

DESEJO, CORPO E INTENCIONALIDADE NA FENOMENOLOGIA

Phenomenology: desire, body and intentionality

Ericson Sávio Falabretti
PUCPR

Resumo: Esse trabalho discute a noção de desejo a partir da obra de Merleau-Ponty. Sustenta a ideia de que para a fenomenologia merleau-pontyana o desejo remonta a três pontos fundamentais: a sua expressão inicial se dá na forma da intencionalidade operante, vivida na experiência do corpo próprio, como está descrita no prefácio da Fenomenologia da Percepção; o desejo, nesse caso, não pode ser compreendido como falta, ou carência de mundo, mas como transbordamento; finalmente, o desejo tem uma significação ontológica na medida em que remonta à condição intramundana, intercorpórea.

Palavras chave: Corpo, intencionalidade, desejo, transbordamento, ontologia.

Abstract: This paper discusses the notion desire in the work of Merleau-Ponty. It supports the idea that for Merleau-Ponty's phenomenology, the desire comes from three main points: its initial expression takes the form of an operant intentionality, lived on the one's own body experience, as described in the Phenomenology of Perception's preface; desire, in this case, cannot be understood to lack or shortage of the world, but as overflow; finally, the desire has an ontological significance as it comes from the intra-worldly condition, inter-body.

Key words: Body, intention, desire, overflowing, ontology.

Em uma conclusão apressada, a tradição idealista, seja em uma perspectiva moral ou metafísica, como podemos ler em Platão, no estoicismo e em Descartes, identificou o filosofar como ascese da alma conquistada a partir da superação do sensível, do abandono do corpo e, o que mais me interessa aqui, como contraponto de uma analítica negativa do desejo. Essas dialéticas da desencarnação legaram, pelo menos, dois prejuízos sobre a subjetividade que me parecem interligados e sobre os quais eu gostaria de discutir nesse texto a partir da fenomenologia: 1) a perda da experiência originária do Ser dada na existência corporal; e, como consequência direta,

2) o não reconhecimento do desejo como expressão primitiva da nossa vida intencional.

Para contornar esses prejuízos, seguindo a trilha fenomenológica, é preciso voltar à experiência primeira – ao mundo da vida – e retomar as consequências da reabilitação ontológica do corpo iniciada por Husserl e radicalizada por Merleau-Ponty.

Em **Ideias II**, Husserl encontrou um novo sentido para concepção de corpo, alargando a visão objetiva de corpo, dominante na psicologia, de uma massa de partes-extra-partes, para a noção de corpo vivido. Para Husserl é preciso considerar a diferença entre *Leib* e *Körper*. *Leib* – em oposição a *Körper* – é o corpo vivo e sensível, aquele que eu habito e, por isso mesmo, um corpo que não se reduz ao atomismo material das coisas. A significação fundante e original do mundo da vida reencontrada da redução fenomenológica proposta por Husserl – *Lebenswelt* – tem no correlato das experiências do corpo vivo – *Leib* – a sua expressão mais original, primitiva. Já *Körper* é o corpo da ciência, aquele tomado como uma coisa entre coisas: junção de órgãos no qual operam relações de causalidade lineares e objetivas. *Körper*, de modo geral, é extensão, enquanto *Leib* é corpo sentiente-sentido, da experiência da reversibilidade, como foi ilustrado por Husserl no já bem conhecido exemplo da mão que toca e, ao mesmo tempo, é tocada, como, também, podemos ler na **Fenomenologia da Percepção**:

Quando pressiono minhas mãos uma contra a outra, não se trata então de duas sensações que eu sentiria em conjunto, como se percebem dois objetos justapostos, mas de uma organização ambígua em que as duas mãos podem alternar-se na função de "tocante" e de "tocada". Ao falar de "sensações duplas" queria-se dizer que, na passagem de uma função à outra, posso reconhecer a mão tocada como a mesma que dentro em breve será tocante — neste pacote de ossos e de músculos que minha mão direita é para minha mão esquerda, adivinho em um instante o invólucro ou a encarnação desta outra mão direita, ágil e viva, que lanço em direção aos objetos para explorá-los. O corpo surpreende-se a si mesmo do exterior prestes a exercer uma função de conhecimento, ele tenta tocar-se tocando, ele esboça "um tipo de reflexão", e bastaria isso para distingui-lo dos objetos, dos quais posso dizer que "tocam" meu corpo, mas apenas quando ele está inerte, e portanto sem que eles o surpreendam em sua função exploradora. (MERLEAU-PONTY, 1998, p. 137)

Essa experiência em primeira pessoa, descrita por Husserl e reproduzida na **Fenomenologia** e no texto “O Filósofo e a sua Sombra”, implica em uma consequência, no mínimo, ambígua. Pois o corpo próprio – tocante e tocado – seria fiador de um sentido paradoxal do ser do sujeito. Primeiro, a experiência perceptiva da mão que toca e é tocada revela a existência de um sujeito como condição do seu aparecer, mas um sujeito que não existe à maneira dos objetos. Por outro lado, essa experiência, alongada do corpo para a carne do mundo, como está dado no projeto do **Visível e o Invisível**, sustenta que a própria experiência ambígua da reversibilidade – de sentir-se um para si e um para-outro – nos coloca diante da tese inegável de co-pertencimento e co-presença no mundo:

Se, ao apertar a mão de outro homem, tenho a evidência de seu ser-aí, é porque ela se coloca no lugar de minha mão esquerda: meu corpo se anexa ao corpo do outro nesta “espécie de reflexão” da qual ele é paradoxalmente a sede. Minhas duas mãos são “co-presentes” ou “coexistem” porque são as mãos de um só corpo: o outro aparece por extensão dessa co-presença. Ele e eu somos como os órgãos de uma só intercorporeidade (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 186).

Portanto, conforme o texto do ensaio “O Filósofo e a sua Sombra”, publicado na obra **Signos**, a reversibilidade experimentada no próprio corpo foi alongada para corpo do outro, estamos agora diante da tese de corpos tocantes-tocados, da experiência da reversibilidade vivida na intercorporeidade. A tese merleau-pontyana da carne do mundo, sustentada pela experiência do entrelaçamento, do quiasma, reconhece nesse parentesco ontológico a abertura de uma nova filosofia e, o que nos interessa aqui, o sentido da condição paradoxal do ser: como sujeito incarnado e como transcendente, como Merleau-Ponty voltou a reafirmar na parte final de **O Visível e o Invisível**:

Nós nos colocamos tal como o homem natural, em nós e nas coisas, em nós e no outro, no ponto onde, por uma espécie de *quiasma*, tornamo-nos os outros e tornamo-nos mundo. A filosofia só será ela própria se recusar as facilidades de um mundo com entrada única, tanto como as facilidades de um mundo de entradas múltiplas, todas acessíveis ao filósofo. A filosofia ergue-se como o homem natural no ponto em que se passa de si para o

mundo e para o outro, no cruzamento das avenidas. (MERLEAU-PONTY, 1999, p.157)

Todavia, o que significa se colocar no ponto do homem natural? Como se passa de si mesmo – do Eu – para o outro, para o mundo? Como podemos pensar a partir da experiência da reversibilidade em uma teoria da intersubjetividade que, em última análise, se converteria em uma tese da inter-encarnação?

Em uma perspectiva fenomenológica mais recente, como podemos ler na obra de Barbaras, é o desejo que funcionaria como motor dessa passagem, que garantiria a condição ambígua do ser: a univocidade e o pertencimento ontológico. O desejo na sua expressão mais original, como pretendo explicar, é o que impele o homem se colocar no “cruzamento das avenidas”, no ponto que se passa “si para o outro.”, na “condição do homem natural.”

Todavia, qual seria a expressão originária do desejo? Para a fenomenologia, podemos adiantar, o desejo remonta a forma mais primitiva da intencionalidade, vivida na experiência do corpo próprio.

No prefácio da **Fenomenologia da Percepção**, Merleau-Ponty retoma a distinção husserliana entre duas formas de intencionalidade – operante e de ato – que me parece determinante para a compreensão dos temas centrais da sua obra, como, por exemplo, experiência primeira, corpo próprio e, ainda, ajudam a iluminar as questões aqui propostas. A intencionalidade de ato, vivida na dimensão reflexiva da nossa vida, é aquela dos nossos juízos e tomadas de posição voluntárias, remete a consciência reflexiva e ao nosso poder de converter uma percepção em um objeto e, por sua vez, um objeto em uma ideia. É, de modo geral, a nossa potência intelectual de nos representar mundos. Já a intencionalidade operante, forma a estrutura natural e antipredicativa do mundo e de nossa vida. Não está no domínio da representação, mas da presença como, também, é da ordem do desejo e não da vontade, pois ela age incessantemente a partir do nosso corpo próprio. Nas palavras de Merleau-Ponty, a intencionalidade operante aparece em “**nossos desejos**, nossas avaliações, na nossa paisagem, mais claramente do que no conhecimento objetivo (M-P, 1996, p.16). Já no

final da **Fenomenologia da Percepção**, no capítulo do *Ser-para-si e ser-no-mundo*, ao reafirmar como as nossas operações reflexivas – *Sinngebung* – estão fundadas e são derivadas de uma experiência primeira, da experiência do ser-no-mundo, Merleau-Ponty aproxima a intencionalidade operante da noção heideggeriana de ek-stase, concebendo-a, não apenas como um polo ativo de apreensões e sínteses pré-reflexivas, mas reforçando-a como um movimento de transbordamento do ser, como desejo originário:

Sob a intencionalidade de ato ou tética, e como sua condição de possibilidade, encontrávamos uma intencionalidade operante, já trabalhando antes de qualquer tese ou qualquer juízo, um "Logos do mundo estético"²⁴, uma "arte escondida nas profundezas da alma humana", e que, como toda arte, só se conhece em seus resultados. (MERLEAU-PONTY, 1998, p.575)

O desejo como significação da intencionalidade operante é sempre mais do que desejo de algo, de alguém ou de um outro corpo. Trata-se de um desejo vivido antes que representado, sentido antes que pensado, é o querer em estado bruto porque, retomando as palavras de Descartes, fora do contexto das **Paixões da Alma**, o desejo “agita o coração violentamente... torna todos os sentidos mais agudos e todas as partes do corpo mais móveis.” (DESCARTES, 1991, p.115). Nesse caso, a intencionalidade compreendida como desejo, não se revelaria apenas como um movimento antipredicativo do corpo em direção a algum objeto determinado, mas expressaria a condição ontológica de co-pertencimento e, ainda, o movimento de transbordamento do corpo, isto é a sua vivência intencional encarnada.

Todavia, como, de modo geral, essa intencionalidade operante, pensada na perspectiva do desejo, trabalha “nas profundezas da alma humana”? De que tipo de desejo estamos falando? O que propriamente, significa desejo como transbordamento? Antes de tudo, transbordamento não é um termo merleau-pontyano, ainda que esteja, mesmo à distância, vinculado a uma certa tradição de interpretação do seu pensamento. No seu não longínquo livro **O Desejo à Distância (2006)**, Barbaras estabelece que um movimento que podemos chamar em Husserl de

afetivo, fundaria a intramundaneidade e, como eu interpreto, estaria no centro de uma teoria fenomenológica da intencionalidade como desejo. Diferente da noção de deslocamento – mas próximo das noções husserianas e sartreana de intuição e *ek-stase* – esse movimento original é revelador de dois aspectos indissociáveis: o carácter afetivo do próprio movimento intencional e, ainda, a sua condição *noética* de reencontrar o sentido das coisas. Pois, enquanto um ato de preencher uma visada – a intuída – coloca a consciência em presença da coisa mesma. Já o aspecto afetivo da intencionalidade nos revela que toda visada é sempre precedida de um sentimento de insatisfação, de um incômodo, de uma perturbação que impõe ao Ser um movimento irrecusável de dirigir-se ao mundo.

Em Sartre, por exemplo, a intuição de um objeto se manifesta permanentemente como transcendência da consciência para fora de si. Pois o Ser, a consciência, como descreve Sartre, explode perpetuamente em direção ao mundo como fuga do nada, alimentado por um sentimento – náusea – revelador do carácter contingente e do vazio ontológico da nossa existência.

Desse modo, a elaboração sartreana, nos indica que a intencionalidade – o nosso movimento original no mundo – jamais poderia ser reduzido a um movimento de objetificação, pois ela só pode ser pensada no fundo de uma de insatisfação com a condição do ser da consciência. Essa condição, como Sartre descreve em diferentes momentos da sua obra, reúne facticidade e engajamento, liberdade e situação, releva uma consciência vazia e translúcida, distinta do mundo, separada do mundo, mas que explode continuamente para além de si mesma, como podemos ler em **Situations I**, no texto “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”

Imagine agora uma sequência interligada de explosões que nos arrancam a nós mesmos, que não deixam nem a um “nós mesmos” a possibilidade de se formar atrás delas, mas que, ao contrário, nos joga para além, na poeira seca do mundo, sobre a terra rude, entre as coisas... (SARTRE, 1947, p 33).

Já em **O Ser e o Nada**, ao discutir o papel do desejo na compreensão da natureza ontológica do sexo, Sartre, próximo a Merleau-Ponty, compreende o desejo

no campo do irrefletido, ainda que conceba o desejo como o “modo singular da minha subjetividade, “como uma consciência que se faz corpo para apropriar-se do corpo do outro, apreendido como totalidade orgânica em situação. (SARTRE, 1997, p. 484) Portanto, o movimento concreto que impele à consciência que se faz corpo ao mundo seria, nesse caso, tributário de um desejo de chegar as coisas – ao outro – e preencher o vazio, de um desejo, ainda, resultante de um mal-estar da vida.

No entanto, é preciso compreender o sentido fenomenológico desse desejo original – situado no irrefletido – a partir das elaborações de Merleau-Ponty e Barbaras. A insatisfação com o nada – com o caráter contingente da nossa existência – não pode ser confundida com um sentimento objetivo de carência. Para Barbaras, como podemos ler na sua última obra, **A Dinâmica da Manifestação (2013)**, o desejo explicaria o sentido do ser de correlação que falamos anteriormente, a sua univocidade e a sua transcendência sem cair, necessariamente, na analítica da negatividade sartreana exposta em **O Ser e o Nada** e, muito menos, em uma seara psicológica da ideia de desejo como falta. Pois o desejo pensado no registro da intencionalidade não é falta, não é tão somente desejo por uma coisa ou, ainda, uma saudade de querer reviver de novo, mas é transbordamento de Ser no mundo. Pois o que caracteriza o desejo não seria uma insatisfação absoluta e perpétua, ou mesmo o sentimento de uma consciência nadificada, mas o sentido vivido de um entrelaçamento ontológico que excede tudo que se renova continuamente, como bem estabelece Barbaras, na medida em que se satisfaz:

...aquilo que o desejo visa, algo mais vasto e profundo que ele mesmo, sempre além dele mesmo, então é caracterizado por um excesso absoluto ou um transcendência pura que corresponde exatamente a definição de mundo. Nesse sentido, todo desejo é desejo de mundo. Ao excesso não positivo do mundo, somente pode corresponder o insaciável avanço do desejo.” (BARBARAS, 2013, p.126)

Portanto, conforme indica Barbaras, o desejo enquanto transcendência é o ponto de ligação que anima em si a existência, dada e anônima, em direção ao mundo. Mas, Merleau-Ponty, talvez melhor do que ninguém, no âmbito da fenomenologia,

soube explorar esse movimento originário do desejo, a partir de uma retomada das vivências do corpo próprio. Pois é no corpo, antes de todo ato de consciência, que a intencionalidade se manifesta como desejo e, por sua vez, se projeta como transbordamento de Ser.

Em Merleau-Ponty, a questão desse desejo originário, vivido no corpo, pode ser melhor compreendido a partir da releitura de quatro casos paradigmáticos descritos pelo filósofo. Os dois primeiros apresentam a falta de intencionalidade operante como um déficit de desejo. Já os dois últimos, as experiências do membro fantasma e do recalque, ressaltariam a presença da noção de intencionalidade operante como desejo de Ser, uma intencionalidade que transborda continuamente para mundo.

O caso paradigmático que revela a relação intrínseca ligação entre desejo e intencionalidade aparece nas descrições de um paciente de Kurt Goldstein, Schneider. Esse paciente, sem sequelas aparentes, frequentemente retomado por Merleau-Ponty, apresentava várias patologias decorrentes de um ferimento de guerra no crânio: distúrbios de percepção, de reconhecimento visual e tátil, de motricidade, de memória, de inteligência e distúrbios de linguagem, como afasia e alexia. Entretanto, o que mais nos interessa aqui é a descrição das patologias de Schneider no domínio da vida afetiva. O comportamento erótico de Schneider, a sua percepção do outro parecem explicar como uma espécie de *secura* no âmbito do desejo pode ser pensada como sintoma de um déficit de intencionalidade e de um desenraizamento do mundo da vida. Acompanhemos a descrição de Merleau-Ponty (1998, p. 216), sobre a vida erótica e afetiva de Schneider:

Para Schn., ao contrário, um corpo feminino não tem essência particular: é sobretudo o caráter, diz ele, que torna uma mulher atraente; pelo corpo elas são todas semelhantes. O contato corporal estreito só produz um "sentimento vago", o "saber de um algo indeterminado" que nunca é suficiente para "acionar" a conduta sexual e para criar uma situação que reclame um modo definido de resolução. A percepção perdeu sua estrutura erótica, tanto segundo o espaço como segundo o tempo. O que desapareceu no doente foi o poder de projetar diante de si um mundo sexual, de colocar-se em situação erótica ou, uma vez esboçada a situação,

de mantê-la ou de dar-lhe uma sequência até a satisfação. A própria palavra satisfação nada mais significa para ele, na falta de uma intenção, de uma iniciativa sexual que reclame um ciclo de movimentos e de estados, que os "ponha em forma" e que encontre neles a sua realização..

Como o relato de Schneider nos mostra, o paciente nunca se excita pela visão, quase nunca abraça espontaneamente e o beijo para ele nunca tem valor de estimulação sexual. Todas as reações de Schneider são locais e dependem de contato. Schneider vive uma inércia no domínio da vida desejante, ele se mantém como alguém que ejacula, mas nunca goza. Como na análise do membro fantasma – que veremos mais adiante – a alteração na vida afetiva de Schneider não se explica nem por uma teoria dos reflexos e nem por uma teoria do puro do prazer. O exame do comportamento patológico de Schneider mostra que entre o automatismo e a representação, existe uma zona vital sexual, um Eros ou uma Libido que animam o mundo original que faltam ao doente. Schneider não apresenta apenas uma alteração no domínio da percepção erótica. É a sua ligação simbólica e afetiva com o mundo e com o outro que se encontra profundamente afetada por um déficit de desejo. O corpo do outro para Schneider não funciona mais como um pólo de atração que ele poderia sentir no seu próprio corpo como seu. Schneider perdeu o poder de se colocar em situação erótica, de projetar um mundo afetivo diante de si, as pessoas não são atraentes, não são simpáticas e nem bonitas, assim como a natureza é apenas funcional. O mundo da vida é, podemos dizer, quase completamente neutro.

Em sujeito normal, a percepção do corpo do outro é habitada por um esquema sexual, por zonas erógenas e afetivas. O corpo do outro é compreendido com os caracteres equivalentes ao vivido no próprio corpo.

Schneider perdeu, em certa medida, essa fonte sensível e corporal antipredicativa orientada para o mundo, ele não está integrado ao espaço, mas aderido ao meio, como uma figura sem fundo, carece de uma liberdade concreta, dessa que é capaz de pôr-se em situação e lançar-se ao mundo. Schneider, podemos dizer, repercute os prejuízos de uma existência que perdeu a intencionalidade operante, na qual o desejo original de mundo é estéril. Schneider, como relata

Goldstein, nunca caminha por caminhar, não passeia entre os entes, mas permanece como alguém capaz marchar somente quando se depara com um objetivo definido.

Na **Fenomenologia da Percepção**, Merleau-Ponty examina um outro caso distinto de Schneider, no qual a patologia se instala como interdição do desejo: “Uma moça a quem sua mãe proibiu de rever o rapaz a quem ama perde o sono, o apetite e finalmente o uso da fala..” (Merleau-Ponty, 1998, p.221)

No exame desse caso de histeria, retomado de Brunschicg, Merleau-Ponty, agora sob uma perspectiva diferente, mas complementar ao exame das fontes da morbidade como ele apresentou no caso Schneider, mostra como a interdição do desejo leva a perda intencionalidade expressiva do corpo voltada para o mundo. A afonia, sem relação qualquer com uma lesão no substrato fisiológico e enquanto uma morbidade decorrente da interdição do desejo, da proibição do amor, revela o rompimento com o mundo comum, com o outro. O desejo pelo outro, a iniciação ao mundo da vida foi substituída pelo desejo de morte. A afonia representa a não existência do outro como interlocutor desejado, remete a um rompimento com a vida e ao enfraquecimento do desejo de viver. É o corpo que se cala contra a interdição do desejo. O silêncio do corpo, a perda da fala, é a dimensão carnal da supressão do desejo.

Todavia, na **Fenomenologia da Percepção**, podemos reencontrar o desejo que falta a Schneider e a histérica a partir de uma releitura positiva sobre as pesquisas com membros fantasmas e sobre a análise do recalque presente na experiência do luto. Esse dois casos revelam e, ainda, reforçam esse modo direto e impessoal pelo qual o corpo se encontra no mundo no domínio impessoal da vida desejante, como intencionalidade operante, como transbordamento de Ser.

Para compreender todo o alcance das pesquisas com a excitação de membros fantasmas é necessário, previamente, evitar o psicologismo e as explicações reducionistas do fisiologismo, pois é justamente diante desse exemplo que essas ciências falham. A sensação de um braço amputado, não remete a um campo magnético, ou mesmo a um meio de energia ou de força física invisível aos olhos. Não

é o caso, também, de reduzir a sensação como uma ilusão desencadeada por uma revolta contra a perda do membro e a deficiência. O doente, quando sente o braço perdido, não está delirando e, na maior parte das vezes, não estamos diante de um comportamento alucinado que se recusa a aceitar a realidade. Assim, nos diz Merleau-Ponty, a compreensão dessa experiência não se limita nem a uma explicação física e ou psicológica; estamos, nesse caso, diante de uma experiência reveladora da presença do corpo no mundo e, ainda, como eu pretendo mostrar, sobre o modo como age a intencionalidade operante sob o signo do desejo:

O amputado sente a sua perna, assim como posso sentir vivamente a existência de um amigo que não está diante de mim; ele não a perdeu porque continua a contar com ela, assim como Proust pode constatar a morte de sua avó sem perdê-la ainda, já que ele a conserva no horizonte de sua vida. O braço fantasma não é uma representação do braço, mas a presença ambivalente de um braço. (MERLEAU-PONTY, 1998, p.121)

As reações do doente, a percepção do membro fantasma, só ganham sentido quando pensadas na relação direta que nos insere no mundo como um ser único, total. Assim, a experiência do membro fantasma também explica a condição do ser no mundo. O amputado remonta a uma visão pré-objetiva de si mesmo, a vivência de um ser que não é uma soma de reflexos e que não se reconhece unicamente através de um ato de consciência ou, ainda, do prolongamento de tecidos.

Na interpretação de Merleau-Ponty, estamos diante de uma experiência que realiza a junção do físico com o psíquico. A sensibilidade do membro fantasma remonta conjuntamente às intenções do corpo, às estimulações do mundo e, também, ao sentido da temporalidade como vivência das três vagas temporais: passado, presente e futuro.

O braço amputado não está mais ali, mas não é absolutamente percebido como ausente, ele é capaz de sentir, por exemplo, o calor e a força de uma outra mão como se estivesse sendo cumprimentado, como sente a frieza de um naco de gelo que parece tocá-lo à distância. O alcance significativo desse exemplo, Merleau-Ponty nos adverte, está em nos mostrar que nos dirigimos – desejamos – continuamente a um

mundo que, por seu turno, não deixa de nos solicitar. A recusa da deficiência remonta a um eu engajado, é a afirmação daquilo que sempre nos lança às nossas tarefas habituais e ao nosso horizonte familiar. São as noções de corpo próprio, de transcendência, de presença vivida “em um há prévio”, num mundo intramundano que iluminam a questão: o corpo dirigir-se continuamente ao mundo, confunde-se com seus projetos, com um mundo que solicita continuamente corpo, que roga por um braço que não tenho mais. As estimulações sofridas pelo coto, nesse caso, remontam a uma relação de estrutura armada entre as intenções vivas – os desejos – e o chamamento de um mundo intramundano que o doente não pode recusar e, ao mesmo tempo, dar conta com o seu próprio corpo.

Assim, para entender esse fenômeno precisamos recuperar o sentido das duas camadas do nosso corpo – habitual e atual – que não deixam de evocar a relação figura e fundo. O corpo próprio supõe um corpo – atual – que permanece indissolúvelmente preso ao corpo habitual, à geografia virtual e à memória temporal do corpo. O corpo habitual – antes e depois da amputação – permanece fiador do corpo atual, nele estão encerrados os gestos de manuseio que tendem a desaparecer no corpo atual. É pelo corpo habitual que o amputado sente as estimulações, o passado permanece no presente e, virtualmente, o doente ainda tem dois braços. Pois esse corpo – habitual – continua a exercer uma ação constante e ininterrupta de gestos e sinais através e a partir das quais o doente deseja manipular o mundo. Esse corpo é expressividade pura, a memória de corpo inteiro permanece viva como desejo. Nesse sentido, o hábito, nas palavras de Merleau-Ponty, manifesta duas potencialidades: “alongamento e atualização”, poderíamos completar, transcendência, transbordamento vivo.

O membro fantasma se manifesta porque o corpo ainda vive e deseja um campo prático anterior à mutilação e, ainda, permanece orientado para um passado que não abandona o doente, pois o mundo não mudou e, cotidianamente, as vestes ainda pedem dois braços. Nesse caso, a teoria do recalque também parece iluminar o problema do membro fantasma, explicar a condição do ser-no-mundo e, o que mais

interessa aqui, mostrar a presença da intencionalidade operante como desejo vivido no corpo próprio.

Para Merleau-Ponty, o recalque consiste em permanecer em uma via, em retomar um projeto que já não pertence mais as condições de fato, que não é mais realizável porque já passou o seu tempo. Seria, por exemplo, querer usar braço que não temos mais. É a persistência do passado, de uma memória que recusa a condição de mera lembrança: Continuamos a ser aquele que um dia se empenhou nesse amor adolescente, ou aquele que um dia viveu nesse universo parental.... o tempo impessoal continua a escoar mas o tempo pessoal está preso.” (MERLEAU-PONTY, 1998, p. 123) No recalque, continua Merleau-Ponty (1998, p.124): “Eu alieno meu poder perpétuo de me dar “mundos” em benefício de um deles, e por isso esse mundo privilegiado perde a sua substância e termina por ser apenas uma *certa angústia*.” Todavia, é preciso estender a experiência do recalque ao mundo impessoal, aos corpos anônimos e integrados ao mundo, solicitados pelo mundo, pelas coisas. Seria importante compreendê-lo pelo desejo, por uma intencionalidade que não é nula na medida em que não vive um vazio de mundo. Um déficit no corpo – um membro amputado – de imediato não modifica o mundo, não impõe ao corpo zonas de silêncio e restrição onde ele sempre esteve habituado a agir. Nesse mundo impessoal – que comporta um corpo que é não é somente o meu corpo, estão todos os corpos – é fundo no qual o corpo pessoal – a figura – retoma os hábitos e faz entrar em cena o corpo habitual.

Assim, em torno de nossa existência pessoal aparece uma margem de existência quase impessoal, que é por assim dizer evidente, e à qual eu reporto o zelo de manter em vida, em torno do mundo humano que cada um de nós faz, aparece um mundo geral ao qual é preciso pertencer em primeiro lugar para poder encerrar-se no ambiente particular de um amor ou de uma ambição. (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 125)

O corpo, como adesão pré-pessoal à forma geral do mundo, como existência anônima, anterior a vida particular, como um *complexo inato*, mantém-me sempre

aberto ao mesmo futuro impossível e faz, como já disse, que eu aliene o meu poder de me dar mundos:

Assim como se fala de um recalque no sentido estrito quando, através do tempo, mantenho um dos mundos momentâneos pelos quais passei e faço dele a forma de toda a minha vida — da mesma maneira pode-se dizer que meu organismo, como adesão pré-pessoal à forma geral do mundo, como existência anônima e geral, desempenha, abaixo de minha vida pessoal, o papel de um complexo inato. Ele não existe como uma coisa inerte, mas esboça, ele também, o movimento da existência. (...) Enquanto estou abatido por um luto e entregue ao meu sofrimento, meus olhares já erram diante de mim, interessam-se sorrateiramente por algum objeto brilhante, recomeçam sua existência autônoma. Depois deste minuto no qual queríamos encerrar toda a nossa vida, o tempo, pelo menos o tempo pré-pessoal, recomeça a se escoar e arrebatada, senão nossa resolução, pelo menos os sentimentos calorosos que a sustentavam. A existência pessoal é intermitente, e, quando essa maré reflui, a decisão só pode dar à minha vida uma significação forçada.” (MERLEAU-PONTY, 1998, p. 125)

O desejo, alojado no corpo, esse olhar que vagueia sorrateiramente diante de mim, quase indiferente a minha tristeza, ao luto, não se satisfaz em uma provação ou em uma experiência isolada, ele é um hábito que nunca nos deixa, pois é a forma canônica da nossa existência corporal, da ligação com o mundo. Nesse sentido, o desejo escapa ao problema da objetivação, ao conceito psicológico de mera falta. Pois, vivido da dimensão anônima do nosso corpo, ele sempre será desejo de mundo na medida em que já vive esse mundo.

Conclusão

Merleau-Ponty inaugura um novo campo de compreensão sobre o desejo como forma primordial da intencionalidade. O efeito, nessa perspectiva, ocupa o lugar da causa. Não é mais a falta de desejo que explicaria o fim de uma paixão ou a inércia diante de um projeto. É o fim da ligação intramundana, do “há prévio”, que agora parece interditar o desejo: “Mesmo se existe uma percepção daquilo que é desejado pelo desejo, amado pelo amor, odiado pelo ódio, ela sempre se forma em torno de um núcleo sensível, por mais exíguo que ele seja, e é no sensível que ela encontra sua verificação e sua plenitude.” (MERLEAU-PONTY, 1998, p.391). É, portanto, o

esgotamento desse núcleo sensível que explica a inércia da vida desejante de Schneider, como, também, é função da permanência desse mundo intramundano que continuamos engajados – desejando – a um corpo, a uma situação e a um mundo que ainda figuram como partes da vida sensível. Na análise do desejo, enquanto transbordamento, descobrimos que o outro não é uma realidade em si, ou um comportamento que eu decifro objetivamente ou, mesmo um pensamento, completamente estranho. Se há desejo pelo outro é porque o reencontro como uma massa de significações, que é capaz de fazer nascer mais desejo antes do que propriamente esgotar esse impulso originário de dirigir-se ao mundo.

O desejo, portanto, revela a situação ambígua da existência corporal, ao mesmo tempo, física e psíquica, anônima e pessoal. “... ele é a possibilidade para minha existência de demitir-se de si mesma...” (MERLEAU-PONTY, 1998, p. 227), como no exemplo da histérica. O desejo é, podemos dizer, a forma bruta da intencionalidade que encontramos no corpo não como resultado de um pensamento, mas de uma existência que transborda continuamente para o mundo em que já se encontra instalada.

Como uma experiência original, alojado no corpo, o desejo pensado sob a perspectiva de uma intencionalidade operante não apenas revela o poder do sujeito em representar o mundo para si, mas expressa a maneira mais profunda da nossa ligação com o mundo. O desejo é o signo da nossa presença corporal no mundo, é o sentimento vivido a partir do nosso enraizamento no mundo, é o modo pelo qual o ser se relaciona com uma ausência que se anuncia na presença, com o futuro que se premedita no presente, pois o desejo é o esforço transbordante, a expressão corporal primordial da nossa transcendência.

Referências

- BARBARAS, Renaud. **Le désir et la distance**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2006.
_____. **Dynamique de la manifestation**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2013.

DESCARTES, René. **Discurso do método; As paixões da alma; Meditações metafísicas; Objeções e respostas**. 5 ed. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

GOLDSTEIN, Kurt. **The organism: a holistic approach to biology derived from pathological**. New York: Zone Books, 1995.

_____. **La Structure de l'organisme – Introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine**. 7 ed. Paris: Gallimard, 1951.

HUSSERL, Edmund. **Idées directrices pour une phenomenologie et une philosophie phenoménologique pures. Tome premier: introduction générale a la phenomenologie pure**. Paris: Gallimard, 1950.

_____. **Idées directrices pour une phenomenologie et une philosophie phenoménologique pures. Livre second: Recherches phénoménologiques pour la constitution**. Paris: PUF, 1996.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Oeuvres**. Paris: Éditions Gallimard, 2010.

_____. **Signos** São Paulo: Martins Fontes, 1991

_____. **A estrutura do comportamento**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada**. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Situations I**. Paris: Gallimard, 1947.

Doutor em Filosofia (UFSCar)

Professor do Curso e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCPR

E-mail: efalabretti@gmail.com