**CAPÍTULO V**

**O CORPO COMO SER SEXUADO**

**Maurice Merleau-Ponty, 1945**

**Edição brasileira, Editora Martins Fontes, 1999. Pp. 213-236**

Nossa meta constante é pôr em evidência a função primordial pela qual fazemos existir para nós, pela qual assumimos o espaço, o objeto ou o instrumento, e descrever o corpo enquanto o lugar dessa apropriação. Ora, enquanto nos dirigíamos ao espaço ou à coisa percebida, não era fácil redescobrir a relação entre o sujeito encarnado e seu mundo, porque ela se transforma por si mesma no puro comércio entre o sujeito epistemológico e o objeto. Com efeito, o mundo natural se apresenta como existente em si para além de sua existência para mim, o ato de transcendência pelo qual o sujeito se abre a ele arrebata-se a si mesmo e nós nos encontramos em presença de uma natureza que não precisa ser percebida para existir. Portanto, se queremos pôr em evidência a gênese do ser para nós, para terminar é preciso considerar o setor de nossa experiência que visivelmente só tem sentido e realidade para nós, quer dizer, nosso meio afetivo. Procuremos ver como um objeto ou um ser põe-se a existir para nós pelo desejo ou pelo amor, e através disso compreenderemos melhor como objetos e seres podem em geral existir.

Quase sempre concebe-se a afetividade como um mosaico de estados afetivos, prazeres e dores fechados em si mesmos, (p.213)

que não se compreendem e só podem explicar-se por nossa organização corporal. Se se admite que no homem ela se "penetra de inteligência", quer-se dizer através disso que simples representações podem deslocar os estímulos naturais do prazer e da dor, segundo as leis da associação de ideias ou segundo as do reflexo condicionado, que essas substituições ligam o prazer e a dor a circunstâncias que naturalmente nos são indiferentes e que, de transferência em transferência, constituem-se valores segundos ou terceiros que não têm relação aparente com nossos prazeres e nossas dores naturais. O mundo objetivo cada vez toca menos diretamente no teclado dos estados afetivos "elementares", mas o valor continua a ser uma possibilidade permanente de prazer e de dor. Se não é na experiência do prazer e da dor, da qual não há nada a dizer, o sujeito define-se por seu poder de representação, e a afetividade não é reconhecida como um modo original de consciência. Se essa concepção fosse justa, todo desfalecimento da sexualidade deveria reconduzir-se ou à perda de certas representações, ou então a um enfraquecimento do prazer. Vamos ver que não é nada disso. Um doente 1 nunca procura, por si mesmo, o ato sexual. Imagens obscenas, conversações sobre temas sexuais, a percepção de um corpo não fazem nascer nele nenhum desejo. O doente quase não abraça e o beijo não tem para ele valor de estimulação sexual. As reações são estritamente locais e não começam sem contato. Se nesse momento o prelúdio é interrompido, o ciclo sexual não procura prosseguir-se. No ato sexual, a *intromissio* nunca é espontânea. Se o orgasmo ocorre primeiro na parceira e ela se afasta, o desejo esboçado se apaga. A cada momento as coisas se passam como se o paciente ignorasse o que deve fazer. Não existem movimentos ativos, senão alguns instantes antes do orgasmo, que é muito breve. As poluções são raras e sempre sem sonhos. Tentaríamos explicar essa inércia sexual — como acima explicamos a perda das iniciativas cinéticas — pe- (p.214)

Io desaparecimento das representações visuais? Mas dificilmente se sustentaria que não há aqui nenhuma representação tátil dos atos sexuais, e portanto restaria compreender por que em Schn. as estimulações táteis, e não apenas as percepções visuais, perderam muito de sua significação sexual. Se agora queremos supor um desfalecimento geral da representação, tanto tátil quanto visual, seria preciso então descrever o aspecto concreto que essa deficiência inteiramente formal assume no domínio da sexualidade. Pois afinal a raridade das poluções, por exemplo, não se explica pela fraqueza das representações, que são antes seu efeito do que sua causa, e parece indicar uma alteração da própria vida sexual. Suporemos algum enfraquecimento dos reflexos sexuais normais ou dos estados de prazer? Mas esse caso seria antes próprio para mostrar que não existem reflexos sexuais nem puro estado de prazer. Pois, lembremo-nos, todos os distúrbios de Schn. resultam de um ferimento circunscrito à esfera occipital. Se no homem a sexualidade fosse um aparelho reflexo autônomo, se o objeto sexual viesse afetar algum órgão do prazer anatomicamente definido, o ferimento cerebral deveria ter como efeito liberar esses automatismos e traduzir-se em um comportamento sexual acentuado. A patologia põe em evidência, entre o automatismo e a representação, uma zona vital em que se elaboram as possibilidades sexuais do doente, assim como acima suas possibilidades motoras, perceptivas e até mesmo suas possibilidades intelectuais. É preciso que exista, imanente à vida sexual, uma função que assegure seu desdobramento, e que a extensão normal da sexualidade repouse sobre as potências internas do sujeito orgânico. É preciso que exista um Eros ou uma Libido que animem um mundo original, deem valor ou significação sexuais aos estímulos exteriores e esbocem, para cada sujeito, o uso que ele fará de seu corpo objetivo. É a própria estrutura da percepção ou da experiência erótica que está alterada em Schn. No normal, um (p.215)

corpo não é percebido apenas como um objeto qualquer, essa percepção objetiva é habitada por uma percepção mais secreta: o corpo visual é subtendido por um esquema sexual, estritamente individual, que acentua as zonas erógenas, desenha uma fisionomia sexual e reclama os gestos do corpo masculino, ele mesmo integrado a essa tonalidade afetiva. Para Schn., ao contrário, um corpo feminino não tem essência particular: é sobretudo o caráter, diz ele, que torna uma mulher atraente; pelo corpo elas são todas semelhantes. O contato corporal estreito só produz um "sentimento vago", o "saber de um algo indeterminado" que nunca é suficiente para "acionar" a conduta sexual e para criar uma situação que reclame um modo definido de resolução. A percepção perdeu sua estrutura erótica, tanto segundo o espaço como segundo o tempo. O que desapareceu no doente foi o poder de projetar diante de si um mundo sexual, de colocar-se em situação erótica ou, uma vez esboçada a situação, de mantê-la ou de dar-lhe uma sequência até a satisfação. A própria palavra satisfação nada mais significa para ele, na falta de uma intenção, de uma iniciativa sexual que reclame um ciclo de movimentos e de estados, que os "ponha em forma" e que encontre neles a sua realização. Se os próprios estímulos táteis, que em outras ocasiões o doente utiliza muito bem, perderam sua significação sexual, foi porque, por assim dizer, eles deixaram de falar ao seu corpo, de situá-lo do ponto de vista da sexualidade ou, em outros termos, porque o doente deixou de endereçar ao seu ambiente essa questão muda e permanente que é a sexualidade normal. Schn. e a maior parte dos pacientes impotentes não "estão nem ali naquilo que fazem". Mas a distração, as representações inoportunas não são causas, são efeitos, e, se o paciente percebe friamente a situação, é em primeiro lugar porque não a vive e porque não está envolvido nela. Adivinha-se aqui um modo de percepção distinto da percepção objetiva, um gênero de significa- (p.216)

ação distinto da significação intelectual, uma intencionalidade que não é a pura "consciência de algo". A percepção erótica não é uma cogitatio que visa um cogitatum; através de um corpo, ela visa um outro corpo, ela se faz no mundo e não em uma consciência. Um espetáculo tem para mim uma significação sexual não quando me represento, mesmo confusamente, sua relação possível aos órgãos sexuais ou aos estados de prazer, mas quando ele existe para meu corpo, para essa potência sempre prestes a armar os estímulos dados em uma situação erótica, e a ajustar a ela uma conduta sexual. Há uma "compreensão" erótica que não é da ordem do entendimento, já que o entendimento compreende percebendo uma experiência sob uma idéia, enquanto o desejo compreende cegamente, ligando um corpo a um corpo. Mesmo com a sexualidade, que todavia durante muito tempo passou pelo tipo da função corporal, nós lidamos não com um automatismo periférico, mas com uma intencionalidade que segue o movimento geral da existência e que inflete com ela. Schn. não pode mais colocar-se em situação sexual, assim como em geral ele não está mais em situação afetiva ou ideológica. Para ele, os rostos não são nem simpáticos nem antipáticos, as pessoas só se qualificam a esse respeito se ele lida diretamente com elas e de acordo com a atitude que adotam em relação a ele, a atenção e a solicitude que lhe testemunham. O sol e a chuva não são nem alegres nem tristes, o humor só depende das funções orgânicas elementares, o mundo é afetivamente neutro. Schn. quase não amplia seu ambiente humano e, quando ele faz amizades novas, por vezes elas terminam mal: isso ocorre porque, percebe-se pela análise, elas nunca provêm de um movimento espontâneo, mas de uma decisão abstrata. Ele gostaria de poder pensar sobre a política e sobre a religião, mas nem mesmo tenta, pois sabe que essas regiões não lhe são mais acessíveis, e nós vimos que em geral ele não executa nenhum ato de pensamento autêntico e subs- (p.217)

titui a intuição do número ou a apreensão das significações pelo manejo dos signos e pela técnica dos "pontos de apoio" 2. Ao mesmo tempo, nós redescobrimos a vida sexual como uma intencionalidade original e as raízes vitais da percepção, da motricidade e da representação, fazendo todos esses "processos" repousarem em um "arco intencional" que inflete no doente e que, no normal, dá à experiência o seu grau de vitalidade e de fecundidade. A sexualidade não é portanto um ciclo autônomo. Ela está ligada interiormente ao ser cognoscente e agente inteiro, esses três setores do comportamento manifestam uma única estrutura típica, estão em uma relação de expressão recíprocas. Aqui nós reencontramos as aquisições mais duráveis da psicanálise. Quaisquer que tenham sido as declarações de princípio de Freud, as investigações psicanalíticas resultam de fato não em explicar o homem pela infra-estrutura sexual, mas em reencontrar na sexualidade as relações e as atitudes que anteriormente passavam por relações e atitudes de consciência, e a significação da psicanálise não é tanto a de tornar biológica a psicologia quanto a de descobrir um movimento dialético em funções que se acreditavam "puramente corporais", e reintegrar a sexualidade no ser humano. Um discípulo dissidente de Freud 3 mostra, por exemplo, que a frigidez quase nunca está ligada a condições anatômicas òu fisiológicas, que mais freqüentemente ela traduz a recusa do orgasmo, da condição feminina ou da condição de ser sexuado, e esta por sua vez traduz a recusa do parceiro sexual e do destino que ele representa. Mesmo em Freud seria um erro acreditar que a psicanálise exclui a descrição dos motivos psicológicos e se opõe ao método fenomenológico: ao contrário, ela (sem o saber) contribuiu para desenvolvê-lo ao afirmar, segundo a expressão de Freud 4, que todo ato humano "tem um sentido" , e ao procurar em todas as partes compreender o acontecimento, em lugar de relacioná-lo a condições me- (p.218)

cânicas. No próprio Freud, o sexual não é o genital, a vida sexual não é um simples efeito de processos dos quais os órgãos genitais são o lugar, a libido não é um instinto, quer dizer, uma atividade naturalmente orientada a fins determinados, ela é o poder geral que o sujeito psicofísico tem de aderir a diferentes ambientes de fixar-se por diferentes experiências, de adquirir estruturas de conduta. É a sexualidade que faz com que um homem tenha uma história. Se a história sexual de um homem oferece a chave de sua vida, é porque na sexualidade do homem projeta-se sua maneira de ser a respeito do mundo, quer dizer, a respeito do tempo e a respeito dos outros homens. Existem sintomas sexuais na origem de todas as neuroses, mas esses sintomas, se os lemos bem, simbolizam toda uma atitude, seja por exemplo uma atitude de conquista, seja uma atitude de fuga. Na história sexual, concebida como a elaboração de uma forma geral de vida, podem introduzir-se todos os motivos psicológicos, porque não há mais interferência de duas causalidades e porque a vida genital está engrenada na vida total do sujeito. E não se trata tanto de saber se a vida humana repousa ou não na sexualidade, mas de saber o que se entende por sexualidade. A psicanálise representa um duplo movimento de pensamento: por um lado, ela insiste na infra-estrutura sexual da vida; por outro, ela "incha" a noção de sexualidade a ponto de integrar a ela toda a existência. Mas, justamente por essa razão, suas conclusões, como as de nosso parágrafo precedente, permanecem ambíguas. Quando se generaliza a noção de sexualidade e se faz dela uma maneira de ser no mundo físico e interhumano, quer-se dizer, em última análise, que a existência inteira tem uma significação sexual, ou que todo fenômeno sexual tem uma significação existencial? Na primeira hipótese, a existência seria uma abstração, um outro nome para designar a vida sexual. Mas como a vida sexual não pode mais ser circunscrita, como ela não é mais uma função separada (p.219)

e definível pela causalidade própria a um aparelho orgânico, não há mais nenhum sentido em dizer que a existência inteira se compreende pela vida sexual, ou antes essa proposição torna-se uma tautologia. Seria preciso dizer então, inversamente, que o fenômeno sexual é apenas uma expressão de nossa maneira geral de projetar nosso ambiente? Mas a vida sexual não é ura simples reflexo da existência: uma vida eficaz, na ordem política e ideológica, por exemplo, pode acompanhar-se de uma sexualidade deteriorada, e ela pode até mesmo beneficiar-se dessa deterioração. Inversamente, a vida sexual pode ter, em Casanova por exemplo, um tipo de perfeição técnica que não corresponde a um vigor particular do ser no mundo. Mesmo se o aparelho sexual é atravessado pela corrente geral da vida, ele pode confiscá-la em seu benefício. A vida se particulariza em correntes separadas. Ou as palavras não têm nenhum sentido, ou então a vida sexual designa um setor de nossa vida que tem relações particulares com a existência do sexo. Não se trata de diluir a sexualidade na existência, como se ela fosse apenas um epifenômeno. Justamente se admitimos que os distúrbios sexuais dos neuróticos exprimem seu drama fundamental e nos oferecem como que sua ampliação, resta saber por que a expressão sexual desse drama é mais precoce, mais frequente e mais visível do que as outras; e por que a sexualidade é não apenas um signo, mas ainda um signo privilegiado. Reencontramos aqui um problema que já encontramos várias vezes. Mostrávamos, com a teoria da Forma, que não se pode determinar uma camada de dados sensíveis que dependeriam imediatamente dos órgãos dos sentidos: o menor dado sensível só se apresenta integrado a uma configuração e já "posto em forma". Isso não impede, dizíamos, que as palavras "ver" e "ouvir" tenham um sentido. Observávamos alhures 5 que as regiões especializadas do cérebro, a "zona ótica" por exemplo, nunca funcionam isoladamente. Isso não impede, dizia- (p.220)

mos, que, segundo a região onde estão situadas as lesões, o lado visual ou o lado auditivo predomine no quadro da doença. Enfim, dizíamos há pouco que a existência biológica está engrenada na existência humana e nunca é indiferente ao seu ritmo próprio. Isso não impede, acrescentaremos agora, que "viver " (leben) seja uma operação primordial a partir da qual se torna possível "viver " (erleben) tal ou tal mundo, e que devamos nos alimentar e respirar antes de perceber e de ter acesso à vida de relação, ser para as cores e para as luzes pela visão, para os sons pela audição, para o corpo do outro pela sexualidade, antes de ter acesso à vida de relações humanas. Assim, a visão, a audição, a sexualidade e o corpo não são apenas os pontos de passagem, os instrumentos ou as manifestações da existência pessoal: esta retoma e recolhe em si aquela existência dada e anônima. Quando dizemos que a vida corporal ou carnal e o psiquismo estão em uma relação de expressão recíproca, ou que o acontecimento corporal tem sempre uma significação psíquica, essas fórmulas precisam ser explicadas. Válidas para excluir o pensamento causai, elas não significam que o corpo seja o invólucro transparente do Espírito. Retornar à existência como ao meio no qual se compreende a comunicação entre o corpo e o espírito não é retornar à Consciência ou ao Espírito; a psicanálise existencial não deve servir de pretexto a uma restauração do espiritualismo. Nós o compreenderemos melhor precisando as noções de "expressão" e de "significação", noções que pertencem ao mundo da linguagem e do pensamento constituídos, que acabamos de aplicar sem crítica às relações entre o corpo e o psiquismo, e que a experiência do corpo deve, ao contrário, ensinar-nos a retificar.

Uma moça 6 a quem sua mãe proibiu de rever o rapaz a quem ama perde o sono, o apetite e finalmente o uso da fala. No decorrer da infância, encontramos uma primeira manifestação de afonia após um tremor de terra, depois um retor- (221)

no à afonia após um pavor violento. Uma interpretação estritamente freudiana colocaria em questão a fase oral do desenvolvimento da sexualidade. Mas o que se "fixou" na boca não é apenas a existência sexual; são, mais geralmente, as relações com o outro, das quais a fala é o veículo. Se a emoção escolhe exprimir-se pela afonia, é porque a fala é, dentre todas as funções do corpo, a mais estreitamente ligada à existência em comum ou, como diremos, à coexistência. A afonia representa então uma recusa da coexistência, assim como, em outras pessoas, a crise nervosa é o meio de fugir da situação. A doente rompe com a vida de relações no meio familiar. Mais geralmente, ela tende a romper com a vida: se não pode mais deglutir os alimentos, é porque a deglutição simboliza o movimento da existência que se deixa penetrar pelos acontecimentos e os assimila; a doente, literalmente, não pode "engolir" a proibição que lhe foi feita 7. Na infância da paciente, a angústia se traduzira pela afonia porque a iminência da morte interrompia violentamente a coexistência e reconduzia a paciente à sua sorte pessoal. O mesmo sintoma de afonia reaparece porque a proibição materna restaura a mesma situação no sentido figurado e, além disso, porque, ao fechar o futuro à paciente, ela a reconduz aos seus comportamentos favoritos. Essas motivações beneficiariam uma sensibilidade particular da garganta e da boca em nossa paciente, que poderia estar ligada à história de sua libido e à fase oral da sexualidade. Assim, através da significação sexual dos sintomas, descobrimos, desenhado em filigrana, aquilo que eles significam mais geralmente em relação ao passado e ao futuro, ao eu e ao outro, quer dizer, em relação às dimensões fundamentais da existência. Mas, se a cada momento o corpo exprime as modalidades da existência, veremos que não é como os galões significam a graduação ou como um número designa uma casa: aqui, o signo não indica apenas sua significação, ele é habitado por ela; de certa ma- (p.222)

neira, ele é aquilo que significa, assim como um retrato é a quase presença de Pedro ausente 8, ou como as figuras de cera, na magia, são aquilo que representam. A doente não imita com seu corpo um drama que se passaria "em sua consciência". Perdendo a voz, ela não traduz no exterior um "estado interior", ela não faz uma "manifestação" como o chefe de Estado que aperta a mão do maquinista de uma locomotiva ou que abraça um camponês, ou como um amigo aborrecido que não mais me dirige a palavra. Estar afônico não é calar-se: só nos calamos quando podemos falar. Sem dúvida, a afonia não é uma paralisia, e a prova disso é que, tratada por medicamentos psicológicos e deixada livre por sua família para rever aquele a quem ama, a moça recupera a fala. Mas a afonia também não é um silêncio preparado ou desejado. Sabe-se como a teoria da histeria foi levada a ultrapassar, com a noção de pitiatismo, a alternativa entre a paralisia (ou a anestesia) e a simulação. Se o histérico é um simulador, em primeiro lugar é em relação a si mesmo, de forma que é impossível colocar em paralelo aquilo que ele *verdadeiramente* sente ou pensa e aquilo que ele exprime no exterior: o pitiatismo é uma doença do *Cogito*, é a consciência tornada ambivalente, e não uma recusa deliberada de confessar aquilo que se sabe. Aqui, da mesma maneira, a moça não *deixa* de falar, ela "perde" a voz, como se perde uma recordação. Também é verdade que, como o mostra a psicanálise, a recordação perdida não é perdida por acaso, ela só o é enquanto pertence a uma certa região de minha vida que eu recuso, enquanto ela tem uma certa significação e, como todas as significações, esta só existe para alguém. Portanto, o esquecimento é um ato; eu conservo à distância essa recordação, assim desvio o olhar de uma pessoa que não quero ver. Todavia, como a psicanálise também o mostra muito bem, se a resistência supõe uma relação intencional com a recordação à qual se resiste, ela não a põe diante de nós como um objeto, ela não (p.223)

a rejeita expressamente. Ela visa uma região de nossa experiência, uma certa categoria, um certo tipo de recordações. O paciente que esqueceu em uma gaveta um livro que sua mulher lhe dera de presente e que o encontra uma vez reconciliado com ela 9 absolutamente não perdera o livro, mas também não sabia onde ele se encontrava. Tudo o que dizia respeito à sua mulher não existia mais para ele, ele o riscara de sua vida; ele descartara, de um só golpe, todas as condutas que se relacionavam a ela e, assim, estava aquém do saber e da ignorância, da afirmação e da negação voluntárias. Assim, na histeria e no recalque podemos ignorar algo ao mesmo tempo em que o sabemos, porque nossas recordações e nosso corpo, em lugar de se apresentarem a nós em atos de consciência singulares e determinados, dissimulam-se na generalidade. Através dela, nós as "temos" ainda, mas apenas o suficiente para mantê-las longe de nós. Descobrimos através disso que as mensagens sensoriais ou as recordações só são apreendidas expressamente e por nós conhecidas sob a condição de uma adesão geral à zona de nosso corpo e de nossa vida da qual elas dependem. Essa adesão ou essa recusa situam o sujeito em uma situação definida, e delimitam para ele o campo mental imediatamente disponível, assim como a aquisição ou a perda de um órgão sensorial dá ou subtrai um objeto do campo físico às suas capturas diretas. Não se pode dizer que a situação de fato assim criada seja a simples consciência de uma situação, pois isso representaria dizer que a recordação, o braço ou a perna "esquecidos" estão expostos à minha consciência, estão presentes e próximos para mim do mesmo modo que as regiões "conservadas" de meu passado ou de meu corpo. Também não se pode dizer que a afonia é desejada. A vontade supõe um campo de possíveis entre os quais escolho: eis Pedro, eu posso falar com ele ou não lhe dirigir a palavra. Ao contrário, se me torno afônico, Pedro não mais existe para mim enquanto interlocutor deseja- (pp.224)

do ou recusado, é todo o campo de possibilidades que desmorona, eu me retiro até mesmo deste modo de comunicação e de significação que é o silêncio. Com certeza, poder-se-á falar aqui de hipocrisia ou de má-fé. Mas será preciso distinguir então entre uma hipocrisia psicológica e uma hipocrisia metafísica. A primeira engana os outros homens escondendo-lhes pensamentos expressamente conhecidos pelo sujeito. Trata-se de um acidente facilmente evitável. A segunda engana-se a si mesma por meio da generalidade, e chega assim a um estado ou a uma situação que não é uma fatalidade, mas que não é posta e desejada; ela se encontra até mesmo no homem "sincero" ou "autêntico" a cada vez que ele pretende ser sem reservas o que quer que seja. Ela faz parte da condição humana. Quando a crise nervosa chega ao seu paroxismo, mesmo se o paciente a procurou como o meio de escapar de uma situação embaraçosa e afunda-se nela como em um abrigo, ele *quase* não ouve mais, *quase* não vê mais, ele *quase* se tornou esta existência espasmódica e ofegante que se debate em um leito. A vertigem do amuo é tal que ele se torna amuo contra X, amuo contra a vida, amuo absoluto. A cada instante que passa, a liberdade degrada-se e torna-se menos provável. Mesmo se ela nunca é impossível e sempre pode fazer abortar a dialética da má-fé, resta que uma noite de sono tem o mesmo poder: aquilo que pode ser superado por esta força anônima deve ser de mesma natureza que ela, e então é preciso admitir pelo menos que o amuo ou a afonia, na medida em que duram, tornam-se consistentes como coisas, que se tornam estrutura, e que a decisão que os interromperia provém de *mais baixo* do que a vontade. O doente separa-se de sua voz, assim como certos insetos cortam sua própria pata. Literalmente, ele fica sem voz. Correlativamente, o medicamento psicológico não age sobre o doente fazendo-o conhecer a origem de sua doença: por vezes, um contato de mão põe fim às contraturas e restitui a fala ao doente 10 e a mes- (p.225)

ma manobra, tornada rito, será depois suficiente para dominar novos acessos. Em todo caso, a tomada de consciência, nos tratamentos psíquicos, permaneceria puramente cognitiva, o doente não assumiria o sentido de seus distúrbios que acabam de revelar-lhe sem a relação pessoal que travou com o médico, sem a confiança e a amizade que ele lhe traz e a mudança de existência que resulta dessa amizade. O sintoma, como a cura, não se elabora no plano da consciência objetiva ou tética, mas abaixo. A afonia enquanto situação pode ser também comparada ao sono: estiro-me em meu leito, do lado esquerdo, os joelhos dobrados, fecho os olhos, respiro lentamente, distancio de mim meus projetos. Mas o poder de minha vontade ou de minha consciência termina ali. Assim como os fiéis, nos mistérios dionisíacos, invocam o Deus imitando as cenas de sua vida, eu chamo a visitação do sono imitando a respiração daquele que dorme e sua postura. O deus se manifesta quando os fiéis não se distinguem mais do papel que representam, quando seu corpo e sua consciência deixam de opor-lhe sua opacidade particular e se fundem inteiramente no mito. Há um momento em que o sono "vem", ele se assenta nessa imitação dele mesmo que eu lhe propunha, e consigo tornar-me aquilo que fingia ser: essa massa sem olhar e quase sem pensamentos, cravada em um ponto do espaço, e que só está no mundo pela vigilância anônima dos sentidos. Sem dúvida, este último elo torna possível o despertar: por essas portas entreabertas as coisas voltarão a entrar ou aquele que dorme retornará ao mundo. Da mesma maneira, o doente que rompeu com a coexistência ainda pode perceber o invólucro sensível do outro e conceber abstratamente o futuro por meio de um calendário, por exemplo. Nesse sentido, aquele que dorme nunca está completamente encerrado em si, nunca é inteiramente dormidor, o doente nunca está absolutamente cortado do mundo intersubjetivo, nunca inteiramente doente. Mas o que neles torna possível (p.226)

o retorno ao mundo verdadeiro são ainda funções impessoais: os órgãos dos sentidos, a linguagem. Permanecemos livres a respeito do sono e da doença na exata medida em que sempre permanecemos envolvidos no estado de vigília e de saúde, nossa liberdade apoia-se em nosso ser em situação, ela mesma é uma situação. Sono, despertar, doença e saúde não são modalidades da consciência ou da vontade, eles supõem um "passo existencial" 11. A afonia não representa apenas uma recusa de falar, a anorexia uma recusa de viver, elas são essa recusa do outro ou essa recusa do futuro arrancadas da natureza transitiva dos "fenômenos interiores", generalizadas, consumadas, tornadas situação de fato. O papel do corpo é assegurar essa metamorfose. Ele transforma as ideias em coisas, minha mímica do sono em sono efetivo. Se o corpo pode simbolizar a existência, é porque a realiza e porque é sua atualidade. Ele secunda seu duplo movimento de sístole e de diástole. Por um lado, com efeito, ele é a possibilidade para minha existência de demitir-se de si mesma, de fazer-se anônima e passiva, de fixar-se em uma escolástica. Na doente da qual falávamos, o movimento para o futuro, para o presente vivo ou para o passado, o poder de aprender, de amadurecer, de entrar em comunicação com outros como que se travaram em um sintoma corporal, a existência amarrou-se, o corpo tornou-se "o esconderijo da vida" 12. Para o doente não acontece mais nada, nada adquire sentido e forma em sua vida — ou, mais exatamente, ocorrem apenas "agora" sempre semelhantes, a vida reflui sobre si mesma e a história se dissolve no tempo natural. Mesmo normal, mesmo envolvido em situações inter-humanas, o sujeito, enquanto tem um corpo, conserva a cada instante o poder de esquivar-se disso. No próprio instante em que vivo no mundo, em que me dedico aos meus projetos, a minhas ocupações, a meus amigos, a minhas recordações, posso fechar os olhos, estirar-me, escutar meu sangue que pulsa em meus (p.227)

ouvidos, fundir-me a um prazer ou a uma dor, encerrar-me nesta vida anônima que subtende minha vida pessoal. Mas, justamente porque pode fechar-se ao mundo, meu corpo é também aquilo que me abre ao mundo e nele me põe em situação. O movimento da existência em direção ao outro, em direção ao futuro, em direção ao mundo pode recomeçar, assim como um rio degela. O doente recuperará sua voz, não por um esforço intelectual ou por um decreto abstrato da vontade, mas por uma conversão na qual todo o seu corpo se concentra, por um verdadeiro gesto, assim como podemos procurar e encontrar um nome esquecido não "em nosso espírito", mas "em nossa cabeça" ou "em nossos lábios". A recordação ou a voz são reencontradas quando o corpo se abre novamente ao outro ou ao passado, quando se deixa atravessar pela coexistência e quando novamente (no sentido ativo) significa para além de si mesmo. Mais: mesmo cortado do circuito da existência, o corpo nunca se curva inteiramente sobre si mesmo. Mesmo se me absorvo na experiência de meu corpo e na solidão das sensações, não chego a suprimir toda referência de minha vida a um mundo, a cada instante alguma intenção brota novamente de mim, mesmo que seja em direção aos objetos que me circundam e caem sob meus olhos, ou em direção aos instantes que sobrevêm e impelem para o passado aquilo que acabo de viver. Nunca me torno inteiramente uma coisa no mundo, falta-me sempre a plenitude da existência como coisa, minha própria substância foge de mim pelo interior e alguma intenção sempre se esboça. Enquanto possui "órgãos dos sentidos", a existência corporal nunca repousa em si mesma, ela é sempre trabalhada por um nada ativo, continuamente ela me faz a proposta de viver, e o tempo natural, a cada instante que advém, desenha sem cessar a forma vazia do verdadeiro acontecimento. Sem dúvida, essa proposta permanece sem resposta. O instante do tempo natural não fixa nada, ele deve imediatamente reco- (p 228)

meçar e com efeito recomeça em um outro instante, as funções sensoriais por si sós não me fazem ser no mundo: quando me absorvo em meu corpo, meus olhos só me dão o invólucro sensível das coisas e dos outros homens, as próprias coisas são cunhadas de irrealidade, os comportamentos se decompõem no absurdo, o próprio presente, como no falso reconhecimento, perde sua consistência e muda para a eternidade. A existência corporal que crepita através de mim sem minha cumplicidade é apenas o esboço de uma verdadeira presença no mundo. Pelo menos ela funda sua possibilidade, ela estabelece nosso primeiro pacto com ele. Posso muito bem ausentar-me do mundo humano e abandonar a existência pessoal, mas é apenas para reencontrar em meu corpo a mesma potência, dessa vez sem nome, pela qual estou condenado ao ser. Pode-se dizer que o corpo é "a forma escondida do ser próprio" 13 ou, reciprocamente, que a existência pessoal é a retomada e a manifestação de um dado ser em situação. Portanto, se dizemos que a cada momento o corpo exprime a existência, é no sentido em que a fala exprime o pensamento. Para aquém dos meios de expressão convencionais, que só manifestam meu pensamento ao outro porque, em mim como nele, já estão dadas significações para cada signo, e que nesse sentido não realizam uma verdadeira comunicação, é preciso reconhecer, veremos, uma operação primordial de significação em que o expresso não existe separado da expressão e em que os próprios signos induzem seu sentido no exterior. E dessa maneira que o corpo exprime a existência total, não que ele seja seu acompanhamento exterior, mas porque a existência se realiza nele. Esse sentido encarnado é o fenômeno central do qual corpo e espírito, signo e significação são momentos abstratos.

Assim compreendida, a relação da expressão ao expresso ou do signo à significação não é uma relação de mão única como a que existe entre o texto original e a tradução. Nem (p. 229)

o corpo *nem a* *existência* podem passar pelo original do ser humano, já que cada um pressupõe o outro e já que o corpo é a existência imobilizada ou generalizada, e a existência uma encarnação perpétua. Particularmente, quando se diz que a sexualidade tem uma significação existencial ou que exprime a existência, não se deve entendê-lo como se o drama sexual 14 fosse em última análise apenas uma manifestação ou um sintoma de um drama existencial. A mesma razão que impede "reduzir" a existência ao corpo ou à sexualidade também impede "reduzir" a sexualidade à existência: isso ocorre porque a existência não é uma ordem de fatos (como os "fatos psíquicos") que se possa reduzir a outros ou à qual eles possam reduzir-se, mas o lugar equívoco de sua comunicação, o ponto em que seus limites se embaralham, ou ainda sua trama comum. Não se trata de fazer a existência humana andar "com a cabeça". Sem dúvida, é preciso reconhecer que o pudor, o desejo, o amor em geral têm uma significação metafísica, quer dizer, que eles são incompreensíveis se tratamos o homem como uma máquina governada por leis naturais, ou mesmo como um "feixe de instintos", e que eles concernem ao homem enquanto consciência e enquanto liberdade. Comumente o homem não mostra seu corpo e, quando o faz, é ora com temor, ora com a intenção de fascinar. Parece-lhe que o olhar estranho que percorre seu corpo rouba-o de si mesmo ou que, ao contrário, a exposição de seu corpo vai entregar-lhe o outro sem defesa, e agora é o outro que será reduzido à escravidão. Portanto, o pudor e o despudor têm lugar em uma dialética do eu e do outro que é a do senhor e do escravo: enquanto tenho um corpo, sob o olhar do outro posso ser reduzido a objeto e não contar mais para ele como pessoa, ou então, ao contrário, posso tornar-me seu senhor e por minha vez olhá-lo, mas esse domínio é um impasse, já que, no momento em que meu valor é reconhecido pelo desejo do outro, o outro não é mais a pessoa (p.230)

por quem eu desejava ser reconhecido, ele é um ser fascinado, sem liberdade, e que a esse título não conta mais para mim. Dizer que tenho um corpo é então uma maneira de dizer que posso ser visto como um objeto e que procuro ser visto como sujeito, que o outro pode ser meu senhor ou meu escravo, de forma que o pudor e o despudor exprimem a dialética da pluralidade das consciências e que eles têm sim uma significação metafísica. O mesmo poderia ser dito do desejo sexual: se ele se acomoda mal à presença de um terceiro testemunho, se ele sente como um sinal de hostilidade uma atitude demasiado natural ou conversas muito indiferentes da parte do ser desejado, é porque quer fascinar e porque o terceiro observador, ou o ser desejado, se é demasiado livre de espírito, escapam à fascinação. Aquilo que procuramos possuir não é portanto um corpo, mas um corpo animado por uma consciência e, como o diz Alain, não se ama uma louca, exceto se já a amássemos antes de sua loucura. A importância atribuída ao corpo, as contradições do amor ligam-se portanto a um drama mais geral que se refere à estrutura metafísica de meu corpo, ao mesmo tempo objeto para o outro e sujeito para mim. A violência do prazer sexual não bastaria para explicar o lugar que a sexualidade tem na vida humana e, por exemplo, o fenômeno do erotismo, se a experiência sexual não fosse como uma prova, dada a todos e sempre acessível, da condição humana em seus momentos mais gerais de autonomia e de dependência. Portanto, não se explicam os embaraços e as angústias da conduta humana ligando-a à preocupação sexual, pois esta já os contém. Mas, reciprocamente, ligando a sexualidade à ambiguidade do corpo, só se consegue reduzi-la a si mesma. Pois, diante do pensamento, sendo um objeto, o corpo não é ambíguo; ele só se torna ambíguo na experiência que temos dele, eminentemente na experiência sexual, e pelo fato da sexualidade. Tratar a sexualidade como uma dialética não é reconduzi-la a um processo (p. 231)

de conhecimento, nem reconduzir a história de um homem à história de sua consciência. A dialética não é uma relação entre pensamentos contraditórios e inseparáveis: é a tensão de uma existência em direção a uma outra existência que a nega e sem a qual, todavia, ela não se sustenta. A metafísica — a emergência de um além da natureza — não está localizada no plano do conhecimento: ela começa *com* a abertura a um '' outro'', ela está em todas as partes e j á no desenvolvimento próprio da sexualidade. É verdade que, com Freud, nós generalizamos a noção de sexualidade. Como podemos falar então de um desenvolvimento próprio da sexualidade? Como podemos caracterizar um conteúdo de consciência como sexual? Com efeito, não o podemos. A sexualidade esconde-se a si mesma sob uma máscara de generalidade, sem cessar ela tenta escapar à tensão e ao drama que ela institui. Mas, outra vez, de onde tiramos o direito de dizer que ela se esconde a si mesma, como se ela continuasse a ser o tema de nossa vida? Não se deveria dizer simplesmente que ela é transcendida e diluída no drama mais geral da existência? Existem aqui dois erros a se evitar: um é não reconhecer à existência outro conteúdo que não seu conteúdo manifesto, exposto em representações distintas, como o fazem as filosofias da consciência; o outro é duplicar esse conteúdo manifesto com um conteúdo latente, também ele feito de representações, como o fazem as psicologias do inconsciente. A sexualidade não é nem transcendida na vida humana, nem figurada em seu centro por representações inconscientes. Ela está constantemente presente ali, como uma atmosfera. O sonhador não começa por representar-se o conteúdo latente de seu sonho, aquele que será revelado pela "segunda narrativa", com o auxílio de imagens adequadas; ele não começa por perceber claramente as excitações de origem genital como genitais, para em seguida traduzir esse texto em uma linguagem figurada. Mas para o sonhador, que se desprendeu (p.332)

da linguagem da vigília, tal excitação genital ou tal pulsão sexual *é* imediatamente esta imagem de um muro que se escala ou de uma fachada na qual se sobe, que se encontra no conteúdo manifesto. A sexualidade se difunde em imagens que só retêm dela certas relações típicas, uma certa fisionomia afetiva. O pênis do sonhador torna-se essa serpente que figura no conteúdo manifesto 15. O que acabamos de dizer do sonhador aplica-se também a esta parte de nós mesmos sempre meio adormecida, que sentimos para aquém de nossas representações, desta bruma individual através da qual percebemos o mundo. Ali existem formas confusas, relações privilegiadas, de forma alguma "inconscientes", e das quais sabemos muito bem que são equívocas, que têm relação com a sexualidade sem evocá-la expressamente. Da região corporal que mais especialmente ela habita, a sexualidade irradia como que um odor ou um som. Reencontramos aqui a função geral de transposição tácita que já tínhamos reconhecido ao corpo ao estudar o esquema corporal. Quando dirijo minha mão para um objeto, sei implicitamente que meu braço se distende. Quando movo os olhos, levo em conta seu movimento sem tomar consciência expressa dele, e compreendo através dele que a desordem do campo visual é apenas aparente. Da mesma maneira a sexualidade, sem ser o objeto de um ato de consciência expresso, pode motivar as formas privilegiadas de minha experiência. Assim considerada, quer dizer, como atmosfera ambígua, a sexualidade é coextensiva à vida. Dito de outra maneira, o equívoco é essencial à existência humana, e tudo o que vivemos ou pensamos sempre tem vários sentidos. Um estilo de vida — atitude de fuga e necessidade de solidão — é talvez uma expressão generalizada de um certo estado da sexualidade. Fazendo-se assim existência, a sexualidade encarregou-se de uma significação tão geral, o tema sexual pôde ser para o sujeito a ocasião de tantas observações em si mesmas verdadeiras e justas, de tantas (p.233)

decisões sensatas, a caminho ele insistiu sobre isso de tal forma, que é impossível procurar na forma da sexualidade a explicação da forma de existência. Resta que esta existência é a retomada e a explicitação de uma situação sexual, e que assim ela tem sempre pelo menos um duplo sentido. Existe osmose entre a sexualidade e a existência, quer dizer, se a existência se difunde na sexualidade, reciprocamente a sexualidade se difunde na existência, de forma que é impossível determinar, para uma decisão ou para uma dada ação, a parte da motivação sexual e a parte das outras motivações, é impossível caracterizar uma decisão ou *um ato como "sexua*l" ou "não-sexual". Assim, há na existência humana um princípio de indeterminação, e essa indeterminação não existe apenas para nós, ela não provém de alguma imperfeição de nosso conhecimento, não se deve acreditar que um Deus poderia sondar os corações e os rins e delimitar aquilo que nos vem da natureza e aquilo que nos vem da liberdade. A existência é em si indeterminada por causa de sua estrutura fundamenta], já que ela é a própria operação através da qual o que não tinha sentido adquire um sentido, o que só tinha um sentido sexual adquire uma significação mais geral, o acaso se faz razão enquanto ela é a retomada de uma situação de fato. Chamaremos de transcendência este movimento pelo qual a existência, por sua conta, retoma e transforma uma situação de fato. Justamente por ser transcendência, a existência nunca ultrapassa nada definitivamente, pois então a tensão que a define desapareceria. Ela nunca abandona a si mesma. Aquilo que ela é nunca lhe permanece exterior e acidental, já que ela o retoma em si. A sexualidade, tanto quanto o corpo em geral, não deve ser considerada então como um conteúdo fortuito de nossa experiência. A existência não tem atributos fortuitos, nenhum conteúdo que não contribua para lhe dar sua forma, ela não admite em si mesma um puro fato porque ela é o movimento pelo qual os fatos são assu- (p. 234)

midos. Responder-se-á talvez que a organização de nosso corpo é contingente, que se pode "conceber um homem sem mãos, pés, cabeça" 16, e com mais razão ainda um homem sem sexo que se reproduziria por brotamento ou por mergulhia. Mas isso só é verdadeiro se se consideram as mãos, os pés, a cabeça ou o aparelho sexual abstratamente, quer dizer, como fragmentos de matéria, não em sua função viva — e se se forma do homem uma noção ela também abstrata, na qual só se faz entrar a *Cogitatio*. Ao contrário, se definimos o homem por sua experiência, quer dizer, por sua maneira própria de pôr o mundo em forma, e se reintegramos os "órgãos " a este todo funcional no qual eles são recortados, um homem sem mão ou sem sistema sexual é tão inconcebível quanto um homem sem pensamento. Responder-se-á outra vez dizendo que nossa proposição só deixa de ser paradoxal tornando-se uma tautologia: afirmamos em suma que o homem seria diferente daquilo que ele é, e portanto não seria mais um homem, se lhe faltasse um só dos sistemas de relação que efetivamente possui. Todavia, acrescentar-se-á, é porque definimos o homem pelo homem empírico, tal como ele de fato existe, e porque ligamos por uma necessidade de essência e em um a priori humano os caracteres deste todo dado, que só foram reunidos ali pelo encontro entre causas múltiplas e pelo capricho da natureza. Na realidade, não imaginamos, por uma ilusão retrospectiva, uma necessidade de essência, nós constatamos uma conexão de existência. Já que, como o mostramos acima pela análise do caso Schn., todas as "funções" no homem, da sexualidade à motricidade e à inteligência, são rigorosamente solidárias, é impossível distinguir, no ser total do homem, uma organização corporal que trataríamos como um fato contingente, e outros predicados que lhe pertenceriam com necessidade. Tudo é necessidade no homem e, por exemplo, não é por uma simples coincidência que o ser racional é também aquele que se mantém (p. 235)

em pé ou possui um polegar oponível aos outros dedos; a mesma maneira de existir manifesta-se aqui e ali 17. Tudo é contingência no homem, no sentido em que esta maneira humana de existir não está garantida a toda criança humana por alguma essência que ela teria recebido em seu nascimento, e em que ela deve constantemente refazer-se nela através dos acasos do corpo objetivo. O homem é uma ideia histórica e não uma espécie natural. Em outros termos, não há na existência humana nenhuma posse incondicionada e, todavia, nenhum atributo fortuito. A existência humana nos obrigará a rever nossa noção usual da necessidade e da contingência, porque ela é a mudança da contingência em necessidade pelo ato de retomada. Tudo aquilo que somos, nós o somos sobre a base de uma situação de fato que fazemos nossa, e que transformamos sem cessar por uma espécie de regulagem que nunca é uma liberdade incondicionada. Não há explicação da sexualidade que a reduza a outra coisa que ela mesma, pois ela já era outra coisa que ela mesma e, se se quiser, nosso ser inteiro. A sexualidade, diz-se, é dramática porque engajamos nela toda a nossa vida pessoal. Mas justamente por que nós o fazemos? Porque nosso corpo é para nós o espelho de nosso ser, senão porque ele é um eu natural, uma corrente de existência dada, de forma que nunca sabemos se as forças que nos dirigem são as suas ou as nossas — ou antes elas nunca são inteiramente nem suas nem nossas. Não existe ultrapassamento da sexualidade, assim como não há sexualidade fechada sobre si mesma. Ninguém está a salvo e ninguém está inteiramente perdido 18. (p.236)

NOTAS:

1. Trata-se de Schn., o doente cujas deficiências motoras e intelectuais estudamos acima, e cujo comportamento afetivo e sexual foi analisado por Steinfeld, *Ein Beitrag zur Analyse der Sexualfunktion,* pp. 175-180.

2. Cf. supra, pp. 186-187.

3. W. Steckel, *La femme frigide*.

4. Freud*, Introduction à Ia Psychanalyse*, p. 45. O próprio Freud, em suas análises concretas, abandona o pensamento causai, quando mostra que os sintomas têm sempre vários sentidos ou, como ele diz, são "sobredeterminados". Pois isso significa admitir que um sintoma, no momento em que se estabelece, sempre encontra no sujeito razões de ser, de forma que nenhum acontecimento em uma vida é, propriamente falando, determinado do exterior. Freud compara o acidente externo ao corpo estranho que, para a ostra, é apenas a ocasião para secretar uma pérola. Ver por exemplo *Cinq Psychanalyses*, cap. I, p. 91, nota 1.

5. *La strucíure du comportement*, pp. 80 ss.

6. Binswanger, Ueber Psychotherapie, pp. 113 ss.

7. Binswanger (Ueber Psychotherapie, p. 188) assinala que um doente, no momento em que recupera e comunica ao médico uma recordação traumática, sente um afrouxamento do esfíncter.

8. J.-P. Sartre, L'imaginaire p. 38.

9. Freud, Introduchon à Ia Psychanalyse, p. 66.

10. Binswanger*, Ueber Psychotherapie*, pp. 113 ss.

11. Id., ibid., p. 188.

12. Id., ibid., p. 182.

13. Binswanger, *Ueber Psychotherapie: "eine verdeckte Form unseres Selbstseins*", p. 188.

14. Aqui tomamos a palavra em seu sentido etimológico e sem nenhuma ressonância romântica, como já o fazia Politzer*, Critique des fondements de Ia psychologie*, p. 23.

15. Lafogue, *L'échec de Baudelaire*, p. 126.

16. Pascal, *Pensées et Opuscules* (Ed. Brunschvicg), seção VI, n? 339, p. 486.

17. Cf. *La structure du comportement*, pp. 160-161.

18. Não podemos livrar-nos do materialismo histórico, assim como da psicanálise, condenando as concepções "redutoras" e o pensamento causai em nome de um método descritivo e fenomenológico, pois, assim como a psicanálise, o materialismo histórico não está ligado às formulações "causais" que dele se puderam oferecer e, assim como ela, ele poderia ser exposto em uma outra linguagem. O materialismo histórico consiste tanto em tornar a economia histórica quanto em tornar a história econômica. A economia na qual ele assenta a história não é, como na ciência clássica, um ciclo fechado de fenômenos objetivos, mas uma confrontação entre forças produtivas e formas de produção que só chega ao seu fim quando as primeiras saem do anonimato, tomam consciência de si mesmas e tornam-se assim capazes de pôr em forma o futuro. Ora, a tomada de consciência é evidentemente um fenômeno cultural e por aí podem introduzir-se na trama da história todas as motivações psicológicas. Uma história "materialista" da Revolução de 1917 não consiste em explicar cada ímpeto revolucionário pelo índice de preços do varejo no momento considerado, mas em recolocá-la na dinâmica das classes e nas relações de consciência, variáveis de fevereiro a outubro, entre o novo poder proletário e o antigo poder conservador. A economia acha-se integrada à história antes que a história reduzida à economia. O "materialismo histórico", nos trabalhos que inspirou, frequentemente é apenas uma concepção concreta da história que leva em consideração, além de seu conteúdo manifesto — por exemplo, as relações oficiais entre os "cidadãos" em uma democracia —, o seu conteúdo latente, quer dizer, as relações interhumanas tais como elas efetivamente se estabelecem na vida concreta. Quando a história "materialista" caracteriza a democracia como um regime "formal" e descreve os conflitos que atormentam esse regime, o sujeito real da história, que ela procura recuperar sob a abstração jurídica do cidadão, não é apenas o sujeito econômico, o homem enquanto fator da produção, mas mais geralmente o sujeito vivo, o homem enquanto produtividade, enquanto ele quer dar forma à sua vida, enquanto ama, odeia, cria ou não cria obras de arte, tem filhos ou não os tem. O materialismo histórico não é uma causalidade exclusiva da economia. Seríamos tentados a dizer que ele não faz a história e as maneiras de pensar repousarem na produção e na maneira de trabalhar, mas mais geralmente na maneira de existir e de coexistir, nas relações interhumanas. Ele não reduz a história das ideias à história econômica, mas as recoloca na história única que ambas exprimem, a história da existência social. O solipsismo enquanto doutrina filosófica não é um efeito da propriedade privada, mas na instituição econômica e na concepção do mundo projeta-se uma mesma preferência existencial de isolamento e desconfiança. Todavia, essa tradução do materialismo histórico pode parecer equívoca. "Inchamos" a noção de economia, assim como Freud incha a de sexualidade, fazemos entrar nela, além do processo de produção e da luta das forças econômicas contra as formas econômicas, a constelação dos motivos psicológicos e morais que co-determinam essa luta. Mas a palavra economia não perderia então todo sentido determinável? Se não são as relações econômicas que se exprimem no modo do *Mitsein*, não seria o modo do *Mitsein* que se exprimiria nas relações econômicas? Quando reportamos a propriedade privada, assim como o solipsismo, a uma certa estrutura do *Mitsein*, mais uma vez não fazemos a história caminhar com sua cabeça? E não seria preciso escolher entre as duas teses seguintes: ou o drama da coexistência tem uma significação puramente econômica, ou o drama econômico se dissolve em um drama mais geral e só tem uma significação existencial, o que leva ao espiritualismo? E justamente essa alternativa que a noção de existência, se bem compreendida, permite ultrapassar, e o que dissemos acima sobre a concepção existencial da "expressão" e da "significação" deve ser novamente aplicado aqui. Uma teoria existencial da história é ambígua, mas não se pode censurar nela essa ambiguidade, pois ela está nas coisas. E apenas com a aproximação de uma revolução que a história segue mais de perto a economia, e, assim como na vida individual a doença sujeita o homem ao ritmo vital de seu corpo, em uma situação revolucionária, por exemplo em um movimento de greve geral, as relações de produção transparecem, elas são expressamente percebidas como decisivas. Também vimos há pouco que a saída depende da maneira como as forças em presença se pensam uma à outra. Com mais razão ainda, as relações econômicas só são eficazes nos períodos de refluxo enquanto são vividas e retomadas por um sujeito humano, quer dizer, envolvidas em fragmentos ideológicos por um processo de mistificação, ou antes por um equívoco permanente que faz parte da história e que tem seu peso próprio. Nem o conservador nem o proletário têm consciência de estar envolvidos em uma luta apenas econômica, e eles sempre dão à sua ação uma significação humana. Nesse sentido, nunca existe causalidade econômica pura, porque a economia não é um sistema fechado e porque ela é parte da existência total e concreta da sociedade. Mas uma concepção existencial da história não retira às situações econômicas seu poder de motivação. Se a existência é o movimento permanente pelo qual o homem retoma por sua conta e assume uma certa situação de fato, nenhum de seus pensamentos poderá ser inteiramente desprendido do contexto histórico em que vive e, em particular, de sua situação econômica. Justamente porque a economia não é um mundo fechado e porque todas as motivações se ligam no interior da história, o exterior torna-se interior assim como o interior torna-se exterior, e nenhum componente de nossa existência jamais pode ser ultrapassado. Seria absurdo considerar a poesia de P. Valéry como um simples episódio da alienação econômica: a poesia pura pode ter um sentido eterno. Mas não é absurdo procurar no drama social e econômico, no modo de nosso *Mitsein,* o motivo dessa tomada de consciência. Assim como, nós o dissemos, toda nossa vida respira uma atmosfera sexual, sem que se possa determinar um só conteúdo de consciência que seja "puramente sexual" ou que não o seja de forma alguma, da mesma maneira o drama econômico e social fornece a cada consciência um certo fundo, ou ainda uma certa imago que ela decifrará à sua maneira e, nesse sentido, ele é coextensivo à história. O ato do artista ou do filósofo é livre, mas não sem motivo. Sua liberdade reside no poder de equívoco do qual falávamos há pouco, ou ainda no processo de regulagem do qual falávamos mais acima; ela consiste em assumir uma situação de fato, atribuindo-lhe um sentido figurado para além de seu sentido próprio. Assim Marx, não contente em ser filho de advogado e estudante de filosofia, pensa sua própria situação como a de um "intelectual pequenoburguês", e na perspectiva nova da luta de classes. Assim Valéry transforma em poesia pura um mal-estar e uma solidão com os quais outros nada teriam feito. O pensamento é a vida inter-humana tal como ela se compreende e se interpreta a si mesma. Nessa retomada voluntária, nessa passagem do objetivo ao subjetivo, é impossível dizer onde terminam as forças da história e onde começam as nossas, e a questão não significa rigorosamente nada, já que só existe história para um sujeito que a vive e só existe sujeito situado historicamente. Não há uma significação única da história, o que fazemos tem sempre vários sentidos, e é nisso que uma concepção existencial da história se distingue do materialismo e também do espiritualismo. Mas todo fenômeno cultural tem, entre outras, uma significação econômica, e, assim como não se reduz a esta, a história nunca transcende, por princípio, a economia. A concepção do direito, a moral, a religião, a estrutura econômica significam-se umas às outras na Unidade do acontecimento social, assim como as partes do corpo se implicam umas às outras na Unidade de um gesto, ou como os motivos "fisiológicos", "psicológicos" e "morais" se ligam na Unidade de uma ação, e é impossível reduzir a vida inter-humana seja às relações econômicas, seja às relações jurídicas e morais pensadas pelos homens, assim como é impossível reduzir a vida individual seja às funções corporais, seja ao conhecimento que temos dessa vida. Mas, em cada caso, uma das ordens de significação pode ser considerada dominante, tal gesto como "sexual", tal outro como "amoroso", tal outro enfim como "guerreiro", e mesmo na coexistência tal período da história pode ser considerado como sobretudo cultural, em primeiro lugar político ou em primeiro lugar econômico. A questão de saber se a história de nosso tempo tem seu sentido principal na economia, e se nossas ideologias só lhe dão seu sentido derivado e segundo, é problema que não depende mais da filosofia mas da política, e que se resolverá investigando qual, entre o cenário econômico e o cenário ideológico, recobre mais completamente os fatos. A filosofia pode mostrar apenas aquilo que é possível a partir da condição humana.