

# A importância da discussão sobre a noção de sujeito: Foucault, Sartre, Merleau-Ponty<sup>1</sup>

Reinaldo Furlan<sup>II</sup>

## Resumo

Inicialmente, destacamos a importância da discussão da noção de sujeito para a educação, a partir do fenômeno da educação corporal das crianças e do pensamento de Michel Foucault. A seguir, assumimos a discussão a partir da definição da noção de sujeito enquanto polo ativo do indivíduo em suas possibilidades de configuração de mundo, nas relações com os outros e as coisas. Partimos dessa ideia porque a noção de atividade parece central em qualquer concepção de sujeito. Mesmo o sentido de sujeito assujeitado pressupõe nele um princípio ativo que se assujeita ao outro ou a determinada situação de mundo, sem o que o termo sequer teria sentido. Nosso objetivo é introduzir variações de sentido em torno dessa definição, a fim de inscrevê-la num quadro mais amplo e intrincado de subjetivação. Procuramos fazê-lo, num primeiro momento, a partir da análise de um acontecimento de adaptação escolar de uma criança de dois anos e meio de idade, e, num segundo momento, através de contribuições conceituais do pensamento de Merleau-Ponty, em contrapontos com o pensamento de Foucault e Sartre. Destacamos as noções de carne, fundo perceptivo e implicação ou entrelaçamento dos corpos ou sujeitos, que nos impõem uma nova compreensão do ser subjetivo ou social. Concluimos que a atividade do sujeito é inseparável de sua passividade e suas relações com os outros, nas quais não é possível saber ao certo onde termina o sentido do outro e começa o do próprio sujeito.

## Palavras-chave

Sujeito – Subjetivação – Merleau-Ponty – Michel Foucault – Sartre.

**I-** Apoio: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), Processo n. 2014/17192-2. Para Fernando L. Gonzáles Rey.

**II-** Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, SP, Brasil. Contato: reinaldof@ffclrp.usp.br

# **The Importance of the Discussion about the Notion of Subject: Foucault, Sartre, Merleau-Ponty<sup>1</sup>**

Reinaldo Furlan<sup>II</sup>

## **Abstract**

*Initially, we emphasize the importance of the discussion of the notion of subject for education, building on the phenomenon of child bodily education and the thought of Michel Foucault. Then, we engage the discussion from the definition of subject as the active pole of the individual in its possibilities of world configuration and its relationships with others and things. We start from this idea because the notion of activity seems central to us in any conception of subject. Even the meaning of subjected subject presupposes in such a subject an active principle that subjects to another or to a certain world situation, without which the term would not even make sense. Our goal is to introduce variations of meaning around this definition in order to inscribe it into a wider, more intricate frame of subjectivation. We try to achieve this, firstly, based on the analysis of an event in the process of school adaptation of a two-and-a-half-year-old child, and, later, through the conceptual contributions of Merleau-Ponty's thought in points of contrast with the thoughts of Foucault and Sartre. We highlight the notions of flesh, perceptual ground, and implication or intertwining of bodies and subjects, which impose on us a new understanding of the subjective or social being. We conclude that the subject's activity is inseparable from its passivities and relations with others - relations in which it is impossible to know exactly where the meaning (sens) of the other ends and the meaning of the subject itself begins.*

## **Keywords**

*Subject – Subjectivation – Merleau-Ponty – Michel Foucault – Sartre.*

**I-** This study was supported by the Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), Process n. 2014/17192-2. To Fernando L. Gonzáles Rey.

**II-** Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, SP, Brazil.  
Contact: reinaldof@ffclrp.usp.br

## Introdução

Este artigo tem por objetivo fazer uma reflexão em torno da noção de sujeito, que nos parece central em toda prática educativa. Afinal, educar é sempre formar um sujeito para um determinado tipo de comportamento social. Podemos destacar o caráter concreto dessa educação através de uma avaliação de Lévi-Strauss (2012 [1950], p. XI, tradução nossa) sobre a importância da obra de Marcel Mauss para as ciências humanas, na qual se afirma o valor crucial:

[...] “de um estudo do modo como cada sociedade impõe ao indivíduo um uso rigorosamente determinado de seu corpo” [...] É por meio da educação das necessidades e das atividades corporais que a estrutura social imprime sua marca sobre os indivíduos: “Treinamos as crianças... a domar reflexos... inibimos medos... selecionamos interrupções e movimentos”. Essa pesquisa da projeção do social sobre o individual deve vasculhar profundamente usos e condutas; nesse domínio, não há nada de fútil, nada de gratuito, nada de supérfluo: “A educação da criança é cheia disso que chamamos detalhes, mas que são essenciais”. E ainda: “Multidões de detalhes, inobservados e dos quais é preciso fazer a observação compõem a educação física de todas as idades e dos dois sexos”.

Podemos destacar, em particular, a perspectiva que esse estudo de Mauss adquiriu depois, na obra de Foucault, para uma genealogia do poder nas sociedades ocidentais modernas. De fato, essa citação de Lévi-Strauss nos parece revelar uma das fontes de seu pensamento. É o que parece mais claro ainda quando consideramos o que Lévi-Strauss contrapõe ao racismo, a partir do destaque das técnicas corporais na obra de Mauss (2012 [1950], p. XIV, grifos nossos, tradução nossa): “Ao contrário de concepções racistas, que pensam o homem como um produto

de seu corpo, o homem sempre fez do corpo um produto de suas técnicas e representações”. *Ipis litteris*, esse foi um programa assumido pela obra de Foucault. Para adiantar outra concepção, mais geral do que essa, e que participará de modo privilegiado de nossa discussão, também citamos Merleau-Ponty, a esse respeito: “A humanidade, diz Mauss, edificou seu espírito servindo-se de seu corpo (técnica do corpo), donde uma osmose completa de todos os domínios geralmente distintos” (2001, p. 295, tradução nossa).

Mas destacamos, inicialmente, a perspectiva de Foucault, não apenas porque sabemos que sua obra é fonte de muitas pesquisas em educação, mas, sobretudo, porque partiremos de uma perspectiva inversa à sua, para então nos deslocarmos em direção ao campo de seus objetos de estudo. A saber, até a entrada da questão do “cuidado de si” em sua obra, Foucault privilegia a perspectiva do poder sobre nós, do que ele nos faz ver e dizer, agindo sobre nossos corpos, inclusive através de sua distribuição no espaço e seu controle no tempo. Ora, essa opção metodológica elide, por um lado, a perspectiva do sujeito, embora Foucault (1995a, p. 232) afirme que sua questão foi sempre a do sujeito, e não a do poder (“não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa”), e que sujeito e objeto se constituem juntos historicamente na formação dos jogos de verdade (as condições ou regras para dizer o falso e o verdadeiro) (FOUCAULT, 2004a [1984]). Mais precisamente, sua “questão é determinar o que deve ser o sujeito, a que condições ele está submetido, qual o seu *status*, que posição deve ocupar no real ou no imaginário para se tornar sujeito legítimo deste ou daquele tipo de conhecimento: em suma, trata-se de determinar seu modo de ‘subjetivação’” (FOUCAULT, 2004a [1984], p. 235). Dito da forma mais clara possível, sua perspectiva é mostrar os “modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos” (FOUCAULT, 1995a, p. 231), a constituição histórica de determinado tipo de sujeito, ou o processo de subjetivação

que sofrerão os indivíduos em determinada forma social; trata-se do sujeito objetivado. Por outro lado, essa perspectiva metodológica também elide o valor positivo das instituições sociais sobre nós, ao destacar o valor negativo do poder sobre a liberdade de pensamento e, de forma mais ampla, sobre nossa forma de ser. Também poderíamos dizer que o pensamento de Foucault está interessado em se chocar contra os limites do poder, e não em reconhecer aquilo que, nele, é condição para a realização dessa liberdade de pensamento ou da expressão livre de nossa forma de ser. O resultado é que, se, por um lado, essa perspectiva generalizada da suspeita é capaz de revelar opressões até então insuspeitadas sobre a vida, por outro, gera a impressão de que tudo é negativo ou ruim no poder, razão pela qual ele se viu obrigado a afirmar o contrário em várias de suas entrevistas, isto é, que há relações de poder que podem nos fazer crescer etc. E é claro que essa é uma função da educação, na qual também se encontra, de forma particular, a escola. Não foi à toa que ele destacou:

Não vejo onde está o mal na prática de alguém que, em um dado jogo de verdade, sabendo mais do que um outro, lhe diz o que é preciso fazer, ensina-lhe, transmite-lhe um saber, comunica-lhe técnicas; o problema é de preferência saber como será possível evitar nessas práticas – nas quais o poder não pode deixar de ser exercido e não é ruim em si mesmo – os efeitos de dominação que farão com que um garoto seja submetido à autoridade arbitrária e inútil de um professor primário; um estudante, à tutela de um professor autoritário etc. (FOUCAULT, 2004b [1984], p. 284-285).

Também é importante frisar que, para Foucault, o poder está em todo lugar ou em todas as relações humanas. Certamente, onde houver relações de dominação, mas também nas relações entre homens livres, que procuram determinar os comportamentos uns dos outros: “Quanto

mais as pessoas forem livres umas em relação às outras [Foucault se refere a sociedades como a nossa], maior será o desejo tanto de umas como de outras de determinar a conduta das outras” (2004b [1984], p. 286). E, para se contrapor à ideia errônea sobre o seu pensamento de que o poder é o mal, antes de tomar em consideração a instituição pedagógica como um exemplo, conforme citação anterior, ele diz:

O poder são jogos estratégicos. Sabe-se muito bem que o poder não é o mal! Considerem, por exemplo, as relações sexuais ou amorosas: exercer poder sobre o outro, em uma espécie de jogo estratégico aberto, em que as coisas poderão se inverter, não é o mal; isso faz parte do amor, da paixão, do prazer sexual (FOUCAULT, 2004b [1984], p. 284).

Ou, de forma geral,

Quero dizer que, nas relações humanas, quaisquer que sejam elas – quer se trate de comunicar verbalmente, como o fazemos agora, ou se trate de relações amorosas, institucionais ou econômicas –, o poder está sempre presente: quero dizer, a relação em que cada um procura dirigir a conduta do outro (FOUCAULT, 2004b [1984], p. 276).

Ora, tudo isso encerra concepções antropológicas ou ontológicas que não são admitidas por Foucault enquanto premissas em seus trabalhos, visto que não há nada fixo no homem para que dele possamos fazer uma ideia geral, aliás, nem sobre qualquer coisa; não há o poder, a sexualidade, o homossexual, o Estado etc., mas relações determinadas de força, visibilidade e discurso entre os corpos, que configuram diferentes realidades sob tais generalidades demasiadamente abstratas. Mas algumas concepções ou pressupostos nos parecem incontornáveis. Por exemplo, quando Deleuze (1988, p. 101) destaca uma passagem em que Foucault supostamente se vê diante

do impasse de assumir sempre a perspectiva do poder sobre nós, do que ele nos faz ver e dizer ou do que faz com nossos corpos – reflexão que o teria levado a assumir também a perspectiva da tica em seus trabalhos –, como Foucault se justifica ali? Afirmando que “O ponto mais intenso das vidas, aquele em que se concentra sua energia, é bem ali onde elas se chocam com o poder, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças ou escapar de suas armadilhas” (FOUCAULT, 2003 [1977], p. 208). Ora, claro que essa é uma afirmação plena de consequências de significado antropológico ou mesmo metafísico. Não duvidamos de que a vida se intensifica no choque com o poder, embora possamos dizer que o mesmo vale para qualquer fato que a ameace. O que questionamos é seu privilégio enquanto manifestação da vida, porque o conflito ou a ameaça podem se inserir num contexto mais amplo, no qual a vida se manifesta sobretudo enquanto desejo de ligação, se não harmoniosa, não necessariamente conflituosa. Ou ainda, para falar de forma genérica, é possível sustentar, sem pressupostos antropológicos, que o poder está presente em todas as relações humanas? Não é nossa intenção, aqui, trocar uma representação de vida por outra, nem fazer propriamente essa discussão, até porque a definição de poder enquanto tentativa de dirigir ou determinar a conduta do outro pode ser suficientemente ampla para borrar essas diferenças. Apenas queremos apontar para a complexidade de nossas relações com os outros, através das quais ingressamos em uma vida comum; relações complexas, inclusive, porque os modos desse ingresso são diversos e intrincados, na medida em que podem ser constrangedores, traumatizantes, sedutores, desafiadores, agradáveis, estimulantes, aborrecedores etc. As instituições, ao mesmo tempo em que, conforme seus estatutos sociais, representam processos mais ou menos necessários de formação de determinados tipos de sujeitos, também são possibilidades de aberturas de experiências subjetivas inovadoras. Nesse sentido, ao mesmo tempo

em que impõem determinada forma de vida a seus indivíduos (ainda que a mesma se encontre sempre em processo), possibilitam-lhes um campo de experiências que os mesmos jamais alcançariam em vida se tivessem que recomeçar do nada a história dessa sociedade.

\*\*\*

Posto isso, para a nossa discussão, partiremos da ideia de sujeito enquanto polo ativo do indivíduo em suas diferentes possibilidades de configuração de mundo, nas suas relações com os outros e as coisas. Partiremos dessa ideia porque a noção de atividade parece central em qualquer conceituação de sujeito. Quer dizer, mesmo o sentido de sujeito assujeitado pressupõe nele um princípio ativo que se assujeita ao outro ou a determinada situação de mundo (FOUCAULT, 2004b [1984]), sem o que o termo sequer teria sentido. Ao contrário, pois, de Foucault, privilegiaremos como ponto de partida a perspectiva do sujeito.

Nosso foco será produzir algumas variações de sentido em torno da questão, a partir dessa definição inicial de sujeito, com o objetivo de situá-la num quadro mais amplo de compreensão. Num primeiro momento, nós o faremos a partir da análise de um acontecimento de adaptação escolar de uma criança de dois anos e meio de idade, e, num segundo momento, através de contribuições conceituais do pensamento de Merleau-Ponty, em contrapontos com os pensamentos de Sartre e Foucault – mais com o objetivo de iluminar e problematizar a questão do que de comparar os pensamentos desses autores –, destacando as noções de carne, fundo perceptivo (Gestalt) e implicação ou entrelaçamento dos corpos ou sujeitos.

### **Considerações metodológicas**

Como partiremos da análise de uma *experiência vivida*, que se mostrará exemplar para a perspectiva da filosofia de Merleau-Ponty, gostaríamos de tecer algumas considerações

sobre o ato de descrevê-la, que se encontram inscritas na concepção ontológica do *vivido* em sua filosofia, e que também nos parecem caber às ciências humanas, de um modo geral. O vivido é o solo fundamental da filosofia de Merleau-Ponty, e sua descrição é o seu mote. Acontece que o vivido é em sua facticidade, isto é, enquanto expressão de um corpo que a uma só vez é natural, histórico e social. Por isso, a dimensão do vivido remete a um sujeito *capaz de viver* tais dimensões de sentido (natural, social e histórico), na medida em que *também é constituído* por elas. Concordamos, nesse sentido, com o princípio de apresentação das filosofias da finitude feita por Foucault (1999 [1966]) em *As palavras e as coisas*, mas não compactuamos com seus objetivos na obra, que visavam à ultrapassagem do vivido por uma nova episteme, representada, na época, pelo estruturalismo.<sup>1</sup> Para não deixar sem indicação nossa contraposição a Foucault sobre esse ponto, citamos a crítica de Merleau-Ponty a Lévi-Strauss, na posição que consideramos terminal de sua filosofia sobre essa questão:

[Devemos] tomar o social e a sociologia como idealização da percepção social, [uma] sociedade, [um] sistema matrimonial como sistema simbólico ou coisa social, isto é, princípio de ordem segundo um estilo perceptivo, não segundo uma essência (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 118, tradução nossa).

Mais precisamente,

Tomar à letra isso que Lévy-Strauss dá por metáfora: orientação perceptiva do espaço social. Como a coisa percebida é princípio de coesão vivida sem ser essência, o sistema simbólico, o *pattern*, seria coisa social. Uma sociedade [é] percebida como uma coisa, - e, como uma coisa, não é jamais 'pura' (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 121, tradução nossa).

<sup>1</sup> - Tratamos desse assunto em Furlan (2009).

O que Merleau-Ponty recusa nessa citação é a passagem do campo perceptivo para uma outra ordem de realidade, que ao mesmo tempo seria o princípio de sua explicação, isto é, a essência não como uma idealização do vivido, mas como sua realidade determinante. No caso de Lévi-Strauss, Merleau-Ponty recusa o realismo das estruturas, que, na visão privilegiada do cientista social, seria o fundamento da ordem dos fenômenos sociais vividos propriamente ditos. De um ponto de vista epistêmico, é para essa outra ordem que aponta Foucault na obra, vislumbrando a noção de inconsciente do estruturalismo na psicanálise (Lacan), na antropologia (Lévi-Strauss) e na linguística (Saussure), tendo esta última a prerrogativa de formalização das duas primeiras.

Ou ainda, se a fenomenologia não abre mão do que é vivido em primeira pessoa, isto é, de um ponto de vista subjetivo, isso não significa que se encontra dado à consciência do sujeito o sentido do que ele vive, bastando uma atitude reflexiva para então descrevê-lo. E é por isso que a consciência comum, como frisava Merleau-Ponty (2001, p. 474, tradução nossa) à luz de Freud e de Marx, costuma ser enganosa:

Para conhecer é preciso dispor de certo recuo, o que não podemos fazer por nós mesmos. Não se trata de um inconsciente que nos enganaria; o fenômeno de mistificação deve-se a que toda consciência é consciência privilegiada de uma "figura" e tende a se esquecer do "fundo" sem o qual ela não tem sentido algum (cf. Gestaltheorie). Esse fundo não o conhecemos, ainda que ele seja vivido por nós.

Mais precisamente, o que significa na citação a necessidade de um "recuo que não podemos fazer por nós mesmos"? Justamente que não temos acesso a um sentido mais pleno do que vivemos, simplesmente através de uma atitude reflexiva, isto é, de uma descrição direta do sentido de nossas vivências, pois ela ignora o fundo que é condição para a vivência desse

sentido, isto é, o “princípio de ordem segundo um estilo perceptivo” (seria abusivo dizer que a investigação desse princípio de ordem é o objeto das investigações de Foucault?), ou as “dimensões do campo, nas quais todo o vivido se distribui, mas que não são vividas enquanto elas mesmas” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 58, tradução nossa). O que podemos fazer é variar nosso ponto de vista ou sua situação, fazendo do fundo uma figura, a partir de outro fundo, pois não há percepção de uma figura sem um fundo no qual ela aparece. É o que fazem, de forma mais radical, a psicologia, a etnologia, a sociologia, quando colocam “a experiência mórbida ou arcaica, ou simplesmente outra, em contato com a nossa experiência, esclarecendo uma pela outra, criticando uma pela outra” (MERLEAU-PONTY, 2001 [1964], p. 153-154, tradução nossa).<sup>2</sup> Em síntese, não se vence a profundidade (o fundo que sustenta a percepção de qualquer coisa), mas se a contorna (MERLEAU-PONTY, 2001 [1964], p. 268), pois não podemos nos separar de nós mesmos, isto é, ver de lugar nenhum, o mundo e nossa própria visão do mundo. Será sempre em situação que o faremos.

### **Um exemplo concreto**

Iniciamos com um exemplo que matiza, de partida, nossa definição proposta de sujeito, ou relativiza o princípio de atividade, destacado por ela. Com o que não se trata de negar a atividade ou espontaneidade do sujeito em sua configuração de mundo, mas de inscrevê-la numa situação que nos parece bem mais confusa ou intrincada.

Trata-se de uma experiência que tive ao levar à escola meu filho, na época com dois anos e meio de idade, e da qual tomei nota na ocasião. O fato que vou descrever ocorreu ao fim de seu primeiro ano escolar, em novembro de 2010, quando ele já estava “adaptado” à escola, e cuja frequência se dava no período da tarde. O período de adaptação se deu no início do ano, entre fevereiro e março, após o que,

todos os dias, ele se dirigia à sua classe de aula: 1) conduzido pela professora ou sua assistente, quando chegávamos atrasados (uma delas vinha até o pátio de entrada e o levava até a sala, onde seus colegas de classe já se encontravam); 2) conduzido pelo pai, quando chegávamos no horário de entrada, ou mesmo se dirigindo à classe sozinho, acompanhado apenas pelo olhar do pai ou da mãe. Nesse último caso, mais facilmente quando na companhia de outro colega que estava chegando no mesmo momento. Faço essa primeira descrição porque creio que ela configura a situação de um processo de subjetivação (Foucault), no sentido de incorporação de um hábito através de configurações subjetivas de forças diversas: com os pais, sem os pais e com a professora, sem os pais e sem a professora, apenas com um colega – que é um estímulo à autonomia própria –, e, por fim, sozinho. Nessa última condição, percebia-o se dirigindo diretamente à sala de aula, olhar fixo à frente do caminho, sem hesitação, aparentemente tranquilo e seguro, sem se voltar para os pais nem quando batia à porta da sala de aula e entrava recebido pela professora.

A experiência que passo a descrever se deu na situação em que chegamos atrasados, como acontecia com frequência, e, como acontecia com menos frequência, mas não era raro, com meu filho dormindo. Acrescento que o fato de chegar atrasado à escola não se devia, no sentido restrito do termo, a uma desorganização familiar, mas ao processo de vida do meu filho, ainda em fase de adaptação aos horários da escola: às vezes, seu almoço era mais demorado; às vezes, ele requeria um momento maior de relaxamento após o mesmo, e, o que era cada vez mais raro, às vezes, dormia antes de ir à escola, o que, percebíamos, era sempre melhor para suas atividades escolares e sua volta para casa. Quando esse sono não acontecia, o que era mais comum, às vezes, ele se mostrava irritado na última hora da escola e dormia na volta para casa, o que causava certos transtornos, pois, se o acordávamos para

**2-** Cf. também Merleau-Ponty (1984a [1960], p. 201-205).

o banho e o jantar, passava irritado a noite até a hora de dormir; se não o acordávamos, não jantava, não tomava banho, e acordava com mais frequência durante a noite, com fome. Nesse sentido, afirmo que ele se encontrava em fase de adaptação ao horário escolar, o que lembra o processo de educação corporal que destacamos com Mauss. E, uma vez que chegava acordado à escola, não houve um único dia no ano em que aceitou dormir ou fazer um descanso na sala de aula, o que ocorria com um ou outro colega seu. Aliás, era o mais novo da turma, com colegas com entre três meses a um ano mais de idade do que ele. Também era uma criança que geralmente se mostrava muito interessada na vida, e que só dormia quando sua “energia” acabava, quando então parecia que estava sendo “desligada”, num processo que durava poucos minutos. Mas, andando de carro, conforme uma experiência que me parece muito comum, as chances de uma criança com sono dormir aumentam muito, e foi nesse contexto que meu filho chegou dormindo à escola.

Ora, quando fui pô-lo no colchão, que ficava dentro da sala de aula, percebi que ele não estava dormindo profundamente, e ele iniciou um pequeno choro. Então, eu o retomei no colo e saí com ele para o corredor do lado de fora da sala para evitar o que me parecia que aconteceria se ele acordasse ali naquele momento: desajuste com a situação, choro, confrontação com a ideia de ficar, irritação etc. Disse à professora que caminharia um pouco por ali para ele dormir de fato e que depois voltaria e o recolocaria no colchão. Essa era a minha expectativa.

Pois ele percebeu rapidamente que estava na escola e, ao invés de prosseguir em direção a um sono mais profundo, despertou e desceu de meu colo. Correu para o pátio e, a seguir, para o parque. Então, noto que, sem intenção, produzi uma nova configuração de possibilidades para ele: estava com ele no seio da escola, ele me tinha próximo, portanto, e, entre a sala de aula e o parque, correu para o parque. Seu campo de atuação era outro que o habitual (penso em

termos de Gestalt, aqui), cujas forças foram reconfiguradas através de minha atuação – de forma não intencional, pois minha intenção era recolocá-lo na sala dormindo – e favoreceram sua atração pelo parque. Ou seja, eu, enquanto sujeito da ação, estava integrado à norma da escola e não buscava novas alternativas diante da forma de organização de suas atividades, mas, sem intenção, reconfigurei o campo de atuação de meu filho, e ele correu para o parque.

Não creio que possamos dizer propriamente que ele estava sendo sujeito de rompimento da regra, na medida em que não me parece que ele tenha vivido esse conflito, entre ir para a sala ou ir para o parque. Ou, se ele tinha alguma consciência da diferença que estava realizando, não creio que essa dimensão de sentido tenha sido importante naquilo que fazia, pois, diante de uma situação, facilitada por mim, ele espontaneamente aderiu ao parque e exercitou o que é mais natural a uma criança de sua idade: a realização imediata de um desejo, da qual eu era o suporte, naquele momento. Mas o curioso é que eu, que também não tinha a intenção de romper com a norma, aceitei a nova configuração de rompimento da regra: atraído por ele, por sua alegria e vontade de brincar (naturalmente, também apoiado em minha formação de vida e em minha avaliação da situação). Em mim, sim, o conflito com a regra se destacou, até porque, como adulto, sou mais assujeitado às regras sociais do que ele. Mas fui conduzido e passava ao mesmo tempo à condição de sujeito de consciência de que uma regra estava sendo quebrada, e ao mesmo tempo eu não era propriamente o seu quebrador, apenas assumia a responsabilidade pelo fato, como pai ou seu responsável. Também é preciso nuançar essa ruptura. Embora adaptado à escola, no sentido restrito do termo, em sua faixa etária, esse tipo de comportamento é mais compreensível ou tolerável pelos pais e pela escola.

Então, minha atividade de sujeito foi, em certo sentido, proposta e protagonizada pelo outro (meu filho), mas assumida por mim, na medida em que aceitei a ruptura que ele

realizava de forma mais irrefletida. Eu tinha propriamente um papel reflexivo, ele não, mas minha atividade foi em certo sentido conduzida por ele, seduzida pela configuração subjetiva que ele realizava espontaneamente. E esse é o ponto que queremos destacar, que é a invasão de mim pelo outro, e a captura de meu modo de ser para uma prática alternativa, onde, curiosamente, o sujeito de consciência da ruptura de uma norma social era mais eu do que ele, mas a iniciativa da atividade era mais dele do que minha. Ele fora, de forma mais espontânea ou irrefletida, o protagonista da organização de seu mundo naquele momento – apoiado na nova configuração de forças propiciada sem intenção por mim –, assim como minha atividade reflexiva fora invadida e seduzida por seu comportamento. E o fato da situação criada escapar à minha intenção originária aponta como a dinâmica social às vezes cria situações por onde a sociedade não apenas se reproduz, mas também se altera por desvios, que podem ser, inclusive, imperceptíveis.<sup>3</sup>

Dou mais um exemplo com esse mesmo filho, apenas a título de indicação do que queremos destacar. Ele era atraído por caminhões! E passávamos o tempo reparando neles quando andávamos de carro, sobretudo no trecho de estrada a caminho da escola: caminhão carreta, tanque, basculante, cegonha ou baú, de várias cores e tamanhos. Pois descobri como é evidente que também “olhamos com os olhos dos outros”! Nessa época, mesmo sem ele, era comum olharmos para os caminhões. Era a presença dele, mesmo ausente, que selecionava nosso olhar nesses momentos. E, se considerarmos que o mesmo se passa através dos outros sentidos, pode-se dizer que assim se constituem nossos hábitos mais duradouros, envolvendo as pessoas que participaram e participam de nossas vidas... e que assim também se faz uma sociedade, com

**3-** Para um estudo da noção de desvio e de desvio imperceptível, que também pode ser uma variação interessante para se pensar nossa questão, cf. Cassiano e Furlan (2013), que trata do processo de subjetivação segundo a esquizoanálise.

a diferença, então, que nosso olhar ou qualquer outro de nossos sentidos não nos lembram necessariamente alguém, pois é o olhar ou o sentir de todo mundo ou de muita gente. De maneira ainda mais ampla, lembramos, nesse sentido, o que Lévi-Strauss diz sobre a eventual empresa do inventário dos hábitos corporais da humanidade, apoiado no destaque de Mauss sobre as técnicas corporais:

Ela traria informações de uma riqueza inesperada sobre as migrações, os contatos culturais ou os empréstimos que se situam num passado distante e que gestos de aparência insignificantes, transmitidos de geração em geração, e protegidos por sua insignificância mesmo, atestam, frequentemente melhor que as jazidas arqueológicas ou monumentos figurados. (LEVI-STRAUSS, 2012 [1950], p. XIV, tradução nossa).

O exemplo do olhar do meu filho, atraído por caminhões, revela como essa é uma via de mão dupla, na qual o olhar da criança seleciona o que vê e contagia o olhar do adulto, ao mesmo tempo em que é contagiado pelo olhar sedimentado do adulto nos objetos ou na forma de vida que ela vê; afinal, uma sociedade de máquinas grandes e barulhentas também é uma proposta de vida bastante visível para uma criança, e que atrai seu olhar com ou sem o apelo explícito dos seus pais. Fosse meu filho um pequeno camponês (num contexto não muito moderno), e provavelmente seriam as vacas, os cavalos e as galinhas que se destacariam em seu mundo, quando sua atenção se voltou primeiro para os carros em movimento nas ruas.

Nesses dois exemplos com meu filho, o primeiro com a escola, e o segundo com os caminhões, a intenção é destacar a incorporação espontânea dos sentidos dos outros, isto é, de suas configurações subjetivas. Os pais incorporam o olhar de seus filhos, que incorporam o olhar de seus pais, ou, de forma geral, dos outros. Note-se que olhar faz parte

de uma forma de atividade ou ser no mundo. Meu filho correu para o parque atraído pela possibilidade de suas atividades, assim como nossos veículos são atividades que atraem nossas crianças para nossas formas de vida. Mas, enquanto a diferença do olhar de uma criança em nós pode favorecer a percepção de que também “olhamos com os olhos dos outros”, nosso olhar adulto e comum se esquece de sua genealogia: “a tradição é esquecimento das origens” (MERLEAU-PONTY, 1984b [1960], p. 239).

### **Sujeito na relação com os outros - sujeito no mundo**

Posto isso, retornemos de forma mais conceitual ao nosso problema. Os dois exemplos anteriores destacam a passagem espontânea e pacífica entre os sentidos de um sujeito no outro – embora, no primeiro exemplo (com as nuances necessárias), eu também suporte a quebra de uma regra, o que geralmente implica alguma forma de conflito, pelo simples fato dela ser percebida. Mas outros exemplos podem destacar, com diferentes graus de intensidade, a aceitação desses sentidos de forma tensa e conflituosa, ou o confronto com o outro ou a realidade estabelecida (foi o que tentei evitar ao retomar meu filho no colo e tentar fazê-lo dormir do lado de fora da sala de aula). A esses últimos, de aceitação tensa de sentidos estabelecidos ou de confronto com os mesmos, podemos chamar de desejo de outra forma de relacionamento com o mundo ou o outro em *oposição frontal* à regra estabelecida, e, aos exemplos dados com meu filho, de desejo de outra forma de relacionamento com o mundo ou o outro em *oposição lateral ou desvio* em relação à regra estabelecida. Mas o aspecto principal que queremos destacar é a passagem dos sentidos de uns nos outros em nossas relações. Como diz Merleau-Ponty (1994 [1945], p. 251) a esse respeito, é como se a intenção que habita seu corpo viesse habitar

o meu, despertando em mim as mesmas possibilidades motoras,<sup>4</sup> o que significa que é o corpo o sujeito dessa compreensão, e não o pensamento. Mais precisamente, “esse sujeito, que se sente *constituído* no momento em que funciona como *constituente*, é meu corpo” (MERLEAU-PONTY, 1984c [1960], p. 138, grifos nossos), que se sente, pois, constituído pela intenção do outro, na medida em que o percebe e apreende o seu sentido, o que vale também para a linguagem:

O “eu” que fala está instalado em seu corpo e em sua linguagem não como numa prisão, mas, ao contrário, como num aparelho que o transporta magicamente à perspectiva do outro. [...] Não há fala (e, em última instância, personalidade) senão para um ‘eu’ que traz em si esse germe de despersonalização. Falar e compreender não supõem somente o pensamento, mas, de maneira mais essencial e como fundamento do próprio pensamento, o poder de deixar-se desfazer e refazer por um outro atual, por vários outros possíveis e, presumivelmente, por todos. (MERLEAU-PONTY, 2002 [1969], p. 41-42).

Vamos nos servir de uma comparação de Merleau-Ponty com Sartre para marcar o ponto de passagem que nos interessa para a nossa questão.<sup>5</sup> Vale frisar que, ao contrário de Foucault, encontraremos em Sartre, para a compreensão de nossa inserção no mundo, a ênfase na perspectiva subjetiva, e é nesse sentido, e apenas assim, que podemos dar razão a Foucault quando ele diz que Sartre partia da noção de sujeito para entender essa inserção, perspectiva que ele atribuía de forma geral à fenomenologia, e ao próprio Merleau-Ponty, mesmo quando Foucault reconhece que foi Merleau-Ponty quem introduziu no meio filosófico francês a importância

**4-** O que, atualmente, através de técnicas de neuroimagem, a neurociência corrobora com o fenômeno dos neurônios-espelhos.

**5-** Para uma apresentação mais detalhada da filosofia de Sartre, e seu cotejamento com a filosofia de Merleau-Ponty, cf. Furlan (2012a; 2013).

dos estudos sobre Saussure (FOUCAULT, 2005 [1983], p. 311).

Dizendo de maneira rápida, Sartre parte da noção de consciência, que não é uma coisa, mas condição de aparição das coisas, na medida em que estas, sem a consciência, são a realidade densa e fechada em si. Ou seja, através da realidade humana, é o surgimento da consciência enquanto vazio de ser no seio do em-si pleno das coisas que será a ocasião de manifestação do Ser. É assim que as coisas se mostram enquanto ser, e a consciência se apercebe como não-ser, ou ser-para-si. Ou ainda, mais concretamente, por causa da consciência, o homem aparece justamente como falta e desejo de ser, e por isso ele é projeto (de ser). Como diz Silva (2003, p. 120), “O para-si, ao contrário do em-si, é o ser que está sempre à distância de si”, e o “para do para-si indica que ele se projeta para cobrir a distância que o separa de si mesmo, para realizar o seu si, além do para-si” (2003, p. 120). Nesse sentido, não há inércia no para-si, porque a consciência não é ou é puro movimento de ser. Ora, o olhar de outrem aparecerá como estancamento dessa liberdade porque identificará esse movimento enquanto um sentido de ser no mundo. É essa dimensão de ser do para-si que, nesse sentido, é (visto por outrem), que entra em conflito com sua dimensão subjetiva que é puro movimento de não ser em direção ao ser. É pela natureza do próprio olhar que a relação com o outro será, portanto, necessariamente conflituosa. É o olhar do outro que, inclusive, abrirá ao para-si a dimensão do conhecimento e avaliação de seus atos, que requer a perspectiva de se olhar de fora, ao invés de apenas ser em seus próprios atos. Ou seja, ser-para-o-outro é ser, inelutavelmente, nessa expressão de um sentido de ser que se *identifica* de alguma maneira, e, por isso, de forma privilegiada, a linguagem será sempre o campo de objetivação do para-si no mundo, afinal, a linguagem diz o que as coisas e as pessoas *são*.

Curiosamente, esse nos parece o ponto de encontro entre os pensamentos de Sartre e

Foucault. Considerando a imagem amplamente aceita de que as concepções de sujeito são opostas em Sartre e Foucault (cf. REVEL, 2005, p. 84), vale a pena lembrar que o caráter de objetivação do sujeito no discurso do outro, desdobrado por Foucault em nossas formas de saber e poder, havia sido destacado por Sartre. E, embora Sartre tenha vivido uma geração mais próxima da crença na possibilidade de grandes narrativas para a compreensão do mundo, como, por exemplo, a do marxismo, as considerações que Foucault faz a respeito de si mesmo, quando se ocupa da Ética, em certo sentido, lembram o próprio Sartre. Quando lhe perguntam “O senhor fala de ‘se desprender de si mesmo’. Por que então uma vontade tão singular?”, ele responde: “O que pode ser a ética de um intelectual – reivindicando o termo intelectual que, no momento atual, parece provocar náusea em alguns – a não ser isso: tornar-se permanentemente capaz de se desprender de si mesmo (o que é o contrário da atitude de conversão)?” (FOUCAULT, 2004c [1984], p. 247).

O termo *desprender-se de si* tem ecos sartreanos, como destaca o entrevistador logo a seguir, e a resposta de Foucault cumpre mais a função de descentralizar o papel do intelectual (sartreano), assim como Foucault (1995b, p. 261) procura diferenciar seu projeto, dizendo que em Sartre ainda vigora a ideia de uma autenticidade de si, o que remete a uma identificação que parece em contradição com seus próprios pressupostos filosóficos, por exemplo, quando Sartre analisa Flaubert através de suas obras. De fato, a noção de psicanálise existencial, em Sartre (1976 [1940]), destaca a presença de uma escolha fundamental no início da vida, à qual, portanto, permaneceríamos ligados. Mas também, curiosamente, Foucault (2004d [1984], p. 289) admite, por fim, que no fundo toda sua obra pode ser vista desenvolvendo a mesma questão, quer dizer, de um mesmo si:

Quando escrevemos livros, desejamos que estes modifiquem inteiramente tudo aquilo que pensávamos e que, no final, nos

percebamos inteiramente diferentes do que éramos no ponto de partida. Depois nos damos conta de que no fundo pouco nos modificamos. Talvez tenhamos mudado de perspectiva, girado em torno do problema, que é sempre o mesmo, isto é, as relações entre o sujeito, a verdade e a constituição da experiência.

O que, certamente, vai em direção à possibilidade de um si no passado operando e organizando o si no presente, e por isso a questão do se desprejar de si não é tão simples quanto a sua afirmação pode dar a entender.

Mas, desse cotejamento entre os pensamentos de Sartre e Foucault, o que nos interessa nesse artigo é a ausência, em ambos, de um meio termo para a passagem entre sujeito e mundo, sujeito e os outros, ou entre o seu lado de “dentro” e seu lado de “fora”. Em Foucault, até a problematização da Ética, na qual o sujeito é visto de forma ativa no cuidado de si a partir de um campo histórico moral, destacava-se apenas a perspectiva do poder, isto é, do lado de fora para a constituição do sujeito. Quando Foucault passa para a perspectiva da Ética, assume, então, também a perspectiva da possibilidade de uma constituição do sujeito por si mesmo, a partir do campo moral em comunicação com os campos de saber e poder, anteriormente trabalhados em sua obra. Conforme ele diz:

Tentei destacar três grandes tipos de problemas: o da verdade, o do poder e o da conduta individual. Esses três grandes domínios da experiência só podem ser compreendidos uns em relação aos outros, e não podem ser compreendidos uns sem os outros. O que me incomodava nos livros precedentes foi o fato de eu ter considerado as duas primeiras experiências sem levar em conta a terceira. (FOUCAULT, 2004e [1984], p. 253).

E a que abre essa terceira experiência?  
A “uma elaboração de si por si mesmo, uma

transformação estudiosa, uma modificação lenta e árdua através da preocupação constante com a verdade” (FOUCAULT, 2004c [1984], p. 248). Quando é perguntado, mais uma vez, no que isso, que se abre para uma estética da existência ou para a possibilidade de se transformar a vida numa “obra de arte”, distingue-se do existencialismo sartreano, Foucault (1995b, p. 261) alude à questão da autenticidade em Sartre para dizer que essa atividade criativa não remete à relação do si consigo mesmo, isto é, de um si que age a partir do reconhecimento de si (ser autêntico), mas à relação de si com sua própria atividade, mais precisamente, com a sua experiência, ou, por fim, com sua obra. Os entrevistadores, então, completam: “Isto soa como uma observação de Nietzsche, na *Gaia Ciência*, de que poderíamos criar nossa vida dando-lhe um estilo através de uma longa prática e de um trabalho diário” (FOUCAULT, 1995b, p. 262). Ao que ele responde: “Sim. Meu ponto de vista está muito mais próximo de Nietzsche do que de Sartre” (FOUCAULT, 1995b, p. 262). Ou, quiçá, de Heidegger? “Não se deve fazer passar o cuidado dos outros na frente do cuidado de si; o cuidado de si vem eticamente em primeiro lugar, na medida em que a relação consigo mesmo é *ontologicamente primária*” (FOUCAULT, 2004b [1984], p. 271, grifos nossos). Mas nossa questão é: o que se passa no indivíduo? Como isso se dá nele? É dessa forma, que parece uma *reflexão* sobre sua criação ou seus atos? E no que isso se distingue da estrutura da concepção moderna da relação sujeito e objeto, ou consciência e objeto? Apenas enquanto impossibilidade de avaliação e decisão concentradas num momento, que pressuporia a soberania do “eu penso”?<sup>6</sup> Mais precisamente, enquanto avaliação que se apoia em seus resultados ou experiências, que nesse sentido não podem ser antecipados pelo pensamento? Nessa vertente, lembramos o que Foucault (1995b, p. 277) diz a respeito da emergência

**6-** Vale frisar que, mesmo na concepção moderna de sujeito pensante em Descartes e Kant, essa soberania, tradicionalmente propalada, se não de direito, é relativizada de fato (FURLAN, 2009, p. 106-107).

do sujeito moderno através de Descartes, que, ao contrário dos antigos, desfaz o laço entre ascese e verdade, isto é, a necessidade de uma transformação de si para o acesso à verdade, que passa a ser garantida através da evidência do pensamento, independente da moral do sujeito ou daquilo que ele é enquanto pessoa. Ora, essa transformação de si, que não se identifica com um ato de pensamento, não remete ao corpo enquanto meio termo na relação entre sujeito e mundo, e em particular, agora, na relação entre sujeito pensante e sujeito objetivado no mundo? Essa é a dobradiça que nos parece faltar na filosofia de Michel Foucault, ou à qual ele chegou sem dizê-la propriamente.

Em Sartre, como o para-si é pura negatividade e projeto de ser, não pode haver dobradiça alguma. O para-si não se mistura nem com o ser-em-si das coisas, nem com os outros para-si. É pura espontaneidade, consciência daquilo que é e em direção ao seu próprio ser. Mas, é importante frisar, justamente porque *não* é, a consciência só pode ser essa atividade a partir do próprio ser-em-si, no qual representa um vazio que enquanto falta se projeta para ser, apoiada no próprio ser das coisas. Ou seja, o para-si é seu mundo, isto é, em situação, na qual já é, portanto, enquanto negação e projeto de ser. Ser em situação já é uma organização do ser-para-si (daí destacarmos a perspectiva subjetiva em sua filosofia), a partir de sua facticidade, isto é, de seu corpo e das coisas à sua volta, que representam o contexto natural-social-histórico. Perceber já é, portanto, uma ação de escolher e se projetar, e a ação motora, que o projeto desencadeará, se realizará com o ser das coisas, visto que o para-si simplesmente não é. Sob essa perspectiva, na medida em que o projeto é bem-sucedido, o para-si é a experiência do corpo próprio, a referência sempre implícita do encadeamento de utensílios nessa sua operação de configuração de mundo. Mas a adversidade do ser-em-si das coisas ou de seu próprio corpo podem revelar ao para-si que o ser no qual ele se apoia para se realizar lhe é independente, mostrando, então, a face

crua de sua facticidade. Ora, a dimensão do olhar do outro sobre o para-si também o remete a essa sua facticidade, pois, além de representar o estancamento dessa sua atividade criadora, identificando-a em seu ser (que é de alguma maneira), também o assenta em seu corpo enquanto ser sensível; remete-o não apenas, portanto, para o sentido daquilo que o para-si faz ou é fazendo, mas para seu ser corporal, até então apenas implícito em seu ser-para-si, enquanto fundo constante ou a referência sempre implícita na sua percepção ou em seu uso das coisas, como, aliás, também destaca Merleau-Ponty (1994 [1945]).

A esse respeito, interessa-nos muito a concepção sartreana de carne, tal como descrita no ato de desejar, pois é com ela que passaremos para a perspectiva de Merleau-Ponty. Quando o para-si deseja, seu corpo, até então implícito em tudo aquilo que ele faz no mundo, passa a incorporar ou a empastar a consciência em seu ser sensível ou carnal, e o sentido da carícia é o mesmo, isto é, retirar o outro de seus projetos de mundo para empastá-lo em seu corpo desejanter.<sup>7</sup> Mais ainda, o desejo não encarna apenas a consciência em seu corpo sensível,<sup>8</sup> mas o mundo tende a se encarnar também, deixando de ser o complexo de utensílios para os projetos de mundo do para-si, que passa a visá-los em seu ser sensível:

Assim sou sensível, mais do que à forma do objeto e sua instrumentalidade, à sua matéria (granulosa, lisa, tibia, gordurosa, áspera etc.), e descubro em minha percepção desejanter algo como se fosse a carne dos objetos. Minha camisa roça em minha pele e posso senti-la: aquilo que comumente é para mim o objeto mais remoto converte-se no sensível imediato; o calor do ar, o sopro do vento, os raios de sol etc., tudo isso

**7-** “[...] a carícia revela a carne despidendo o corpo de sua ação, separando-o das possibilidades que o circundam: ela é feita para descobrir sob o ato a trama de inércia – quer dizer o puro ‘ser-aí’ – que o sustenta” (SARTRE, 1976 [1940], p. 440, tradução nossa).

**8-** “O ser que deseja é a consciência se fazendo corpo” (SARTRE, 1976 [1940], p. 439, tradução nossa).

acha-se presente em mim de certa maneira, como que posicionado sem distância sobre mim e revelando minha carne por sua carne. Desse ponto de vista, o desejo não é apenas empastamento de uma consciência por sua facticidade, ele é correlativamente a enviscação de um corpo pelo mundo; e o mundo se torna viscoso; a consciência se enterra em um corpo que se enterra no mundo. (SARTRE, 1976 [1940], p. 442-443, tradução nossa).

O importante é frisar que, entre essas duas concepções ou modos de ser (ser-em-si ou ser-para-si), não é possível haver confusão alguma. Meu corpo, diz Sartre (1976 [1940], p. 351, tradução nossa), “Ou bem ele é coisa entre as coisas, ou bem ele é isso pelo qual as coisas se revelam a mim. Mas ele não poderia ser as duas ao mesmo tempo”. Posso ser o meu corpo enquanto para-si, e nesse sentido não o vejo e não o toco como uma coisa entre outras do mundo, ou percebê-lo enquanto coisa, a partir, naturalmente, do corpo para-si que visa a ela, o toca ou observa. É assim, por exemplo, que o tratamos com o médico, considerando suas partes, seus órgãos ou fazendo exames clínicos, mesmo sabendo que esse corpo é o de um para-si. Sartre é muito explícito, a esse respeito, quando retoma o famoso exemplo de Husserl sobre as mãos que se tocam: “Tocar e ser tocado, sentir que se toca e sentir que se é tocado, eis duas espécies de fenômenos que se tenta em vão reunir sob o nome de ‘dupla sensação’. De fato, eles são radicalmente distintos e existem sobre dois planos incomunicáveis” (SARTRE, 1976 [1940], p. 351, tradução nossa).

Ao contrário, a noção de carne em Merleau-Ponty visa justamente a compreender essa mistura que, na perspectiva sartreana (SARTRE, 1976 [1940]), é antes de tudo sinal de empastamento da consciência na matéria sensível, ou tentativa de alienação de sua liberdade. Também poderíamos dizer que Merleau-Ponty se apoia no pensamento de Sartre para dizer o seu avesso, ou deve muito a ele, nesse sentido, para a operação de sua filosofia.

A dificuldade a que se refere Sartre tomando o exemplo das mãos que se tocam é a impossibilidade de senti-las *ao mesmo tempo* enquanto tocantes-tocadas. Essa é uma possibilidade sempre iminente, mas, de fato, jamais realizada. Mas isso que Sartre avalia enquanto sinal de impossibilidade de confusão entre os modos de ser-em-si e ser-para-si Merleau-Ponty avalia como sendo o circuito carnal, ou sua composição: “eu experimento, e quantas vezes quiser, a transição e a metamorfose de uma das experiências na outra, e é apenas como se a dobradiça entre elas, sólida, inabalável, restasse irremediavelmente oculta para mim” (MERLEAU-PONTY, 2001 [1964], p. 192, tradução nossa). Daí sua contraposição a Sartre:

[...] esse hiato entre minha mão direita tocada e minha mão direita tocante, entre minha voz ouvida e minha voz articulada, entre um momento de minha vida tátil e o seguinte, não é um nada ou vazio ontológico: ele é transposto pelo ser total de meu corpo, e por aquele do mundo. (MERLEAU-PONTY, 2001 [1964], p. 192, tradução nossa).

Ou seja, Merleau-Ponty faz da carne e não da consciência (SARTRE, 1976 [1940]) o princípio de nosso ser no mundo, de um corpo que

[...] é um si não por transparência [...] mas um si por confusão, por narcisismo, por inerência daquele que vê naquilo que ele vê, daquele que toca naquilo que ele toca, do senciante no sentido – um si, portanto, que é tomado entre as coisas, que tem uma face e um dorso, um passado e um futuro. (MERLEAU-PONTY, 1984d [1960], p. 88-89).

Narcisismo, portanto, no sentido de sua migração ou generalização entre as coisas (MERLEAU-PONTY, 2001 [1964], p. 181) ou, como afirma a citação, “por inerência daquele que vê naquilo que ele vê”.

Merleau-Ponty explicita esse caráter de inerência entre o lado senciente e sensível, vidente e visível do corpo em relação com o mundo, através da descrição ontofenomenológica da exploração tátil das mãos:

Donde vem que eu dê às minhas mãos, particularmente, esse grau, essa velocidade e direção do movimento, que são capazes de me fazer sentir as texturas do liso e do rugoso? É preciso que, entre a exploração e isso que ela me ensinará, entre meus movimentos e isso que toco, exista alguma relação de princípio, algum parentesco [...]. Isso só pode acontecer se, ao mesmo tempo em que sentida do interior, minha mão for também acessível do exterior, tangível ela mesma [...]. Através desse *recruzamento nela do tocante e do tangível, seus movimentos próprios se incorporam ao universo que interrogam* (MERLEAU-PONTY, 2001 [1964], p. 173-174, grifos nossos, tradução nossa).

E, assim como não há tangível que não seja de alguma forma prometido à visibilidade, e vice-versa (MERLEAU-PONTY, 2001 [1964], p.175), há sinergia entre os órgãos dos sentidos do corpo para a percepção do mundo (MERLEAU-PONTY, 1994 [1945], p. 314). A tal ponto que o sabor da madeleine pode guardar em Proust a infância de sua vida em Combray, como certo odor pode sintetizar o liceu para Heidegger, segundo comentário de Merleau-Ponty (2001 [1964], p. 152, tradução nossa): “O liceu, para nós que aí voltamos trinta anos depois, como para esses que o habitam hoje, não é tanto um objeto que seja útil ou possível de descrever por seus caracteres, quanto um certo odor, uma certa textura afetiva que tem efeito sobre certa vizinhança de espaço.” Comentário que marca, em especial, o caráter eminentemente afetivo de nossa percepção do mundo.

Note-se que, no exemplo da exploração tátil das mãos, é o corpo quem explora e interroga, e com isso a atividade do “sujeito” a que

nos referimos em nossa introdução de pronto se coloca como ativa e passiva ao mesmo tempo – “sentir é sentir-se” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 439) –, mais precisamente, enquanto atividade da passividade (MERLEAU-PONTY, 2001 [1964], p. 270), porque a carne é um “registro” do ser (aspas nossas), sua abertura fundamental, e por isso a consciência jamais será pura espontaneidade. Para dizê-lo, Merleau-Ponty compara a relação entre os dois lados do corpo, vidente e visível, tocante e tocado, em síntese, entre seu lado de dentro e de fora, ao fenômeno do espelho: “a carne é *fenômeno de espelho*” (2001 [1964], p. 303, tradução nossa), de tal forma que não se deve dizer que a junção entre os dois lados se faz pelo “Pensamento ou Consciência”, e sim que “o Pensamento ou Consciência é *Offenheit*<sup>9</sup> de uma corporeidade a... Mundo ou Ser” (2001 [1964], p. 302, tradução nossa).

Foi justamente para expressar esse cruzamento ou quiasma entre essas duas dimensões do corpo que Merleau-Ponty cunhou o termo *carne*.

Ora, essa estrutura ou esse processo carnal é o mesmo que se encontra presente nas relações com os outros, e ultrapassa a sua concepção abstrata enquanto relações entre consciências. Ou, como diz Merleau-Ponty (2001 [1964], p. 184-185, tradução nossa),

[...] essa generalidade que faz a unidade de meu corpo, porque ela não o abriria aos outros corpos? (...) Por que a sinergia não existiria entre diferentes organismos, se ela é possível no interior de cada um? Suas paisagens se emaranham, suas ações e suas paixões se ajustam exatamente: isso é possível desde que se cesse de definir como primordial o sentir pelo pertencimento a uma mesma “consciência”, e que ao contrário se o compreenda como retorno do visível sobre si, aderência carnal do senciente ao sentido e do sentido ao senciente.

9- Abertura (tradução nossa).

Estrutura ou processo, também presente na linguagem ou prosa do mundo (MERLEAU-PONTY, 2002 [1969], p. 42), e que fundamenta o ser social, ou dá pleno direito à dimensão de ser com o outro, o que a noção de consciência não admite (SARTRE, 1976 [1940], p. 464-486).

Não é de estranhar, então, que Merleau-Ponty use em curso o termo *magma*, tomado de sua leitura de Claude Simon, para expressar essa totalidade de sentidos concentrados na vida dos homens: sentidos do tempo, o qual “não é apenas irreversibilidade, mas também eterno retorno: ele só é outro porque é o mesmo” (1996, p. 209, tradução nossa), sentidos do espaço, “de ubiquidade onde os corpos se imprimem uns sobre os outros (os espelhos, aqui, são apenas casos limites), onde os lugares se encaixam uns nos outros” (1996, p. 209, tradução nossa), e, claro, “o magma dos homens”:

Esta mistura e esta invasão (de um sobre o outro) existem já porque nós vemos, isto é, vemos os outros verem, com uma sutileza extraordinária, vemos com os olhos dos outros desde que tenhamos olhos [...]. Isso parece 6° sentido porque cremos que se vê apenas coisas visíveis ou qualidades: mas eu vejo corpos dirigidos para o mundo e para o mesmo mundo que eu vejo, seus gestos ínfimos, eu os espesso, eu os vejo do interior. Os homens também são homens-gignognes<sup>10</sup> – Se se pudesse abrir um, nele encontraríamos todos os outros como nas bonecas russas, ou antes, bem menos ordenados, em um estado de indivisão. (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 211, tradução nossa).

De modo que a estrutura carnal de nossas relações nos leva a uma nova compreensão do ser subjetivo ou social, enquanto noções intrinsecamente implicadas: o outro é em mim e eu sou nele, sendo difícil distinguir o que é meu e o que é do outro em mim, ou, para finalizarmos essa sequência de citações de Merleau-Ponty em torno

**10-** Referência à personagem do teatro infantil que se apresenta como mãe de muitos filhos, que lhe saem de debaixo das saias.

da questão de nossa encarnação em sua relação com Sartre, é difícil distinguir em mim o que é ser-para-si e o que é ser-para-o-outro. Merleau-Ponty, em uma nota de curso, desta vez com a psicanálise,<sup>11</sup> procura mostrar como o entrelaçamento entre mim e o outro é de tal natureza que impõe uma compreensão necessariamente ambígua do sentido de nossas relações:

Numa concepção + profunda: relação com o outro e comigo são entrelaçadas e simultâneas [...]. A agressão é também masoquismo: é a mim que persigo no outro, é ao outro que persigo em mim. Freud: sado-masoquismo. Não sou de forma alguma simples: o outro é em mim, me destruo por ele, há troca – Não o ser para si [...] + o ser para outrem, mas o Füreinander<sup>12</sup>, isto é sado-masoquismo – O que sou em “para si”, sou também “para o outro”, o que ele é “para si”, é também “para mim” – Isso é impossível de pensar através da “consciência”: ela só pode se sentir anulada pelo outro absoluto [...] – mas, se sou uma existência, isto é, sempre ligado à inércia, a outro que eu, essa generatividade me absorve, sei que não serei consciência negando-a (MERLEAU-PONTY, 1996, p.152-153, tradução nossa).

Note-se, com essa última citação, que, mais importante do que encontrar alguém do conflito objetivo com o outro uma situação sem conflito, trata-se de encontrar o sentido de nossa comunidade de ser alguém da noção de consciência, que é o nosso objetivo aqui.

Com isso, não se trata de desfazer a subjetividade, mas, conforme vimos, de entendê-la como um si por confusão e inerência às coisas e aos outros, com a ambiguidade de sentidos presentes em nossas relações. E, ao contrário disso representar a dissolução da responsabilidade de

**11-** Sobre esse tópico, conferir sobretudo seus cursos ou notas de cursos sobre a psicanálise na Sorbonne e no Collège de France (MERLEAU-PONTY, 1996, 2001, 2003).

**12-** “Um para o outro” (tradução nossa).

nossos atos ou atividades, a consciência dessa nossa encarnação na vida histórica e social favorece a possibilidade de exercê-la de forma menos ingênua. É o que já alertava Merleau-Ponty a respeito dos limites da decisão do ser resoluto em Heidegger, que, a partir da ek-stase do futuro, acreditava-se capaz de sair de uma vez por todas de sua dispersão no mundo (1994 [1945], p. 573). Ao contrário, diz Merleau-Ponty (1996, p. 214, tradução nossa), as decisões em nossas vidas não são de momento, são sempre antecipadas, “porque somos tudo, tudo tem cumplicidade em nós. Não se decide fazer, mas deixar se fazer”. Tal como o lento trabalho do estilo realizado por um artista, mas de forma mais complicada, porque nossas relações com o mundo são mais variadas, entre as quais podem se incluir as relações com a própria arte, como mostrou Merleau-Ponty a respeito de Cézanne e Leonardo da Vinci (MERLEAU-PONTY, 1984e [1948]).

### **Considerações finais**

Iniciamos esse artigo destacando a importância da discussão da noção de sujeito para uma concepção de educação, e com o propósito de situar o princípio da atividade subjetiva em um quadro mais amplo de compreensão. Servimo-nos da análise de um acontecimento de adaptação escolar para destacar como essa questão pode e deve ser pensada de forma concreta, atenta aos detalhes e aos sentidos do que se passa cotidianamente em nossas vidas.

### **Referências**

- CASSIANO, Marcela; FURLAN, Reinaldo. O processo de subjetivação segundo a esquizoanálise. **Psicologia & Sociedade**, Belo Horizonte, v. 25, n. 2, p. 373-378, maio/ago. 2013.
- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução de Claudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: MOTA, Manoel Barros da (Org.). **Ditos e escritos**. v. V. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004b. p. 264-287. Original publicado em 1984.
- FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. In: MOTA, Manoel Barros da (Org.). **Ditos e escritos**. v. IV. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. p. 203-222. Original publicado em 1977.

Cotejando os pensamentos de Foucault, Sartre e Merleau-Ponty, buscamos alcançar nosso objetivo através da noção de carne, em que a atividade do sujeito se mostra 1) inseparável de sua passividade, 2) nas relações com os outros e o mundo, e 3) sempre configurada de uma forma ou outra, onde não é possível saber ao certo onde começa o sentido próprio e termina o do outro. O que significa que nossas relações com os outros e o mundo são muito intrincadas. Nesse sentido, mas isso é assunto para outro trabalho, o mais importante do ponto de vista subjetivo é a capacidade de sustentar essas relações e favorecer a comunicação entre elas – a dissociação é patológica (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 336-339) –, o que parece, mesmo, a condição para ser sujeito no mundo. Ou seja, se assumirmos essas premissas sobre a noção de sujeito, que realizamos à luz da filosofia de Merleau-Ponty, uma primeira consequência para uma reflexão sobre nossas práticas educativas, na família ou na escola, é a de favorecer ao sujeito o desenvolvimento de sua capacidade de comunicação com o mundo e os outros, levando-se em conta a encarnação de nossas práticas, o que inclui as “suspeitas” de Foucault. O que, convenhamos, vale para todas as nossas relações. Digamos, então, que o educando se encontra numa situação mais decisiva de formação. Mas isso é apenas o início de uma nova reflexão.<sup>13</sup>

**13-** Para um exemplo de uma aplicação dessas premissas sobre a educação, ver Furlan (2012b).

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Original publicado em 1966.

FOUCAULT, Michel. Estruturalismo e pós-estruturalismo. In: MOTA, Manoel Barros da (Org.). **Ditos e escritos**. v. II. 2. ed. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 307-334). Original publicado em 1983.

FOUCAULT, Michel. Foucault. In: MOTA, Manoel Barros da (Org.). **Ditos e escritos**. v. V. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a. p. 234-229. Original publicado em 1984.

FOUCAULT, Michel. Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica**. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995b. p. 253-278.

FOUCAULT, Michel. O cuidado com a verdade. In: MOTA, Manoel Barros da (Org.). **Ditos e escritos**. v. V. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004c. p. 240-251. Original publicado em 1984.

FOUCAULT, Michel. O retorno da moral. In: MOTA, Manoel Barros da (Org.). **Ditos e escritos**. v. V. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004e. p. 252-263. Original publicado em 1984.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica**. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995a. p. 231-249.

FOUCAULT, Michel. Uma estética da existência. In: MOTA, Manoel Barros da (Org.). **Ditos e escritos**. v. V. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004d. p. 288-293. Original publicado em 1984.

FURLAN, Reinaldo. A relação com o outro em Sartre. **Memorandum**, Belo Horizonte, v. 24, p. 85-99, 2013. Disponível em: <[www.fafich.ufmg.br/memorandum/a24/furlan02](http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a24/furlan02)>. Acesso em: jun. 2014.

FURLAN, Reinaldo. Desejo e formação de mundo em Sartre: breve contraponto com Merleau-Ponty. **Memorandum**, Belo Horizonte, n. 22, p. 117-127, abr. 2012a. Disponível em: <[www.fafich.ufmg.br/memorandum/a22/furlan01](http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a22/furlan01)>. Acesso em: jun. 2014.

FURLAN, Reinaldo. São pertinentes as críticas de Foucault às filosofias da finitude, em particular a Sartre e Merleau-Ponty? In: CARNEIRO, Marcelo Carbone; GENTIL, Hélio Sales (Org.). **Filosofia francesa contemporânea**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009. p. 104-119.

FURLAN, Reinaldo. Uma experiência filosófica de um curso de psicologia. In: PATTO, Maria Helena Souza (Org.). **Formação de psicólogos e relações de poder: sobre a miséria da psicologia** São Paulo: Casa do Psicólogo, 2012b. p. 203-221.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. In: MAUSS, Marcel. **Sociologie et anthropologie**. Paris: Quadriga: PUF, 2012. p. ix-iii. Original publicado em 1950.

MERLEAU-PONTY, Maurice. A dúvida de Cézanne. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. **Textos escolhidos**. Tradução de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1984e. p. 113-126. (Os pensadores). Original publicado em 1960.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A natureza**: notas de cursos no Collège de France, 1956-1960. Texto estabelecido e anotado por Dominique Ségler. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A prosa do mundo**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. Original publicado em 1969.

MERLEAU-PONTY, Maurice. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. **Textos escolhidos**. Tradução de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1984a. p. 193-206. (Os pensadores). Original publicado em 1960.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994. Original publicado em 1945.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Le visible et l'invisible**. Paris: Gallimard, 2001. Original publicado em 1964.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **L'institution**. La passivité: notes de cours au Collège de France, 1954-1955. Tours: Belin, 2003.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Notes de cours, 1959-1961**. Texte établi par Stéphanie Ménasé. Paris: Gallimard, 1996.

MERLEAU-PONTY, Maurice. O filósofo e sua sombra. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. **Textos escolhidos**. Tradução de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1984b. p. 239-260. (Os pensadores). Original publicado em 1960.

MERLEAU-PONTY, Maurice. O olho e o espírito. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. **Textos escolhidos**. Tradução de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1984d. p. 85-111. (Os pensadores). Original publicado em 1960.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Psychologie et pédagogie de l'enfant**: cours de Sorbonne 1949-1952. Lagrasse: Verdier, 2001.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Sobre a fenomenologia da linguagem. In: MERLEAU-PONTY. **Tradução de Marilena de Souza Chauí**. São Paulo: Abril Cultural, 1984c. p. 129-140. (Os pensadores). Original publicado em 1960.

REVEL, Judith. **Michel Foucault**: conceitos essenciais. Tradução de Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez e Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

SARTRE, Jean Paul. **L'être et le néant**. Paris: Gallimard, 1976. Original publicado em 1940.

SILVA, Franklin Leopoldo. **Ética e literatura em Sartre**. São Paulo: Edunesp, 2003.

*Recebido em: 11.06.2014*

*Aprovado em: 22.10.2015*

**Reinaldo Furlan** é doutor em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Atualmente é professor livre-docente da Universidade de São Paulo. Atua como professor de filosofia no curso de psicologia (graduação e pós-graduação) da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto – USP.

