a todos os sentidos entre si, uma vez que qualquer sensação, visão ou tocar, poderia entrar em acordo com todas as outras por essa possibilidade de reversão. Esse seria, então, o sentido da *carne*: uma unidade que só se realizaria como possibilidade de passagem, equivalência entre todos os “sentir” singulares⁶⁹⁷.

Na medida em que cada sensação se ultrapassaria em direção a outras sensações do mesmo corpo, onde a identidade do corpo subsistiria unicamente sob a forma de imbricação, a amplitude desse entrelaçamento não poderia ser rigorosamente circunscrita e cada sensação excederia a si mesma, pois, como sensação desse corpo, se projetaria em direção aos vividos de outros corpos. Como a unidade do corpo não poderia ser concebida como uma articulação à parte disso que articula, essa unidade só será ela mesma escapando para além de si, tornando-se momento de uma articulação superior. Contudo, não haveria estratos graduados nem uma camada última de articulação: não havendo um ponto sequer do corpo que não esboce um sentir, nem uma diferença que não participe da unificação conjunta do corpo e do mundo, não haveria unidade que se feche sobre si mesma (que não permaneça diferença), nem corpo que não esteja aberto desde sempre a outros corpos.

De acordo com Barbaras, o único meio de garantir a identidade do corpo seria recorrer a uma subjetividade pura, o que voltaria a comprometer a especificidade do sentir, pois dotado de identidade, realizado como “si”, o corpo próprio perderia sua *corporeidade*. Inversamente, a partir do momento em que a subjetividade se encarna, a percepção não possuiria mais uma identidade atribuível e instituiria uma relação de reversibilidade com as outras percepções. Assim, cada sensação só será ela mesma não sendo possuída por uma consciência, mas aberta, em sua diferença, às outras sensações. Obviamente, a amplitude dessa abertura não poderá ser

⁶⁹⁷ BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, p. 283.

mensurada a não ser pela profundidade do mundo da qual procede, uma vez que ela estará aberta a toda sensação possível, mesmo àquelas de outrem. Dessa forma, já que cada sensação se enraíza no mundo ele mesmo, o “sujeito” dotado de sensibilidade possui a extensão infinita da profundidade desse mesmo mundo como seus possíveis correlatos⁶⁹⁸.

Não é porque o sentir é meu que ele pode me fazer aparecer um mundo: ao contrário, é porque ele está entrelaçado com a *carne do mundo* que ele é meu, o que significa que ele é, também, não meu, enquanto articulado a todo outro sentir. Desse modo, existe um corpo como agente e paciente das sensações, corpo esse fundado na unidade relativa de seus vividos. Contudo, esse poder unificador do corpo próprio não repousaria sobre a posse de uma significação, sendo ele, na verdade, uma sensação de ordem superior, a qual só subsistiria como diferença e como articulação com os outros corpos.

Portanto, em nenhum momento a unidade do sentir estaria livre de ser velada, livre de se dispersar em outras carnes, porque ela mesma é sinônimo de abertura à generalidade do mundo. O corpo próprio apareceria, assim, como um “estreito”, um ponto de passagem entre diferenças subordinadas – que só seriam suas *relativamente* –, e outras aberturas carnis. Desse modo, ele cristalizaria um estilo de visão intersubjetiva, bem como cada sensação cristalizaria um estilo de visão particular. Assim, não existiriam sujeitos insulares, mas uma *Dimensionalidade universal* da visão, do sentir, dos raios do mundo, que não pertenceria a ninguém, embora seja a partir dela que cada um advenha.

Por isso mesmo o “lugar” da coisa é inatribuível e o corpo próprio é intangível: o corpo próprio estaria ao lado de si mesmo, com o mundo e com os outros, entre si mesmo e o mundo e, por consequência, entre si mesmo e os outros. Dessa forma, cada sensação invadiria o *Ser*, se fazendo universal por sua singularidade mesma, e invadiria, simultaneamente, as sensações dos outros. Nas palavras de Merleau-Ponty:

O Ser é esta estranha imbricação que faz com que meu visível, se bem que não seja sobreponível ao outro, abra para ele, e que ambos abram para o mesmo mundo sensível – E é a mesma imbricação, a mesma junção à distância, que faz com que as mensagens dos meus órgãos (as imagens monoculares) se conjuguem numa só existência vertical e num só mundo⁶⁹⁹.

⁶⁹⁸ Ibid., p. 284.

⁶⁹⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d’Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 200.

A partir dessa retomada em sua profundidade carnal, a subjetividade transcendental se revela desde sempre como intersubjetividade transcendental e, assim, a relação que se estabelecia inicialmente entre minhas duas mãos deveria, então, se generalizar uma vez que, para Merleau-Ponty, o aperto de mãos também seria reversível, de modo que poderíamos nos sentir tocados ao mesmo tempo em que tocamos. Segundo Barbaras, desde o tocar solipsista, o corpo é diferente de si mesmo e o sentir só se faz presente como sua própria ausência, ou seja, o corpo seria uma espécie de visível no qual se anunciaria e se preservaria a cada vez a invisibilidade da visão⁷⁰⁰.

Uma vez que o sentir só se apresenta como sua própria ausência, a ausência do sentir em um outro corpo visível não significaria mais a negação da sua presença, de modo que minha passividade seria a condição mesma de minha atividade e a transcendência à qual ela me expõe poderia ser vista como uma transcendência que aparece. Invisível em si mesma, quer dizer, encarnada em uma profundidade irreduzível, minha visão seria, a cada vez, exposição à visão do outro e pressentimento dele através de seu corpo. Nesse sentido, dizer que eu vejo é dizer que eu me encarno: é reconhecer que é o *Ser* mesmo que se oferece a uma visão e que, por isso mesmo, ela jamais será exclusivamente minha. A fim de ser visão, o corpo se transportaria para a uma visibilidade lateral àquelas outras visões que surgem, sem prejuízo da sua, de tal sorte que a experiência do meu corpo e a do outro seriam elas próprias os dois lados de um mesmo ser. Assim, “quando digo que vejo o outro, acontece sobretudo que objetivo meu corpo”, pois “outrem é o horizonte ou o outro lado dessa experiência⁷⁰¹”.

Segundo Barbaras, Merleau-Ponty mostra que o sujeito carnal só pode ser verdadeiramente visível se essa visibilidade não representar a negação de sua visão e sim o único modo de ser que lhe convém. Desse modo, enquanto visibilidade intrínseca, ela não precisaria ser sustentada pela visão do outro, de modo que seria com o intuito de ser vidente que o vidente se faria visível. Ao mesmo tempo, a invisibilidade de outrem, à qual corresponde a visibilidade do sujeito carnal, só tem sentido na medida em que não encobre a presença efetiva, alhures, de uma outra visão, ou seja, se ela é o sinônimo e não o oposto de sua visibilidade a si. Nesse sentido, a invisibilidade de outrem só seria absoluta com a condição de se oferecer ainda a uma visão, de não ser o avesso de sua visão atual. Seria esse o sentido da iminência de outrem na e como sua carne: não se trata da ausência de um corpo que se

⁷⁰⁰ BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, pp. 285-286.

⁷⁰¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 207.

encontraria então sem habitante, nem de uma presença transmudana vaga e distante, mas de uma presença conveniente à sua ausência e uma ausência conveniente à sua presença como outro. Assim, afirmando que o vidente é visível enquanto vidente, Merleau-Ponty mostra como eu posso ser aberto a outrem sem ser negado por ele, como ele pode me ser presente sem ser negado por mim, em suma, que sua transcendência não contradiz sua aparição⁷⁰².

Dado que só somos nós mesmos permanecendo expostos ao Ser, outrem e eu estamos no modo de um *ser-exposto* um ao outro, de modo que eu me tenho em meu fora e nessa exterioridade em que um “si” se constitui, que me traz, portanto, a mim, outrem se encontraria capturado, seu poder devastador sendo contornado por isso que ele pretende objetivar. O movimento pelo qual eu me torno visível para uma outra visão não se distinguiria, assim, daquele pelo qual eu me faço vidente para agarrar essa outra visão de acordo com isso que ela é, a saber, *invisível*. Essa negação de si, em favor de quem outrem aparece, é também retorno a si, quer dizer, experiência de outrem conforme sua ausência.

Em suma, é necessário aqui renunciar a qualquer dualidade, pois minha carne não é, fundamentalmente, nem apenas coisa vista, nem apenas vidente. Do mesmo modo, a visão exercida por outrem não é capaz de excluir sua visibilidade. Assim, é preciso dizer, contra o intelectualismo, que outrem, na medida em que deve ser como eu, só pode aparecer a si mesmo, sendo unicamente o avesso de minha visibilidade; porém, é preciso acrescentar, que, essa visibilidade de minha carne, não sendo o reverso da visão de outrem, mas o único modo de ser adequado à minha, pode fundar uma aparição de outrem adequada à sua transcendência⁷⁰³.

3.2.2. A *membrura* da intersubjetividade

Segundo Barbaras, a análise da visibilidade da carne entre outrem e eu permanecerá abstrata enquanto partir de polos *egológicos* constituídos previamente para fazer aparecer somente em um segundo momento a possibilidade de sua relação. Portanto, é necessário compreender que dizer que o vidente só se constitui enquanto tal se tornando visível corresponde a afirmar que não há propriamente um vidente circunscrito e realizado como tal, que não há eu e outro como polos positivos. A análise do *quiasma* carnal, mostrou que o sujeito só se realiza se despojando em proveito do mundo, de modo que sua presença a si é ausência de si, quer dizer, ausência nele de um si insular. Assim, sua visão só tem sentido como momento de uma visibilidade universal, quer dizer, da *carne do mundo*. Isso quer dizer que o para si não

⁷⁰² Ibid., p. 287.

⁷⁰³ Ibid., p. 288.

é jamais plenamente realizado como tal, que o sujeito do sentir permanece anônimo, geral, desprovido da positividade que lhe permitiria separar-se dos outros: *ele está situado abaixo da oposição entre outrem e si mesmo, envolvido em uma generalidade geral.*

Se podemos nos abrir a outrem, é porque nunca estivemos separados, porque um e outro se confundem ainda enquanto momentos de uma única visibilidade que, não obstante, eles instituem de maneira diferenciada. Porque o próprio desses “eu” carnis é caracterizado pela unidade de um “já” e de um “ainda não”, a intersubjetividade pode entrar na sua definição. Dessa forma, enquanto só há mundo para um corpo que se faz mundo e não acessa ainda a plena consciência de si, a relação aos outros precede de todo modo, pela mediação do pertencimento ao mundo, a *identidade pessoal*. Contudo, enquanto o mundo não é a negação da subjetividade, mas um *crivo na carne*, trama de visibilidade, o sentir é já individualizado e a relação intersubjetiva não se manifesta como mistura e confusão, aceitando as diferenças, permanecendo, assim, *inter-subjetividade*.

Dessa forma, cada “consciência” só envolveria o mundo permanecendo envolvida nele e só conquistaria sua diferença no seio de sua identidade com todos os outros. O *quiasma* originário permitiria restaurar a intersubjetividade como identidade entre a identidade e a diferença dos polos carnis. Assim, nos dirá Merleau-Ponty que na realidade, não existimos nem eu, nem o outro como positivos, ou seja, como subjetividades que determinam o mundo. Nas palavras de Merleau-Ponty:

São dois antros, duas aberturas, dois palcos onde algo vai acontecer – e ambos pertencem ao mesmo mundo, ao palco do Ser. Não existe o Para Si e o Para Outrem. Eles são o outro lado um do outro. Eis porque se incorporam ao outro: projeção-introjeção – Existe essa linha, essa superfície fronteira a alguma distância de mim diante de mim, onde se realiza a mudança eu-outrem outrem-eu⁷⁰⁴.

Seria preciso, então, falar de um quiasma entre eu e outrem, que só faz prolongar o quiasma da carne e do mundo e que, na realidade, estaria já implicado nele. Assim como o corpo objetivo e o corpo fenomenal gravitam em torno um do outro, emergem um no outro, eu e outrem nos caracterizamos por nosso envolvimento recíproco. É porque o “eu” está no lugar mesmo do outro, ou melhor, situado abaixo de sua oposição ao outro, se confundindo com uma única generalidade, que ele é “sincretismo”, “transitivismo”, “pré-egologia”. Cada um deles só

⁷⁰⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d’Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 237.

seria si mesmo como abertura a um único mundo, cada eu só pode ser si mesmo com a condição de se juntar a seu outro⁷⁰⁵. Segundo Merleau-Ponty, seria em direção a essa superfície de separação e de união que se dirigiriam “os existenciais da minha história pessoal”, de modo que “ela é o local geométrico das projeções e introjeções, a charneira invisível sobre a qual a minha vida e a vida dos outros giram para balouçar de uma para a outra a membrura da intersubjetividade⁷⁰⁶”.

Assim, alcançaríamos aqui, segundo Barbaras, o lugar geométrico, a dobradiça central, da filosofia mesma de Merleau-Ponty: se a relação com outrem tem um sentido, ela não pode ser reconstituída a partir de polos fechados sobre si mesmos, nem ser retomada a partir de um elemento neutro no qual toda distinção se encontraria abolida. Nesse sentido, a relação com a alteridade seria este ponto de contato entre as subjetividades que seria, também, ponto de disjunção, uma “superfície de separação” na qual, ao se encontrarem, as subjetividades seriam repelidas em direção a sua diferença, na qual se constituiria, ao mesmo tempo, a diferença e a identidade das consciências e, como consequência, a profundidade e a fenomenalidade do mundo.

Segundo Barbaras, seria preciso então compreender essa *Ineinander* (um-no-outro), ou seja, é preciso compreender esse “inter” da intersubjetividade como uma “realidade” última, irreduzível e, finalmente, como a *Dimensão fundamental* do mundo. Para Barbaras, não existiriam consciências se elas fossem verdadeiramente consciências, pois não se diferenciariam e a solidez do mundo desapareceria na inconsistência de um puro pensar. Portanto, o mundo ou o Ser não podem existir cortados de sua fenomenalização, pois, não fenomenalizado, o mundo não seria mais um mundo, ele desapareceria no nada. No entanto, a condição prévia de qualquer subjetividade é a intersubjetividade, a dobradiça em torno da qual o mundo pode conquistar sua unidade, dimensão na qual ela realiza um sentido se dispersando em uma pluralidade de experiências, preservando, contudo, sua profundidade e também a profundidade desse sentido⁷⁰⁷. Assim, a intersubjetividade seria o “campo de todos os campos”, não sendo outra coisa que aquelas entidades que articula, o elemento no qual se anuncia e se difere a cada vez, no qual se anuncia diferindo, em outras palavras, a intersubjetividade é a

⁷⁰⁵ BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, p. 290.

⁷⁰⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 214.

⁷⁰⁷ BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, p. 291.

unidade indissolúvel de todos os polos caruais: ela é, assim, sinônimo da *Historicidade fundamental*⁷⁰⁸.

A intersubjetividade seria, assim, o ponto abaixo do qual o mundo refluiria em direção à pura representação, o elemento no qual se realizaria a identidade mais estreita de uma manifestação do mundo como tal e de sua revogação. Em sua diferenciação, se realizaria a unidade final do mundo. Em suma, a intersubjetividade se confundiria com o ser mesmo do mundo enquanto ele só se sustenta permanecendo disperso na opacidade das experiências intramundanas. O mundo seria, assim, o lugar do acordo e da diferença entre as consciências, o lugar da distância no seio do acordo e de sua compreensão no seio da diferença: ele esboçaria uma unidade a qual permanece soterrada, dispersa, que só existe enquanto seu próprio futuro, e é, portanto, também a diversidade dos “vividos” e das consciências⁷⁰⁹.

A unidade significativa do mundo só subsiste, assim, velada na multiplicidade das experiências das subjetividades. Nesse sentido, o mundo é aquilo que está entre os outros e eu, presente a todos e não sendo possuído por ninguém: ele é promessa de uma unidade, horizonte de conciliação e de verdade, esse lugar onde todos podem se entender entre si. Porém, enquanto os sujeitos só se reúnem permanecendo inelutavelmente distintos, só podendo transgredir sua insularidade retornando a si mesmos, o mundo seria, também, o lugar da discordância e do conflito, a conciliação sempre a refazer e a verdade sempre dissimulada⁷¹⁰.

É essa concepção de consciência, que Merleau-Ponty toma do *fato* da intersubjetividade, que o conduz a conceber o *Ser como Historicidade* e a *historicidade como Ser*. Como não podemos colocar outrem e o mundo na exterioridade afim de estabelecer de um a outro uma relação de fundação, outrem seria o momento de um mundo que só conquistaria sua unidade se doando a uma pluralidade de “consciências”. Assim, tudo procederia do Ser sensível e do movimento pelo qual ele se dimensionaliza em si mesmo. Sobre esta *Dimensão*, as experiências, as subjetividades, se articulariam, em sua insularidade, a outras subjetividades, se convertendo em experiência de um mesmo mundo, se mostrando como vividos unificados de um mesmo “objeto”. Não haveria, assim, nenhuma relação de anterioridade entre outrem e a transcendência objetiva, de modo que cada consciência se articularia uma à outra a partir de um campo que pertence à dimensão intersubjetiva. Ao mesmo tempo, a experiência reenviaria à unidade de um mundo se tornando o momento mesmo de um objeto. A objetividade, assim, não indicaria um em si que repousa em si mesmo e do qual seriam retiradas experiências

⁷⁰⁸ Ibid., pp. 291-292.

⁷⁰⁹ Ibid., p. 292.

⁷¹⁰ Ibid., p. 293.

singulares, quer dizer, aparências: ela não seria nada além de uma construção, o correlato de uma atividade transcendental, ou seja, ela seria apenas uma dimensão da visibilidade, ou melhor, a *Visibilidade* mesma como dimensão⁷¹¹.

Segundo Barbaras, é porque essa *Visibilidade* em torno da qual se ordena o mundo permanece dimensão, que ela se confundiria com a doação de um mundo objetivo, ao invés de se reunir na transcendência de um sentido ou de uma condição de possibilidade. Assim, no seio de cada experiência, pela mediação de sua relação com os outros, uma unidade do mundo se desenharia, não sendo, contudo, diferente da pluralidade das experiências na qual ela se atestaria, de sorte que, longe de se destacar do mundo e de fundar um universo autônomo de significação, essa unidade só se doaria como consistência do mundo, ou seja, como transcendência objetiva⁷¹².

Podemos, então, retomar a distinção entre a mão enquanto coisa física e enquanto um sentir que desperta nela, assumindo agora que esta distinção seria uma abstração efetuada sobre uma realidade mais profunda na qual essa mão só seria sentiente enquanto fosse também suscetível de ser sentida, de modo que seu sentir se depositaria na superfície dela mesma, se encarnando. Inversamente, ela só seria sentida, quer dizer, só poderia ser convertida em objeto, na medida em que fosse sempre já sujeito, quer dizer, sentiente. Nas palavras de Merleau-Ponty:

Minha mão esquerda está sempre em vias de tocar a direita no ato de tocar as coisas, mas nunca chego à coincidência; eclipsa-se no momento de produzir-se, cabendo sempre a seguinte alternativa: ou verdadeiramente minha mão direita passa para o lado do que é palpado mas então interrompe sua apreensão do mundo – ou ela a conserva mas então não a toco verdadeiramente, dela apenas apalpo, com minha mão esquerda, o invólucro exterior⁷¹³.

Com efeito, a realização dessa reflexividade implicará uma divisão do corpo próprio, pois se uma coincidência efetiva, uma pura subjetividade, venha a advir nele, este sujeito não terá mais corpo, esse corpo não será mais seu, pois ele emigrará para o lado do mundo objetivo. Contudo, a experiência do corpo próprio, a sensação de tocar esse mesmo corpo, de um tocar tocado, proíbe que essa apreensão se realize para além de sua encarnação, ou seja, proíbe que se realize como pura consciência. Como o corpo não é um puro objeto, mas uma coisa sentiente,

⁷¹¹ Ibid., p. 294.

⁷¹² Ibid., p. 295.

⁷¹³ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 143.

ele também não pode ser mais um puro sujeito, mas um sentir encarnado. A subjetividade, por sua vez, só estaria presente nele como sua própria ausência ao mesmo tempo em que a dimensão própria da encarnação – a mão enquanto que tocada – corresponderia ao traço dessa falta⁷¹⁴.

Se o ser tocante e o ser tocado, no nível da mão, fossem exteriores um ao outro, restauraria a positividade de uma consciência e, portanto, a possibilidade de um face a face com o puro objeto. No entanto, eles são, na verdade, o avesso um do outro. Nesse sentido, o sentir e o tocar se realizariam como corpo, a mão se manifestaria como mão tangível e a dimensão da *encarnação* seria apenas outro nome dessa exterioridade a si mesmo no sentir. Por isso mesmo, esse corpo não poderia ser jamais apreendido como pura exterioridade, pois a ausência a si do sentir constituiria seu modo próprio de imanência, na qual se esboçaria sempre uma sensação. Assim, o corpo próprio revelaria uma relação a si que não seria nem de identidade, nem de diferença: ele seria a encarnação de um sentiente sensível que manifestaria uma *quase-identidade*, nunca a realizando.

Nesse sentido, a experiência do “tocante-tocado”, revelando a quase identidade do sentir e de seu corpo, revelaria o corpo objetivo e corpo fenomenal como duas faces de uma realidade mais profunda. Ou seja, dizer que o sentir não diferiria de seu corpo, sendo encarnado, seria reconhecer que ele se produz como a presença mesma do sentir: a encarnação da percepção significaria que ela não pode ser distinguida do mundo que ela leva a aparecer. Portanto, ao se doar a um corpo, o sentir desceria no mundo, se faria mundo, e, nessa condição, o mundo poderia ser atingindo enquanto mundo. O devir-mundo do sentir seria, assim, sinônimo do advento de um mundo sentido, e prestar-se à sensação não se distinguiria, para ele, do fato de *ser* mundo.

Dessa forma, a espessura do corpo não imporia uma distância ao mundo, ela, ao contrário, seria exigida pela possibilidade mesma de um teste sensível. Em virtude desse parentesco ontológico com o mundo, parentesco que o corpo lhe confere, a “consciência” poderia, então, se abrir ao mundo ele mesmo, pois uma consciência que não fosse *do* mundo não teria consciência de nada, em virtude de não dispor dessa convivência ontológica⁷¹⁵.

Só há o mundo e esse mundo é sinônimo de sua encarnação, ou seja, de seu ser-mundo, de modo que o sentir se realiza como presença desse mundo. Nesse sentido, isso que vale para o tocar, vale, em virtude da unidade do corpo próprio também para a visão. Ou seja, a visão não poderia ser descrita como o desdobramento de um mundo objetivo diante de uma consciência

⁷¹⁴ BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, p. 182.

⁷¹⁵ *Ibid.*, 183.

ubiquitária, pois a visão também se encarna, ela é também visível, de uma visibilidade que lhe é consubstancial: ela também se produz no meio do mundo, ela advém como presença efetiva de um mundo visível. Dessa forma, eu vejo esse mundo, ele “me bloqueia a vista”, me circunda, me ultrapassa, ele não está diante de mim, reduzido a isso que é, mas em torno de mim, de tal sorte que esse envolvimento é por princípio irreduzível a uma captura frontal. Como já estou situado nele, a atribuição de um limite entre ele e eu, entre isso que pertence a ele e isso que possuo em mim mesmo, é desprovido de sentido, e, assim, eu estou imerso nele, feito da mesma textura, e ele está, por consequência, imerso em mim, me invade, me preenche.

O mundo visto não estaria “em” meu corpo, e meu corpo não estaria “no” mundo visível, tratar-se-ia, na verdade, de uma carne aplicada a outra carne, de modo que o mundo não envolve meu corpo nem seria envolvido por ele. A visão seria, assim, uma evidência opaca do mundo, invasão que não pode ser dominada, presença que não pode ser colocada à distância. Segundo Barbas, Merleau-Ponty retoma a reflexão de Bergson de acordo com a qual seria preciso tomar literalmente isso que nos ensina a visão: por ela nós tocamos o sol, as estrelas, nós estamos ao mesmo tempo em toda parte, tão perto quanto distante das coisas próximas. Ela não poderia ser distinguida, assim, do advento do visível e não se produziria “em mim”, mas mais abaixo, na coisa mesma. Assim, a exterioridade do mundo só seria acessível a uma experiência que esteja absolutamente fora dela mesma, que é ausência a si e se confunde, finalmente, com a espessura do mundo mesmo⁷¹⁶.

A visão é habitada, por sua vez, por uma não-visão irreduzível. O mundo só chegaria à visibilidade me preenchendo, me circundando, de tal modo que é impossível atravessar sua espessura, o possuir na transparência e transformar essa visão em uma possessão completa. Dessa forma, a conveniência ontológica da visão e do visível significaria que o mundo a transcende em toda a sua opacidade, que a visão não poderia furar jamais a textura ontológica da qual é feita, e é essa transcendência mesma que é condição da visibilidade. A abertura ao mundo recupera uma relação de ser que não pode ser convertida em ter: nenhuma visão poderia romper, a fim de o recompor, o tecido que a liga ao mundo, passar para além dela mesma para se apropriar de seu próprio enraizamento, a não ser deixando de ser si mesma. Ela só atingiria o mundo como isso que o excede, como presença lateral, “atmosférica”. Afim de apresentar um mundo, a visão se faria mundo, porém esse sacrifício seria sem retorno, pois não há visão que

⁷¹⁶ Ibid., pp. 184-185.

não seja englobada por isso que engloba, e não seja, portanto, atingida pela cegueira no momento em que se exerce⁷¹⁷.

Dessa forma, a ausência de exterioridade entre a visão e o mundo deve, portanto, ser tomada de acordo com todas as suas implicações, pois, já que a visão não se distingue do mundo, o mundo também não pode se distinguir dela. A encarnação, por sua vez, a qual funda a identidade da visão com o mundo, significa a identificação do mundo à carne. Do mesmo modo que não há visão que não seja retomada, ou seja, englobada por isso que ela pretende ultrapassar, não há parte do mundo que não seja já habitada, assombrada por uma visão. Na medida em que o mundo não é em si, mas já carnal, quer dizer, visível, a visão não derivaria do puro em si, mas desdobraria um mundo efetivo. Assim, a imersão da percepção no mundo só faz sentido como imersão do mundo na percepção: o devir-corpo daquele que percebe é sempre devir carne do percebido⁷¹⁸.

É nesse sentido que dizemos que a relação dos homens consigo mesmos, com os outros, com as coisas e com o mundo corresponde a um nó de relações que chamamos de *Ser*. Por esse motivo, as investigações dos últimos anos de vida de Merleau-Ponty destacaram uma nova relação com o *Ser*, nova relação essa que exigia uma descrição nova das relações que vinculariam o sensível e o inteligível, introduzindo uma teoria não platônica das ideias e das imagens. Segundo Carbone, uma teoria das ideias implicaria uma teoria de sua gênese, quer dizer, uma teoria da ideação, que, a seu turno, seria indissociável de uma nova concepção da relação entre atividade e passividade, cuja distinção caracteriza tradicionalmente o “lugar” de onde ordinariamente acreditamos que as ideias advêm: esse lugar que nós chamamos de *sujeito*⁷¹⁹.

Nessa perspectiva, a ideação consistiria em uma atitude que Merleau-Ponty costumava designar como uma espécie de “deixar-ser”, pois acreditava que uma sorte de atividade e passividade se embaralhariam em nós de modo que nos projetaríamos no mundo e um mundo se projetaria em nós, atravessaríamos as coisas e elas atravessariam a nós, de tal forma que mesmo o cantar de uma melodia seria tanto uma melodia cantada por nós quanto uma melodia cantada em nós. De acordo com Carbone, se é verdade que enquanto inventamos uma melodia,

⁷¹⁷ Ibid., p. 185.

⁷¹⁸ Ibid., p. 186.

⁷¹⁹ CARBONE, Mauro. *La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinema*. Domont: VRIN, 2011, p. 152.

ela se canta em nós mais que nós a cantamos, podemos deduzir que inventar seria um *deixar-ser* que consistiria em conceder ao mundo e às coisas “a ressonância que exigem⁷²⁰”.

Poderíamos então dizer que esse “inventar”, entendido como deixar-ser, consistiria, acima de tudo, em um acolhimento que estaria de acordo com a confluência do mundo, de modo que essa confluência se deixaria ser ao encontrar algum “canal” de ressonância que a ela estivesse aberto. Se tudo isso é verdadeiro, dirá Carbone, nós que somos aqueles que criam a melodia acolhendo-a em nós mesmos poderíamos dizer que somos os *ocos* pelos quais passam a melodia, que acolhem o nascimento dessa ideia e que funcionam para ela como uma caixa de ressonância. Nesse sentido, Merleau-Ponty irá dizer que:

O mundo perceptivo “amorfo” de que eu falava a propósito da pintura, perpétuo recurso para refazer a pintura – que não contém modo de expressão algum e que, no entanto, os chama a todos e os exige, ressuscitando um novo esforço de expressão com cada pintor, – este mundo perceptivo é, no fundo, o Ser, no sentido de Heidegger, é mais do que qualquer pintura, que toda palavra, que toda “atitude” e que apreendida pela filosofia em sua universalidade, aparece como contendo tudo o que será dito, deixando-nos, todavia a tarefa de criá-lo (Proust): é o λόγος ἐνδιαθετος que chama o λόγος προφορικός⁷²¹.

Contudo, seria um erro compreender nosso *ser-oco* como um mero “receptáculo” da ideia, pois, inicialmente, essa hipótese platônica implicaria que esse oco já seria existente antes mesmo da ocorrência da ideia e, portanto, nos levaria a pensá-lo precisamente como um oco que se contenta apenas em abrigar uma tal ideia: seria, assim, uma *pura passividade*. Ao mesmo tempo, nos veríamos reduzidos a um simples receptáculo sempre prestes a abrigar uma ideia que advém, sugerindo que *essa ideia preexistiria como tal “alhures”*. Um belo dia, por um “ato deliberado seu”, a ideia se veria decidida a cair no seio desse oco pré-constituído que seríamos nós.

Superar esse erro exigiria, então, compreender a descrição da gênese tanto da ideia quanto desse oco (o qual já não poderia mais ser chamado rigorosamente de “sujeito”), compreendendo-os como dois aspectos de um mesmo acontecimento, os quais poderiam ser caracterizados como elementos entrelaçados em um modo de ressonância recíproco. Em outras palavras, esse acontecimento consistiria justamente no advento simultâneo da ideia e de nosso ser-oco. Portanto, um acontecimento, que não devemos buscar saber se se passa em nós ou em

⁷²⁰ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 102.

⁷²¹ Ibid., p. 167.

nosso exterior, porque nos é a cada vez interior e exterior, se produzindo na e como confluência da interioridade e da exterioridade: uma confluência que, enquanto acontecimento, é inevitavelmente iluminada pelo *brilho de um choque*. Esse acontecimento se produz como uma confluência que percorre o tecido das diferenças nos unindo ao mundo. Esse tecido nada mais é, evidentemente, do que aquilo que Merleau-Ponty chamou de “carne”, e ele ressoa por *efeitos* de semelhança, ou mesmo de identidade, designados, nesse caso, sob o nome de “ideias”. Isso atestaria, então, o fundo sensível das ideias, o seu pertencimento ao tecido concreto do mundo, em outras palavras, sua ancoragem na materialidade⁷²². Nas palavras de Carbone:

Simultaneamente, o acontecimento da confluência produz « um tipo de dobradura, de invaginação » – é interessante notar que esses termos são utilizados por Merleau-Ponty e por Deleuze – de um pedaço do tecido mesmo da carne, dobrando-o em um oco ressonante que acolhe e faz sedimentar a ideia que ocorreu na confluência. Portanto, nem o oco preexiste à ideia, nem a ideia ao oco, mas os dois – meu devir-oco onde a melodia ressoa e a coloca em forma de melodia pela ressonância – surgem juntos: para falar com as palavras de Paul Claudel, elas « nascem ». Quer dizer, elas nascem juntas e *em uma indistinção entre a atividade e a passividade*⁷²³.

Assim, a profundidade do mundo não seria aquela de um átomo de Ser, mas sim a profundidade da imbricação. Tal é, portanto, o sentido do quiasma: a dualidade do sujeito e do objeto, que está turvada no nível daquele que percebe porque se faz mundo, é a mesma no nível do percebido. Nesse sentido, essa profundidade do mundo está do “meu lado”, cravada em minha carne, adequada à uma visibilidade mais do que uma negação da visão. Nessa visibilidade, a coisa é capturada em pessoa, em sua carne mesma, de modo que “a carne do sensível, esse grão concentrado que detém a exploração, esse ótimo que a termina refletem a minha própria encarnação e são a contrapartida dela⁷²⁴”.

Dessa forma, afim de que a coisa seja atingida em pessoa, segundo sua densidade própria de coisa, é preciso que ela se preste a essa captura, que seu ser consista em se oferecer a uma percepção, sendo apelo ou exigência de sentido. A coisa se caracterizaria, portanto, por essa imersão do sentido em sua própria distância, por sua identidade a sua própria iminência, o que se atesta de maneira privilegiada na experiência do corpo próprio. O sentido estaria, assim,

⁷²² CARBONE, Mauro. *La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinema*. Domont: VRIN, 2011, p. 155.

⁷²³ Ibid.

⁷²⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. O filósofo e sua sombra. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. Martins Fontes: São Paulo, 1991, p. 184.

encarnado e o mundo, antes mesmo de se converter em uma idealidade, é um mundo primordialmente sensível, de modo que só há ser do sentido na medida em que o sentido existe originariamente como ser, ou seja, como mundo⁷²⁵.

3.2.3. O fenômeno da alteridade

Embora a possibilidade da experiência de outrem se enraíze na existência carnal do mundo, devemos compreender que outrem não é uma coisa do mundo. Resta-nos, então, alcançá-lo na especificidade dessa experiência. Isso não significa que devemos procurar outrem como uma outra consciência, pois não posso esperar captar dele isso que eu mesmo não sou, a saber, uma pura consciência. Ao mesmo tempo, a transcendência que o define impede que ele se apresente a mim em si mesmo. Nesse sentido, outrem será, nas palavras de Merleau-Ponty, rigorosamente a “presentificação originária de um im-presentável⁷²⁶”. Essa presença de outrem não deve ser compreendida, por isso mesmo, no sentido de uma presença determinada, objetiva, a qual reenviaria a título de signo à uma consciência ausente a nossos olhos por ser presente a si mesma: a presença de outrem deve ser apreendida enquanto presença que se adequa à uma ausência. Em outros termos, como essa definição vale igualmente para a coisa percebida enquanto ela é também uma certa presentificação do im-presentável, tudo, mesmo outrem, procede do Ser sensível, compreendendo tudo isso que pode lhe tornar visível, de modo que o problema de outrem nos remete, assim, à descrição de um certo visível, ou seja, nos remete à descrição de uma outra carne⁷²⁷.

Nesse sentido, dirá Barbaras, enquanto outrem aparece, ele não é “transmundano”, se inscrevendo, ao contrário, em um mesmo mundo por nós compartilhado. Essa inscrição não viola sua identidade, pois, em virtude do *quiasma*, outrem só aparece no mundo por já estar englobado e contar na carne do visível. Entretanto, ele não pode estar aí situado como as coisas se situam no seio do espaço objetivo. Nas palavras de Merleau-Ponty:

Onde está o outro nesse corpo que vejo? Ele é (como o sentido da frase) imanente ao corpo (não se pode destacá-lo para pô-lo à parte) e, contudo, é mais do que a soma dos signos ou significações por ela veiculados. É aquilo de que as significações são sempre imagem parcial e não exaustiva, – e que contudo atesta estar presente por inteiro em

⁷²⁵ BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, p. 187.

⁷²⁶ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 191.

⁷²⁷ BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, pp. 295-296.

cada uma delas. Encarnação inacabada sempre em curso – Para além do corpo objetivo como o sentido do quadro está para além da tela⁷²⁸.

Dessa forma, outrem, contrariamente às coisas do mundo, se anima sob meus olhos, desdobrando um comportamento. Esse comportamento, por sua vez, manifesta uma unidade, uma coesão, uma orientação que impede de situá-lo no plano objetivo, de reduzi-lo a movimentos mecânicos. Nesse sentido, por mais que a presença de outrem seja inferida a partir da semelhança entre os movimentos objetivos e os meus, ela se atesta imediatamente em uma certa modalidade específica de movimento, pois certos gestos se dão juntos e indissolúvelmente como significantes e como eco daqueles que são os meus. Em outras palavras, o corpo do outro se apresenta como a cristalização de um viver, a encarnação de uma vida, que é a sua encarnação mesma, de modo que ele não é, portanto, percebido por si mesmo, enquanto objeto do mundo: ele imediatamente se ultrapassa em cada visada que realiza. Portanto, todos os movimentos de outrem, seus desvios, suas modulações, suas mudanças bruscas de orientação, as quais jamais aparecem aleatoriamente, são múltiplas diferenciações de uma mesma *dimensionalização*. Isso equivale a dizer que todo aspecto singular do comportamento de outrem é sempre já vivido como momento de uma única abertura ao mundo, referido, em sua singularidade mesma, a outros gestos já realizados ou possíveis, situado sob um eixo de coesão ou de equivalência. De acordo com Barbaras, como a coisa já atesta em cada um de seus “aspectos” um mesmo princípio de variação, outrem vai ser este ser no qual cada gesto é testemunha de um único estilo e é como o traço desse estilo que nós o percebemos⁷²⁹.

Dessa forma, assim como os meus gestos, os gestos de outrem não podem ser situados sob o plano objetivo das coisas do mundo circundante, estando submetidos à alternativa do movimento e do repouso. Os movimentos que outrem exhibe não podem ser jamais plenamente implantados na exterioridade, pois não se sucedem de maneira irregular, deslizando, na verdade, um no outro, se retendo e se antecipando e, dessa forma, jamais se desdobrando completamente. Segundo Merleau-Ponty, eles testemunham a unidade de uma potência viva, a unidade de um “eu posso” e, nisso, estão situados sempre abaixo do mundo objetivo.

Dado que seu movimento não é implantado na exterioridade, não podemos falar, então, a respeito de outrem, de um repouso como coincidência com um lugar, pertencimento a um “aqui” circunscrito. Segundo Barbaras, é precisamente por não haver em relação a outrem uma

⁷²⁸ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 196.

⁷²⁹ BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, p. 296.

localização fixa, em relação a qual se mediria uma diferença objetiva, que não poderia haver movimentos plenamente exteriores a si mesmo. Dessa forma, todo “repouso” estaria situado sob um “eixo” dinâmico de um comportamento, ele seria apenas uma “estância”, um movimento interrompido e não movimento negado e seria, assim, um modo temporário de cristalização de um “eu posso”.

O corpo de outrem em si mesmo, em sua “materialidade”, atestaria essa dinâmica de dimensionalização, de implantação de um mundo. Como os gestos de outrem são determinados pela estrutura física de seu corpo, seus gestos testemunhariam uma harmonia, uma coerência, com os comportamentos observados, dos quais seriam a cada vez a cristalização ou o traço. Não haveria, portanto, de um lado, um corpo objetivo e, de outro, os movimentos que lhe animam, mas um único visível que, em cada ponto dele mesmo, se dá como diferenciação e concentração de um certo modo de abertura ao mundo. Outrem desse ser visto, então, como encarnação no sentido ativo⁷³⁰.

Por isso Merleau-Ponty compara a fenomenalização de outrem com a fenomenalização de uma frase: o fenômeno do outro se caracteriza por sua estrutura “diacrítica”, pois, da mesma forma que a realidade do significante derivaria de oposições e parentescos dos quais participa, a realidade do corpo do outro nasce da incessante diferenciação de seus comportamentos. Assim, na medida em que outrem é uma outra carne, ele não se distinguiria dos movimentos através dos quais se manifesta, sua invisibilidade não ultrapassaria os limites de sua visibilidade e se preservaria enquanto que invisibilidade. Apesar de não ser mais que a soma de seus signos visíveis, ele não é nada senão eles, nada senão essa carne, e é nessa medida que ele pode se ultrapassar enquanto simples objeto, e oferecer o espetáculo de uma presença. Se cada gesto só dá de outrem uma imagem parcial e não exaustiva, outrem se manifestaria, entretanto, inteiramente em cada um deles. Nesse sentido, a dimensionalidade que revela outrem, ou melhor, que ele é, só subsiste como diferenças visíveis nos comportamentos nos quais ela se apresenta, assim como na frase o sentido só preserva sua riqueza porque permanece retido nos signos que fazem soar. Isso significa que outrem não é uma presença indicada por seus gestos visíveis pura e simplesmente, estando, na verdade, entre eles, em sua reunião, imerso no corpo vivo, sendo “possuído” pelos comportamentos que possui. Não haveria, portanto, o corpo do outro e a consciência da qual ele seria o corpo, mas uma única carne, unidade indissolúvel de um princípio de coesão e de termos diferenciados entre os quais ele se desenvolve. Por isso mesmo, outrem não poderia ser localizado no seio do mundo diante de mim, situado sobre o

⁷³⁰ Ibid., p. 297.

mesmo plano que os outros visíveis propriamente ditos. Se, enquanto é a cristalização de uma dimensão, a coisa percebida não pode ser rigorosamente circunscrita, não podendo jamais ser observável frontalmente, permanecendo distante – atmosférica –, com mais razão isso também valerá para outrem, uma vez que ele é isso que faz a coisa percebida aparecer⁷³¹.

Segundo Barbaras, a dimensão – que permanece oculta na coisa visível – dá coesão à presença de outrem, de modo que ele aparece nos interstícios de seu comportamento. Por encontrar nele um elemento mais diferenciado e, de todo modo, mais fluido, a dimensão se dá como coisa visível e o corpo do outro como corpo vidente. Dessa forma, o caráter difuso da presença percebida define em si mesmo aquela de outrem, pois ele aparece como a coisa, porém melhor que ela, abre um mundo e por isso mesmo não pode estar situado dentro dele. Nesse sentido, outrem não se apresentaria jamais de frente, de modo que ele me circunda, me envolve, me contorna, e sua presença permanecerá difusa como uma espécie de *assombração*.

Embora eu esteja certo de que outrem está ali, esse “ali” não aceita nenhum lugar determinado, não pode ser confundido com o “ali” de um objeto localizado. Outrem está, assim, abaixo, do lado do mundo, dado que aparece, mas enquanto é para si mesmo um “aqui”, ele reflui em direção a meu “aqui”, se inscreve em minha abertura ao mundo, de modo que ele está tanto do meu lado quanto do lado do mundo, *envolvendo esse visível que o envolve*. Outrem é, assim, uma “presença”, pois ele habita o mundo, irradia nele, investe nele por todos os lados, sempre além do ponto onde eu o fixo: outrem está mais comigo do que diante de mim e, contudo, distinto, à distância, ele é “quase” no mundo, sempre coisa iminente, jamais possuído e encerrado.

Barbaras vai dizer que ele é esse “andarilho duplo”, a cada vez próximo e distante, que vem descentrar minha perspectiva sobre o mundo. Nesse sentido, ele está “sempre um pouco mais longe que o lugar aonde olho... *Pousado* no visível, como um pássaro, preso ao visível, não *no* visível. E, contudo, em quiasma com ele⁷³²”. Com a aparição de outrem assisto, assim, ao advento do quiasma carnal: em torno de outrem se cruzam o devir-mundo de uma carne e o devir-carne de um mundo. Devemos, então, compreender que outrem não está integrado ao visível como o estão as outras coisas, mas, apesar disso, ele não se afasta, estando sempre em uma situação equívoca, instável e ambígua.

A ambiguidade se mostra mais radical pois a relação de outrem com o mundo, o estilo de abertura que ele desdobra, precede de todo modo sua presença corporal e aquela do campo

⁷³¹ Ibid., p. 298.

⁷³² MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d’Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 235.

que habita. Dessa forma, outrem e seu mundo nasceriam juntos em torno de um certo acento, de uma certa dissonância no interior do espetáculo. Embora se desvie do mundo, em uma distância que não é, contudo, objetivável, outrem só se dá como eixo de um olhar, uma linha de fuga no coração do sensível, como esse desmoronamento do mundo que não chega jamais até o vazio de uma outra consciência. Surgindo em meu mundo “solipsista”, porém instável em relação a ele, outrem produz um deslocamento, um descentramento, no interior de minha relação com o mundo. Ele estaria inscrito, assim, em minha própria carne, muito perto do mundo para escapar e muito perto de mim para romper a fronteira de minha experiência, captando em seu proveito a abertura carnal na qual permanece envolvido. Sua instabilidade derivaria, assim, da minha, dado que é a profundidade do objeto, jamais implantada diante de nós, que outrem faz nascer, enfatizando, no entanto, as dimensões que me dissimulam o objeto. Assim, a aparição de outrem é antes de mais nada a experiência de um desvio, de um distanciamento, de uma recusa da coincidência, de uma dissonância no interior de meu visível⁷³³.

Nesse sentido, outrem é, como eu, dimensionalizante, a cristalização do elemento mesmo da visibilidade, e as dimensões que ele implanta só podem, portanto, ser apreendidas no mesmo mundo que fazem aparecer. Dessa forma, outrem só poderia abrir-se se for, por outro lado, também aquele que abre, ou seja, só pode captar alguma coisa a partir do mundo que implanta a abertura. A abertura que representa a aparição de outrem no mundo não é outra coisa que o mundo que ela articula e a direção à qual ela me transporta. Merleau-Ponty vai dizer que “o vidente-visível (para mim, para os outros) é, aliás, não alguma coisa de psíquico, nem um comportamento de visão, mas uma perspectiva, ou *melhor*: o próprio mundo com certa deformação coerente⁷³⁴”.

Portanto, só vejo os outros olhares enquanto “eles desenham uma disposição da mesa, que ligam as partes da mesa umas às outras para uma nova co-presença⁷³⁵”. O sensível não se apresenta, assim, sob a forma de um indivíduo finalizado, permanece cristalização de uma dimensão, princípio de equivalência e cada sensível está sempre mergulhado na espessura do mundo, sendo um raio de mundo, quer dizer, institui uma equivalência secreta. Para a visão, as coisas não são *partes extra partes*, elas esboçam uma interioridade, concordando entre si, elas

⁷³³ BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, p. 300.

⁷³⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 236.

⁷³⁵ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. Prefácio. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. Martins Fontes: São Paulo, 1991, p. 15.

me anunciam a mim mesmo. A partir desse momento, a coisa não é mais homogênea ao mundo do qual faz parte, ela é aquilo que abre enquanto é aberta, já equívoca, ambígua, deslizando em direção aos outros, irradiando no lugar de ser estritamente localizada. A aparição de outrem só faz denunciar este descentramento. Assim, a equivalência secreta do mundo se duplica em um outro eixo de deformação, as coisas respondem segundo uma outra dimensão, “um pouco mais” visível ou, pelo menos, visível a partir de uma dimensão diferente daquela em que as percebo. Com outrem, o sensível galopa em direção a sua visibilidade, adquire, em suas diferenças mesmas, um acréscimo de unidade, de coesão, de transparência⁷³⁶.

Outrem faz com que a coisa deixe de ser um polo onde o si só encontra um pálido reflexo de si mesmo, pois em sua alteridade, a coisa me reenvia à minha imagem, anuncia um eu que é outro. Dessa forma, a coisa não seria apenas sensível para a dimensão que encarna, ela seria sensível por essa dimensão ela mesma a qualquer outro. Não existe, assim, outro como “consciência”, princípio de uma síntese, nem mesmo sensíveis atômicos, mas um outro modo de articulação, um novo eixo de coesão em torno do qual outrem e o mundo se constituem juntos. É por isso que não é preciso distinguir outrem e eu como entidades positivas, mas reconhecer, no limite, uma visibilidade, uma doação do mundo no coração do qual nós nascemos um do outro: somos, portanto, diferentes, pois o mundo só se reúne para além de sua espessura, permanecendo sempre isso que “há” e que dimensionalizamos, e, entretanto, somos idênticos, pois nossa espessura repousa sobre essas dimensões, nossas subjetividades se inscrevem nelas. Na percepção imediata, o sensível só me reenviaria, então, a uma imagem enfraquecida de mim mesmo, de modo que é a aparição de outrem que provocará um deslocamento graças ao qual posso me detectar claramente. De acordo com Merleau-Ponty:

Uma vez que vemos outros videntes, não temos apenas diante de nós o olhar sem pupila, espelho sem estanho das coisas, este pálido reflexo, fantasma de nós mesmos, que eles evocam ao designar um lugar entre elas de onde a vemos: doravante somos plenamente visíveis para nós mesmos, graças a outros olhos. Essa lacuna onde se encontram nossos olhos, nosso dorso, é de fato preenchida, mas preenchida por um visível de que não somos titulares⁷³⁷.

⁷³⁶ BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, p. 301.

⁷³⁷ MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 139.

Assim, enquanto no nível sensível o mundo exhibe as dimensões mais como suas do que como minhas, com outrem, ele vem a se abrir sobre sua própria visibilidade e, como consequência, faz com que elas apareçam como minhas. Dito de outra forma, enquanto que no plano “solipsista” o visível oculta o invisível enquanto isso de que ele precisa para se fazer visível, com outrem, a visibilidade se dá enquanto isso que o invisível precisa para aparecer ele mesmo. As diferenças no interior das quais a coisa se constitui a título de princípio secreto de coesão se deslocam para além delas mesmas de modo que a coisa não se diferencia mais em si mesma, mas sim de si mesma. Por essa diferença, a coisa se fecha sobre uma nova unidade, esboça o domínio de um “para” que não repousa, contudo, sobre um “si”, não significando fechamento ou finalização da coisa em uma significação uma vez que ela se preenche ainda de visibilidade. Ela rompe a barreira do sentir originário e se eleva, então, à categoria de objeto.

Segundo Barbaras, a filosofia da carne tem o objetivo de fazer aparecer a coisa e outrem como momentos abstratos de uma presença mais profunda, de um tecido originário de visibilidade que aceita no seu interior vários modos de cristalização. Em seu desdobramento, revela que não há coisa que não esteja plenamente implantada na exterioridade, de modo que cada coisa exhibe um estilo sendo já uma maneira de articular o mundo, de o fazer ver, sendo já um modo de se comportar.

Correlativamente, está excluído que outrem se dê como pura interioridade, pois ele é ainda um modo de equivalência, uma maneira de irradiar em torno de si, um estilo geral do mundo. Não há, assim, mundo que não indique um modo de formatação e finalmente um si, porém, não há si que não projete um mundo se dissimulando nele. É por isso que Merleau-Ponty recusa o princípio de uma distinção entre a coisa e outrem. Em suas palavras:

Antes de outrem, as coisas são tais não-ser, distanciamentos – Há *Einfühlung* e relação lateral tanto com as coisas quanto com o outro: por certo as coisas não são interlocutores, a *Einfühlung* que as dá, as dá como mudas – mas precisamente: são variantes da *Einfühlung* bem realizada. Como os loucos ou os animais, elas são *quase companheiros*. São recolhidas de minha substância, espinhos de minha carne⁷³⁸.

O mundo seria, dessa forma, um *logos* silencioso, e tal como outrem, ele já falaria comigo. Contudo, outrem me fala como o mundo se dá, conseqüentemente, de maneira ainda figurada. Há, assim, uma oposição entre percepção de coisa e experiência de outrem que, no

⁷³⁸ Ibid., pp. 174-175.

entanto, se encontra superada por um único modo de doação que Merleau-Ponty caracteriza como *Einfühlung* (empatia).

Enquanto no nível da *Fenomenologia da percepção* a transcendência de outrem falha, uma vez que a descrição da coisa percebida é ainda efetuada sob o domínio do quadro objetivista, permanecendo no registro de uma diferença entre a percepção e a relação com a alteridade, no *Visível e invisível*, ao contrário, a noção de carne permite fundar a unidade das duas doações, permitindo retomar a abertura para a coisa fora de toda polaridade subjetiva, em um nível de profundidade tal que a transcendência de outrem pode nela se inscrever. Assim, a filosofia da carne nos conduz a situar o mundo abaixo da interioridade e além da exterioridade, de modo a pensá-lo como concreção de um si universal que, em virtude dessa universalidade, só se apresenta como ausente e está fadado a se pluralizar.

Não haveria, assim, nada a se falar do lado das coisas que já não fosse a expressão de um modo de ser, no entanto, também não haveria uma existência propriamente subjetiva, não dissimulada à ela mesma e às outras, quer dizer, que não se faça mundo a fim de fazê-lo aparecer. Portanto, cada presença já seria “si”, contudo, cada “consciência” se ausentaria sob a forma de um estilo mundano. Não haveria, por fim, nem eu, nem outrem, nem o mundo, mas um único tecido universal em que eu e o mundo, as coisas e os outros se misturam, imbricam uns nos outros em uma confusão por princípio inextricável, como diferenciações e exibições de um mesmo *Ser sensível*.

Segundo Barbaras, é o princípio de uma oposição originária entre natureza e cultura que seria aqui superado, pois “tudo é cultural em nós (o nosso *Lebenswelt* é “subjetivo”) (a nossa percepção é cultural-histórica) e tudo é natural em nós (mesmo o cultural repousa sobre o polimorfismo do Ser selvagem)⁷³⁹”. Assim, sua relação é, portanto, de quiasma: o mundo natural envolveria sempre o mundo cultural que, contudo, o exprime e o envolve. Dessa forma, não há objeto que não anuncie uma modalidade de formatação do mundo, que não reenvie a um corpo e finalmente a uma história, ou seja, que não seja já expressão, de tal sorte que no mundo sensível está depositado o campo inteiro da cultura⁷⁴⁰.

Do mesmo modo, não há ser cultural que não permaneça um modo de remodelação do sensível onde se conserva sua transcendência e sua opacidade, quer dizer, que não permaneça, portanto, “natural”. A carne, nesse sentido, se refere exatamente ao ponto de articulação da natureza e da cultura, da passagem de um no outro. A percepção do corpo de outrem

⁷³⁹ Ibid., p. 229.

⁷⁴⁰ BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, p. 304.

corresponderia a uma certa deformação geral do espetáculo, pois nele o mundo começaria a acessar à expressão. Por isso mesmo Merleau-Ponty o caracteriza como sendo “o primeiro dos objetos culturais⁷⁴¹” pelo qual todos os outros existem. Ele é o lugar do ambiente natural onde se inicia o horizonte de uma cultura, o ponto do espetáculo onde a alusão, a participação geral do mundo, começa a se reunir, a ter acesso a si mesma. Outrem não seria, assim, uma consciência, mas o nascimento da expressão no mundo, e o vínculo corporal que compartilhamos com o mundo, o qual faz de suas dimensões uma dimensão de mim – a intercorporeidade –, é o que possibilitará para todos nós essa sorte de expressividade⁷⁴².

3.3. A INSTITUIÇÃO DO SENTIDO

3.3.1. O *a priori* da Cultura

Segundo Heidegger, a constituição da *presença*⁷⁴³ se daria por meio de uma abertura pela qual se encontraria o mundo em um campo de ocupações. Ele chamou essa abertura de *compreensão* e seria ela o solo que sustentaria todas as possibilidades existenciais da presença. Articulando a compreensão com a visão de mundo de uma época, Heidegger estabeleceu o mundo como campo fenomenal no interior do qual as coisas originariamente viriam ao nosso encontro. Esse campo fenomenal, por sua vez, seria a condição transcendental de aparição dos entes vivenciados ao mesmo tempo em que nos remeteria à gênese histórica de uma unidade que reuniria os sentidos e as significações constitutivas de uma visão de mundo específica.

Nesse sentido, compreender o que quer que seja (palavras ou condutas) exigiria não só um contato com as coisas, mas também uma transposição para o lugar do outro que também já estaria previamente inserido em um contexto a solicitar sua atuação. Nesse sentido, diante de uma conduta observada em outrem, elaboraríamos projetos adequados às coisas, projetos estes que, enquanto antecipações, se confirmariam nelas mesmas. Portanto, a objetividade seria, então, a confirmação que uma postura prévia (já adotada por outrem) obteria por meio da sua elaboração e adequação equivalente às solicitações do meio.

Isso quer dizer que, ao responder a uma solicitação do meio, assumiríamos uma conduta como sendo a mais apropriada à demanda em questão por já termos visto outrem agindo da mesma forma. Assim, suporíamos ingenuamente que sua resposta é a mais adequada, e

⁷⁴¹ MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006 B, p. 467.

⁷⁴² BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001, p. 305.

⁷⁴³ A *presença* evoca o processo de constituição ontológica de homem, ser humano e humanidade. É na presença que o homem constrói o seu modo de ser, a sua existência, a sua história, etc.

converteríamos seu lançamento em direção às coisas em um modelo cujo resultado tentaríamos restaurar. No entanto, assumir que a conduta de outrem pode ser um meio para atingir um objetivo e tomar, assim, seu objetivo como nosso – como conduta a ser imitada –, passaria por uma avaliação espontânea que reconhece a identificação entre meus dispositivos e os dele. Embora não haja intelecção, é como se assumíssemos a avaliação de outrem como o paradigma para nossa própria conduta.

No plano da conduta verbal, no decorrer de sua aquisição, assumiríamos, do mesmo modo, como nossas as condutas verbais alheias e adotariamos, em um primeiro momento, como nossas as suas representações. Conceberíamos previamente aquela ação observada como a que melhor se adequa à situação. Essa assunção espontânea e não representada de uma conduta alheia, verbal ou motora, a qual prescinde de um conceito ou representação, ficou conhecida na tradição hermenêutica como *preconceito*.

Essa noção de preconceito (*Vorurteil*) significa um juízo (*Urteil*) que se formaria antes de um exame detalhado e definitivo (intelectual) de todos os momentos determinantes segundo o objetivo que orienta a nossa ação. Dito de outro modo, espontaneamente não faríamos um exame detalhado de modo que assumiríamos a conduta alheia como parte do espetáculo, assimilando-a como que por meio de uma fé na eficácia de sua ação. Assim, o preconceito não carregaria em si o significado de falso juízo, não podendo ser atribuído a ele um valor negativo. Segundo Gadamer, somente na *Aufklärung* que a noção de preconceito receberá a conotação negativa que conhecemos hoje. O sentido filosófico a ele vinculado, no entanto, mostra, na verdade, que essa noção possui um sentido positivo, uma vez que ela se aplica a tudo que fazemos na originalidade da aquisição de nossas condutas. Desse modo, quando tomamos a conduta de outrem como exemplo para a nossa, assumimos que o que está dado na cultura, observado na conduta de outrem, é o modelo a ser seguido. É assim que estruturamos nosso comportamento e adquirimos nossas primeiras representações quando crianças, nos orientando, assim, pelo comportamento dos adultos. Portanto, não criamos de imediato formas de expressão essencialmente originais e resultantes de uma avaliação mais cuidadosa e pessoal conquistada por meio de um exame cuidadoso do recorte do mundo que nos atrai. Tomamos emprestado as avaliações e as respostas alheias, pois precisamos desse traço de imitação, para que dele possamos nos diferenciar posteriormente uma vez que sejam dominadas as dimensões elementares da cultura à qual pertencemos. Nesse sentido, não criaríamos, por exemplo, as realidades históricas a partir do nada, pois esferas comunitárias como a sociedade, o estado e a moral determinariam previamente nossas vivências. Estaríamos,

então, diante do *a priori* da cultura, pois já nascemos em um mundo com estruturas sedimentadas que nos são legadas pela tradição.

A autonomia na reflexão e a história pessoal não seriam, assim, elementos primários, pois somente a partir do mundo público, intersubjetivo, coletivo, é que estabeleceríamos, tardiamente, nossos valores e princípios pessoais. Isso não significa que não haja criatividade na infância, significa apenas que toda e qualquer criatividade tende a ser sufocada pela cultura. Assim, embora ajudemos a construir a história e nossa cultura, não podemos fazer isso de fora: primeiro nelas nos descobrimos inseridos e nos apropriamos de suas estruturas, somos envolvidos no seu movimento e somos levados sem resistência a assumir o que foi dado como verdadeiro. Dessa forma, não é a história e a cultura que nos pertence, somos nós que somos sua propriedade. Em outras palavras, “muito antes de nos compreendermos na reflexão sobre o passado, já nos compreendemos naturalmente na família, na sociedade e no Estado em que vivemos⁷⁴⁴”. Assim, os preconceitos de um indivíduo (os valores e condutas já impostos a ele pela cultura desde o nascimento), muito mais que seus juízos fundamentados (ocorrência tardia), constituiriam a *realidade histórica de seu ser*, o que significa, nada mais, que o modo de nossa orientação no mundo compartilhado tomaria como modelo o já estabelecido como que designado por uma espécie de autoridade e a tradição (forma de autoridade consagrada) seria justamente o que nos prescreve nossas formas de conduta.

A tradição determinaria nossas instituições e comportamentos, estabelecendo a matéria bruta sobre a qual posteriormente a racionalidade dedicará seu escrutínio. Dessa forma, encontramos-nos desde sempre inseridos na tradição (cultura) e essa inserção não corresponde a uma inserção objetiva, como se nos dirigíssemos à tradição como algo estranho ou alheio. Ao contrário, ao falar em tradição nos referimos sempre a algo próprio, a algo que se impõe sem que possamos decidir, tratando-se de um reconhecimento de nós mesmos e não de um conhecimento, sendo, na verdade, uma enformação espontânea e indeterminada de nossas condutas. Portanto, por mais que nosso interesse se oriente a partir da coisa, esta só poderá adquirir significado por meio do aspecto sob o qual se mostra de acordo com a formatação que adquire em nossa cultura. Somos, assim, forçados a admitir que em tempos distintos e a partir de pontos de vista variados, a coisa se apresenta historicamente sob aspectos diversos, de modo que as ações, os gestos e até mesmo os dispositivos solicitados se transformam historicamente.

⁷⁴⁴ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 368.

Novos hábitos perceptivos seriam inseridos, novos usos para o corpo se instaurariam e novos valores intelectuais se inscreveriam. Nesse sentido, constatamos uma historicidade nas nossas próprias condutas e no seu valor situacional. As formas de expressão aprimorar-se-iam, sofisticando-se, sempre a partir dos lançamentos individuais que se mostram eficientes e dignos de serem instituídos na cultura. É nesse sentido que estilos musicais se inscreveriam através de novos usos e novas formas de executar instrumentos seculares, novos movimentos artísticos se instaurariam através de novos modos de se usar o pincel ou a pena, palavras novas surgiriam e as antigas teriam sua carga semântica preenchida ou esvaziada de acordo com o grau e o tipo de vulgarização. Novos instrumentos se adequariam ao corpo e ampliaria suas possibilidades: microscópios, telescópios, óculos de realidade virtual, etc. Nesse sentido, nossa relação com o mundo está se transformando constantemente, porém sempre partimos de uma relação convencional historicamente estabelecida a qual assimilamos espontaneamente a partir do momento em que surgimos na cultura.

Dessa forma, nosso presente traria em si as marcas do passado, de modo que toda novidade seria tributária de uma novidade mais antiga em relação à qual variaria. Assim, vemos aqui, em um nível mais amplo, aquele mesmo modelo apresentado na definição da intencionalidade operante, o qual estabelecia uma síntese temporal na qual o passado mais distante continuaria implicado no momento atual. Por esse mesmo motivo, não testemunhamos rupturas que inauguram novidades autônomas e não tributárias do que já passou. Desde que o ser humano instaurou as primeiras significações e surgiram as primeiras representações de nossa espécie, as quais constituíram nosso horizonte imaginário primitivo, os eventos se conectam uns aos outros de modo que as ações nunca surgem de maneira deliberada. O passado atua desde sempre como motivo para os eventos que vivemos no presente e somos, assim, testemunhas de uma sedimentação que estabelece um horizonte de sentido comum entre nossas condutas presentes e aquelas dos primórdios de nossa espécie. Compreender um gesto, uma conduta, um sentido significa, então, retroceder a um acontecimento da tradição, onde ocorre, constantemente, a mediação entre o passado e o presente.

Nesse sentido, somente uma tarefa hermenêutica poderá explicar essa compreensão que não pode corresponder a uma comunhão misteriosa das almas, a qual é, na verdade, uma participação das almas em um sentido comum. A compreensão começaria, assim, no exato momento em que somos interpelados pelas coisas e por outrem. O outro, em sua manifestação, se mostraria a partir daquilo que lhe é próprio, mas que foi adquirido, no entanto, no caldo da cultura, de tal modo que já não podemos distinguir o que lhe é próprio do que é cultural.

Enquanto membros de uma mesma cultura, eu e outrem compartilhamos uma mesma estrutura que só se diversifica por meio de nossa criatividade. Assim, precisamos admitir que os efeitos da história operam em nossa compreensão mesmo quando não estamos conscientes disso.

Nossa situação imprime em nós uma marca que limita nossas possibilidades de ver, abrindo para nós um horizonte que é só nosso. O horizonte é o âmbito de visão que abarca e encerra tudo o que pode ser visto a partir de um determinado ponto, ponto esse que é o *eu*. Assim, essa segregação do campo, essa impossibilidade de nos colocarmos sob todas as perspectivas ao mesmo tempo, é o que configura os nossos preconceitos, de modo que nossa história nos direciona por caminhos que automaticamente excluem outros e só podemos, então, formar nosso caráter, definir nossas condutas, sob a luz desses horizontes que nos são abertos pelo nosso próprio movimento em direção aos outros e ao mundo.

Portanto, nossa situação hermenêutica, o horizonte a partir do qual nos abrimos para os outros e para o mundo podendo, assim, compreender, estaria determinada pelos preconceitos que sempre trazemos conosco. São estes preconceitos, por sua vez, que formam nosso horizonte atual, o qual está em um processo constante de formação, na medida em que somos obrigados a pô-los constantemente à prova e a submetê-los a frequentes variações. Nessas variações, eles permanecem os mesmos, embora através de fórmulas distintas de seus originais. Segundo Gadamer:

O horizonte de presente não se forma pois à margem do passado. Não existe um horizonte do presente por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem conquistados. *Antes, compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes presumivelmente dados por si mesmos.* Conhecemos a força dessa fusão sobretudo de tempos mais antigos e da ingenuidade de sua relação com sua época e com suas origens. A vigência da tradição é o lugar onde essa fusão se dá constantemente, pois nela o velho e o novo sempre crescem juntos para uma validade vital, sem que um e outro cheguem a se destacar explícita e mutuamente⁷⁴⁵.

Nesse sentido, realizamos espontaneamente um ato de interpretação que estabelece essa fusão entre nossos horizontes temporais (passado e presente) e que, na verdade, antes de ser um ato posterior à compreensão, é desde sempre compreensão, e, por isso mesmo, a interpretação é a forma mais explícita de compreensão. Isso significa que, para que possamos compreender adequadamente, devemos interpretar a cada instante, ou seja, compreender em cada situação concreta de maneira nova e distinta a partir daquilo que nos é apresentado por

⁷⁴⁵ Ibid., pp. 404-405.

essa situação. Compreender passa a ser, então, um caso especial da aplicação da interpretação a uma situação concreta em particular. Assim, aquele que compreende, ao invés de escolher arbitrariamente um ponto de vista, parte de um lugar que lhe é fixado de antemão e que precisa ser confrontado a cada vez com a totalidade do espetáculo.

Por isso mesmo, o mundo só faria sentido para mim a partir de meu contexto existencial como um todo e sua aparência é o resultado do domínio que exerço sobre ele a partir de minhas potencialidades no plano motor e no plano mental, já que não existe distinção real entre essas esferas. O motor e o mental estariam fundidos como uma estrutura que se retroalimentaria, de modo que se me falta um braço, o mundo inteiro muda de figura, me levando a assumir, pela compreensão, minha nova situação existencial, fazendo ao mesmo tempo o mundo modular para mim. Isso significa, em última instância, que o mundo vivido por mim sem um braço é um mundo no qual precisarei aprender a só precisar do outro para realizar os meus projetos.

Portanto, o organismo sintetizaria espontaneamente essa mudança e se adequaria ao seu novo horizonte. Essa hermenêutica seria, assim, exercida pelo corpo, não solicitando ao espaço mental mais que o suficiente para o pleno desenvolvimento da sua motricidade. Em outras palavras, tratar-se-ia de uma hermenêutica que se realizaria em um domínio pré-objetivo e que prescinde de nossas representações. Gadamer usa a expressão *pré-compreensão*, ao invés de compreensão, para simbolizar essa relação hermenêutica originária na qual o conjunto de dados históricos e culturais que constituem nosso contexto vital configuraria nosso horizonte de compreensão. Tratar-se-ia, portanto, de uma inserção no contexto cultural que não é representada, mas exercida enquanto modalidade original da própria existência.

3.3.2. A instituição do mundo sensível e o caráter histórico da sensibilidade

Na fase final de sua produção intelectual, Merleau-Ponty descreverá a apreensão do mundo sensível como “vibração da carne”. Contudo, como atesta Valverde, embora inicialmente tenha definido a carne a partir da “carne do corpo”, depois como “carne das coisas” e “carne do mundo”, sua concepção última apresentará a carne como *carne da história*: “âmbito em que as formas se instituem e o próprio sujeito é plasmado, em meio a suas experiências⁷⁴⁶”.

Nesse período, Merleau-Ponty concebia a capacidade expressiva de um sujeito como sendo adquirida e desenvolvida exclusivamente através da comunicação e representando apenas

⁷⁴⁶ VALVERDE, Monclar. *A instituição do sensível – Uma hermenêutica da experiência estética*. Aracaju: J. Andrade, 2018, p. 31.

uma das faces da estrutura de *compreensão* que vincula o sujeito ao mundo por meio de sua experiência. A expressão ultrapassaria a esfera do *cogito*, pois corresponderia a um voltar-se para fora, dirigindo-se a um “objeto” ou a um outro “sujeito” também situado em um *mundo* por nós compartilhado, sendo-nos *dado* simultaneamente. No entanto, não se trataria aqui de uma simples “imagem” formada por impressões ou mesmo a uma simples evidência “material”: ele se apresentaria, na verdade, como simultaneamente um meio físico, linguístico e histórico. Nesse sentido, essa sensibilidade não poderia mais ser reduzida à uma mera captação de sensações, estando envolvida, também, por formas, sentidos e valores⁷⁴⁷.

Portanto, o sentido de uma coisa percebida possuiria uma natureza perspectiva, dependendo de um horizonte de relações e se configurando como apenas uma das dimensões possíveis da experiência. Ao mesmo tempo, a compreensão do mundo percebido já não poderia mais ser solitária e imediata, uma vez que não se desdobra de outra maneira senão a coletiva. Isso revelaria, segundo Valverde, que Merleau-Ponty havia constatado a precedência de um *logos* como uma forma de vínculo ou conexão reconhecida e compartilhada através do discurso. Contudo, ao falar em *logos*, não seria a existência de racionalidade intelectual já inscrita no mundo sensível que Merleau-Ponty estaria postulando. Segundo Valverde, através da noção de *logos* estético, ele estaria sugerindo a vigência originária de um circuito de sentido que se daria na existência mesma, “conectando e conferindo unidade a conjuntos de acontecimentos do mundo sensível, segundo uma racionalidade plástica e não conceitual⁷⁴⁸”.

Nesse sentido, o que estaria em jogo seria uma revisão da concepção clássica de sensibilidade, noutros tempos concebida de maneira mecânica, mas que se mostrava equivocada por ser desmascarada por nossa experiência efetiva, pois em nossa experiência efetiva os sentidos não operariam isoladamente, de maneira mecânica, localizada e pontual, mas sim em conexão com a totalidade do organismo. Dessa forma, o nosso contato com o mundo seria desde o princípio global, estando todas as dimensões do nosso ser engajadas nessa apreensão primordial. Nesse sentido, nossa percepção não estaria reduzida a uma mera função sensorial por meio da qual captaríamos sensações puras, pontuais e isoladas, só em um segundo momento associadas. Na verdade, desde o princípio ela se revelaria como uma atividade de *configuração*, na qual determinadas relações dentro de um campo seriam privilegiadas. A percepção não seria, assim, uma simples contemplação, muito menos, a ausência de uma atitude: ela seria um

⁷⁴⁷ Ibid., p. 33.

⁷⁴⁸ Ibid., p. 35.

comportamento que, mais que representar o mundo, exprimiria o movimento pelo qual nós o habitamos e exploramos⁷⁴⁹.

A introdução dessa dimensão existencial de nossa experiência a faria ser vista não mais como uma descrição neutra do mundo exterior, mas como um acontecimento no qual narração, interpretação e avaliação andariam juntas, sendo praticadas em um mundo público, segundo um modo intersubjetivo. Ela se revelaria, então, como “o meio e o modo espontâneo de viver esta “transcendência na imanência”, que caracteriza o próprio existir como advento – ao mesmo tempo, risco de se perder e possibilidade de realização⁷⁵⁰”.

O corpo seria, enquanto um meio ao mesmo tempo natural, cultural e histórico de transcendência, a viabilidade mesma de qualquer experiência, pois, enquanto seu meio, jamais poderia ser definitivamente “superado” por ela, só podendo ser ultrapassado, uma vez que é ultrapassado desde sempre por si mesmo. Ele seria, assim, o único acesso possível à possibilidade mesma da experiência, a abertura a ela inscrita na finitude. Segundo Valverde:

À medida que se abre a um “mundo” (este horizonte de sentido que ultrapassa todo objeto particular), o corpo é ultrapassado pela experiência que, no entanto, somente ele pode tornar possível. Encarnando este sentido em expansão, ele transborda em direção ao mundo exterior e aos outros, incorporando a diferença na unidade dinâmica da compreensão e da ação⁷⁵¹.

Ao mesmo tempo, se reconhecemos que as próprias condições de possibilidade da experiência possuem um caráter plástico, nos vemos obrigados a admitir que essa plasticidade não é a mesma da experiência singular, pois enquanto as transformações dos quadros da experiência ocorrem numa “longa duração”, a dinâmica das experiências de cada sujeito diz respeito a transformações que ocorrem na “curta duração”.

Dessa forma, nos dirá Valverde, enquanto Kant buscava definir as condições de possibilidade *a priori* da experiência, o que Merleau-Ponty procurava eram seus enquadramentos históricos e culturais, enquanto condições prévias, porém não absolutas. Mesmo as noções de tempo e espaço seriam reconhecidas como condições de possibilidade da experiência perceptiva instituídas na história da cultura. Assim, Merleau-Ponty estaria sugerindo que os *a priori* da experiência seriam também plasmados pela experiência histórica, intersubjetiva e anônima acumulada culturalmente. Nesse sentido, a reiterada experiência da

⁷⁴⁹ Ibid.

⁷⁵⁰ Ibid., pp. 36-37.

⁷⁵¹ Ibid., p. 38.

instituição de um mundo físico estável estabeleceu as condições que, para o sujeito individual, acabaram por representar um enquadramento fixo e absoluto de sua experiência que é fictício, uma vez que esses quadros não são fixos para sempre e não são os mesmos para todos. Segundo Valverde, ao longo da história e entre as diferentes culturas, esses quadros correspondem, na verdade, à maneira como cada cultura plasma, a partir do horizonte prévio de seu modo de vida, o seu próprio mundo, não apenas como coleção de objetos ou repertório de condutas, mas acima de tudo como uma referência de sentido e horizonte comum⁷⁵².

Esse horizonte comum não é, contudo, o correlato de uma disponibilidade “sensorial” contemplativa, mas um mundo prático, ou seja, um espaço habitado que é palco de relações conflituosas e em plena transformação. Apesar disso, ele não é menos sensível que o mundo das formas naturais. No entanto, esse seu caráter transitivo, histórico e prático impõe à percepção um sentido que não é apenas cognitivo, sendo, na verdade, uma forma de comunicação originária a qual, como já vimos, alcançou uma dimensão ontológica nas últimas obras de Merleau-Ponty.

Ao falar de uma “percepção histórica”, Merleau-Ponty buscava escapar da redução da visão a um mecanismo de captação de um “simplesmente dado”, sugerindo-nos, ao mesmo tempo, que as formas históricas (tecnológicas, políticas, culturais) seriam apreendidas inicialmente pela percepção dos modos de atuação dos agentes envolvidos na situação, no entanto, a própria percepção, teria o caráter de uma prática histórica. Segundo Valverde, mesmo aquilo que habitualmente situamos no plano natural, como nosso corpo e o mundo físico, teria uma história, só existindo e fazendo parte de nossas vidas graças à expressão. Nesse sentido, enxergaríamos as coisas em uma situação, envolvida em uma rede de relações com outras coisas e com outros sujeitos, de modo que jamais alcançaríamos às coisas mesmas, mas apenas a sua conformação aos empreendimentos expressivos comunitários. Nas palavras de Valverde:

(...) vemos as coisas em seu conjunto com muita evidência, mas jamais vemos cada coisa “totalmente”, em todos os seus detalhes, numa inspeção infinita, impossível para nós, pois requereria um tempo infinito, incompatível com nossa condição existencial, e uma perspectivação completa, incompatível com nossa condição corporal. A visibilidade é essa transcendência que me permite ver as coisas sem vê-las por inteiro e a capacidade de operar essa “síntese passiva”, que nos dá acesso ao mundo real, revela, paradoxalmente, em nossa sensibilidade, o papel da latência em nosso senso de evidência⁷⁵³.

⁷⁵² Ibid., p. 39.

⁷⁵³ Ibid., p. 66.

O mesmo acontece com nossa experiência histórica, uma vez que ela não pode jamais ser conclusiva, pois é próprio do acontecimento histórico se transformar durante o seu trajeto e, nesse sentido, as coisas, as pessoas e as instituições nunca estariam “simplesmente aí” para nós como entidades naturalizadas. Embora continuem a viver em nosso horizonte intersubjetivo, elas só “viveriam” assumindo novas formas, descobrindo novos sentidos e cultivando novos valores, o que faz delas mais do que simples matéria inerte: superando sua condição de objeto, elas se converteriam em meios e modelos da nossa própria experiência do mundo, a qual também não é inerte e sim marcada pela variabilidade e pela transcendência em relação a si mesma⁷⁵⁴.

Segundo Valverde, os movimentos de um corpo genérico e anônimo formatam constantemente o quadro espaciotemporal em que cada coisa aparece para nós. Esses movimentos, não se reduzindo ao livre deslocamento no espaço, se manifestam como gestos repetidos através dos quais podemos plasmar a matéria, uma expressão corporal e a própria fala. Por isso mesmo, engendram sempre novos objetos, ampliando, assim, o mundo sensível que inicialmente era constituído apenas pela natureza. Esses objetos não se limitariam a coisas no sentido material da palavra, esses objetos corresponderiam também a um novo tipo de objeto que teria o poder de plasmar e ampliar a cultura: cantos, palavras, contratos, imagens, ritos e mitos. Essa nova modalidade de “coisas” ocupa, segundo Valverde, um lugar especial no mundo humano, pois são meios de compartilhar experiências, reforçar nossa vinculação através da proliferação de referências compartilhadas e, assim, constituir um modo de vida comunitário cada vez mais estável. Assim, esses objetos são sempre o nosso ponto de partida nos nossos atos expressivos. Sua existência latente no horizonte de nossa vida, os seus sentidos já instituídos, são condições para os novos atos instituintes, e esses últimos, uma vez realizados, se convertem em novas instituições e assim sucessivamente. A existência previa desse horizonte de sentido formata, então, as possibilidades de apreensão que terei no presente reconfigurando, assim, a estrutura de minha sensibilidade e reformatando os meus atos perceptivos. De acordo com Valverde:

Existir, ser-no-mundo, significa poder abrir-se a possibilidades. Mas o que é “possível” reflete uma condição simbólica prévia, capaz de acolher acontecimentos de uma vida como fatos significativos. Operando como uma matriz de sentido, a tradição age – sobre nós e

⁷⁵⁴ Ibid., pp. 66-67.

através de nós –, não só como um repertório de objetos e procedimentos, mas como um modo inconsciente de estruturação, assimilado através do longo adestramento que caracteriza o processo de socialização. O que cada um de nós designa como a “sua” experiência depende, portanto, deste modo como recortamos aqueles acontecimentos de nossa existência atual, sobre o fundo latente, mas ativo, constituído pelo campo simbólico a que estamos vinculados⁷⁵⁵.

Portanto, enquanto a experiência individual recorta os objetos a partir de condições espaciotemporais bem determinadas, no plano intersubjetivo, a espacialidade e a temporalidade seriam, elas mesmas, tratadas como matéria plástica pela cultura. A sensibilidade, ela mesma, não seria redutível ao simples plano fisiológico, pois esta condição biológica foi apropriada e ampliada pela cultura. Ela não é imutável, contudo, não está sujeita a mudanças repentinas. Segundo Valverde, ela tem uma história própria que ultrapassa a experiência individual e se projeta na variação dos hábitos perceptivos desenvolvidos por cada comunidade. Ao mesmo tempo, considerado em sua condição anônima, mesmo o corpo enquanto órgão da experiência não se manteria imutável ao longo do tempo, pois poderia variar tanto biologicamente (através de aprimoramentos anatômicos, como uma visão mais aguçada), quanto culturalmente (através da aquisição de novos agenciamentos oferecidos pelos novos atos expressivos instituintes de sentido). Dessa forma, o repertório pessoal de gestos e o patrimônio comum das condutas não se oporiam. Na verdade, se complementam e se engendram mutuamente. A experiência seria, assim, sustentada por um duplo movimento: em sua condição radicalmente intersubjetiva, assinalaria a reversibilidade entre a natureza e a cultura, através do duplo processo de sensibilização do social e socialização do sensível⁷⁵⁶.

3.3.3. Instituição e sedimentação

Com o intuito de superar as dificuldades da filosofia da consciência, segundo a qual não haveria senão objetos constituídos por ela, Merleau-Ponty propôs pensar o sujeito, não mais como constituinte, mas sim como *instituinte*. Com a noção de instituição, a dimensão da alteridade se veria desbloqueada, pois a existência de um outro eu instituinte não significaria mais minha própria “negação”, uma vez que, segundo Merleau-Ponty, o instituído não seria o reflexo imediato de suas próprias ações, podendo, na verdade, ser sempre retomado por ele mesmo ou pelos outros sem que isso represente uma recriação total. Assim, o instituído seria,

⁷⁵⁵ VALVERDE, Monclar. *Pequena estética da comunicação*. Salvador: Arcádia, 2017, p. 15.

⁷⁵⁶ VALVERDE, Monclar. *A instituição do sensível – Uma hermenêutica da experiência estética*. Aracaju: J. Andrade, 2018, p. 40.

uma espessura inscrita entre eu e outrem, enquanto consequência e garantia de compartilhamento de um mesmo mundo⁷⁵⁷.

Merleau-Ponty compreendia por instituição os acontecimentos de uma experiência investidos de dimensões duráveis, experiência essa na qual esses acontecimentos formariam uma sequência pensável ou uma história, depositando em mim um sentido não como resíduo, mas como apelo a uma continuação, quer dizer, como uma exigência de futuro. Nesse sentido, este conceito englobaria não só o movimento histórico do saber, como também as obras de arte e os estilos, uma vez que elas também costumam apresentar um ritmo de conservação, de retomada e de ultrapassamento dos acontecimentos passados. Segundo Merleau-Ponty, essa seria a principal característica da instituição⁷⁵⁸.

Em seu aspecto estrutural, a instituição, a despeito de uma eventual originalidade, seria realizada como a reiteração modulada de um sentido prévio. Dessa forma, ela sempre se referiria a uma experiência anterior, a qual, a despeito de sua precedência enquanto vivência motivadora, se perderia no passado, nas mais distantes cadeias de socialização, por meio das quais somos inseridos no universo das tradições que nos precedem. Assim, o sentido estaria sempre em uma relação de intimidade com o próprio sentido, de modo que não poderia haver compreensão como fruto de uma “relação” entre termos exteriores uns aos outros⁷⁵⁹.

O sentido não seria, assim, nem produzido, nem revelado como uma positividade pontual inscrita nas coisas, nas palavras ou nos acontecimentos. Ele seria, na verdade, um prodígio da interpretação a qual corresponde, como vimos, ao modo mais originário da compreensão. Isso porque, enquanto força capaz de produzir sentido, ela se apresentaria em um campo de múltiplas tensões, não sendo um instrumento preexistente, mas o resultado de uma perspectiva de potência no interior de um campo conflitivo. De acordo com Valverde, “a singularidade de uma interpretação, como a da força que a orienta, é, portanto *diferencial*, e só se deixa identificar à medida que se destaca em relação ao conjunto que lhe dá sentido⁷⁶⁰”.

Dessa forma, a interpretação seria perspectiva e esse perspectivismo seria sempre relativo a um “campo de dominação”, de modo que a interpretação não poderia ser associada, exclusivamente, a um autor. O conceito de interpretação significa, portanto, “que o sentido emerge de uma relação de tensão e se traduz numa nova configuração de elementos significantes⁷⁶¹”. Segundo Valverde:

⁷⁵⁷ Ibid., p. 59.

⁷⁵⁸ Ibid.

⁷⁵⁹ VALVERDE, Monclar. *Breve fenomenologia da expressão*. Salvador: Arcádia, 2017, p. 9.

⁷⁶⁰ Ibid., p. 10.

⁷⁶¹ Ibid., p. 11.

(...) se não há sentido inaugural, absolutamente originário, não há tampouco um sentido final, definitivo, algo plenamente constituído e passível apenas de transmissão ou transporte, como uma carga devidamente isolada, imune a qualquer possibilidade de perda, acréscimo ou variação. O sentido é, antes, uma instituição, isto é, o resultado sempre provisório de um movimento instituinte que, sem se deter na fixidez, aparece, em cada momento, como referência instituída, sobre a qual agirá esse impulso de “deformação coerente” que caracteriza o movimento da expressão e projeta para além a seta da significação. De um modo geral, o que cai no sentido sedimenta uma nova configuração de elementos que resulta da variação estrutural de alguma configuração anterior, ou seja, não é mais que a modulação de algum sentido prévio⁷⁶².

Por esta razão, podemos dizer que o sentido é o campo e a condição de possibilidade do próprio sentido, ou melhor, da própria significação, e essa experiência simultânea de interpretação e expressão corresponderia à condição compreensiva que caracteriza nossa existência como abertura. Por isso mesmo experimentaríamos ao longo de nossas vidas o retorno dinâmico desse “outro-e-o-mesmo” que chamamos “mundo”, o que revela a instituição do sentido como algo que vivemos por dentro, que nos atravessa como experiência, visão, ideia, palavra ou gesto⁷⁶³.

Segundo Ferraz, por meio da instituição podemos compreender como se elabora o sentido por meio do acúmulo e reorganização das experiências já sedimentadas. Para tanto, é necessário que rejeitemos qualquer sorte de articulação da subjetividade que indique alguma operação intelectualista, entendendo a consciência como uma dimensão indissociável do sensível. Nesse sentido, as capacidades conceituais subjetivas se ordenariam sob os processos *anônimos* da vida sensível, os quais imporiam restrições gerais para o posterior estabelecimento da subjetividade. Para Ferraz, ao defender que as capacidades conceituais da subjetividade são derivações de um processo instituinte anterior, Merleau-Ponty enfraquece a posição intelectualista e revela que os processos de instituição de sentido por oposição à constituição ativa da consciência são primários na formação da subjetividade⁷⁶⁴.

Para Merleau-Ponty, na verdade, a instituição já poderia ser notada no comportamento animal, pois em muitos animais a gestualidade não seria pré-determinada por estruturas inatas,

⁷⁶² Ibid.

⁷⁶³ Ibid.

⁷⁶⁴ FERRAZ, Marcus Sacrini A. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008, p. 85.

sendo na verdade plasmadas a partir das suas circunstâncias vividas. A própria manifestação de alguns instintos não estaria estritamente associada a circunstâncias determinadas, podendo ser disparadas por outras circunstâncias nas quais normalmente não apareceria. Nesse sentido, para Merleau-Ponty, alguns instintos poderiam ser deflagrados não por determinações biológicas, mas por circunstâncias inerentes à própria estrutura existencial individual do animal, como a busca do prazer, por exemplo. De acordo com Ferraz, nesses casos se instauraria uma espécie de *simbolismo primitivo* entre os animais a partir do qual uma estrutura originária (sistemas orgânicos) permitiria a sedimentação de diferentes modos de assimilação de eventos ou situações. Obviamente, no caso do ser humano a instituição do sentido ocorreria de uma maneira mais complexa, pois não haveria apenas um desvio de funções para novos usos, havendo, também, a reintegração de estruturas passadas em configurações mais recentes⁷⁶⁵.

Como forma de exemplificar a operação da instituição nas relações humanas, Merleau-Ponty se serve do exemplo da pintura, uma vez que, cada pintor, a fim de definir seu próprio estilo precisaria, primeiro, retomar algumas obras relevantes, mais imitando que criando. Nesse sentido, ele assimilaria o passado artístico que servirá de base para a exploração do horizonte pictural e que servirá de motivação para a busca de novas soluções estéticas. Com o tempo, sua própria obra, se sedimentando, servirá como ponto de partida para o trabalho de outros pintores no futuro. Segundo Ferraz, essa lógica de sedimentação se estenderia por todas as esferas e horizontes de nossa vida. A instituição seria, assim, um processo irrecusável⁷⁶⁶.

Mesmo o conhecimento das “exatas” estaria submetido à dinâmica de instituição e sedimentação do sentido, pois mesmo uma verdade matemática decorreria de um processo de generalização e reintegração de processos anteriores. Assim, um conhecimento matemático só seria adquirido se as novas fórmulas assumirem parte ou a totalidade do conhecimento antigo sob um novo modelo⁷⁶⁷.

Portanto, o sentido filosófico da instituição sugere que ela nada mais é que uma forja de sentido que molda a cultura a partir da reordenação de estruturas sedimentadas. Ela não corresponde a um processo controlado conscientemente, uma vez que ocorre, como já vimos, em níveis que escapam a qualquer ação direta possível, como no caso do simbolismo animal, por exemplo. Enquanto retomada de configurações passadas e instauração de linhas de força a partir das quais os eventos futuros se ordenarão, a instituição pressupõe uma espessura temporal própria, pois ela não se desdobraria segundo a temporalidade imanente de uma subjetividade,

⁷⁶⁵ Ibid.

⁷⁶⁶ Ibid., p. 86.

⁷⁶⁷ Ibid.

excedendo-a, na verdade. Portanto, a instituição não poderia ser considerada um objeto intencional que se manifestaria como um poder cognitivo ou perceptivo da subjetividade, não sendo correlato de visadas subjetivas, muito menos se apresentando como processos transparentes. A instituição é, na verdade, um horizonte sobre o qual a atividade consciente se exerce⁷⁶⁸.

Esses processos instituintes se encontram não apenas como horizonte para a subjetividade, mas, acima de tudo, se instauram em uma esfera pública, quando, por exemplo, um povo tenta retomar sua história sedimentada a fim de extraírem dela uma direção para seguir, plasmarem um sentido para sua própria vida e suas ocupações. Dessa forma, nosso vínculo com a tradição não se revelaria como uma espécie de submissão, mas como uma abertura que lapida a história pessoal a partir da história cultural. Ao mesmo tempo em que faz isso, funda-a. Assim, retomar a tradição, o que já é cultura, institui e reforça o próprio sentido de cultura, reforçando os horizontes práticos, de modo que falar de um mundo do sentido é também falar de um mundo de ocupações sedimentadas e de gestos instituintes que se alternam incessantemente, de modo que mesmo os significados da linguagem repousariam em um uso que remeteria a uma dinâmica instituinte que é a um só tempo configuradora e estruturadora. Dessa forma, a própria expressão nos instalaria no tempo e no sentido, abrindo-nos ao mundo através do advento do discurso e nos forjando como entidades instituintes.

Nesse sentido, dirá Valverde, a ideia de instituição seria a ponte hermenêutica entre a fenomenologia das configurações estruturais e a ontologia da verticalidade carnal. Sua vinculação com a ideia de passividade, enquanto dimensão da existência anterior ou independente das decisões voluntárias (como os sonhos, o inconsciente e a memória), atesta sua base estética em sentido amplo. Contudo, para Merleau-Ponty, a experiência sensível não seria o simples “reconhecimento” do mundo dado por meio de uma consciência meramente receptiva e tampouco a sua “instauração” por um sujeito constituinte. Ela seria, inicialmente, expressão gestual de um corpo próprio, em seguida, instituição histórica de um horizonte comum e, mais tarde, entrelaçamento carnal do vidente no visível e do visível no invisível⁷⁶⁹.

Contudo, continuará Valverde, não se trata apenas de etapas ou mesmo de camadas sucessivas, mas de distintas dimensões de um mesmo *regime simbólico*. Dessa forma, essa interpenetração daquilo que Merleau-Ponty chama de “experiências irrecusáveis” (perceber, falar e agir), identificadas como “sistemas simbólicos” básicos, é o resultado de um modo de

⁷⁶⁸ Ibid., p. 87.

⁷⁶⁹ VALVERDE, Monclar. *A instituição do sensível – Uma hermenêutica da experiência estética*. Aracaju: J. Andrade, 2018, p. 42.

operação comum, que consiste em recolher e projetar um sentido, seja através da estrutura figura/fundo (típica da percepção), seja através da reversibilidade entre sincronia e diacronia linguísticas, ou mais ainda através da dialética entre atuação e situação. Esse regime simbólico estaria, portanto, submetido à dinâmica temporal de projeção e sedimentação que traduz a estrutura existencial do ser-no-mundo enquanto abertura⁷⁷⁰.

Segundo Valverde, seria o reconhecimento da vigência deste regime simbólico em toda compreensão, como padrão comum aos fenômenos da percepção, da fala e da ação, que autorizaria caracterizar o período “intermediário” da produção filosófica de Merleau-Ponty, o qual se situa entre a *Fenomenologia da Percepção* e *O visível e o invisível*, ou seja, entre uma fenomenologia e uma ontologia, como uma *hermenêutica da sensibilidade*, ou, em outra perspectiva, uma *hermenêutica do sensível*⁷⁷¹.

Embora a aproximação desses dois conceitos – hermenêutica e sensibilidade – possam parecer uma contradição em termos, uma vez que tradicionalmente a palavra “hermenêutica” esteve associada às práticas de compreensão do texto e a “compreensão” reduzida, por isso mesmo, a um conjunto de mecanismos de interpretação, de aplicação e de tradução encarregados de promover uma leitura “adequada”, essas noções podem, contudo, ser sim aproximadas. Segundo Valverde, Nietzsche foi, provavelmente, o primeiro pensador ocidental a pensar a noção de interpretação de uma maneira expandida, conferindo-lhe um sentido fisiológico e, depois, uma amplitude cosmológica ou, porque não, uma dimensão ontológica. De acordo com Valverde, Nietzsche atribui o mesmo caráter dinâmico da força ou do *páthos* à interpretação. No horizonte da *vontade de potência* e do *perspectivismo*, a interpretação deixaria de ser um “ato/atitude” e passaria a ser concebida como uma exigência de toda a “vida”. Nesse sentido, adverte Valverde, passaríamos de uma noção excessivamente restrita de compreensão, a uma concepção ampla demais, a ponto de deixá-la indeterminada. Assim, vai ser Dilthey que fará a síntese mais plausível dessas duas vertentes, encarando a compreensão como condição histórica da própria cultura e fundamento das “ciências do espírito”⁷⁷².

Contudo, vai ser na obra de Merleau-Ponty que esta dimensão existencial da compreensão será estendida ao âmbito da percepção e do comportamento, se manifestando como partilha de sentido exercida na comunicação e em toda forma de interação, tendo como solo, por sua vez, um mundo compartilhado. Por isso mesmo, a sensibilidade conquistará na obra de Merleau-Ponty uma dimensão em si mesma significativa, ultrapassando o papel de mero

⁷⁷⁰ Ibid.

⁷⁷¹ Ibid., pp. 42-43.

⁷⁷² Ibid., p. 43.

instrumento de captação das “qualidades sensíveis” de um mundo supostamente “natural” e pré-linguístico. Concebendo, assim, a percepção como a expressão do movimento e o modo mais direto de trazer a coisa mesma à presença, Merleau-Ponty vai demonstrar a impossibilidade existencial de um algo “simplesmente dado”, sugerindo a artificialidade da distinção radical entre *pre-sença* e *presença*, segundo a qual Heidegger opõe ao ser do existente, o ser do mundo percebido por ele (diferença ontológica), o que acaba por diluir os entes no ser, mantendo, no entanto, o ser acima dos entes⁷⁷³.

Nesse sentido, na primeira fase de seu pensamento, Merleau-Ponty acreditava que a cultura apenas prolongava a experiência ordinária da percepção, ampliando seu repertório natural através da incorporação do mundo dos signos. Já na fase intermediária da qual falamos, suas investigações o levam a crer que nossa inserção na história é apreendida mediante uma forma de *percepção histórica*, o que sugere, ao mesmo tempo, que a sensibilidade tem um *caráter prático*, intersubjetivo, sendo, portanto, passível de transformação. Assim, seríamos “sensíveis à história e esta sensibilidade, é, ela mesma, histórica⁷⁷⁴”.

Afim de ilustrar a ideia de uma “essência encarnada”, Merleau-Ponty recorre à experiência da música para sugerir que a percepção deve ser concebida como protótipo de toda consciência possível. Em um outro momento, ele considera a expressão verbal como a *expressão por excelência*, uma vez que diz o que diz a partir do silêncio (dos signos vazios da linguagem): aqui, a dialética dos cortes sincrônicos e diacrônicos na evolução linguística tornar-se-iam o modelo da própria história. Contudo, o que realmente está em jogo é a capacidade de dar *corpo sensível* a uma *idealidade invisível*, ideia que a noção de *carne* pretendeu explicitar nas suas últimas obras, mas que já estava presente nos textos sobre a expressão e nas suas discussões iniciais sobre o conceito de estrutura. De todo modo, finaliza Valverde, a *experiência estética* aparece, no pensamento de Merleau-Ponty, como o meio privilegiado da *comunhão sensível*, sendo ela o horizonte originário a partir do qual será possível qualquer forma de compreensão e, conseqüentemente, de instituição e sedimentação de sentido. Através das formas naturais e culturais compartilhadas pelos sujeitos, ele pretendeu destacar o mais profundo grau de imbricação entre criação e fruição, caracterizando plenamente o movimento de imersão e projeção do sujeito em relação a seu mundo. É somente com Merleau-Ponty, portanto, que conseguimos enraizar, de fato, o sentido e as essências na existência⁷⁷⁵.

⁷⁷³ Ibid., p. 45.

⁷⁷⁴ Ibid., p. 47.

⁷⁷⁵ Ibid., p. 48.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao chegarmos ao fim desse trabalho percebemos que a tarefa de esclarecimento acerca do nosso vínculo concreto, sensível e material com a natureza é uma tarefa que não poderá jamais ter fim. Compreender como, a partir de uma vinculação sensível intersubjetiva com o mundo, poderia surgir o sentido (significações), envolve ter acesso a eventos da evolução do organismo e da cultura humana que não foram registrados pela história. Assim, caberia a nós apenas especular acerca de qual seria o solo originário a partir do qual acessaríamos enquanto humanidade o mundo das ideias, do conceito, da expressão, fora de um contexto racionalista. Por isso mesmo, nem de longe foi nossa ambição esgotar todas as possibilidades de abordagem do nosso problema inicial, o qual consistia em desvendar qual seria o solo originário de nossas práticas simbólicas.

Contudo, apesar dos limites intrasponíveis ao propósito de nossa investigação, sabíamos que algo poderia ser investigado e, portanto, descoberto, mesmo que não fechasse em definitivo a questão. Por esse motivo decidimos nos propor a levantar, investigar e testar a hipótese de que era a abertura originária para a intersubjetividade, a qual é desde sempre sustentada por uma espécie de vínculo comunitário carnal entre o organismo e o seu mundo circundante (intercorporeidade), que seria o solo a partir do qual se ergueria a comunicação entre as consciências (entendidas agora como uma *psicossoma*, uma entidade híbrida que não é nem puro corpo, nem pura consciência). Seria através desse reconhecimento mútuo de possibilidades que lhes são inerentes por compartilharem uma mesma estrutura psíquica e biológica que indivíduos de uma mesma espécie poderiam inaugurar o campo da expressão. Possuindo os mesmos mecanismos de projeção em direção à realidade, ou seja, um mesmo poder de apreensão e inserção ativa/prática no meio em que estão inseridos (manifestas já no âmbito da sensibilidade), os seres vivos poderiam adotar referências comuns, típicas da espécie, para se situar e se adaptar ao meio em que habitam adotando uns aos outros como modelos ideais de projeção. No caso humano, a grande aptidão intelectual construída ao passo de milênios de evolução biológica possibilitou, a partir dessa referência intercorporal, converter seu organismo em matriz ativa de significação. Graças a esse cruzamento de perspectivas intercorporais foi então possível a nós humanos fundarmos isso que chamamos de cultura.

O nosso ponto de partida foi, assim, a relação estabelecida entre o *Eu* e o *Outro* na sua mútua tarefa de intuição de significações compartilhadas, a fim de encontrar, em um primeiro momento, o que sustentaria a expressividade que permite que eu e outrem nos comuniquemos. Feito isso, deveríamos compreender se esse fundamento pertenceria a uma época ou seria, ele mesmo, um fundamento atemporal a sustentar nossa experiência de contato e a possibilitar

nossos atos expressivos desde sempre. Embora não de maneira incontestável, acreditamos ter conseguido lançar luz sobre esse mistério que à princípio parecia completamente inalcançável.

Ora, dar conta de uma tarefa desse porte exigia inicialmente que analisássemos o estatuto da relação percepção – motricidade – linguagem e confirmássemos a sua mútua fundação. Isso foi feito através da descrição das propriedades gestálticas do organismo, no qual o todo não é resultado da soma das partes, mas sim o reflexo de um funcionamento integrado e simultâneo que põe todas as funções do organismo em movimento ao mesmo tempo. Assim, perceber, agir e falar, para nós humanos, se mostra, desde sempre, atividades que não podem ser realizadas isoladamente.

O passo seguinte exigia que apresentássemos indícios de que a intercorporeidade seria um modo concreto da intersubjetividade, o qual estabelece de maneira inequívoca a ideia de uma comunicação originária entre os indivíduos. Isso também foi feito mediante a constatação de que o indivíduo não precede à sua espécie. Ou seja, inicialmente, todos os indivíduos de uma espécie animal estão imersos em uma indistinção total, compartilhando mútuas referências e enxergando a si mesmos através do outro. É o caso da criança recém nascida que só irá se transformar de fato em um *Eu* após os processos de socialização. Antes disso, ela não consegue se diferenciar dos outros humanos de seu entorno e os utiliza como referência para imitação, de modo que é através deles que conquista o domínio pleno sobre os lançamentos de seu corpo em direção às possibilidades do mundo.

Precisaríamos, ainda, estabelecer a gênese da significação a partir do entrelaçamento sensível entre meu corpo e as coisas e entre outrem e eu através da experiência do mundo comum, da linguagem e das instituições. Acreditamos ter dado conta dessa tarefa ao demonstrar junto com Merleau-Ponty e Castoriadis como, partindo da nossa conformação biológica, nossa herança genética e das ideias sensíveis da nossa percepção, construímos um repertório imaginário que possibilitará posteriormente fundar a sociedade e estabelecer os processos intersubjetivos de socialização.

Por fim, nosso último objetivo visava analisar a ideia de que toda significação tem como condição o entrelaçamento originário dos comportamentos, o que revelaria a significação como uma linguagem encarnada e a intercorporeidade como solo originário das práticas simbólicas. Esse último propósito se mostra autoevidente como consequência daqueles precedentes. Nesse sentido, ao final dessa investigação, encontramos na corporeidade em sua dimensão intersubjetiva, a saber, intercorpórea, a abertura primordial a partir da qual outrem e eu poderíamos estabelecer um horizonte de contato, partindo do compartilhamento de uma

esfera de sentido, através da qual poderíamos fazer referência a um mesmo mundo. Nesse sentido, já em nosso primeiro capítulo, percebemos que sem a intercorporeidade, outrem e eu permaneceríamos completamente estranhos um ao outro e nenhum sentido comunitário poderia, então, valer para nós.

Um ponto de extrema relevância deixou de ser investigado e, portanto, produziu uma triste lacuna no presente trabalho, a saber, o papel da dinâmica dos afetos na elaboração das formas culturais de relacionamento entre as subjetividades. Seria de enorme relevância para o tema investigado fazer, mais do que uma arqueologia, uma genealogia da significação, compreendendo como da disputa, do conflito, da guerra empreendida pela vontade de potência (indo de Spinoza a Nietzsche) as significações produzidas pela sociedade ganhariam o seu tônus moral. Torna-se, assim, necessário empreender essa mesma investigação, agora sob esse novo direcionamento, a fim de lançar uma luz ainda maior sobre o problema que nos cercou: o que são e como surgem as significações.

Os passos que conseguimos cumprir, no entanto, nos mostraram que, instalados, em um mundo natural comum, não passaríamos de simples animais se não tivéssemos a capacidade de nos projetar para fora de nós mesmos e tentar alcançar o outro que habita a nossa vizinhança. Justamente por compartilharmos uma mesma estrutura vital, estaríamos inseridos em um mesmo mundo circundante e nos lançaríamos a ele nos servindo dos mesmos instrumentos. Assim, eu e outrem encontraríamos um no outro nada mais, nada menos, que uma dimensão possível de nós mesmos. Assim, partindo de nosso vínculo sensível – carnal – com esse mesmo mundo que nos envolve, estabeleceríamos por meio da dinâmica de atos expressivos (instituintes) uma atmosfera de sentidos compartilhados que nos permitiria ver o mundo a cada vez ao invés de apenas habitá-lo. Falta aqui algumas considerações sobre os afetos. No entanto, apesar dessa ausência justificada pelo recorte temático e pelo limite de tempo para desenvolver nossa investigação, acreditamos que demos um passo importante na compreensão desse mistério.

Sem outrem não haveria para nós realidade, mesmo que nela estivéssemos instalados. Contudo, só apreendo outrem e ele me apreende por estarmos engajados em um mesmo mundo a partir de mecanismos anatômicos semelhantes: nossas corporeidades. Dessa forma, apreendo outrem e outrem me apreende de maneira sensível a partir da constatação a que chegamos das ocupações que compartilhamos como possibilidades ao alcance de todos nós pelo simples fato de sermos, todos juntos, uma única e mesma corporeidade anônima. Se estivéssemos encerrados

em nós mesmos, o mundo só faria sentido para nós privativamente e, portanto, não seria mundo – seria apenas meu *puro* devaneio.

Felizmente, por nossa corporeidade, nos vemos todos juntos submetidos a uma mesma estrutura de realidade, às mesmas circunstâncias políticas, históricas e culturais, de modo que posso constantemente ver no outro aquilo que posteriormente poderei retomar, posso ver o outro se tornando aquilo que em breve poderei também me tornar, posso, assim, me ver através da visão que tenho dele e vice-versa. É esse vínculo carnal que nos sustenta desde nossa origem que funda a possibilidade da racionalidade.

Contudo, apesar dessa obviedade, por muito tempo abandonamos essa convicção vivida, essa fé perceptiva que nos indicava que vivíamos numa espessura de contato, e decidimos nos encerrar em nós mesmo, no plano da pura ideia, do conceito, do intelecto. Esquecemos por um momento que as ideias brotam dessa concretude relacional que é o mundo e postulamos a possibilidade de o mundo poder ser apreendido em ideia a partir da pura e simples ideação. Despojamos o mundo de sua carnalidade e passamos a acreditar que a verdade do universo residia no espírito. Traímos, assim, nossa origem mais primitiva, ignorando nosso enraizamento concreto na carne do mundo, na carne das coisas, na carne do outro, na carne do visível, na carne da história, e passamos a acreditar que qualquer forma de carnalidade não passaria de uma distorção das ideias que representavam, elas sim, nossa verdadeira realidade.

O objetivo que nos animou no decorrer dessas páginas foi mostrar como seria possível superar esses equívocos. Na obra de Merleau-Ponty, encontramos o esforço de retorno a esse nosso berço originário que é o mundo sensível, apreensível em carne e osso, dotado de materialidade e que só existe enquanto é compartilhado. A reabilitação desse nosso vínculo sensível com o mundo se fazia urgente uma vez que vivemos um momento de nossa história em que, justamente por ter sido perdida a origem mais fundamental de nossos empreendimentos expressivos, acreditamos que é possível estabelecer verdades sem que elas precisem se justificar na vida concreta e material na qual vivemos. Por isso ideologias políticas que não atendem a interesses de um determinado setor da sociedade conta com a anuência daqueles que irá prejudicar: diluído numa esfera abstrata de ideias sem cor, carne ou cheiro, a vida concreta que vivo deixa de ser a referência para aquilo que vou pensar e posso, por exemplo, me tornar uma aberração do tipo “pobre capitalista” ou “negro racista”. Os sentidos que produzimos fora dessa superfície de contato através da qual obtenho uma confirmação com outrem a partir do horizonte comum do mundo sensível que compartilhamos, deu origem a essa era da pós-verdade, na qual nada do que é dito precisa ter um lastro.

Ora, nossos empreendimentos expressivos foram um recurso que conquistamos em nossa biogênese com o intuito de sustentar as nossas vidas. Por mais que nossos empreendimentos expressivos se convertam em ficções, como na linguagem, por exemplo, essas só podem ser endossadas se experimentamos em nossa vida o sucesso de sua implantação, alcançando-nos ao melhor ajustamento a esse mundo com o qual formamos uma unidade.

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche disse que “por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida⁷⁷⁶”. Assim, em qualquer ideia, por mais abstrata que ela possa parecer, existe um fundo de sensibilidade que brota de nossas práticas concretas as quais se desdobram em práticas simbólicas, de tal sorte que é do solo concreto da materialidade de minha vida, do solo de minhas ocupações práticas com os outros, com os quais compartilho esse mesmo mundo, que emergirá essa esfera do sentido e se tornará possível qualquer significação. Se o fundo dessa comunicabilidade originária é o nosso compartilhamento de uma mesma unidade ontológica pré-objetiva a qual chamamos aqui de intercorporeidade, esta última se converte, então, no solo originário de todas as nossas práticas simbólicas.

⁷⁷⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005, p. 11.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- BACON, Francis. *Novum Organum ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza* (Col. Os pensadores). Trad. José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- BARBARAS, Renaud. *De L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Éditions Jérôme Millon: Grenoble, 2001.
- BARBARAS, Renaud. *Investigações Fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: Editora UFPR, 2011.
- BARBARAS, Renaud. *La perception: Essai sur le sensible*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2009.
- BONOMI, Andrea. *Fenomenologia e estruturalismo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.
- BRENTANO, Franz. *Psychologie du point de vue empirique*. (Maurice de Gandillac trad.). Paris: Vrin, 2008.
- CAMINHA, Iraquitã de Oliveira; NÓBREGA, Terezinha Petrúcia da (Org.). *Merleau-Ponty – Compêndio*. São Paulo: LiberArs, 2016.
- CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Trad. Maria Thereza Redig De Carvalho Barrocas e Luiz Otávio Ferreira Barreto Leite. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1990.
- CANGUILHEM, Georges. *La formation du concept de reflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1977.
- CARBONE, Mauro. *La chair des images: Merleau-Ponty entre peinture et cinema*. Domont: VRIN, 2011.
- CARBONE, Mauro. *Una deformación sin precedentes: Marcel Proust y las ideas sensibles*. Traducción de Eduardo González de Pierro. Barcelona: Anthropos Editorial, 2015.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Trad. Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CASTORIADIS, Cornelius. *Feito e a ser feito: as encruzilhadas do labirinto V*. Trad. Lílian do Valle. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- DARWIN, Charles. *A expressão das emoções no homem e nos animais*. Intro. Konrad Lorenz; Trad. Leon de Souza Lobo Garcia. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- DARWIN, Charles. *A origem do homem e a seleção sexual*. Trad. Attilio Cancian e Eduardo Nunes Fonseca. São Paulo: HEMUS, 1974.

DARWIN, Charles. *Origem das Espécies*. Trad. Eugênio Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2012.

DASTUR, Françoise. *Husserl: Des mathématiques a l'histoire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.

DAWKINS, Richard. *O gene egoísta*. Trad. Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DESCARTES, René. *Os Pensadores*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

DUPOND, Pascal. A razão encarnada: pensamento e sensibilidade em Merleau-Ponty. In: VALVERDE, Monclar (Org). *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia, 2008, p. 82.

FERRAZ, Marcus Sacrini A. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2008.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 2008.

GOLDSTEIN, Kurt. *La structure de l'organisme*. (E. Burckhardt et Jean Kuntz trads.). Paris: Gallimard, 1983.

GUEROULT, Martial. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris: Aubier, 1968. (2 v.).

HEIDEGGER, Martin. *Les conférences de Cassel*. Édition bilingue: introduite, traduite et annotée par J.-C. Gens. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Prolegómenos para uma historia del concepto de tempo*. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

HELLER, Alberto Andrés. Motricidade e expressão musical: arte e técnica em Merleau-Ponty. In: VALVERDE, Monclar (Org). *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia, 2008.

HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. *Idéias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Idéias & Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. *Investigações lógicas: Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurelio Marujão. Adap. para a língua portuguesa falada no Brasil por Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. *Lecciones de fenomenologia de la conciencia interna del tiempo*. Trad. Agustín Serrano de Haro. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

HUSSERL, Edmund, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, Livre second (*Ideen II*), Tr. E. Escoubas, Paris, PUF, 1982, 1996, deuxième édition, (Epiméthée).

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Marujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

KÖHLER, Wolfgang. *Psicologia da Gestalt*. Trad. David Jardim. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1980.

LACAN, Jacques. *Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade*. Tradução de Aluísio Menezes, Marco Antônio Coutinho Jorge e Potiguara Mendes da Silveira Jr. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

LACAN, Jacques. *Escritos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1998.

LACAN, Jacques. *Nomes-do-pai*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2005.

LACAN, Jacques. *O Seminário, Livro 3: as psicoses*. Trad. Aluísio Menezes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1988.

LENAY, Charles. *Darwin*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas: Papyrus, 1989.

LORENZ, Konrad. *L'envers du Miroir: Une Histoire Naturelle de la Connaissance*. Traduit de l'allemand par Jeanne Etoré. Paris: Flammarion, 1975.

LYOTARD, Jean-François. *A fenomenologia*. Trad. Armindo Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 2008.

MARQUES, G. C. *Percepção e movimento: o lugar da motricidade na fenomenologia de Merleau-Ponty*. 2015. 218 f. (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós Graduação em Filosofia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

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

MERLEAU-PONTY, Maurice. O cinema e a nova psicologia. In: Xavier, Ismail (org). *A experiência do cinema*. Rio de Janeiro: Edições Graal; Embrafilmes, 1983.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A natureza*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Conversas*. Trad. Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins fontes, 2004.

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

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le monde sensible et le monde de l'expression*. Texte établi et annotée par Emmanuel de Saint Aubert et Stefan Kristensen. Genève: Metis Presses, 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: Vrin, 2002.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Carta à Martial Guérault. Revista de Metafísica e Moral, nº 4, outubro de 1962, p. 401-409. Capítulo XXI do *Parcours Deux – un inédit de Maurice Merleau-Ponty*.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Titres et Travaux. Projet d'enseignement. In: *Parcours Deux: 1951-1961*. Paris: Verdier, 2000.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Psicologia e pedagogia da criança*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Os pensadores*. Tradução de Marilena Chauí e Pedro de Souza Moraes. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. Trad. Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*. Trad. Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Papirus, 1990.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Tradução de José Artur Gianotti e Armando Mora. São Paulo: Perspectiva, 2009.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MOURA, Alex de Campos. O corpo como temporalidade: uma introdução. In: PINTO, Débora Morato; GENTIL, Hélio Salles; FERRAZ, Marcus Sacriní A. Ferraz; PIVA, Paulo Jonas de Lima (Orgs.). *Ensaio sobre filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Alameda, 2009.

- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Racionalidade e crise*. São Paulo: Discurso Editorial e Editora da UFPR, 2001.
- MÜLLER, Marcos José. *Merleau-Ponty acerca da expressão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- MÜLLER-GRANZOTTO, Marcos José; MÜLLER-GRANZOTTO, Rosane Lorena. *Fenomenologia e gestalt-terapia*. São Paulo: Summus, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Trad. Maria Inês Vieira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- PARRET, Herman. *A estética da comunicação*. Tradução de Roberta Pires de Oliveira. Campinas: Ed. Da UNICAMP, 1997.
- POE, Edgar Allan. *Ficção completa, poesia e ensaios*. Trad. Oscar Mendes. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2001.
- SAFATLE, Vladimir. *Lacan*. São Paulo: Publifolha, 2007 – (Folha Explica).
- SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Trad. Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 2012.
- VALVERDE, Monclar. *Breve fenomenologia da expressão*. Salvador: Arcádia, 2017.
- VALVERDE, Monclar. *Estética da comunicação*. Salvador: Quarteto, 2007.
- VALVERDE, Monclar. *A instituição do sensível – Uma hermenêutica da experiência estética*. Aracaju: J. Andrade, 2018.
- VALVERDE, Monclar. Juízo de gosto e experiência estética. In. FERREIRA, Acylene Maria Cabral. *Leituras do Mundo*. Salvador: Quarteto, 2006.
- VALVERDE, Monclar. A instituição do mundo sensível. In. CAMINHA, Iraquitana de Oliveira (Org.). *Merleau-Ponty em João Pessoa*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2012.
- VALVERDE, Monclar (Org.). *Merleau-Ponty em Salvador*. Salvador: Arcádia, 2008.
- VALVERDE, Monclar. *Pequena estética da comunicação*. Salvador: Arcádia, 2017.
- VALVERDE, Monclar. A instituição do sensível. In. SOULAGES, François [et al.] (Org.). *O sensível contemporâneo*. Salvador: UFBA, 2010.

VALVERDE, Monclar. A instituição do sentido. In. *Textos de cultura e comunicação*. Salvador, Fase II, N° 29, 1993.

ZIMERMAN, David E. *Fundamentos psicanalíticos: teoria, técnica e clínica*. Porto Alegre: Artmed, 1999.