

Sobre a imaginação: de Sartre a Merleau-Ponty
Silvana de Souza Ramos¹

Resumo: O artigo investiga o modo pelo qual Merleau-Ponty compreende a experiência do imaginário ao longo de sua obra. Buscamos analisar dois momentos decisivos. No primeiro, enfatizamos a proximidade com a filosofia de Sartre – a despeito das diferenças que os separam, por conta da centralidade do corpo próprio na *Fenomenologia da Percepção* –, a qual nos convida a pensar a imaginação enquanto exercício da liberdade da consciência. Num segundo momento, Merleau-Ponty se dá conta do idealismo inerente à proposta sartreana e abre campo a uma nova abordagem do imaginário: o filósofo analisa o caráter corpóreo e passivo das produções imaginárias, tendo por referência a psicanálise freudiana e a abordagem do simbólico empreendida por esta.

Palavras-chaves: Sartre, Merleau-Ponty, Imaginação, Corpo, Consciência.

Abstract: The article investigates how Merleau-Ponty understands the experience of imagination throughout his work. We analyze two decisive moments. In the first, we emphasize the proximity to the philosophy of Sartre - despite the differences that separate them, because of the centrality of the body in the *Phenomenology of Perception* - which invites us to think the imagination as an exercise of the freedom of the consciousness. Secondly, Merleau-Ponty realizes the idealism inherent in the Sartre proposal, and he opens a new field to approach the imagination: the philosopher examines the corporeal and passive character of the imaginary productions, through reference to Freudian psychoanalysis and the symbolic approach undertaken by this.

Keywords: Sartre, Merleau-Ponty, imagination, body, consciousness.

¹ Docente de Filosofia da USP



1. Desde a *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty defende que a recuperação do *Lebenswelt* coincide com a descoberta de um sentido originário do mundo – e da própria experiência de si – que não se regula pelo ideal de objetividade próprio à ciência, e do qual o saber positivo se alimenta sem, contudo, tematizá-lo. Por isso, o filósofo afirma a necessidade de que “a reflexão radical seja consciente de sua dependência em relação a uma vida irrefletida que é sua situação inicial, constante e final”(MERLEAU-PONTY, 1945: VIII-IX). Por consequência, o imperativo que nos convida a *reaprender a ver o mundo* está intimamente articulado a um movimento que propicie a recuperação do *Lebenswelt*.

Para realizar essa tarefa na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty se vale do estudo de casos patológicos – especialmente o de Schneider – no intuito de ter acesso à camada irrefletida da experiência protagonizada pelo corpo próprio.² Surge então a famosa distinção entre corpo habitual e corpo atual, a qual se articula à distinção entre movimento concreto e movimento abstrato. O primeiro diz respeito às ações imediatas que o corpo é capaz de realizar através de suas montagens naturais ou, ainda, através da mobilização de comportamentos adquiridos pela sedimentação de hábitos. O segundo, por sua vez, não é orientado por uma situação efetiva, pois visa um campo virtual de ações. As análises mostram que o enfermo é incapaz de orientar-se segundo movimentos abstratos, embora consiga realizar movimentos concretos. Merleau-Ponty salienta que essa peculiaridade do comportamento patológico põe em evidência o processo de espacialização realizado no

² Merleau-Ponty se vale das descrições de Gelb e Goldstein acerca das patologias decorrentes dos ferimentos no cérebro sofridos por combatentes de guerra.

Sobre a imaginação: de Sartre a Merleau-Ponty

movimento da existência através da intencionalidade motriz. Há um princípio originário de localização que se estabelece entre o espaço corporal e o espaço exterior, de modo que “para mim não haveria espaço se eu não tivesse um corpo” (MERLEAU-PONTY, 1945: 119). O doente realiza movimentos concretos porque tem consciência do espaço corporal “como local de sua ação habitual”(MERLEAU-PONTY, 1945: 121). Isso prova que a espacialidade não depende de uma representação, pois se realiza segundo a *situação* concreta do corpo face às suas tarefas.

Entretanto, é preciso dizer que o movimento concreto é o limite da ação patológica. Pois, por exemplo, quando Schneider é colocado frente ao desafio de realizar uma saudação militar fora de um contexto real, um gesto abstrato, portanto, ele não consegue fazê-lo espontaneamente. O doente precisa construir intelectualmente a situação sugerida, e, por isso, ao invés de realizar o gesto segundo o estritamente indispensável, a “saudação militar é acompanhada de outros sinais exteriores de respeito” (MERLEAU-PONTY, 1945: 121). Quando se trata de realizar um movimento concreto ou habitual, o doente não tem dificuldade: Merleau-Ponty lembra que Schneider continua a exercer seu antigo ofício de fabricar carteiras e consegue atingir um nível de produção não muito inferior ao de um trabalhador normal. *Contudo, o mero gesto de saudação militar lhe impõe uma enorme dificuldade, já que ele não pode situar espontaneamente seu corpo num espaço virtual, onde poderia representar (jouer) uma situação fictícia.* Quer dizer, o enfermo não se projeta para algo além do dado, entretanto, é exatamente isso que seria preciso fazer para realizar



espontaneamente uma ação que não acontece num espaço atual e concreto: “O homem normal e o ator não tomam por reais as situações imaginárias, mas, inversamente, destacam seu corpo real de sua situação vital para fazê-lo respirar, falar e, se necessário, chorar no imaginário. É isso que o doente não pode mais fazer” (MERLEAU-PONTY, 1945: 121). Como em todos os exemplos patológicos analisados por Merleau-Ponty, trata-se de mostrar que o corpo se refere ao mundo à medida que é um *projeto*, ou seja, uma antecipação da lógica deste. Entretanto, o caso da criação de um espaço imaginário evidencia que esse projeto desenhado pela intencionalidade motriz, no caso do comportamento normal, não é apenas a fixação no atual ou no dado, mas também a abertura de campos onde ações possíveis (reais ou fictícias) possam ganhar existência.

É preciso salientar que todo movimento tem um fundo, e, ainda, que movimento e fundo são momentos de uma totalidade única. No movimento abstrato, o fundo é o mundo *construído*, ao passo que no movimento concreto o fundo é o mundo *dado*. Há aqui uma mudança de modalidade existencial que configura a passagem do atual ao virtual, ou seja, da adesão ao mundo à *liberdade* expressiva ou simbólica. Essa mudança permite enfatizar que o movimento abstrato cava no interior da plenitude do mundo uma zona de subjetividade. Quer dizer, enquanto o movimento concreto acontece no ser ou no atual, o movimento abstrato acontece no possível ou no não-ser; o primeiro *adere* ao fundo, ao passo que o segundo *cria* e *desdobra* seu próprio fundo. (MERLEAU-PONTY, 1945: 129)

Sobre a imaginação: de Sartre a Merleau-Ponty

Notamos que a liberdade do comportamento normal se mostra capaz de produzir um espaço imaginário. Não por acaso, Merleau-Ponty se refere na *Fenomenologia da Percepção* à concepção sartreana de imaginário. Afinal, a imaginação é para Sartre a expressão máxima de liberdade da consciência. É claro que Merleau-Ponty interpreta essa liberdade segundo a intencionalidade motriz, mas permanece válida a exigência sartreana de desprender-se do real e de dirigir-se a um mundo criado (SARTRE, 1940: 243). Isso nos permite pôr em relevo o caráter *simbólico* da ideia de projeto sugerida pelo movimento abstrato e pela produção imaginária: trata-se do movimento que prepara diante de si um espaço livre – um mundo humano – onde aquilo que não existe naturalmente pode adquirir um semblante de existência, o que permite a Merleau-Ponty comparar a projeção à evocação, no sentido do *médium* que evoca e faz aparecer um ausente. Em suma, o movimento abstrato faz surgir uma produtividade humana que descomprime a positividade do ser à qual o doente permanece atado – como num êxtase biológico.

Lembremos que para Merleau-Ponty o corpo é comparável a uma obra de arte: ele é expressão do espírito, ou, dito de modo mais preciso, a expressão do corpo é o próprio espírito em exercício. A união do corpo com a alma é a junção de duas partes inseparáveis de um mesmo ser, pois uma não pode existir sem a outra, já que “o expresso não existe separado da expressão” (MERLEAU-PONTY, 1945: 193). No comportamento patológico, essa relação de entr’expressão não se realiza no caso de movimentos abstratos. Por isso, o doente é uma existência segmentada que alcança unidade somente nos



movimentos concretos. A fragmentação da conduta patológica é simultaneamente a perda da potência simbólica porquanto assinala a incapacidade deste comportamento de situar-se de maneira íntegra em certos meios (o imaginário, por exemplo), os quais exigiriam uma modalidade existencial diversa da configurada pelas necessidades imediatas de ação.

2. Há, porém, um exemplo de patologia diametralmente oposto ao de Schneider: trata-se do esquizofrênico. Em certo sentido, a loucura é a criação de um mundo fictício apartado da realidade, embora Merleau-Ponty saliente que mesmo o sujeito que alucina seja capaz de distinguir o mundo real de seus fantasmas. Entretanto, como explicar que o doente acredite em suas próprias alucinações? Merleau-Ponty assevera que a alucinação difere do conteúdo sensível à medida que não desfruta da mesma plenitude e da mesma riqueza apresentada pelo mundo concreto. Por isso, a maior parte das alucinações se refere a acontecimentos pontuais, como picadas, tremores e estouros. Devido a seu caráter efêmero, a ficção pode passar por real, embora ela não constitua um campo de experiência passível de investigação mais profunda. Entretanto, esse não é ponto mais importante do argumento. Pois, importa destacar que a ficção vale para o alucinado à medida que participa da mesma modalidade da experiência real. Como diz Merleau-Ponty, a alucinação é primeiramente uma *alucinação do corpo próprio*, já que os fantasmas do alucinado se alimentam das estruturas que permitem explorar o mundo real. Porém, eles o fazem numa zona pré-objetiva em que não há distinção entre o verdadeiro e o falso. Para aceitar a ilusão, ou para impedir que ela seja desmascarada, o esquizofrênico tem de se colocar à margem daquilo que poderia barrá-la, isto é, do horizonte

Sobre a imaginação: de Sartre a Merleau-Ponty

do mundo natural, cuja abertura a novas experiências permitiria corrigir falsas impressões. Além disso, o alucinado se recolhe num mundo privado no interior do qual não há espaço para a entrada de outra sensibilidade que poderia socorrê-lo da ilusão, contradizendo a pretensa veracidade de sua fantasmagoria.

Observemos que, embora qualquer experiência se alimente de um solo pré-objetivo comum – a experiência é originariamente a abertura do corpo ao mundo –, é possível dizer que o sujeito da percepção – *sã* ou *integrada* – se localiza entre Schneider e o alucinado: entre aquele que se fixa no real realizando apenas movimentos concretos e aquele que se refugia do mundo a tal ponto que não pode mais compartilhar sua experiência, uma vez que esta não resistiria à confrontação com a experiência de um mundo compartilhado. Dito de outro modo, o alucinado se isola num mundo privado e sem profundidade – o mundo de sua imaginação –, ao passo que Schneider se fecha porque não pode mais gozar da expressividade que permeia a experiência integrada. Nenhum dos dois está absolutamente fora do mundo – pois toda experiência de algum modo se alimenta das estruturas do mundo natural –, entretanto, ambos estão *fora do mundo humano*, pois o conhecimento, a liberdade e o simbólico só aparecem quando um olhar consegue desenhar uma experiência que ultrapassa as necessidades imediatas e se torna passível de ser compartilhada. A liberdade é a possibilidade experimentada pelo comportamento humano de desenhar um futuro inédito.

Isso posto, é preciso dizer que o movimento tem um papel decisivo na



descrição da experiência concreta da percepção. Quando Merleau-Ponty afirma que o corpo experimenta a unidade quando se dirige ao mundo, defende que essa unidade não é dada *a priori*, mas sim vivida segundo uma *síntese temporal que se realiza no presente vivo*. Nesse contexto, podemos perguntar: que relação o normal e o enfermo estabelecem com o passado e com o futuro? Por um lado, o doente perde parte da densidade temporal desfrutada pelo normal, já que vive atado aos interesses imediatos e preso ao tempo da repetição – seja de seus hábitos, seja de suas alucinações. Essa desestruturação acaba por privá-lo de transitar pelas dimensões do tempo e da experiência (saltar do real para o imaginário, por exemplo). É por isso que o simbólico (a multiplicidade perspectiva, isto é, o poder da ação humana de inflar os dados de *sentido*, para além do interesse vital de adaptação ao meio) surge com o gesto abstrato, o qual tenciona o *arco intencional* mediante projetos que libertam o homem das condições dadas no presente. O gesto abstrato traz à cena o movimento integrado da existência: a tácita referência a si e, simultaneamente, a abertura ao mundo e às dimensões do tempo, as quais ensejam a subjetividade no mundo. Esse movimento Merleau-Ponty denominou de *cogito tácito*.

3. Mas o que inicialmente interessa a Merleau-Ponty no conceito sartreano de *cogito tácito*? Como ele se articula com o debate sobre a imaginação? Sabemos que a filosofia sartreana recusa sistematicamente qualquer tipo de reificação da consciência: a consciência é *nada* e, por isso mesmo, liberdade absoluta. Esvaziar a consciência significa purificá-la de tudo o que possa, por um lado, positivá-la e, por outro, desliga-la do mundo por ela

Sobre a imaginação: de Sartre a Merleau-Ponty

visado, pois toda reflexão pressupõe uma abertura originária ao ser, uma frequentação pré-reflexiva do mundo, de tal modo que toda consciência é originariamente consciência *de algo*.³ Segundo Sartre, isso permite recusar qualquer obscuridade à consciência, já que a intencionalidade desta permite afirmar que ela não é determinada pelo ser, de modo que só podemos compreendê-la como liberdade: sua única manifestação consiste em *produzir-se a si mesma*, e isso pela negação de tudo o que ela não é.⁴

Em *A Imaginação*, Sartre faz a ligação entre o imaginário e a definição da consciência como pura intencionalidade. O filósofo argumenta que a variação eidética é indiferente em relação à natureza – real ou imaginária – dos fatos individuais que lhe servem de suporte. O método fenomenológico, a rigor, não analisa a consciência em sua dimensão mundana, mas sim em sua dimensão transcendental (a partir do sentido que esta confere às coisas). Por isso, o fenomenólogo se coloca desde o início no terreno do universal: quando se vale de exemplos, é indiferente se o fato individual que serve de

³ Em *La transcendance de l'ego*, Sartre mostra que *ego* e consciência não são o mesmo: o *ego* é uma consciência de segundo grau, derivada de um ato reflexionante. Trata-se da consciência da consciência, ou seja, do momento em que a própria consciência visa-se a si própria como consciência de alguma coisa. O eu afirmado no *cogito* cartesiano, por exemplo, é o eu que aparece como objeto para a consciência reflexionante. Por isso, podemos diferenciar a “consciência irrefletida” (ou seja, a consciência do objeto transcendente) da consciência reflexionante (que reflete sobre a consciência irrefletida). Somente no segundo caso o *ego* é posto à maneira de um objeto ou de uma “coisa”. Antes desta “posição” a consciência é apenas consciência irrefletida do objeto. SARTRE, J-P. *La transcendance de l'ego*. Paris: Vrin, 1972, p. 28.

⁴ “A consciência é uma intencionalidade aberta e translúcida (como o vento, diz Sartre), inteiramente transparente a si própria. Introduzir nela um núcleo, real ou formal, só pode obscurecê-la. Em resumo, a consciência é *nada*, e por isso é absolutamente si-mesma, transparente a si mesma; e ao mesmo tempo é *tudo* na medida em que é sempre consciência *de* e consciência de tudo que pudermos captar como existente” SILVA, Franklin Leopoldo. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Editora Unesp, 2004, p. 39.



suporte à essência seja real ou fictício. Em *O Imaginário*, Sartre afirma: “que eu perceba ou que eu imagine esta cadeira, o objeto de minha percepção e aquele da imagem são idênticos: é esta cadeira de palha sobre a qual estou sentado. Simplesmente, a consciência se relaciona com esta mesma cadeira de duas maneiras diferentes” (SARTRE, 1940: 20-21). Quer dizer, a imagem não é uma coisa, pois se configura mediante uma determinada relação da consciência com o objeto. Assim, é preciso compreender os chamados conteúdos da consciência, independentemente de saber se estes visam um objeto existente ou não, já que todos são de natureza intencional. É o ponto de vista mundano que considera a consciência como determinada por seu conteúdo e, por conseguinte, admite que só possam ser considerados como fatos psíquicos verdadeiros aqueles que remetam a um existente. No entanto, se afastarmos a perspectiva mundana, poderemos compreender verdadeiramente qual o estatuto da imagem. Por exemplo, diz Sartre, se imagino meu amigo Pedro passeando em Berlim, através da imagem visio o próprio Pedro ausente. Isso quer dizer que *a imagem é o nome de certa maneira de a consciência se relacionar com um objeto ausente, e que nada tem a ver com a lembrança*. Pois, se me lembro do encontro que tive há um mês com Pedro, minha consciência não imagina: *ela visa pela lembrança um acontecimento real passado*. Ou, ainda, quando me vejo diante de um quadro, posso tomá-lo como um objeto qualquer, de modo que minha percepção é adequada, isto é, guiada pelo objeto, pela coesão de suas aparições. Entretanto, enquanto objeto estético, ele pode alcançar um caráter analógico, à medida que minha consciência o visa pela imaginação. Ora, é minha liberdade que me permite fazer a passagem da

Sobre a imaginação: de Sartre a Merleau-Ponty

percepção à contemplação estética, pois é a consciência que estrutura uma nova relação com o objeto ao mudar de atitude diante daquilo que ela visa.

4. Há, porém, outro tipo de experiência a ser considerado: trata-se da consciência onírica. Já sabemos que percepção, lembrança e imaginação são atitudes diversas da consciência frente ao objeto visado. Trata-se agora de explicar que o sonho é uma modalidade peculiar da consciência imaginante. Quando estamos despertos e imaginamos, nossa consciência pode mudar de atitude e, por exemplo, voltar a ver um quadro como uma tela coberta de tinta, isto é, como um simples objeto percebido. No sonho, ao contrário, a consciência é *cativa*. Para explicar o que acontece aqui, Sartre afirma que há uma diferença entre *crença* e *saber*. Por exemplo, quando percebo uma mesa, não tenho necessidade de crer em sua existência, porque ela está ali em carne e osso. Pois, segundo a definição de Husserl, a evidência é a presença para a consciência do objeto, ou seja, é o preenchimento (*Erfüllung*) da intenção. O sonho, por sua vez, é uma *crença*: acredito em tudo o que se passa no sonho, ainda que os objetos não estejam presentes em carne e osso. Mas por que isso acontece? Porque *no sonho a consciência não pode perceber, isto é, não pode ter acesso ao real*, pois não pode escapar da atitude imaginante. Isso permite dar uma definição do sonho: trata-se da imaginação que cativa a consciência a tal ponto que ela não pode mudar de atitude.

Diremos [...] que o mundo do sonho só se explica se admitimos a consciência que sonha como privada por essência da faculdade de perceber. Ela não percebe, nem busca perceber [...] Ela não pode, portanto, conferir essa qualidade [realidade] ao que quer que seja [...] Mas o que queremos mostrar é que o sonho é a



realização perfeita de um imaginário fechado. (SARTRE, 1940: 213)

Com efeito, todo sonho se apresenta a nós como uma história, ou seja, como uma *ficção* cujo universo espaço-temporal é puramente imaginário. Quer dizer, no mundo do sonho não há lugar para a existência, apenas para a crença; ademais, diferentemente da percepção, no mundo onírico, as imagens são isoladas, pobres e submetidas ao fenômeno da quase observação, já que elas são visadas no vazio. Elas não sustentam relações entre si, a não ser aquelas que a consciência constitui a cada instante. Sonhando, a consciência se encontra inteiramente ocupada com sínteses imaginárias. (SARTRE, 1940: 216)

Isso permite a Sartre fornecer uma explicação para o simbolismo onírico. Segundo o filósofo, a inconsistência das imagens do sonho não se deve ao recalque, tal como descrito pela psicanálise. Ela decorre da incapacidade de tomar qualquer coisa real sob a forma da realidade, pois a consciência sonhadora perde completamente a função do real: a consciência perde seu ser no mundo e só pode recuperá-lo ao despertar. Mas o que poderia interromper a fascinação do sonho? Uma das possibilidades seria a de o sonhador ser tomado por um medo tão intenso capaz de motivar a reflexão: “eu sonhei”. A segunda hipótese concebe a possibilidade de que a ficção chegue a um termo que impeça a consciência de continuar imaginando. Neste momento a consciência hesita e isso motiva o despertar. A terceira, quando um estímulo externo consegue despojá-la da ilusão.

Sobre a imaginação: de Sartre a Merleau-Ponty

Sartre se esforça para definir a imaginação como liberdade absoluta da consciência, já que as sínteses aí produzidas são ativas e não dependem de qualquer existência real. Contudo, a análise do sonho parece contradizer a definição inicial da consciência imaginante como espontaneidade absoluta. Pois a consciência onírica se torna fascinada a tal ponto que não consegue escapar da atitude imaginante. Como compreender essa contradição? Em *O Ser e o Nada*, Sartre compara o sonho à má-fé:

uma vez realizado este modo de ser [a má-fé], é tão difícil sair dele quanto alguém despertar a si próprio: a má-fé é um tipo de ser no mundo, como a vigília ou o sonho, e tende por si a perpetuar-se, embora a sua estrutura seja a de tipo *metaestável*. Mas a má-fé é consciente de sua estrutura e tomou precauções, decidindo que a estrutura metaestável era estrutura do ser e a não-persuasão a estrutura de todas as convicções. (SARTRE, 1997: 116)

O sonho, assim como a má-fé, se baseia numa crença, a qual, por definição, não pode se prestar a uma intuição. Por isso, ela é metaestável: qualquer aparição real tem o poder de desfazê-la imediatamente. Nela, porém, o sujeito se deixa levar pela crença como se estivesse certo da veracidade das ficções que engendra. Ora, a consciência, por ser transparente a si mesma, não pode simplesmente desconhecer o que se passa consigo: ela sabe que apenas crê, mas se deixa guiar por essa estrutura criada por ela.

5. No curso sobre a passividade, Merleau-Ponty enfrenta a teoria sartreana do imaginário e discute a experiência onírica (MERLEAU-PONTY, 2003: 185-223). A análise do sonho aparece como o momento mais frágil da



teoria sartreana, pois aponta para uma contradição no interior do sistema. Sendo assim, cabe perguntar o que é a experiência do sonho, qual o seu sujeito e que tipo de simbolismo pode aí ser encontrado. Esse movimento em direção ao sujeito do sonho exige de Merleau-Ponty aprofundar as formulações da *Fenomenologia da Percepção* segundo as quais o corpo possui estruturas naturais – ou normativas – que lhe permitem aceder às formas exteriores, segundo interesses práticos. Pois, dado que a experiência do sonho – a qual se desenrola num contexto de passividade – mostra que o corpo sonhador se abre a um imaginário desprovido de um único centro de sentido, não podemos tratar todo e qualquer evento que ocorre no anonimato de nossa existência corporal como resultado de operações que respondem a necessidades concretas e imediatas. *Torna-se necessário, então, dar conta desse passado expressivo operante no esquema corporal, o qual remete à espessura da percepção e do próprio imaginário.*⁵

⁵ A imaginação não tem propriamente profundidade no primeiro Merleau-Ponty, já que ela é uma modalidade existencial diversa da percepção. Mesmo no caso do comportamento plenamente estruturado, a possibilidade de imaginar se explica porque a consciência pode transitar pela ficção, já que ela não se fixa no dado imediato. Tomada em si mesma, porém, a ficção não tem espessura. No caso do sonho, a imagem é a realização *imediate* do desejo e, por isso, ela só pode ser explicada no âmbito do narcisismo. Lembremos a seguinte passagem da *Fenomenologia da Percepção*, onde o sonho é abordado: “O incêndio que figura no sonho não é, para o sonhador, uma maneira de disfarçar uma pulsão sexual sob um símbolo aceitável, é para o homem desperto que ele se torna um símbolo; na linguagem do sonho, o incêndio é o emblema da pulsão sexual porque o sonhador, separado do mundo físico e do contexto rigoroso da vida desperta, só emprega as imagens em razão de seu valor afetivo” (M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, 1945: 437). Qual a especificidade do simbolismo do sonho – ou seja, qual o estatuto de ser do sonho, cortado do estado de vigília? Segundo Merleau-Ponty, o sonho é verdadeiramente a realização do desejo, visto que *no universo onírico inexistente um campo de sentido do qual o desejo poderia se destacar como figura*. Dito de outro modo, não há a dualidade latente/manifesto no interior da experiência onírica. O sonho permite uma experiência de indivisão entre o sujeito e o mundo porque nele não há separação entre o desejo e o objeto. Com efeito, o incêndio, a serpente ou qualquer imagem onírica só se tornam

Sobre a imaginação: de Sartre a Merleau-Ponty

Merleau-Ponty inicia o curso sobre a passividade mostrando que o sonho opera uma mudança na estrutura do sujeito: o sonho é uma desdiferenciação e, nestes termos, ele não pode ser explicado segundo as estruturas convencionais da experiência desperta. De fato, Sartre tem razão ao afirmar que o teatro do sonho não é real. Com efeito, no sonho, o sujeito só se relaciona com imagens. Porém, não basta dizer que estas sejam criações de uma consciência que se torna presa de seu próprio poder ficcional, já que o imaginário do sonho tem de alguma forma vínculo com a experiência real. Assim, ao contrário de Sartre, que opõe a consciência perceptiva à consciência imaginante, definindo a primeira como relação adequada ao real e a segunda como pura irrealização e – no caso da experiência onírica – má-fé, Merleau-Ponty afirma que toda ficção tem como fundo a realidade vivida e estruturada através do corpo. Afinal, como explicar que uma consciência fascinada pela produção onírica possa ser desperta por um estímulo externo? Como a reflexão pode ter lugar no interior de uma consciência cativa? Como uma sensação vivida no sonho pode preservar-se na vigília? É preciso admitir que a consciência imaginante mantenha algum vínculo com a consciência perceptiva e que, portanto, o sono e o sonho não sejam a ausência completa da vigília e do mundo.

Ao diferenciar radicalmente a experiência do sonho e a experiência da vigília, Sartre encontra um ponto comum entre elas: dormir ou despertar é

símbolo da sexualidade – isto é, manifestam algo latente – para o homem desperto, quer dizer, para o homem que se recoloca no contexto da experiência propriamente dita, onde uma imagem pode se destacar de um fundo, ganhando, assim, profundidade. A respeito, cf FURLAN, R. “Freud, Politzer, Merleau-Ponty”. *Psicologia USP*, vol. 10, n. 2, pp. 117-138, 1999. É essa posição a respeito do sonho que será revista ao longo da obra de Merleau-Ponty.



sempre ter consciência de alguma coisa. No primeiro caso, a consciência é ficção; no segundo, é adequação ao real, o que torna a teoria do imaginário dependente de um idealismo radical, e transforma o sonho num absoluto distanciamento do mundo. Para combater essa formulação, Merleau-Ponty lembra que Freud define o sonho como a *proteção do sono*. Quer dizer, o sonho permite uma ligação *distanciada* com o mundo. Dormir não é estar completamente presente no mundo, tampouco estar completamente ausente dele: dormir é estar no mundo *por um desvio*. E como o sujeito do sonho não é a pura consciência, mas o corpo anônimo e suas montagens – ou suas matrizes simbólicas –, é preciso dizer que os elementos do sonho guardam relação com o drama concreto do sonhador. Para este, o mundo continua a existir, porém, aparece como um objeto privado: o mundo do sonho é a projeção de um drama individual e dos fantasmas que o habitam. Em outros termos, durante o sonho, sedimentos de experiência se movimentam porque aquele que dorme visita o passado, o qual lhe aparece em sua dimensão *simbólica*. Isso nos leva a um ponto crucial: ao contrário da *Fenomenologia da Percepção*, a imaginação não é aqui abordada como projeção de um mundo criado, tampouco como ficção pobre e efêmera, se comparada à riqueza do real, mas sim como *retorno ao passado*, o qual se reveste de uma dimensão simbólica à medida que atravessa as dimensões do espaço e do tempo.

Decerto, é preciso investigar o sentido expresso no sonho através de imagens recentes de uma vida, as quais ganham uma expressividade alargada, porque carregam ao mesmo tempo a energia do desejo e a densidade do passado. De fato, o sono abaixa a guarda das barreiras da personalidade

Sobre a imaginação: de Sartre a Merleau-Ponty

oficial, dando vazão ao desejo imediato através do distanciamento do mundo.⁶ Todavia, isso não explica inteiramente a renúncia à expressão direta ou adequada porque estamos diante de um modo específico de produção simbólica, a qual não é comandada pela livre atividade da consciência.⁷ Daí a pergunta: o que é o simbolismo do sonho, se não se trata de uma consciência vazia, inadequada, fascinada, ou produto da má-fé? É nesse ponto que Freud oferece um elemento decisivo: há um simbolismo *positivo* do sonho, pois as imagens oníricas significam mais do que mostram, uma vez que existe um sentido latente sob o sentido manifesto. Daí a necessidade freudiana de explicar o *trabalho* do sonho para que se torne possível restituir o sentido original recalçado pela censura. Seria o caso então de seguir a estrita orientação freudiana? Não propriamente, já que Merleau-Ponty nega a divisão do eu em consciência e inconsciente, de modo que para o filósofo o sentido manifesto deve trazer ele próprio o sentido latente:

⁶ O aspecto narcísico do sonho, que já aparecia na *Fenomenologia da Percepção*, estava atrelado à idéia de que não há separação entre latente e manifesto nas imagens do sonho, porque as últimas são imediatamente sexuais, o que não é mais o caso. As imagens de uma vida aparecem no sonho, mas elas expressam mais do que apresentam. Todo o problema de Merleau-Ponty reside no desafio de responder a essa pergunta: o que explica a força simbólica do sonho? O narcisismo remete à experiência do sonhador – ao que ele já viveu e ao que ainda deseja. Porém, essas remissões acontecem no interior de uma experiência (onírica) em que não há fronteiras entre as dimensões do tempo e do espaço. No caso da experiência desperta, o controle sobre essas dimensões é mais rígido porque a percepção se regula pelas aparições reais, embora seja preciso salientar que a percepção também é, de algum modo, permeada pelo imaginário. É por isso que nos dois casos há um jogo complexo entre manifesto e latente.

⁷ Trata-se de pensar um simbolismo que se desdobra num estado de passividade. Merleau-Ponty descobre na experiência onírica uma dimensão do simbólico que não se enquadra na separação entre gesto concreto (preso às necessidades imediatas) e gesto abstrato (capaz de instaurar a ordem simbólica a partir do ponto de vista presente da consciência).



É preciso que o conteúdo latente lhe seja de alguma maneira acessível: que aquele que sonha e aquele que vive no fundo do sonho sejam o mesmo. Que não haja verdadeiramente duas pessoas (o inconsciente e a censura, o isso e o eu), mas comunicação entre eles. A censura supõe pré-noção do censurado. Mas esta pré-noção não é noção. (MERLEAU-PONTY, 2003: 202)

É preciso dar conta do caráter desse meio fantasmático que faz o teatro do sonho. Trata-se de pensar um caminho que não reduza o sonho a uma linguagem tradicional, incompleta ou recalcada, pois há no sonho *outra* linguagem, diversa da tradicional.

6. Merleau-Ponty argumenta que o sonho se exprime por condensação, a qual não é somente um procedimento para mascarar algo que não escaparia ao crivo da censura. Pelo contrário, a condensação é um procedimento próprio ao sonho e explica sua intensidade: como mostra Freud, uma seqüência de pensamentos pode se acumular num único elemento representativo. Além disso, o sonho nos leva ao futuro porque ele nos mostra nossos desejos realizados; mas este futuro, presente para o sonhador, é modelado pelo desejo indestrutível, à imagem do passado. Sendo assim, a riqueza e a força do sonho se devem à ubiquidade e à densidade temporal das imagens, o que derruba a ideia de que o imaginário onírico seja pobre, se comparado à percepção. É exatamente o caráter transtemporal, transespacial e sobredeterminado das imagens que impede o sonho de limitar-se a um centro único de significado.

Na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty atentava para o fato de que o teatro do sonho é o lugar da projeção de nossos desejos. Contudo, a

Sobre a imaginação: de Sartre a Merleau-Ponty

discussão sobre a interpretação do sonho no curso sobre a passividade pretende descrever com mais precisão o sujeito do sonho, ou seja, o corpo enquanto operador de matrizes simbólicas. Quer dizer, o corpo não é apenas um centro normativo que me insere imediatamente no mundo por meio de gestos concretos e que, por um trabalho da consciência, abre-se a novas experiências; ele é um teatro onde matrizes simbólicas estão em constante movimento. Para dar conta desse corpo, o filósofo nos remete ao conceito – emprestado de Valéry – de “implexo”, o qual designa a constituição de *poderes* a partir de nossa relação com o mundo e com os outros (MERLEAU-PONTY, 1968: 27). Quer dizer, o implexo é um conjunto de emblemas simbólicos visados pelo corpo. É por isso que o trabalho do sonho pode ser compreendido como a reativação de certas matrizes simbólicas através da figuração de eventos presentes, fato que permite a Merleau-Ponty retomar suas reflexões sobre a experiência da cura através da psicanálise.

Na *Fenomenologia da Percepção*, o que se revelava no comportamento patológico era um passado que atava o sujeito às necessidades vitais ou a antigos hábitos: além de Schneider, havia, por exemplo, o caso da afásica que se recolhia no anonimato recusando-se à comunicação, o sonhador imerso no sentido imediatamente sexual de suas ficções ou o amputado preso a um hábito impossível de ser retomado. Notemos que a generalidade – o escopo dos gestos concretos, empreendidos de maneira anônima pelo corpo –, embora tecesse secretamente a estrutura subterrânea do sujeito, permanecia compreendida sob o signo da imediatez e da repetição de hábitos adquiridos.



Por isso, Merleau-Ponty dava grande importância à retomada pessoal – ao *cogito* tácito – das estruturas gerais do sujeito, uma vez que a liberdade, embora situada pelo corpo, só poderia se realizar pela abertura do comportamento a novas experiências, ensejada pela retomada *presente* daquelas estruturas; essa abertura seria responsável por devolver ao enfermo o poder simbólico. Sendo assim, a cura exigiria uma existência centrada num foco presente de consciência capaz de retomar a existência anônima sedimentada no corpo.

Em suma, na *Fenomenologia da Percepção*, o recuo à generalidade (ao anonimato originário do corpo) experimentado pelo comportamento patológico era sempre apresentado como um *fechamento* a experiências inéditas. A cura, por sua vez, ensejaria um rearranjo do arco intencional – isto é: *uma nova organização da consciência que reativaria o movimento em direção ao futuro, quer dizer, a abertura do comportamento a novas possibilidades*. Por isso, o sintoma era marcado pela repetição de um tempo perdido, ao assinalar a impossibilidade de superar um impasse vivido. A cura, por sua vez, só se realizaria quando houvesse um rearranjo da consciência mediante o qual a tensão do arco intencional retomaria criativamente o passado, abrindo-se a um futuro inédito. Quer dizer, o presente recriaria o passado – natural, sedimentado ou normativo – ao superá-lo e simbolizá-lo. Na *Fenomenologia da Percepção*, de modo emblemático, somente quando a afásica retoma criativamente o passado, pode recuperar o poder da fala. No curso sobre a passividade, ao contrário, quem traz o sonho – e com ele o passado traumático à fala – é uma doente, a histérica representada por Dora. Sendo assim, há uma criatividade simbólica da histeria que é trazida à tona. Se antes o mundo natural e a

Sobre a imaginação: de Sartre a Merleau-Ponty

patologia eram o domínio do imediato e do silêncio, agora o imaginário e a fala de Dora são *expressões* da própria carne. Dito de outro modo, o que era solo estruturado a partir do qual poderíamos produzir símbolos – superando o comportamento *normativo* e a mera execução de gestos concretos –, agora é uma usina produtora de símbolos, lugar em que a imaginação se descobre verdadeira potência simbólica.



Referências bibliográficas

FURLAN, R. “Freud, Politzer, Merleau-Ponty”. *Psicologia USP*, vol. 10, n. 2, 1999.

MERLEAU-PONTY, M. *Resumés de cours – Collège de France (1952-1960)*. Paris : Gallimard, 1968.

Phénoménologie de la perception. Paris : Gallimard, 1945.

L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955). Paris: Belin, 2003.

SARTRE, J.P. *L'imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: B. Gasset, 1940.

La transcendance de l'ego. Paris: Vrin, 1972.

O Ser e o Nada. Ensaio de ontologia fenomenológica. Trad e notas de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.

SILVA, Franklin Leopoldo. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.