

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA
UFPB-UFPE-UFRN

JADISMAR DE LIMA FIGUEIREDO

Percepção, alucinação, sonho diurno, esperança e utopia: aproximações entre Merleau-Ponty e

Ernst Bloch

JOÃO PESSOA
2021

JADISMAR DE LIMA FIGUEIREDO

Percepção, alucinação, sonho diurno, esperança e utopia: aproximações entre Merleau-Ponty e

Ernst Bloch

Tese apresentada ao Programa Integrado de Pós-graduação em Filosofia, UFPB-UFPE-UFRN, como pré-requisito para conclusão do Doutorado em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Metafísica

Orientador: Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha

JOAO PESSOA
2021

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

F475p Figueiredo, Jadismar de Lima.

Percepção, alucinação, sonho diurno, esperança e utopia
: aproximações entre Merleau-Ponty e Ernst Bloch /
Jadismar de Lima Figueiredo. - João Pessoa, 2021.
262 f.

Orientação: Iraquitam de Oliveira Caminha.
Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Metafísica. 2. Percepção. 3. Alucinação. 4. Sonho
diurno. 5. Utopia. I. Caminha, Iraquitam de Oliveira.
II. Título.

UFPB/BC

CDU 11(043)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA EM FILOSOFIA
(UFPB-UFPE-UFRN)

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE Tese PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTOR EM FILOSOFIA DO(A) CANDIDATO(A) JADISMAR DE LIMA FIGUEIREDO

Aos treze dias do mês de julho de dois mil e vinte e um, às 14:00h, por videoconferência (<https://meet.google.com/vuc-ojem-eji>) conforme Portaria 90 e 120/GR/Reitoria/UFPB; Comunicado 02/2020/PRPG/UFPB e Portaria 36/CAPEB, reuniram-se os membros da Comissão Examinadora constituída para examinar a Tese de Doutorado do(a) doutorando(a) **JADISMAR DE LIMA FIGUEIREDO**, candidato(a) ao grau de Doutor(a) em Filosofia. A Banca foi constituída pelos professores: Dr. Iraquitã de Oliveira Caminha (Presidente/UFPB), Dr. Betto Leite da Silva (Examinador Interno/UFPB), Dr. Gilfranco Lucena dos Santos (Examinador Externo/UFPB), Dr. José Roberto Gomes (Examinador Externo/UFAM) e Dr^a. Terezinha Petrucia da Nóbrega (Membro Externo/UFRN). Dando início à sessão, o Professor Dr. Iraquitã de Oliveira Caminha, na qualidade de Presidente da Banca Examinadora e orientador do doutorando, fez a apresentação dos demais membros e, em seguida, passou a palavra ao(a) doutorando(a) **Jadismar de Lima Figueiredo** para que fizesse oralmente a exposição de sua Tese, intitulada: “**PERCEPÇÃO, ALUCINAÇÃO, SONHO DIURNO, ESPERANÇA E UTOPIA: APROXIMAÇÕES ENTRE MERLEAU-PONTY E ERNEST BLOCH**”. Após a exposição do(a) candidato(a), o(a) mesmo(a) foi sucessivamente arguido(a) por cada um dos membros da Banca. Terminadas as arguições, a Banca retirou-se para deliberar acerca da Tese apresentada. Após um breve intervalo, o Presidente, Prof. Dr. IRAQUITAN DE OLIVEIRA CAMINHA, comunicou que, de comum acordo com os demais membros da banca, proclamou **APROVADA** a Tese **PERCEPÇÃO, ALUCINAÇÃO, SONHO DIURNO, ESPERANÇA E UTOPIA: APROXIMAÇÕES ENTRE MERLEAU-PONTY E ERNEST BLOCH**, tendo declarado que seu(a) autor(a) **Jadismar de Lima Figueiredo** faz jus ao grau de Doutor em Filosofia, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com Regimento Geral da Pós-Graduação, pronunciar-se no sentido da expedição do Diploma de Doutor em Filosofia. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a Sessão de Defesa, e eu, Anderson D'Arc Ferreira, Coordenador Local do PIDFIL lavrei a presente Ata, que será assinada por mim e pelos demais membros da Banca. João Pessoa, 13 de julho de 2021.

ANDERSON D'ARC FERREIRA
COORDENADOR LOCAL DO PIDFIL

PROF. DR. IRAQUITAN DE OLIVEIRA CAMINHA
PRESIDENTE/UFPB

PROF. DR. BETTO LEITE DA SILVA
MEMBRO INTERNO/UFPB

PROF. GILFRANCO LUCENA DOS SANTOS
MEMBRO EXTERNO/UFPB

PROF. JOSÉ ROBERTO GOMES
MEMBRO EXTERNO/UFAM

PROF^a. TEREZINHA PETRÚCIA DA NÓBREGA
MEMBRO EXTERNO/UFRN

Percepção, alucinação, sonho diurno, esperança e utopia: aproximações entre Merleau-Ponty e Ernst Bloch

Tese apresentada ao Programa Integrado de Pós-graduação em Filosofia, UFPB-UFPE-UFRN, como pré-requisito para conclusão do Doutorado em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Metafísica

Orientador: Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha

Aprovada em: 13 de Julho de 2021

Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha
Universidade Federal da Paraíba -UFPB

Prof. Dr. Gilfranco Lucena dos Santos
Universidade Federal da Paraíba -UFPB

Prof. Dr. Betto Leite da Silva
Universidade Federal da Paraíba -UFPB

Prof. Dr. José Roberto Gomes
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

Prof. Dra. Terezinha Petrucia da Nóbrega
Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN

JOAO PESSOA

2021

AGRADECIMENTO

Como cristão, que sou, agradeço a Deus, pois me senti fortalecido e protegido em tantas noites que perdi o sono preocupado com o conteúdo que faltava estudar, ou com o conteúdo que não consegui assimilar. Tantos dias, finais de semana inteiros, feriados, que tive de escolher entre um descanso, em estar com a família, com os amigos ou estudar. Pensar no amanhã, fez-me ser mais forte!

Ao meu orientador Professor Doutor Iraquiton de Oliveira Caminha, que desde o mestrado abraçou essa causa, ajudando-me, ensinando-me, orientando-me e sempre me mostrando soluções quando já acreditava não ser capaz de encontrar. O senhor, professor, não foi apenas profissional, foi amigo, parceiro dessa caminhada que tanto me ajudou, em alguns momentos, sem nem saber que me ajudava. Ao senhor, meu muito obrigado por essa jornada.

Agradeço a minha família, meu maior apoio e porto seguro que de longe me enviaram, tantas vezes, boas energias e incentivo. Na certeza de enfrentar com maestria os desafios encontrados pela frente, agradeço, sobretudo, ao meu pai Eduardo e a minha mãe Amália que, de longe, me incentivaram e torceram para que concluísse este trabalho com esmero. Amo muito vocês!

Aos meus colegas e amigos, por todo carinho, apoio e ajuda que, tantas vezes, estiveram por perto, apoiando, incentivando e me ajudando. Gostaria de destacar Zélia Gusmão que esteve comigo desde a seleção em Recife, grande apoiadora e incentivadora desse curso. A Adriano Fabião que, por diversas vezes, ouviu minhas lástimas quando estava estressado, cansado e ansioso, foi também grande incentivador deste trabalho. A Antunes Ferreira, que foi meu orientador na graduação e tornou-se um dos meus melhores amigos, sempre acreditando no meu potencial e me incentivando. Vocês são pessoas incríveis que levarei para o resto da vida. Meu muito obrigado!

Dedicatória

Quero dedicar esse trabalho aos meus pais Eduardo e Amália por terem me dado à vida e serem meu maior incentivo. Este trabalho é para vocês.

Sonhar é criar utopias dentro de si.

Levo o mundo comigo...

SUMÁRIO

Introdução	11
 1 CAPÍTULO I - PERCEPÇÃO E ALUCINAÇÃO EM MERLEAU-PONTY	22
1.1 Análise sobre a Fenomenologia	22
1.2 A experiência Perceptiva	24
1.3 O Campo Fenomenal	32
1.4 O Corpo.....	34
1.5 Corpo Próprio: espacialidade e motricidade.....	38
1.6 Mundo Percebido.....	45
1.7 O Sentir	47
1.8 O Espaço	51
1.8.1 Espaço de Posição	53
1.8.2 Espaço de Situação.....	56
1.9 A Percepção na grandeza e formas aparentes.....	64
2.10 A Alucinação	71
 2 CAPÍTULO II - O PRINCÍPIO ESPERANÇA COMO UM HORIZONTE DE POSSIBILIDADES PARA A VIDA EM ERNST BLOCH	86
2.1 Principais tipos de pulsões em Ernst Bloch.....	90
2.2 Afetos plenificados e afetos expectantes	94
2.3 Diferença entre Sonhos Noturnos e Sonhos diurnos	97
2.4 O ainda-não-consciente como nova classe de consciência e como classe de consciência do novo.....	104
2.5 A Função utópica da atividade consciente do ainda não consciente	107
2.6 Os Estratos da Categoria possibilidade.....	117
2.7 O instante obscuro e a abertura para a adequação	121
2.8 O encanto formado pelo Sonho Diurno	124
2.9 Sobre imagens do desejo no espelho	126

3 CAPÍTULO III - IDEIAS DE UM MUNDO MELHOR E AS IMAGENS DO DESEJO DO INSTANTE PLENIFICADO EM ERNST BLOCH	132
3.1 Ideias de um mundo melhor.....	132
3.1.1 A luta por um mundo melhor e as utopias sociais.....	133
3.1.2 Utopias individuais.....	140
3.1.3 A Utopia e os principais movimentos históricos e sociais	144
3.1.4 A Utopia presente no pensamento dos filósofos clássicos	153
3.2 Imagens do desejo de um instante plenificado	156
3.2.1 Utopia e transgressão	160
3.2.2 Utopia presente nos grandes líderes religiosos.....	170
3.2.3 A Utopia como exterritorialidade.....	174
4 CAPÍTULO IV - A ALUCINAÇÃO PRESENTE EM CASOS CLÍNICOS E A UTOPIA COMO CONSTRUÇÃO DE MUNDOS	181
4.1 Desordenamento psíquico em um paciente diagnosticado com esquizofrenia.....	182
4.2 Alucinações como sintomas objetivos e subjetivos no sujeito	186
4.3 A loucura como realidade autêntica.....	195
4.4 A experiência do outrem e o sujeito sexuado	205
4.5 Utopia e alucinação como construção de mundos	212
4.6 A Hermenêutica como sistema de interpretação das alucinações e das utopias ...	222
5 CONCLUSÃO	231
6 REFERÊNCIAS	253

RESUMO

O presente trabalho visa o estudo do tema da alucinação e da Utopia. Tem como principal objetivo analisar os conceitos de alucinação e percepção em Merleau-Ponty e o princípio esperança e sonho diurno em Ernst Bloch para conceber a experiência alucinatória e utópica como efetiva em um horizonte de esperança para a vida humana. A hipótese condutora da pesquisa se consolida na questão de que mesmo que em Merleau-Ponty percepção e alucinação sejam experiências diferentes, ambas são modos de ligar o sujeito ao mundo através da experiência perceptiva. Nesse sentido, é possível pensar certa continuidade entre percepção e alucinação à medida que ambas preservam a condição inicial e permanente do homem, que é estar ligado ao mundo pelo corpo próprio. Em Ernst Bloch, o sonho diurno se abre como um horizonte de esperança para que, no futuro, se concretize. Dessa forma, impulsionados pela esperança, sonhos e desejos podem ser frutos de uma utopia, a qual se mostra como uma construção de sonhos aproximando-se da percepção e da alucinação, mantendo o fortalecimento da discussão. Também há uma continuidade com o princípio esperança em Bloch, pois ambas se deparam com um problema de prospecção seja do passado para o presente, seja do presente para o futuro. A alucinação, portanto, está relacionada à percepção, à esperança e ao sonho diurno, por isso, essa tese defende que a experiência alucinatória é efetiva e na utopia há traços de alucinação, criando um horizonte de possibilidades para sua realização, motivadas pela intencionalidade e pela esperança.

Palavras-Chaves: percepção; alucinação; sonho diurno; esperança; intencionalidade; utopia.

ABSTRACT

The present work aims to study the theme of hallucination and Utopia. Its main objective is to analyze the concepts of hallucination and perception in Merleau-Ponty and the principle of hope and daydream in Ernst Bloch to conceive the hallucinatory and utopian experience as effective in a horizon of hope for human life. The conducting hypothesis of the research is consolidated in the question that even though in Merleau-Ponty perception and hallucination are different experiences, both are ways of connecting the subject to the world through perceptual experience. In this sense, it is possible to think a certain continuity between perception and hallucination insofar as both preserve the initial and permanent condition of man, which is to be connected to the world by his own body. In Ernst Bloch, the daytime dream opens up as a horizon of hope for the future to come true. Thus, driven by hope, dreams and desires can be the result of a utopia, which is shown as a construction of dreams approaching perception and hallucination, maintaining the strengthening of the discussion. There is also a continuity with the hope principle in Bloch, as both face a prospecting problem, whether from the past to the present, or from the present to the future. Hallucination, therefore, is related to perception, hope and daytime dream, therefore, this thesis defends that the hallucinatory experience is effective and in utopia there are hallucination traces, creating a horizon of possibilities for its realization, motivated by intentionality and hope.

Keywords: perception; hallucination; day dream; hope; intentionality; utopia.

Introdução

Esta tese se constitui, de modo sumário, numa aproximação entre as filosofias de Maurice Merleau-Ponty, francês, fenomenólogo, que viveu entre os anos de 1908 a 1961, debruçando-se sobre o estudo do corpo próprio, o qual o entendia, não como um objeto, mas como uma experiência vivida e Ernst Bloch, alemão, marxista, que viveu entre os anos de 1885 a 1977, contribuiu para a filosofia com suas reflexões sobre utopia. Assim, os principais conceitos aqui analisados versam sobre percepção, alucinação, sonho diurno, esperança e utopia.

Os dois filósofos, mesmo pertencendo a escolas diferentes, se comunicam, sobretudo, no que se refere à alucinação em Merleau-Ponty e utopia em Ernst Bloch. Pensar uma aproximação entre eles, não é dizer que discutiram questões análogas, mas que os conceitos propostos mantêm características que objetivam a percepção do sujeito, seja pela alucinação, seja pela utopia. A alucinação como um instante presente mantendo viva sua capacidade perceptiva, mesmo que, por hora, desordenada e a utopia como um instante futuro que se constrói a partir do sonho diurno, o que, metaforicamente, pode apresentar traços de alucinação.

As reflexões filosóficas presente neste trabalho têm como principal objetivo analisar os conceitos de alucinação e percepção em Merleau-Ponty e sonho diurno, princípio esperança e utopia em Ernst Bloch, para conceber, que há uma aproximação entre o pensamento dos filósofos acima citados no que tange aos conceitos de percepção - sonho diurno, intencionalidade - esperança e sobre a alucinação - utopia.

O presente trabalho foi construído utilizando uma metodologia de cunho, bibliográfico, apropriando-se do método hermenêutico- fenomenológico, em que foi possível analisar o estudo de casos de patologia, e os diversos contextos culturais e históricos sobre utopias para chegar ao objetivo final.

Influenciado pela fenomenologia de Husserl, tem-se o primeiro autor, sobre o qual esta pesquisa se debruça, Maurice Merleau-Ponty, que analisa a questão corporal, tendo como ponto de partida o estudo da percepção. Merleau-Ponty procurou carnalizar à consciência intencional de seu mestre, afirmando que o “corpo próprio” não é uma coisa, um objeto físico, geográfico, mas uma condição de experiência que, diferente de objetos que ocupam lugar no espaço, habita um lugar em que ele mesmo dispõe da experiência do mundo, enfatizando uma abertura de percepções sobre os fenômenos.

Merleau-Ponty constrói sua filosofia e concebe a questão corporal como diferente do corpo apresentado pela fisiologia e da geografia. A fisiologia apresenta uma estrutura como um amontoado de órgãos interligados entre si, através de veias e artérias, compondo, deste modo, o corpo físico. A geografia expõe que os objetos estão dispersos em um espaço qualquer. No entanto, o filósofo francês vai defender que o corpo próprio está vivo, habita seu espaço e tem consciência de sua própria existência.

Enquanto corpo próprio, o sujeito é capaz de perceber o mundo em que habita em perspectivas. Tem a capacidade de aproximar-se dos fenômenos, através do movimento chamado motricidade, atividade essa que ocorre porque o sujeito que percebe, intenciona e percebe o mundo em perspectivas, aproximando-os de si, mesmo sem locomover-se fisicamente.

A partir da percepção Merleau-pontiana, aparece o conceito de alucinação, em que o autor de *Fenomenologia da Percepção* (1945/2011) entende como sendo um conjunto de experiências vividas, sejam elas práticas ou teóricas, que são revividas em um instante futuro, produzindo o que ele chama de alucinação. Essas, por sua vez, podem ser entendidas a partir de duas vertentes. A primeira vertente, que é provocada por fatores internos e psicológicos, é apresentada em sujeitos acometidos de doenças, como é o caso da esquizofrenia. Na segunda vertente, as alucinações podem ocorrer influenciadas por fatores externos impulsionados pelas drogas, fortes medicamentos, bebidas alcoólicas, excesso de cansaço, dentre outros.

Nessas situações, o sujeito que alucina acredita ver coisas, seres ou até mesmo um mundo paralelo, que um sujeito, fazendo uso da percepção normal, não consegue perceber. Ocorre que essas percepções do alucinado não fogem de uma experiência já vivida por ele. Acontece que, por estarem em um estado de alucinação, essas representações se manifestam de forma desestruturada e desordenada. Aquele que alucina não diz perceber um ser que seja desconhecido para todos, mas há a construção como que de uma montagem de seres ou coisas, devido ao desordenamento de suas capacidades mentais.

O sujeito acometido por uma patologia, quando alucina, vive a experiência de antes, porém, ocorre um desordenamento na forma de organização de seus pensamentos. É como uma montagem de recortes que se vai dando forma a realidades criadas pelo sujeito a partir de uma intencionalidade própria. No sujeito que alucina pelas influências externas, há uma percepção visual vivida. Essa experiência não deixa de ser um ato perceptivo, mesmo que apresente traços de alucinação. A experiência da alucinação não é uma recordação de fatos

passados, mas a composição de um mundo fictício a partir desses fatos. Apesar de não ser uma percepção, propriamente dita, conduz o sujeito ao mundo.

A alucinação, a princípio, se apresenta como algo fictício e criado pelo sujeito e, de modo geral, aponta para um conhecimento que foge do real. No entanto, Merleau-Ponty destaca um ponto forte nesta discussão. Tal ponto compreende que o sujeito se depara com um mundo simbólico, mas este se projeta como algo intencional a partir das experiências vividas quando falamos da relação entre alucinação e percepção.

A respeito de sua importância dada a questões sociais e políticas, Merleau-Ponty escreve e publica ensaios marxistas, como *Humanismo e Terror* – defesa do comunismo soviético. Mais tarde publica também “As aventuras da dialética” – nesse ele muda sua posição, o marxismo não é sua última palavra na história, mas uma metodologia heurística¹. A esse respeito é possível notar que há uma proximidade entre a filosofia merleau-pontiana e o marxismo que se aproximam em suas discussões filosóficas.

Nesse ínterim, temos, de um lado, a fenomenologia e, de outro, o marxismo. A Fenomenologia entendida como aquilo que se mostra, é o estudo das essências que se destaca pela forma descritiva dos fenômenos², os quais devem ser analisados em sua essência. Em contrapartida, o marxismo, como doutrina que se baseia em questões políticas, sociais, sobretudo no período da modernidade, os quais Ernst Bloch cita por diversas vezes em sua obra *O Princípio Esperança* (1954–1959/2005-2006)

O segundo autor sobre o qual esta pesquisa se debruça é o filósofo alemão Ernst Bloch, influenciado pelo marxismo, que se torna conhecido pelos seus textos sobre utopia. Além da filosofia, interessou-se por outros temas, como: misticismo judaico-cristão e pela música, sobretudo, Beethoven. Outros assuntos de interesse de Bloch foram a física e a psicologia, os quais estão presentes em sua obra *O Princípio Esperança*.

Alguns temas, além dos já citados, compõem as bases da filosofia de Bloch, como a literatura, como o exemplo de Dom Quixote, pinturas com Leonardo Da Vinci, arquitetura, as igrejas barrocas, as pinturas existentes na Capela Sistina, além dos sonhos, morte e da religião. Esses temas são colocados em discussão na filosofia de Ernst Bloch, como conteúdos utópicos que referenciam a abertura feita pelo autor para que fique demonstrada a importância

¹São formas mentais utilizadas para encontrar respostas corretas e pertinentes, é possível dizer também que é uma forma de invenção artística, que tem como objetivo a descoberta de fatos.

² Fenômeno é uma expressão muito utilizada por Merleau-Ponty para se referir as coisas. A Fenomenologia descreve os fenômenos, ou seja, objetos, seres.

de refletir sobre a concretização do sonho diurno a partir da utopia. Toda essa abrangência contribui para tornar sua obra diversificada dos temas do marxismo ocidental.

O filósofo da utopia entende que o ser humano tem a capacidade de sonhar acordado e, por isso, representa seus desejos para frente, como forma de buscar sua realização. O sonho acordado ou sonho diurno se mantém vivo e é ativado pela consciência, de modo que o homem luta para conquistá-lo. Tais sonhos, trata-se de sonhos materiais, morais, profissionais em que o ser humano constrói a partir daquilo que ele tanto almeja.

Diferentemente dos sonhos noturnos, que o sujeito tem enquanto dorme, fundados pelo lado obscuro da mente, o qual Freud chamou de inconsciente, os sonhos diurnos são controlados pelo sujeito. Enquanto no sonho noturno, há uma montagem de recortes das experiências do dia que ficam guardadas no inconsciente, no sonho diurno, há uma construção em tempo real de projeção futura, de modo intencional, pois o sujeito não constrói os sonhos diurnos como algo imaginário, mas como algo construído e desejado, que pode vir a se tornar realidade ou não, pois o que está em jogo é o sonho e não sua realização.

É nesse ponto que nasce a esperança como forma de mudança, de transformação, pois o sujeito que sonha, desenvolve o sentimento de esperar por um futuro melhor, em que todas as mazelas da vida podem ser superadas, porém isso só ocorre no sujeito acordado, pois utiliza da intenção para desejar e lutar pela sua realização.

Além disso, nesse processo que envolve os sonhos diurnos e a esperança, surge a utopia, como mola propulsora do sonhar, pois o sujeito que sonha é criativo e, por vezes, seus desejos são impossíveis de acontecer. Diante disso, ele começa a criar seus mundos idealizáveis, utópicos, como forma de saciar seus desejos e sonhos, mesmo que inundado pela fantasia. Isso se mostra, através das religiões, contos, mitos que fazem parte da vida do ser humano no decorrer da sua história, dependendo de cada cultura e crença.

Baseado nesses temas, Bloch dispõe um acervo vasto de questões, em que reflete sobre a literatura antiga, medieval e moderna, mostrando o quão grande é a capacidade de criação humana, no que diz respeito à construção de mundos utópicos, os quais tendem a saciar seus interesses no que se refere a desejos e sonhos diurnos. Isso conduz o ser humano a transgredir sua forma de ser, como o debruçar sobre temas como a morte, música, arte, dentre outros. Nesses campos, o autor realça seus estudos sobre a capacidade do homem de ir além, dando um sentido metafísico a grandes obras, sejam elas voltadas para as artes plásticas ou, até mesmo, impulsionadas pelas crenças, como é o caso das grandes religiões.

Não sendo isso suficiente, Ernst Bloch destaca grandes representantes, tanto da filosofia, como das maiores religiões do mundo, como figuras importantes que fortalecem a discussão sobre as utopias. Isso ocorre quando se percebe a diversidade de pensamentos e crenças que todos eles elaboram. Várias doutrinas são criadas e várias crenças são passadas de geração em geração, as quais Bloch intitula como utopias humanas que são enquadradas nessas discussões como forma de enriquecimento das reflexões sobre os sonhos diurnos e sobre a esperança em dia melhores.

Diante desse contexto, em que os dois pensadores estão enquadrados, os temas a serem estudados possuem aproximações, de modo que tanto Merleau-Ponty, fenomenólogo, quanto Ernst Bloch, marxista, buscam um ditame psicológico na construção de seus pensamentos. Alucinação e percepção em Merleau-Ponty, sonho diurno e utopia em Ernst Bloch são conceitos construídos com o intuito de trabalhar a questão do humano. O ato perceptivo e alucinatório em Merleau-Ponty engloba os modos de perceber os fenômenos, mesmo que em um sujeito que alucina, e o sonho diurno, juntamente com a esperança, sob uma ótica utópica de realizações futuras em Bloch, são impulsionados para construção de um mundo perceptivo ou de esperança, que se lança para frente. A utopia não é de uma ordem do presente, mas de uma ordem do futuro, o sonho é construído no presente, mas sua realização se concretiza no futuro.

A experiência perceptiva em Maurice Merleau-Ponty abrange um campo fenomenológico em que é importante saber que perceber é ter a experiência com algo. O perceber se consagra como uma abertura para o mundo como ele é, não se trata de uma interpretação, nem mesmo de uma construção, mas de uma descrição como formula a fenomenologia quando propõe repor as essências na existência. Abrir-se para o mundo é colocar-se numa condição existencial, em que é possível ter consciência de sua própria existência.

Ligada à percepção, mas distinta ao mesmo tempo, a alucinação não é somente uma patologia, como geralmente é apresentada, mas uma experiência visual vivida. Alucinar é se lançar a um mundo vivido, em que as percepções podem ser influenciadas, tanto por fatores internos quanto externos. Aflorada as experiências como forma de alucinação, vale dizer que elas são modos de perceber por serem vividas por um sujeito, uma vez fazer parte de uma realidade em que coloca o corpo próprio em uma condição de se lançar ao mundo, de forma que seja possível descrever o contexto que se dá a experiência de perceber o mundo.

Paralelamente a isso, pensar o sonho diurno, como apresenta Ernst Bloch, é projetar um mundo a ser realizado no futuro. O sonho diurno é a formulação de um desejo daquilo que não se tem, mas que se quer ter. A impossibilidade imposta por um tempo presente impulsiona o homem a buscar uma realização futura, tudo isso movido pela esperança de um dia alcançar a concretização dos sonhos.

Alinhado a essa questão, como forma de desejo, tem-se a utopia, não como pensamentos inertes idealizáveis, mas como força de sonhos que transformam e constroem desejos em realidade. A utopia é a mais pura dimensão de que as criações imaginárias humanas podem se tornar reais, pela força da esperança que move o homem para frente na busca por um mundo melhor.

Diante do exposto, surge a inquietação de estudar os dois autores para que suas ideias dialoguem e assim, a partir de então, seja possível construir a tese, demonstrando que seus pensamentos possuem uma forte relação no que diz respeito às categorias que se pretende problematizar.

As principais motivações para a construção desse trabalho se deram a partir do estudo sobre a percepção em Merleau-Ponty, a qual conduziu a pesquisa para a alucinação, como uma experiência visual do perceber, despertando o interesse de aprofundar-se no assunto. Foi nesse intuito que apareceu Ernst Bloch para discutir com Merleau-Ponty. As situações colocadas pelo filósofo francês em sua obra *Fenomenologia da Percepção*, sobre a psiquiatria clássica, ao serem associadas aos casos de patologia que estão presentes na realidade contribuem para o interesse de estudar o tema, no intuito de chegar a uma compreensão sobre o que são alucinações. Não somente isso, deu-se conta que a alucinação não ocorre apenas na ordem de um transtorno, mas como uma experiência perceptiva, a qual abre espaço para que possa ser aproximada da utopia blochiana. Prosseguindo, as formulações feitas pelo pensador alemão, em seu livro *O Princípio Esperança* sobre as utopias, reforçam a questão do sonho diurno e o impulso para sua realização movida pela esperança. Não se quer dizer que a utopia seja uma alucinação, mas que há resquícios alucinatórios na utopia, no que se refere aos sonhos, demasiadamente grandes, construídos pelo homem.

Assim, esta tese está estruturada em quatro capítulos que se norteiam da seguinte forma:

O primeiro capítulo cujo título é **Percepção e Alucinação em Merleau-Ponty** foi integralmente dedicado ao filósofo Merleau-Ponty, em que foi possível expor seu pensamento, utilizando como principal ponto referencial a obra *Fenomenologia da*

Percepção. Nesse capítulo é feito uma análise sobre, primeiramente, a psiquiatria clássica levantando questões sobre o corpo definido pela fisiologia. Nesse ponto, o corpo é apresentado como algo mecânico, associado ao ligamento de órgãos pelas suas artérias, estando tudo articulado entre si. O corpo aqui é apresentado, não só como no humano, mas como outros fenômenos, os quais estão dispersos e ocupam lugar no espaço.

Em seguida, aparece o conceito de corpo-próprio, distinguindo-se dos fenômenos, o qual não está disperso no espaço, ocupando um lugar, mas, por ser capaz de ter consciência de sua própria existência, ele está vivo e, portanto, habita o espaço. Isso é possível porque o corpo próprio é intencional, e o mundo percebido é aproximado pela motricidade e pela intencionalidade, ou seja, a possibilidade de aproximar o distante ou distanciar aquilo que está próximo mesmo sem locomover seu corpo físico.

Seguindo a isso, aparece o problema da alucinação. Ocorre que para falar de alucinação é preciso entender o que é percepção para Merleau-Ponty. Perceber é a capacidade que o sujeito tem de apropriar-se dos fenômenos e do mundo, considerando que esse apropriar-se nunca acontece em sua totalidade, mas apenas em perspectivas. A alucinação é a capacidade do sujeito de perceber o mundo de forma diferente. Ora um doente mental acredita vê coisas, seres, porém esses fazem parte de sua experiência de vida e suas intenções são afetadas pela doença, as quais trazem à tona, de forma inconsciente, resquícios de experiências já vividas. Porém, mesmo que de forma desestruturada, não se pode desconsiderar o mundo perceptivo por um sujeito com desvios intencionais, pois para aquele que tem a experiência, suas percepções são tão reais, como aquele que percebe o mundo ao seu redor e é considerado como “normal”. Também vale ressaltar que a alucinação não se resume a transtornos psíquicos, mas a experiências do sujeito quando há a influência de fatores externos, a partir do uso de drogas, medicamentos, cansaço e, com isso, a alucinação se afasta de uma patologia e é encarada como uma experiência perceptiva.

No segundo capítulo, intitulado: **O Princípio Esperança como um horizonte de possibilidades para a vida em Ernst Bloch**, retrata-se a filosofia de Ernst Bloch, sobretudo, baseado no Volume I de *O Princípio Esperança*. Nesse capítulo, são levantadas as questões em que Bloch apresenta sua tese sobre o sonho diurno, diferenciando-o do sonho noturno. O sonho noturno ocorre quando o ser humano dorme e, por isso, está longe de uma construção intencional, mas apenas como um filme de modo inconsciente que é retratado, baseado em restos de memória do dia que ficam guardados no subconsciente. Enquanto isso, o sonho diurno é a capacidade do sujeito de sonhar, de desejar, projetar no futuro seus anseios, na

expectativa de uma vida melhor e serena, transmutando para frente seu instante vivido com suas devidas conquistas em que seus desejos são implementados.

Assim, juntamente com o sonho diurno, nasce também a esperança. Ora, se em Merleau-Ponty temos a intencionalidade, em Bloch temos a esperança, como pressuposto de realização daquilo que se deseja em um instante atual, em busca de um futuro. Nesse ponto, são discutidos também os tipos de pulsão em Bloch, como forma de impulso dos desejos. O autor da utopia utiliza o pensamento de Freud, em que tece críticas a ele para aprimorar a sua tese, com as devidas mudanças, de acordo com o seu pensamento.

O capítulo apresenta a diferenciação que Bloch faz sobre o que é consciente e o que ainda-não-é-consciente. O primeiro como aquilo que o ser humano domina e é capaz de perceber, já o segundo, como experiência do porvir. Aquilo que ainda não existe, mas pode vir-a-ser, ou seja, ainda não aconteceu. Assim, tem-se a esperança daquilo que ainda não ocorreu, por isso, aparece à utopia, como resposta a esse desejo ainda não realizado. Nasce, portanto, o impulso de espera que algo bom possa ocorrer, pois em um instante vivido, é como se tudo fosse obscuro, pois o homem ainda não se dá conta do que está vivendo, somente depois é que tudo se torna mais claro. Não há a certeza de que o porvir será melhor que o instante atual, pois tudo é escuro, havendo apenas possibilidades.

O mundo não está pronto, se estivesse, o futuro era certo e não é. O lançar-se para frente é uma forma de desenvolver a expectativa utopizante de melhorias, sem que haja certeza de, absolutamente, nada, podendo tudo dar certo ou não. Porém, é o que resta ao homem, considerando estar em um mundo que lhe dar possibilidades e formas de transformação em que seus sonhos possam ser concretizados.

Já no terceiro capítulo- **Ideias de um mundo melhor e as imagens do desejo do instante plenificado em Ernst Bloch**- tem ainda o filósofo alemão como ponto de partida, em que são enfatizados os volumes II e III de sua obra *O Princípio Esperança*. Diferentemente do volume I, os outros dois volumes, fazem um passeio pelas utopias. O Autor alemão descreve várias histórias com personagens, ora reais, ora fictícias, para mostrar que a utopia sempre esteve presente na vida do homem. Nesse capítulo, é possível perceber que há uma distinção entre as utopias sociais e individuais e que a sociedade exerce influência sobre os sonhos diurnos, sobretudo, quando se trata de uma sociedade em que a burguesia dominante tende a explorar a classe operária, de forma que a diferença social serve como impulso para o desejar.

Alguns temas são discutidos e inseridos no contexto das transgressões, como é o caso, por exemplo, da morte e da música. A discussão, a partir do pensamento de Bloch, acontece motivada pelas grandes civilizações antigas, como é o caso do Egito e da Grécia. Está presente também o conceito de morte para as principais religiões do mundo, como o cristianismo, islamismo e budismo. Não somente isso, como também grandes pensamentos ocidentais como Confúcio, Lao Tse contribuem na construção das utopias, além de filósofos influenciadores do pensamento ocidental, dos Pré-Socráticos até a modernidade.

Os contos, como é o caso de Dom Quixote, que influenciado pelos romances de cavalaria sai pelo mundo em busca de aventuras, também, os mitos, como a flauta de Pã, que reproduz o som da Ninfa Sirinx, permeiam a construção das utopias. Não fosse somente isso, filósofos como os contratualistas compõem a discussão como aqueles que produziram um modelo de sociedade e governança, de acordo com suas vontades e sonhos.

Percebe-se que todas as narrações feitas por Bloch no último volume de sua obra servem de subsídio para fortalecer a sua compreensão sobre o que ele denomina de utopia, uma vez que os sonhos diurnos são lançados para frente, impulsionados pela esperança de um dia poder realizá-los. Sua concretude, por vezes, é alcançada e outras não, que mesmo não sendo, o homem não permite que seu desejo se esfole, pois, através da utopia, ele é capaz de construir, mesmo que de forma imaginária, sua realização. É o caso, por exemplo, dos grandes navegantes que transgredindo limites e fronteiras se lançaram em busca de novas rotas, encontrando “mundos novos”. Colombo morreu acreditando ter chegado às Índias dando a volta ao mundo, sabe-se que o que ele alcançou foi um novo continente, porém, graças a essas transgressões, muitas descobertas puderam acontecer. É, portanto, nesse limiar de questões que esse capítulo se constrói, para mostrar que o ser humano é capaz de impulsionar seus sonhos e desejos para a realização.

Por fim, o quarto e último capítulo têm como tema- **A literatura moderna como legado das alucinações e utopias**- trata sobre questões já discutidas pela literatura, levando a efeito novas formulações da psiquiatria que estejam relacionadas com a percepção e alucinação em Merleau-Ponty e o princípio esperança e sonho diurno em Ernst Bloch. Nesse capítulo, são abordados alguns casos de pacientes que sofrem de perturbações mentais, as quais levam o sujeito à experiência da alucinação.

Fica evidente que a alucinação, nesse momento, é relatada a partir de casos em que pessoas experimentam problemas, não somente acometidos pela esquizofrenia, mas, sobretudo, pela influência externa e, de modo mais singular, pelas afetações de uma infância

que influencia a vida adulta. É relatado também como a loucura foi tratada em tempos passados e como houve a evolução de tratamentos para sujeitos acometidos de problemas mentais, exaltando a psicanálise como forma de tratamento da loucura. A alucinação é descrita nesse capítulo, não apenas como um problema individual, mas, em alguns casos, como questões sociais, levando em consideração fatores objetivos e subjetivos. Nesse ponto, fica evidente que a alucinação não se coaduna com um transtorno patológico, mas como conjunto de experiências vividas por um sujeito.

A respeito das utopias, é mostrado como a alucinação se comunica com ela, uma vez que o meio social, ao criar suas utopias, manifesta traços de alucinação na experiência perceptiva e, conseqüentemente, na experiência da utopia, tendo a esperança como impulso para a luta da concretização de desejos e sonhos. A utopia social é discutida como uma forma de desenvolver percepções internas dos sujeitos que criam formas de mundos e lutam para sua concretização. É preciso destacar que a utopia e a alucinação são entidades distintas, porém se comunicam, pois ao alucinar, o sujeito constrói um mundo o qual ele vive, na utopia, sonhando ele constrói um mundo o qual ele almeja.

Ainda é enfatizada a hermenêutica como instituto de interpretação no processo de tratamento das alucinações, sejam causadas por problemas pessoais ou coletivos. Esta é refletida, não no âmbito de interpretação textual, mas como compreensão da existência humana e, conseqüentemente, seu entendimento. Primeiro se compreende o comportamento do homem, depois interpreta tal comportamento.

A partir da aproximação entre esses pensadores, a hipótese perseguida nessa final é que há uma forte relação entre as filosofias de Merleau-Ponty e Ernst Bloch, uma vez que a alucinação, como uma percepção efetiva, considerando ser uma experiência do sujeito e a utopia como construção, mesmo que, por vezes, imaginárias, de mundos e realidades, é oriunda das intenções do ser humano que sonha e deseja. Assim, há um horizonte que liga essas duas instâncias, não de forma absoluta e indissociável, mas como forma de construção de mundos. Portanto, é possível identificar traços alucinatórios na experiência perceptiva, assim como também é possível encontrar traços alucinatórios na experiência utópica e do sonho diurno, o que não quer dizer que seja alucinação, apenas sutilezas que se caracterizam como tal. Essa experiência está presente em toda a pesquisa, tendo em vista há relação que é discutida sobre a alucinação e a utopia.

Portanto, esses conceitos se concatenam entre si e o mundo está lá em algum lugar, como coloca Merleau-Ponty, e o sujeito o percebe. Na alucinação também há percepção, por

mais que esteja desordenada para um sujeito que está de fora, faz parte da experiência que o alucinado tem com o mundo. Na utopia em Bloch, há a construção de mundos, e o sujeito que o cria, deseja ardentemente que ele seja real, mesmo não o sendo, porém ele tem a experiência na construção desse mundo, pois ela é intencional, e a partir da esperança se forma e espera sua concretização.

Desse modo, a alucinação é, para o sujeito que alucina, uma experiência vivida que carrega consigo, não apenas perturbações mentais, mas uma capacidade de viver seu espaço situado, pois se a percepção não consegue abarcar a totalidade do mundo, a alucinação com suas limitações, mesmo que também não consiga, impulsionam-se a manter uma relação com sua experiência que é própria de quem a vive. Assim, alucinações, percepções, sonhos diurnos, esperança e utopias se aproximam, não com as mesmas características, mas como forma de comunicar suas experiências.

Fica evidente, portanto, que as filosofias de Merleau-Ponty e Ernst Bloch se aproximam não em sua totalidade, mas em especificações que direcionam os temas propostos para uma concretização de sonhos, sejam por meio da experiência perceptiva, alucinatória, seja por meio do sonho diurno almejado ou da utopia desejada. O fato é que essas experiências são naturais do sujeito e, assim, o conduzem a criar mundos.

PRIMEIRO CAPÍTULO

1 PERCEPÇÃO E ALUCINAÇÃO EM MERLEAU-PONTY

1.1 Análise sobre a Fenomenologia

Em sua obra *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty começa conceituando a fenomenologia como “c’est l’étude des essences, et tous les problèmes, selon ele, reviennent à définir des essences: l’essence de la perception, l’essence de la conscience, par exemple”.³ (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 07). Para o filósofo, tal estudo é uma filosofia que repõe as essências na existência. Sendo transcendental, coloca tudo em suspenso, com a finalidade de compreender as afirmações da atitude natural, sendo ainda, uma filosofia para o qual o mundo está sempre “ali”⁴. Pode-se dizer que “a redução busca, pois, colocar entre parênteses, suspender as nossas crenças e Juízos sobre um determinado fenômeno ou situação para refletir a seu respeito e encontrar sua essência” (NÓBREGA, 2016, p. 29).

O estudo a respeito da fenomenologia inicia-se com Husserl. Para ele, a redução fenomenológica ou a redução à ideia é uma ação consciente que tem por objetivo perceber não o fenômeno ou objeto em si, mas o modo como ele se apresenta ao sujeito. O objetivo da redução fenomenológica é a tentativa de descrever a experiência dos indivíduos. Em Husserl, essa questão tem duas ligações, uma experiência que se apropria das coisas do mundo, ou seja, algo sensível, e outra, concebendo e qualificando essa experiência como algo essencial, a qual seria uma construção de definição de uma ordem intuitiva. Nota-se que a fenomenologia, segundo Fontes Filho, desperta para o fato de que a experiência sensível destila sentidos que se antecipam as reduções produzidas pelo entendimento.

Merleau-Ponty encontrara em Husserl a figura de um insidioso prejuízo do racionalismo objetivista, identificado com a “redução” cartesiana: radicalismo até então impensado, sua *epoché* (suspensão do juízo) convoca diante do tribunal da cética do conhecimento tanto a evidência apodítica das ciências matemáticas quanto as perpétuas evidências sem questão da experiência sensível. (FONTES FILHO, 2012, p. 26).

³ “O estudo das essências, e todos os problemas, segunda ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo”. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 01).

⁴ Está sempre “ali” é está no mundo, apto a reflexão, como uma presença inalienável, para construir uma análise filosófica.

De outro modo, o perceber o mundo ou os fenômenos, teria um caráter intuitivo, apenas existindo na mente. Estes são os responsáveis por significar e dar sentido as coisas. Assim, “o puramente imanente deve aqui, de início, caracterizar-se mediante a *redução fenomenológica*: eu intento justamente isto aqui, não o que ela visa transcendentemente, mas o que é em si mesmo e tal como está dado”. (HUSSERL, 1989, p.72).

É a partir das discussões fenomenológicas que Merleau-Ponty desenvolve sua filosofia. O que se faz aqui é uma descrição dos fenômenos e nunca a pretensão de uma análise ou explicação deles. “A maneira mais fundamental de compreender a nós mesmos não pode ser a maneira ‘objetiva’ da ciência: como um tipo específico de objeto no mundo a ser explicado de fora” (MATTHEWS, 2010, p. 26). Esse é o impasse e desaprovação da ciência. Os indivíduos não são partes isoladas ou separadas do mundo, pelo contrário, estão, como que conectadas a tudo que está ao seu redor. “[...] eu não posso pensar-me como uma parte do mundo, como o simples objeto da biologia, da psicologia e da sociologia, nem fechar-me sobre mim o universo da ciência”. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 03).

Por ser uma explicação ou uma determinação do mundo, a ciência não terá nunca o mesmo sentido de ser do mundo percebido, pois este é a agregação do sujeito e suas relações vividas com tudo que se relaciona com ele, enquanto isso, a ciência isola, obstrui essas ligações. O mundo, portanto, a partir das discussões em Merleau-Ponty, é aquilo que se percebe. A essência da percepção não é declarar uma percepção verdadeira, mas encontrar um acesso para a verdade.

O sujeito que percebe o mundo não pode olhá-lo e construir em si uma ideia de suas experiências, pois determinar algo é fechar-se, isolar-se e tudo que se encontra ao seu redor é indeterminado. “Le monde est non pas ce que je pense, mais ce que je vis, je suis ouvert au monde, je communique indubitablement avec lui, mais je ne le possède pas, il est inépuisable”. (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 17).⁵

Entender a fenomenologia é se debruçar sobre ela e adentrar em sua essência, é reduzir o mundo a partir daquilo que é possível descrever. O mundo fenomenológico não é uma explicitação, mas a própria fundação do ser. Nesse sentido, a filosofia não é um reflexo de uma verdade prévia, mas, assim como a arte é a fundação, a realização de uma verdade. A fenomenologia, portanto, “consiste em voltar à pedra basal, à experiência humana direta, pondo de lado quaisquer ideias preconcebidas derivadas de nossas teorias científicas ou de

⁵ “O mundo é não aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável”. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 14).

filosofias que se apoiam nessas teorias científicas e tentam dar-lhes um *status* metafísico”. (MATTHEWS. 2010, p. 27).

Sendo o mundo inacabado, real, nenhuma explicação seria tão contundente, apropriar-se-ia com tanta certeza como ele próprio é. Sendo inacabado, o que se cria são infinitudes de possibilidades na tentativa de totalizá-lo. Sempre é necessário voltar a ele, retornar, pois sua verdade se constitui em sua essência e qualquer dimensão periférica é mera ilusão. “A verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo, e nesse sentido uma história narrada pode significar o mundo com tanta ‘profundidade’ quanto um tratado de filosofia”. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 19).

No final do prefácio da *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty sintetiza dizendo que, enquanto revelação do mundo, a fenomenologia repousa sobre si, funda-se em si mesma. Acrescenta que todos os conhecimentos se sustentam em um “solo”, em uma comunicação com o mundo, como início de uma racionalidade. Será preciso, portanto, que ela se dirija a si com as mesmas interrogações que faz a todos os conhecimentos. Desse modo, a fenomenologia deve se desdobrar numa meditação contínua, permanecendo fiel a sua intenção e, assim, não poderá nunca saber aonde vai, pois a investigação a respeito das essências dos fenômenos a conduz para o desconhecido.

Inúmeras possibilidades, a busca das essências, nunca uma explicação precisa, tudo isso caracteriza a fenomenologia, tornando-a inacabada e ao mesmo tempo sedenta de conhecimento. “O inacabamento da fenomenologia e o seu andar incoativo não são o signo de um fracasso, eles eram inevitáveis porque a fenomenologia tem como tarefa revelar o mistério do mundo e o mistério da razão”. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 120).

A partir das noções de fenomenologia, Merleau-Ponty desenvolve seus estudos a respeito do tema da percepção e alucinação – ambos sob a égide da fenomenologia, a qual traz o embasamento necessário para estruturação de tais ideias e conceitos. Contudo, antes de iniciar o estudo sobre a percepção e alucinação, serão analisados, em Merleau-Ponty, os prejuízos clássicos sobre o tema.

1.2 A experiência Perceptiva

O problema da percepção é um dos mais centrais temas da filosofia de Merleau-Ponty. De imediato, a partir de um ponto de vista sensível, é possível compreender que perceber é sentir o mundo como ele aparece para o sujeito. Desse modo, aparece para o filósofo, a noção

de sensação⁶ como um sentir, podendo ser qualquer contato com qualquer objeto, no entanto, pensar assim é se reduzir, demasiadamente, ao senso comum. Por sensação, pode-se compreender como “a maneira que eu sou afetado e a experiência de um estado de mim mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 25). (Tradução nossa).

Os fenômenos perceptivos estão sempre ligados a outros fenômenos, constituindo assim o que Merleau-Ponty chama de campo visual⁷. Não se concebe um objeto isolado, e por isso, a sensação não é sinônima de impressão sensorial. A noção clássica de sensação, como afirma Merleau-Ponty, não é um conceito de reflexão, mas um resultado demorado de um pensamento e, portanto, a ciência só consegue produzir uma aparência de subjetividade. “Ela introduz sensações que são coisas ali onde a experiência mostra que já existem conjuntos significativos, ela sujeita o universo fenomenal a categorias que só são exigidas no universo da ciência” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 33), ou seja, na ciência, não há uma extensão perceptiva, mas uma permanência naquilo que é pré-objetivo.

O percebido, segundo Merleau-Ponty, possui lacunas que corroboram com o ato perceptivo. A sensação no âmbito reflexivo se constrói a partir do conhecimento ideal e não como a coisa⁸ tal como ela é. A sensação deve se sustentar como uma superestrutura tardia e não precoce da consciência, pois a clássica noção de sensação se funda na criação de “fantasmas” e, desse modo, a nítida sensação reflexiva⁹ se distingue desses fantasmas, através de um trabalho crítico na direção de uma percepção verdadeira. “A percepção está mais estritamente ligada ao excitante local em seu estado tardio do que em seu estado precoce, e é mais conforme a teoria da sensação no adulto do que na criança” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 34).

A experiência perceptiva perfaz um caminho que se distancia das elaborações conceituais defendidas pelo empirismo. Merleau-Ponty conduz sua reflexão para o campo fenomenológico, por acreditar que perceber o mundo não é uma questão de ordem objetiva, mas subjetiva. Quando se percebe os fenômenos, objetivamente, pretende-se que o objeto visualizado seja a natureza primeira, assimilada pelo sujeito e a extensão perceptiva intencional parece ser perdida.

⁶ O conceito de sensação em Merleau-Ponty ultrapassa os limites do corpo físico. É necessária a redução fenomenológica para que se construa todo o método descritivo a partir das sensações do corpo.

⁷ Por campo visual compreendem-se os fragmentos de coisas e objetos que, juntos, formam o campo de percepção, tornando aquilo que é percebido, não isolado, mas, agregado com o seu meio.

⁸ A palavra coisa é utilizada no texto para se referir a disposição de objetos e seres inanimados que estão dispersos no mundo. Apresenta-se durante todo o trabalho, como sinônimo de objeto, porém, o termo utilizado por Merleau-Ponty é “coisa”.

⁹ Quando se tratar de uma questão reflexiva, voltado para o problema da percepção está se reportando a análise que Merleau-Ponty faz ao idealismo moderno remontando a Kant e Descartes.

[...] O empirismo não deforma a experiência apenas fazendo do mundo cultural uma ilusão, quando ele é o alimento de nossa existência. O mundo natural, por seu lado, é desfigurado e pelas mesmas razões. O que censuramos no empirismo não é tê-lo considerado como primeiro tema de análise. Pois é verdade que todo objeto cultural remete a um fundo de natureza sobre o qual ele aparece, e que, aliás, pode ser confuso e distante. [...], Mas a natureza da qual o empirismo fala é uma soma de estímulos e de qualidades. E absurdo pretender que essa natureza seja, mesmo que só em intenção, o objeto primeiro de nossa percepção: ela é muito posterior à experiência dos objetos culturais, ou, antes, ela é um deles. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 50-51).

Os objetos que não fazem parte do campo real, só se manifestam como “possibilidades permanentes de sensações”, e assim, fora do postulado empirista, o campo perceptivo daquele que percebe se torna engrenado em todo o conjunto dos fenômenos que são percebidos. Talvez o empirismo, a partir da construção de um mundo mecânico, possa construir a realidade objetiva, como rompimento de sua integralidade intencional e, desse modo, se apresenta como uma cegueira mental, sendo cada vez menos capaz de esgotar a sua experiência revelada¹⁰, construindo sua verdade subordinada a uma sensação natural.

Para construir uma filosofia da percepção, Merleau-Ponty volta à discussão dos prejuízos clássicos contra o empirismo e o intelectualismo. Ambos estão, segundo ele, situados no mesmo terreno, tomando como base a análise do mundo objetivo e, por isso, são incapazes de exprimir a forma particular de como a consciência perceptiva constrói seu objeto.

O empirismo é incapaz de constituir uma reflexão perceptiva, porque suas análises são puramente externas, faltando uma conexão interna entre o objeto e o ato que ele desencadeia. “é preciso compreender, enfim, a percepção como um tipo de síntese capaz de não dissociar sujeito e objeto, matéria e forma, revelando ao contrário um transcendental que não se separe de sua realidade empírica e de sua situação.” (MOURA, 2010, p. 75). O empirismo não mantém uma relação entre passado e futuro, tornando-os ausentes, e assim, mascara o mundo humano quando ignora a situação temporal.

O que Merleau-Ponty procura mostrar é que historicamente as tentativas de implementação de um método explicativo empirista falham, e que o empirismo estrito só faz agravar os problemas referidos anteriormente na descrição dos fenômenos, já que sequer a unidade do organismo pode ser usada descritivamente. (FUGITA, 2018, p. 51).

¹⁰ Experiência revelada foge do conceito de Revelação agostiniano. Revelação aqui diz respeito a experiência vivida pelo sujeito.

O intelectualismo, por sua vez, parte da fecundidade da atenção, há como que um reaproveitamento de fragmentos de conhecimento que são introjetados em percepções simples, portanto, falta a contingência das ocasiões de pensar. Para construir sua crítica ao intelectualismo, Merleau-Ponty, tem como principais alvos Descarte e Kant.

Em relação à atenção e ao juízo, ele constrói sua crítica afirmando que “o que faltava ao empirismo era a conexão interna entre o objeto e o ato que ele desencadeia” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 56), nesse caso, a consciência é muito pobre. Sobre o intelectualismo, o que falta “é a contingência das ocasiões de pensar” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 56), aqui, a consciência é muito rica para ser solicitada por algum fenômeno. “Malgrado as intenções do intelectualismo, as duas doutrinas têm, portanto, em comum essa ideia de que a atenção não cria nada, já que um mundo de impressões em si ou um universo de pensamento determinante estão igualmente subtraídos à ação do espírito” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 56).

O intelectualismo se propõe a descobrir a estrutura da percepção através da reflexão, porém seu olhar ainda não é direto. Ao examinar o papel que o juízo exerce em sua análise, Merleau-Ponty afirma que o juízo é o que falta à sensação para tornar possível uma percepção. A sensação não é um elemento real da consciência, no entanto, quando se pretende construir a estrutura da percepção é preciso voltar-se para o pontilhado da sensação. Ao encontrar-se, dominada por essa noção empirista, a análise abre espaço para que o intelectualismo apareça, pois essa, segundo o filósofo, incorpora a refutação do empirismo, e nele, o juízo assume a função de anular a possível dispersão das sensações.

A percepção, para o intelectualismo, nada mais é do que uma “interpretação” de signos que a sensibilidade fornece de acordo com estímulos corporais. Utilizando como exemplo, um homem que aparece em uma janela escondido por seu chapéu e seu casaco, conclui-se que ali não é possível ver o homem, apenas julga-se o que lá está. À forma do empirismo, a partir de um corpo de estímulos, considerando as propriedades que não estão na retina, tem-se a percepção como um juízo. O juízo, entretanto, introduzido para explicar o excesso da percepção sobre as impressões sensoriais da retina é um simples fator da percepção e não o próprio ato de perceber vindo do interior, portanto, ao invés de ser algo transcendente, é uma simples atividade de conclusão. Como resultado disso, tem-se que:

A análise intelectualista termina por tornar incompreensíveis os fenômenos perceptivos que deveria iluminar. Enquanto o Juízo perde sua função constituinte e torna-se um princípio explicativo, as palavras “ver”, “ouvir”, “sentir” perdem qualquer significação, já que a menor visão ultrapassa a impressão pura e assim volta a ficar sob a rubrica geral do “juízo”. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 62).

Aparece, então, uma diferença entre o sentir e o juízo. O primeiro se remete a aparência sem buscar possuí-la e sem se preocupar com sua verdade; a segunda consiste em uma tomada de posição, busca conhecer algo de válido para o sujeito. Essa distinção se apaga no intelectualismo, pois o juízo está em todas as partes que a pura sensação não está. Desse modo, pode-se construir, portanto, uma distinção entre “ver” e “crer que vê”, considerando que o homem não só julga a partir de signos suficientes e sobre uma matéria plena, havendo uma diferença entre o juízo motivado da percepção verdadeira e o juízo vazio da percepção falsa. A diferença não está na forma do juízo, mas no contexto sensível que ele põe em forma. “[...] Perceber no sentido pleno da palavra, que se opõe a imagem, não é julgar, é apreender um sentido imanente ao sensível antes de qualquer juízo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 63).

Segundo Merleau-Ponty, o fenômeno da percepção verdadeira oferece uma significação inerente aos signos, no qual o juízo é apenas uma expressão facultativa. Diante disso, o intelectualismo não pode compreender este fenômeno, muito menos a imitação que ele dá a ilusão. Partindo da ilusão de Zöllner¹¹, pode-se dizer que o intelectualismo comete um grande erro que é conceber que tudo provém do fato de fazer a intervenção das linhas auxiliares e suas relações com as linhas principais, ao invés de comparar as próprias linhas principais. Assim, acontece no mundo, uma segunda operação que modifica as primeiras. A percepção, nesse sentido, seria o ato que cria uma constelação de dados, o sentido que os une, não apenas descobrindo o sentido que eles têm, mas fazendo com que tenham um sentido.

A relação de parentesco entre o empirismo e o intelectualismo, supera a definição antropológica da sensação, tanto um como o outro se servem, mas conservam a atitude natural ou dogmática e, desse modo, a sobrevivência da sensação no intelectualismo é um simples signo desse dogmatismo. No sentido kantiano, a reflexão é sempre dada para si mesma em uma experiência, a qual terá o mesmo sentido da palavra, como interpretação. Há sempre uma distância entre o sujeito que analisa uma percepção e o seu eu que percebe. No entanto, no ato concreto, se transpõe essa distância, se prova pelo fato do sujeito ser capaz de saber aquilo que percebia, dominando a descontinuidade dos dois Eus, e assim, o cogito não revelaria uma constituinte universal ou reconduziria a percepção à intelecção, mas constataria esse fato a reflexão que, ao mesmo tempo, domina a percepção.

¹¹ A ilusão de Zöllner consiste em uma ilusão óptica. Seu nome é derivado do seu descobridor, o astrofísico alemão Johann Karl Friedrich Zöllner. Tal ilusão diz respeito ao facto, na imagem, de as linhas parecerem não ser paralelas quando de facto o são.

Segundo Merleau-Ponty, o “juízo natural” do intelectualismo antecipa o juízo kantiano, fazendo nascer no objeto individual o seu sentido. Desse modo, o cartesianismo, assim como o kantismo, teria visto o problema da percepção como um conhecimento originário, porém a partir de uma percepção empírica, que se observa a todo instante, mascara o fenômeno fundamental por operar na superfície do ser. Com isso, pode-se dizer que as doutrinas citadas não buscam a originalidade da percepção, pois mantêm uma superficialidade dos fenômenos, não adentrando em seu núcleo, e por isso, tudo se torna apenas significações, nunca os verdadeiros fundamentos. “Para fazer da percepção um conhecimento originário, ele precisaria atribuir à finitude uma significação positiva [...]” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 75).

Descartes enfatiza a questão de uma percepção não a partir da descrição de fenômenos, mas uma percepção aos moldes do intelectualismo, que prima pela ênfase dada a sua capacidade de pensar, sendo que nada poderia ser construído com tanta lucidez e veemência quanto como ao *cogito*. “Engana-me quem puder, seja como for nunca poderá fazer com que eu nada seja enquanto eu pensar ser alguma coisa: ou que algum dia seja verdadeiro que eu nunca tenha sido, sendo verdadeiro agora que eu sou” (DESCARTES, 2011, p. 59).

O modelo cartesiano de explicação para a experiência perceptiva decorre tão somente de apoiar um pensamento que se tenha de forma absoluta. “A inspiração cartesiana se opõe à dignidade filosófica da noção de sentido- não é o olho que vê, mas a alma. A consciência não reflete objeto como o faz a imagem da retina.” (MERLEAU-PONTY, 2016, p.115). Com isso, acaba sendo verdade que a análise reflexiva se baseia em uma verdade puramente dogmática do ser, e assim, não é uma tomada de consciência acabada.

Descartes separa o sensível do inteligível e, por isso, o transforma em um simples signo da existência das coisas. O sensível nada mais é do que um signo separado da significação, sendo apreendida pelo entendimento. O primeiro movimento de Descartes é abandonar as coisas estamentais que o realismo filosófico teria inserido para retornar a uma descrição da experiência humana sem presumir que se julgue de fora. “A originalidade radical do cartesianismo consiste em se colocar no próprio interior dessa percepção, em não analisar a visão e o tato como funções de nosso corpo, mas ‘apenas o pensamento de ver e de tocar’” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 301).

O pensamento de Descartes que, posteriormente, estimula também Kant, caminharia para atingir uma proximidade com o fenômeno perceptivo. A partir do *cogito*, entende que este não revela apenas a certeza da própria existência, mas abre o acesso a todo um campo de

conhecimento geral – “buscar, pela reflexão, em cada domínio, o pensamento puro que o define” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 302). A partir dessa noção, Kant superaria o ceticismo e o realismo, reconhecendo os elementos internos e externos como fundamentos suficientes do mundo e, desse modo, a percepção não teria um efeito de uma coisa exterior e nem o corpo como um intermediário dessa ação. Essa experiência exterior e o corpo se apresentariam como algo indubitável, se apresentando em uma experiência lúcida, perdendo as forças ocultas do realismo filosófico.

Em Descartes, a alma é excitada e instruída a pensar um objeto a partir da influência corporal, se aplicando a um acontecimento de extensão real. Nisso, “Descartes não procurou integrar o conhecimento da verdade e a prova da realidade, a intelecção e a sensação” (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 305). A questão é saber como é possível que distâncias sejam concluídas a partir da análise aparente dos objetos. Sendo assim, não passam de um ato de reflexão e essa hipótese mostra que “a percepção não é um ato de entendimento” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 77).

Como coloca Kant, em sua obra prolegômenos, da mesma forma como o paradoxo dos objetos simétricos, os objetos idênticos, do ponto de vista do entendimento, não podem superpor, como uma mão, sua imagem refletida no espelho que se distinguem pela sua orientação no espaço. Isso porque há uma significação da percepção que não se adequa com o entendimento, isto é, um meio perceptivo que não é o mundo objetivo e nem um ser determinado.

O verdadeiro erro do intelectualismo é considerar como dado o universo determinado da ciência, pois voltar à experiência perceptiva é abandonar toda forma de realismo. Tal censura é aplicada de modo mais extensivo também à psicologia, que situa a consciência perceptiva em um universo inteiramente acabado.

A *gestalttheorie*¹², ao contrário do empirismo e do intelectualismo, aproxima-se bem mais da experiência perceptiva, no entanto, o autor também defende que essa é um psicologismo. Ao se debruçar sobre os signos da distância e os fatores que estão relacionados a ele, nota-se que são, expressamente, conhecidos por uma percepção analítica ou refletida, desviando-se do objeto e passando ao seu modo de apresentação. Merleau-Ponty afirma que a *Gestalttheorie* compreende que a percepção sobre a posição de objetos não está associada a

¹² A *gestalttheorie* é um termo utilizado para se referir a teoria da Gestalt e esta, sobre a psicologia da Gestalt. Utilizada no início do século XX, se volta para uma teoria psicológica e está relacionada com o surgimento da ordem nos eventos psíquicos, sejam perceptivos, no pensamento, sentimento e comportamento. Esta teoria defende que as pessoas são vistas como sistemas abertos em seu ambiente, organizando suas percepções para certos padrões.

uma consciência expressa no corpo. “A consciência não se limita a receber um fenômeno ilusório inteiramente acabado que causas fisiológicas fora dela engendrariam” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 78). A *Gestalttheorie* possibilita a tomada de consciência das tensões como linhas de força que atravessam o campo visual.

Ao olhar dois objetos distintos que estão a certa distância de um sujeito, é perceptível que há um espaço que os separa. Tal espaço aparente seria insignificante aos olhos do intelectualismo na busca pela percepção verdadeira, mas a teoria da Gestalt aproxima objeto e sujeito neste ato perceptivo, de modo que a flexibilização da retina ocular, através da intenção do olhar, podendo olhar para um lado ou para outro, traz uma oscilação do campo visual. Mesmo permanecendo em seu lugar, os objetos sofrem vibrações a partir da oscilação do olhar daquele que observa. Isso faz parte da montagem natural do sujeito psicofísico, sendo um anexo do sistema corporal.

Mesmo com toda essa flexibilização, Merleau-Ponty afirma que ainda falta a *Gestalttheorie* uma renovação de suas categorias.

Ela admitiu seu princípio, aplicou-o a alguns casos particulares, mas não percebeu que toda uma reforma do entendimento é necessária se queremos traduzir exatamente os fenômenos, e que é preciso, para chegar a isso, recolocar em questão o pensamento objetivo da lógica e da filosofia clássicas, pôr em suspenso as categorias do mundo, pôr em dúvida, no sentido cartesiano, as pretensas evidências do realismo, e proceder a uma verdadeira “redução fenomenológica. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 80).

Nesse ínterim, o pensamento objetivo, segundo o filósofo, sendo aquele que se aplica ao universo e não aos fenômenos, só conhece noções alternativas. “A *Gestalttheorie* recai em postulados realistas e deixa escapar à ‘verdade fenomenológica’ da forma - o que, para Merleau-Ponty, não é nada surpreendente, já que se trata ali de uma psicologia, e não de uma autêntica filosofia [...]” (MOUTINHO, 2004, p. 275) (Grifo nosso).

Contudo, é preciso ressaltar que a *Gestalttheorie* também teve sua parcela de contribuição na construção desse pensamento, uma vez que serviu de base para a inspiração ou para formulação de críticas sobre o que Merleau-Ponty denominou de experiência perceptiva. Assim uma das mais importantes contribuições dessa teoria foi “ultrapassar a alternativa clássica da psicologia objetiva e da psicologia de introspecção”. (MERLEAU-PONTY, 2017, p. 47).

Partindo desse ponto de vista, a *Gestalttheorie* é prisioneira das evidências do mundo e da ciência, podendo escolher, tão somente, entre a razão e a causa, por isso, que o

intelectualismo se volta para uma restauração do realismo e do pensamento causal. A percepção do corpo próprio, segundo Merleau-Ponty, dá-nos uma noção de uma consciência não-tética, ou seja, que não possui uma determinação de seus objetos e uma lógica vivida, mas se reconhece na experiência de certos signos naturais.

Há uma questão que envolve, ao analisarmos um fenômeno, não em uma eficácia objetiva, mas no sentido que ela mesma oferece a intenção de olhar. Se este olhar não tiver condições de suceder o espaço objetivo, torna-se somente capaz de explicar o fenômeno, de modo que sua compreensão abrange, tão somente, aquilo que o sujeito consegue visualizar se colocando como um ser preexistente ao próprio fenômeno.

A percepção, não é de uma ordem objetiva, acabada, pois se assim o fosse, tanto empirismo como o intelectualismo teriam razão em suas abordagens, mas transcende a todas essas formas de compreensão, atingido um alto grau de conhecimento que envolve a consciência perceptiva e descritiva fenomenal. A percepção, portanto, na filosofia merleau-pontiana, é descritiva.

O problema enfrentado por Merleau-Ponty está além de qualquer psicologia, ele mesmo vai se questionar na Estrutura do comportamento, se a unidade do mundo não está fundada na consciência e se o mundo não for resultado de um trabalho constitutivo, de onde se originam que as aparências estejam fundadas em coisas, ideias ou verdades. Opondo-se ao objetivismo, ele se debruça sobre uma ambiguidade, que não é resultado de escolhas entre o inacabamento do mundo e sua existência, sua presença, mas a noção de que os fenômenos são percebidos e existem, mesmo quando não os vejo em sua totalidade. Dessa forma, os objetos não existem apenas no ciclo do percebido, pois as verdades não deixam de ser verdadeiras porque o sujeito não pensa nelas. Na percepção, portanto, é necessário que o objeto não se ofereça inteiramente ao olhar, é preciso que reserve aspectos visados na percepção, mas não possuídos.

1.3 O Campo Fenomenal

Ao tratar do campo fenomenal, Merleau-Ponty aponta a percepção dos objetos não como isolados e separados, mas percebidos em um campo que conecta vários objetos ao mesmo tempo e a presença do sujeito que age, como principal figura dessa relação, enquanto sujeito vivo. Não se pode conceber da mesma forma, por exemplo, uma cadeira localizada em um ambiente onde ela esteja isolada, representando a unidade e, ao mesmo tempo, esta mesma

cadeira em seu conjunto com as outras, ornamentadas ao redor da mesa e ainda, em uma reunião familiar, onde várias pessoas as utilizam para sentar. Essa experiência caracteriza o que Merleau-Ponty chama de campo fenomenal. Ao direcionar o olhar para cadeira, aquele que percebe não ver somente a cadeira, mas seu conjunto.

Todas as formas de percepção associadas ao empirismo, intelectualismo, a ciência, a psicologia clássica e a Gestalttheorie não firmaram seus conhecimentos em solos férteis a ponto de alcançar a verdadeira percepção, pois se basearam no mecanicismo, dando um caráter objetivo entre as percepções do sujeito e dos objetos.

Diante disso, a filosofia de Merleau-Ponty aponta para a percepção enquanto sujeito vivo, e com isso, direciona para uma filosofia um caráter subjetivo em que os fenômenos podem ser descritos sem a interferência do sujeito que percebe. Desse modo, segundo o autor, o reconhecimento dos fenômenos em uma ordem original condena o empirismo como explicação da ordem e da razão através do encontro de fatos e acasos da natureza, no entanto, conserva para a razão e a ordem, o caráter da facticidade. Por isso que “a fenomenologia é a única entre todas as filosofias a falar de um campo transcendental” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 95). A reflexão, portanto, não atinge o mundo inteiro e a pluralidade das mônadas¹³ desdobradas e objetivadas, pois ela é parcial e limitada, ao contrário da fenomenologia que “estuda a aparição do ser para a consciência, em lugar de supor a sua possibilidade” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 96).

Considerando que as filosofias transcendentais clássicas nunca se interrogam sobre a possibilidade de efetuar uma explicação total sobre o que elas sempre supõem, não é possível ao sujeito, a partir dessas reflexões, reunir todos os pensamentos originários que contribuem para uma convicção presente. A filosofia criticista não concede nenhuma importância a esta resistência de passividade, pois subverte que no sujeito, o pensamento não está relacionado a nenhuma situação.

A reflexão filosófica se não toma conhecimento de si mesma ao tempo que de seus resultados, não pode ser plena, não consegue ter um esclarecimento geral de seu objeto. Não é suficiente, praticar uma filosofia em que se instala, apenas, uma atitude reflexiva, em que defende um *cogito* que não pode ser questionado, mas é preciso compreender que a filosofia é capaz de transformar o que ela traz consigo no teatro da vida. A respeito da noção de consciência constituinte universal, Merleau-Ponty afirma existir um erro simétrico.

¹³Mônadas como é colocado por Leibniz representa as substâncias simples, sem partes, indissolúvel.

O erro de Bergson é acreditar que o sujeito meditante possa fundir-se ao objeto sobre o qual ele medita, o saber se dilatar confundindo-se com o ser; o erro das filosofias reflexivas é acreditar que o sujeito meditante possa absorver em sua meditação, ou apreender sem sobras, o objeto sobre o qual medita, nosso ser se reduzir a nosso saber (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 97).

Assim, uma filosofia torna-se transcendental, não quando se instala na consciência absoluta, sem abordar os passos que conduzem a ela, mas quando considera a si mesma como problema, não dando explicitações de tudo, mas reconhecendo a presunção da razão como problema filosófico fundamental.

Merleau-Ponty afirma que não se deve começar a investigação sobre a percepção sem a psicologia, nem tão somente sem ela, sobretudo, quando essa estiver livre de todo psicologismo, pois, com a psicologia, é possível iniciar uma descrição psicológica sobre os fenômenos. Através da fixação por referência e antecipações filosóficas, pode-se despertar a experiência perceptiva. A experiência, simplesmente, antecipa a filosofia, no entanto, com o campo fenomenal circunscrito é possível adentrá-lo e firmar, juntamente, com o psicólogo, através de sua autocrítica, os primeiros passos para uma reflexão de segundo grau, ao “fenômeno do fenômeno”, convertendo o campo fenomenal em campo transcendental.

1.4 O corpo

O corpo humano é uma expressão viva que mantém total atuação com os objetos que estão ao seu redor. Diferente de qualquer outra forma de percepção (e aqui é possível citar, por exemplo, a lente de uma câmera fotográfica ou gravadora) o corpo humano tem, ao olhar um objeto, uma percepção diferenciada, pois sua forma de ver o mundo agrega o caráter de horizonte, ou seja, a dimensão em que o olhar se fixa em direção ao objeto. “O horizonte é aquilo que assegura a identidade do objeto no decorrer da exploração, é o correlativo da potência próxima que meu olhar conserva sobre os objetos que acaba de percorrer” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 105). Com isso, o olhar sobre o objeto percebe novos detalhes que o sujeito vai descobrir a partir da percepção de horizonte, portanto, olhar um objeto é habitá-lo.

O perceber tem um caráter inacabado sobre o que é percebido, pois não se deve, a partir da compreensão de Merleau-Ponty, definir nenhum objeto em sua completude, como totalidade, pois um só objeto pode ser visto de vários lados, em uma infinidade de olhares. O corpo sensível, o tempo e o mundo não podem ser compreendidos como algo objetivo, nem predicativo, pois tal atitude é absolutizar os objetos e favorecer, desse modo, a morte da

consciência. Portanto, faz-se necessário, a partir da descrição da aparição dos fenômenos, compreendê-los, não prejudgando, mas arrastando, através do próprio corpo, de um mundo objetivo para o mundo subjetivo, expandindo os fios intencionais que o ligam ao seu ambiente, revelando, dessa forma, o sujeito que percebe e o mundo percebido.

A princípio, Merleau-Ponty, na *Fenomenologia da Percepção*, demonstra que o corpo, numa abordagem expressiva da fisiologia, apresenta-se como objeto. Sendo assim, é dado um caráter objetivista no que se refere a sua capacidade perceptiva. Utilizando como base a fisiologia, concebe-se o corpo como aquele que se constrói em ligamentos de órgãos e artérias estando constituído como algo mecânico.

Apesar dessa ligação física corporal, segundo o filósofo, há como que um estímulo psíquico que o liga inteiramente, permitindo que o corpo domine suas funções a partir das atividades cerebrais. “[...] As determinações espaciais do percebido e até mesmo a presença ou a ausência de uma percepção não são efeitos da situação de fato fora do organismo, mas representam a maneira pela qual ele vai ao encontro dos estímulos.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 114).

Tomando como exemplo certo sujeito, que precisou amputar sua perna e teve uma parte do seu membro decepado, nota-se que as excitações cerebrais entre o membro amputado e a consciência permanecem. A perna que, efetivamente, não existe mais continua a preencher as reações psíquicas no sujeito. É o membro fantasma que mesmo não existindo mais, para o sujeito é como se ele ainda estivesse ali. “O fenômeno do membro fantasma se ilumina aqui pelo fenômeno da anosognose¹⁴, que visivelmente exige uma explicação psicológica” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 115).

O membro fantasma é uma mistura pensável entre o psíquico e o fisiológico. O “para si” e o “em si”, não são uma representação da perna que já não existe, mas uma associação, que é a presença ambivalente. Portanto, sentir o membro fantasma é como que uma recordação. “O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e emprenhar-se continuamente neles” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 122).

Neste mundo em que o corpo se encontra estão objetos manejáveis que possibilita a execução de tarefas, como por exemplo, escrever, tocar piano. No entanto, quando há a deficiência, ele não o reconhece, pois há uma consciência do corpo através do mundo, e os objetos manejáveis já não podem mais ser juntados, então, o corpo tem consciência da perda e

¹⁴ Anosognose é um fenômeno, descrito pelo neurologista francês Joseph Babinski, que incapacita o sujeito de perceber sua própria doença.

ao mesmo tempo a ignora. Aparece o que o filósofo chama de ambiguidade do saber, que é o fato do corpo comportar duas camadas distintas: a do corpo habitual e a do corpo atual.

O corpo habitual fornece os gestos de manuseio que, com a deficiência, não existem mais, surgindo o problema de como manusear os objetos se o membro não mais existe. O corpo atual explora sua capacidade existencial, enquanto ser situado e reconhecedor de sua realidade. Assim, as percepções novas vão, gradativamente, substituindo percepções antigas.

Se a recordação e a emoção podem fazer aparecer o membro fantasma, não é como uma *cogitatio* exige uma outra *cogitatio*, ou como uma condição determina sua consequência – não é porque uma causalidade da ideia se superponha aqui a uma causalidade fisiológica, é porque uma atitude existencial motiva uma outra e porque recordação, emoção, membro fantasma são equivalentes em relação ao ser no mundo. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 128).

O problema do membro fantasma equipara-se com um distúrbio, pois ao considerar que o membro que já não existe como real, ou seja, no circuito da existência, é como que um sujeito que sofre com alguma doença, acreditando ver coisas que, na verdade, não existem. Por esse motivo, o sujeito com o membro fantasma, mesmo depois de uma aceitação do real, sempre poderá se lembrar de sua “normalidade” e isso provoca uma recordação, como se o membro permanecesse no mesmo lugar.

Do mesmo modo, pode ocorrer quando se utiliza uma extensão corporal. O exemplo do cego se encaixa muito bem nessa comparação. A bengala utilizada pelo cego estende sua capacidade perceptiva, pois ela é capaz de tocar o mundo. Com isso, “o cego não simplesmente toca o mundo através da bengala, mas toca o mundo com a bengala, assim como toca o mundo com as mãos”. (ABATH, 2017, p. 115).

Com isso, o sujeito é direcionado para uma experiência mais ampla, como algo encarnado, distante de um aparato físico ou conjunto de ideias e pensamentos. Não é um não saber sobre o seu membro, é evitar sabê-lo, como se a repulsa do não saber estivesse em relação com a sua postura no mundo e com o outro, “[...] ele não aceita a verdade da perda do membro, à medida que procura manter o mesmo esquema corporal, com suas possibilidades motoras anteriores de ser no mundo, evitando se colocar em situações em que a perda do membro se tornaria manifesta” (FURLAN; VIEIRA, 2011, p. 134).

A psicologia clássica vai enquadrar o corpo próprio como objeto. Primeiramente, pressupõe que o corpo do sujeito é diferente de outros objetos, pois ele é percebido e, deste modo, não seria igual aos outros, pois um objeto é invariável, só aparecem para o sujeito em perspectivas, e esta resulta de uma necessidade física, a qual, quem observa, serve-se, mas não

se aprisiona. Utilizando como exemplo, a mão esquerda que apalpa a mão direita, a psicologia vai dizer que a mão direita apalpada não tem a mesma sensibilidade que a mão esquerda que apalpa, pois a primeira está numa posição de passividade, enquanto a outra tem a intenção de apalpar. Portanto, acredita a psicologia que há nesse interregno uma questão mecânica em reconhecer o corpo como puro objeto. O corpo não é um objeto do mundo, eis a crítica que Merleau-Ponty faz a psicologia clássica, mas uma forma de comunicação entre o mundo e o sujeito. O mundo não como soma de objetos, mas como horizonte de experiências que acontece antes de todo pensamento determinante.

Considerar o corpo do ponto de vista da psicologia, enquanto pensamento não situado é, portanto, tê-lo como objeto, seguindo uma compreensão enquanto representação ou fato psíquico e não como fenômeno. Apreender o corpo como objeto-sujeito é tarefa da psicologia. A estrutura do corpo, enquanto incompletude, não pode ser uma estrutura do próprio corpo, e pensar assim é atribuir uma presença de fato como resultantes da organização dos aparelhos sensoriais. Assim, “não devo dizer que os lados não vistos dos objetos são simplesmente percepções possíveis, nem que são as conclusões necessárias de uma espécie de análise ou de raciocínio geométrico”. (MERLEAU-PONTY, 2017, p. 34). Descartes compreende que essa forma de unir alma e corpo não é outra coisa senão uma união de fato.

O psicólogo é capaz de olhar seu corpo através dos olhos do outro e vice-versa, como algo mecânico. A união entre alma e corpo se realiza como uma necessidade que o psicólogo previa antes mesmo de constatar-la pelo conhecimento. Com isso, Merleau-Ponty vai dizer que:

Antes de ser um fato objetivo, a união entre a alma e o corpo devia ser então uma possibilidade da própria consciência [...], ser uma consciência, ou, antes, *ser uma experiência*, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 142).

A psicologia é um primeiro ponto de intermédio para uma abertura às coisas. Sem ela não haveria conhecimento objetivo, pois o psicólogo explora e se redescobre, através de suas experiências com o mundo, com outro, com o corpo e o passado, no mesmo instante em que ele queria perceber-se como objeto entre outros objetos. Fazendo a distinção entre corpo objetivo, retratado pela fisiologia e corpo vivido, como coloca Merleau-Ponty, este último aparece como sujeito da percepção. “Por sua vez, a crítica do ‘corpo real’ das ciências (anatomia e fisiologia) mostrou que corpo verdadeiro não é corpo objetivo da ciência, mas o corpo vivo que se mostra, na forma ou estrutura do comportamento, como corpo perceptivo.”

(SOMBRA, 2006, p. 113). É este corpo que percebe, pois ele é vivido, não como uma máquina, mas como uma experiência de comunicação entre o sujeito e o mundo.

1.5 Corpo Próprio: espacialidade e motricidade

Até o momento, foi feita uma abordagem a respeito das críticas feitas por Merleau-Ponty sobre os modos de compreender o mundo perceptivo, seja pelo empirismo, intelectualismo, *Gestalttheorie* e a psicologia clássica. A partir de agora, a discussão será direcionada para as reflexões acerca do corpo próprio, em que, a partir de Merleau-Ponty, a reflexão ocorrerá a respeito do corpo enquanto situação e não posição.

O corpo próprio toma uma postura de ser diferente de outros objetos pelo fato do sujeito ser capaz de compreender sua própria existência. Na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty procura exemplificar que, quando seu braço está sobre a mesa, não se pode compará-lo com o cinzeiro da mesma forma que o cinzeiro está para o telefone. Isso ocorre, porque as partes de seu corpo não apenas estão desdobradas entre si, mas estão envolvidas umas com as outras. “[...] meu corpo inteiro não é para mim uma reunião de órgãos justapostos no espaço. Eu o tenho uma posse indivisa e sei a posição de cada um de meus membros por um esquema corporal em que eles estão todos envolvidos” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 144).

Falar de esquema corporal é se referir a uma espacialidade de situação em que o corpo próprio não existe objetivamente, mas ele consegue experimentar formas perceptivas que estão ao seu redor. Portanto, esquema corporal é “uma maneira de exprimir que meu corpo está no mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 147).

Ora, o espaço corporal distingue-se do espaço exterior, o corpo age, a respeito da percepção, como uma “forma”, ocasião em que há uma relação entre forma e figura que se estruturam em fundos diversos. Nesse caso, aparece um terceiro termo, além da figura e fundo, que é o corpo. Em qualquer análise perceptiva, deve-se considerar que elas devem ser vistas em uma relação contínua e ampla no que se refere a seus aspectos, enquanto figuras e fundos, não somente como pontos, pois os horizontes constroem os campos perceptivos, considerando que o sujeito tem suas partes todas envolvidas. Isso é o que dá acesso ao mundo e aos fenômenos.

O corpo próprio, como afirma Merleau-Ponty, não é um objeto que está lançado ao mundo, mas uma estrutura viva que é capaz de reconhecer sua própria existência e perceber o mundo que está ao seu redor. “Longe de meu corpo ser para mim apenas um fragmento de

espaço, para mim, não haveria espaço se eu não tivesse corpo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 149).

Ao analisar um caso de motricidade mórbida, Merleau-Ponty conclui que a psicologia clássica não consegue exprimir nenhum conceito sobre as variedades da consciência de lugar, pois permanece presa a uma consciência posicional. O exemplo utilizado pelo filósofo é:

Um doente que a psiquiatria tradicional classificaria entre as cegueiras psíquicas é incapaz, fechados os olhos, de executar movimentos “abstratos”, quer dizer, movimentos que não estão orientados para uma situação efetiva, tais como mover os braços e as pernas sob comando, esticar ou flexionar um dedo. O paciente não pode mais descrever a posição de seu corpo ou mesmo de sua cabeça, nem os movimentos passivos de seus membros. Enfim, quando se toca sua cabeça, o braço ou a perna, ele não pode dizer que ponto de seu corpo foi tocado; não distingue dois pontos de contato em sua pele, mesmo à distância de 80mm; não reconhece nem a grandeza nem a forma dos objetos que colocam contra o seu corpo. Só consegue executar os movimentos abstratos se lhe permitem olhar o membro encarregado do movimento, ou executar movimentos preparatórios com todo o seu corpo. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 149-150).

A partir desse exemplo, é possível perceber a distinção entre o “pegar” e o “mostrar”. Como é possível identificar um ponto do corpo quando se trata de pegar e não saber identificá-lo quando se trata de mostrá-lo? É a indagação feita por Merleau-Ponty. A consciência que o doente tem do espaço corporal faz parte do seu mundo habitual, não como espaço objetivo, como dispunha a psicologia clássica, é como se formasse, através do hábito, uma circunvizinhança familiar, em que é possível realizar movimentos mesmo com os olhos fechados, movimentos esses que se distanciam de um ambiente objetivo.

Enquanto relação vivida, Merleau-Ponty também utiliza em seus estudos o caso do doente picado por um mosquito. Este não precisa procurar o ponto picado, pois o encontra à primeira tentativa. O fato é que o movimento realizado pelo doente não se trata de uma coordenada espacial, mas de atingir, com sua mão fenomenal, certo lugar de seu corpo fenomenal que dói. Entre a mão que coça e o ponto a ser coçado há uma relação vivida do sistema natural do corpo, portanto, toda operação realizada é de uma ordem fenomenal, e não do mundo objetivo.

Com isso, as tarefas criam no sujeito, movimentos que são necessários às atividades do cotidiano, pois os valores dos objetos utilizados, quando são combinados, criam uma situação, uma situação aberta à obtenção de resolução de tarefas. Do mesmo modo, são as forças fenomenais que operam no campo visual do sujeito, mesmo sem planejamento, vão se acomodando de tal modo que as reações motoras estabelecem o melhor equilíbrio entre tais tarefas.

Um sujeito “normal” compreende as ações do seu corpo porque são participativas do mundo perceptivo. O movimento do corpo possui um fundo e ambos são partes de uma totalidade única. Esse movimento não é uma representação associada, externamente, ao movimento, pelo contrário, é imanente ao movimento. Tudo isso representa, para o sujeito, uma maneira original de se referir a um objeto, assim como também a percepção. Com isso, Merleau-Ponty esclarece a distinção entre movimento abstrato e movimento concreto.

Por movimento concreto entende-se o mundo dado. O movimento concreto é centrípeto, ou seja, está ligado à força que as coisas exercem em uma tendência de irem para o centro, enquanto o movimento abstrato é centrífugo, isto é, a tendência de um determinado corpo de se afastar do centro. O movimento do mundo abstrato é o mundo construído, ele “cava, no interior do mundo pleno no qual se desenrolava o movimento concreto, uma zona de reflexão e de subjetividade, ele sobrepõe ao espaço físico um espaço virtual ou humano” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 160). A função normal que torna possível o movimento abstrato é a projeção, em que o movimento prepara diante de si um espaço livre, onde aquilo que não existe, naturalmente, adquire uma existência.

A questão da espacialidade colabora, demasiadamente bem, com os movimentos realizados pelo sujeito, mas é interessante associar o que Merleau-Ponty denomina de espacialidade, não apenas aos movimentos corporais, pois isso seria reduzir demais a experiência perceptiva do corpo próprio. Vale salientar que, quando se trata de movimentos, não está se reduzindo a locomoção física, mas a outra questão que Merleau-Ponty chama de motricidade¹⁵. Motricidade como será aprofundado aqui, juntamente com a espacialidade, consiste nas formas que o sujeito encontra de se movimentar através de sua intencionalidade. Percebe-se que, de logo, está se trabalhando com três conceitos: espacialidade, motricidade e intencionalidade. Difícil será tentar separá-los, pois o uso de um, é, também, do outro.

Quando se trata de um sujeito com desvio de suas funções motoras, parece que ele limita sua espacialidade do corpo próprio, através de seus rompimentos nervosos, e o mundo tem, para ele, não um sentido de inacabado, mas pelo contrário, é um mundo inteiramente pronto. Essa forma de perceber o mundo ocorre, totalmente, diferente em um sujeito “normal”, em que o mundo é uma abertura para perceber seus fenômenos, em que o sujeito é capaz de se apropriar do movimento abstrato e a partir dele tornar possível a “função de ‘projeção’ pela qual o sujeito do movimento prepara diante de si um espaço livre” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 160).

¹⁵ Mais adiante discutiremos o conceito de motricidade mais especificamente.

Para entendermos o distúrbio de movimento, será usado como exemplo o caso de Schneider. Schneider sofreu um impacto cerebral, provocado por um acidente de trabalho durante o período de guerras, em que teve um grave ferimento na região *occipital*, local em que um pedaço de ferro atravessou sua cabeça, perfurando seu cérebro. Ocorre que, mesmo depois do acidente, Schneider continuou realizando suas tarefas do dia a dia. No entanto, após estudos realizados, percebeu-se que Schneider não consegue realizar movimentos corporais normais, mesmo tendo suas atividades motoras intactas.

Ele conseguia ver as formas de seu corpo, porém não conseguia realizar movimentos através de seu raciocínio, que dependessem de uma elaboração abstrata. Não consegue, por exemplo, identificar, somente pela visão, nenhum objeto. “Seus dados visuais são manchas quase informes” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 162). Schneider tem certa deficiência no conhecimento visual.

Essa deficiência, segundo Merleau-Ponty, recebe o nome de cegueira psíquica¹⁶, pois corresponde ao rompimento com o acesso a certa parte do cérebro. Portanto, a cegueira psíquica é um caso diferencial de comportamento tátil puro e a partir disso o filósofo observa que tanto a consciência do espaço corporal, como o movimento abstrato, que visa o espaço virtual, faltam em Schneider. Portanto, “o tocar não nos dá, por si mesmo, nenhuma experiência do espaço objetivo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 165). O sujeito não está apenas localizado em um espaço, ele constrói o próprio espaço o habitando, ele não se move somente no espaço geográfico, “ele busca situar-se intencionalmente na espacialidade em que habita” (CAMINHA, 2012, p. 40).

Em contrapartida, em outro caso de deficiência, o paciente sabe, por exemplo, bater a porta, mas não sabe mais fazê-lo se esta não estiver ao alcance de um toque, ou seja, se ele não consegue apalpá-la com a mão. Mesmo estando com os olhos abertos e focados para ela, ele não consegue realizar esta ação. Na verdade, esses objetos fazem parte da área vital do sujeito, e esta abertura ao mundo, faz com que objetos fiquem fora de alcance para eles. “Portanto, não há um fato que possa atestar, de maneira decisiva, que a experiência tátil dos doentes é ou não idêntica àquela dos normais, e a concepção de Goldstein¹⁷, assim como a

¹⁶ A cegueira psíquica, segundo Merleau-Ponty é um esquecimento de uma parte do cérebro devido algum acontecimento impactante. O filósofo mostra o fato ocorrido com Schneider quer ao sofrer um acidente uma barra de ferro penetra na sua cabeça atingindo parte do cérebro que ficou lesado, perdendo a consciência, sem significados, sem sentido, provocando assim a cegueira psíquica.

¹⁷ Gotthilf-Eugen Goldstein foi um físico alemão, que ficou conhecido por desempenhar importante papel nos estudos sobre raios X.

teoria física, sempre podem ser adaptadas aos fatos por meio de alguma hipótese auxiliar” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 168).

A palavra “tocar” não tem o mesmo significado quando relacionada ao sujeito normal e ao doente. Nesse, houve uma desorganização na função visual que se mostrou a verdadeira essência do tátil, diferente do sujeito tido como normal em que não existe somente uma experiência visual nem tátil, mas integral em que é possível fortalecer as contribuições sensoriais. Deste modo, na cegueira psíquica, nenhuma dessas experiências são dignas de ser chamadas de dados táteis, pois:

A experiência tátil não é uma condição separada que poderemos manter constante enquanto fariamos variar a experiência ‘visual’, de modo a determinar a causalidade própria a cada uma, e o comportamento não é uma função dessas variáveis, ele está pressuposta na definição da outra” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 169-170).

Na impossibilidade de explicar os distúrbios do movimento abstrato, através das perdas dos movimentos visuais ou pela efetiva presença desses conteúdos, Merleau-Ponty demonstra que o único caminho a trilhar na compreensão desses é remontá-los a partir de uma razão, a qual trataria o sujeito como uma consciência indecomponível e presente, inteiramente, em suas manifestações. Deste modo, o ato de mostrar subentende estar perto e agarrado ao sujeito mesmo estando longe, exposto diante dele.

No entanto, se o doente não consegue apontar ou tocar uma parte de seu corpo, é porque ele perdeu sua subjetividade, vive um mundo objetivo, pois ele não pode mais assumir uma “atitude categorial”. “Portanto, ele é habitado por uma potência de objetivação, por uma ‘função simbólica’, uma ‘função representativa, uma potência de ‘projeção’ que, aliás, já opera na constituição das coisas [...]” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 172).

Todo sujeito tem a intenção de algo e nessa perspectiva, ele representa os objetos percebidos por si mesmo, pois há a intenção em se aproximar dos objetos, como também aproximar os objetos de si próprio executando o que em sua filosofia podemos chamar de motricidade. A consciência existe porque há um sujeito para que ela seja consciência, ou seja, um objeto intencional que só pode se dirigir a esse objeto quando se ‘irrealiza’ e se lança para ser um puro ato de significação. Desta forma:

Se um ser é consciência, é preciso que ele seja apenas um tecido de intenções. Se ele deixa de se definir pelo ato de significar, ele volta a cair na condição de coisa, a coisa sendo justamente aquilo que não conhece, aquilo que repousa em uma ignorância absoluta de si e do mundo, aquilo que por conseguinte não é um “si”

verdadeiro, quer dizer, um “para si”, e só tem a individuação espaço-temporal, a existência em si (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 172).

A partir desse conceito, é possível compreender, segundo o filósofo, que em um caso em que o doente tenha a perda de sua consciência, passando a existir sem consciência, ele passa a ser comparado a um objeto ou coisa. É óbvio que, nesse caso, ele continua sendo sujeito, mas para se referir à questão intencional, em que não há mais a elasticidade corporal e perceptiva, o doente não consegue mais manter sua relação, enquanto corpo próprio, com o mundo. Portanto, a percepção do mundo fenomenal, ocorre através da intencionalidade do sujeito, que é o primeiro impulso para o movimento, seja físico ou perceptivo, se manifestando pela inclinação entre aquele que percebe e aquilo que é percebido.

Utilizando-se das discussões apresentadas até aqui, pode-se dizer que a intencionalidade do sujeito cria possibilidades de percepção, é o que permite que ele tenha consciência de sua experiência com o mundo. Em um sujeito considerado normal, como coloca Merleau-Ponty, há como que uma elasticidade em sua forma de perceber o mundo, algo que não está presente em um sujeito doente. Por intencionalidade, “compreende-se a abertura de nosso corpo em direção a um ser exterior, uma estrutura que ele retoma, mas não constitui completamente”. (MOURA, 2010, p. 89).

Retomando a reflexão sobre o caso de Schneider, por exemplo, é possível perceber que seus ligamentos nervosos, por terem sido rompidos, devido ao acidente, algumas de suas funções motoras não são executadas. Atividades simples deixam de funcionar, isso porque a elasticidade de sua capacidade subjetiva já não existe mais. O desvio de interpretações, as mudanças de planejamentos, a execução de tarefas, se tornam como que atividades mecânicas.

Essa elasticidade que deixa de existir impede que o sujeito mantenha sua intencionalidade sobre os fenômenos percebidos e, por isso, não consegue executar suas tarefas, caso não haja comandos externos ou todo um planejamento prévio. Desse modo, em Schneider, não há extensão perceptiva, tudo é o agora, em uma objetividade contínua, “o futuro e o passado são para ele apenas prolongamentos ‘encolhidos’ do presente” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 189).

Ao tratar do movimento que o corpo próprio perfaz para se apropriar dos fenômenos, em que o sujeito se “dirige para”, Merleau-Ponty o chama de motricidade. Para chegar até o conceito de motricidade, o filósofo faz uma abordagem a respeito da consciência, que para ele “é não um ‘eu penso que’, mas um ‘eu posso’” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 192). Esse é

um movimento de existência, nunca de algo voltado para o pensamento, como também o espaço corporal não é um espaço pensado nem representado, mas vivido, habitado.

A motricidade, para Merleau-Ponty, é o movimento que o corpo próprio realiza de um ponto a outro de forma intencional. Este permite que o sujeito perceba o mundo que está ao seu redor, não é uma extensão do pensamento, mas uma lançar-se ao mundo, pois “a motricidade do corpo próprio nos permite perceber por nós mesmos o aparecer do mundo percebido”. (CAMINHA, 2019. P. 33).

O fato de mover-se, aproximando um objeto, através de seu significado e também o corpo que se move em direção ao fenômeno, para construir uma percepção, através do movimento realizado é possível porque o sujeito tem consciência dessa experiência, “portanto, não se deve dizer que nosso corpo está *no* espaço nem tampouco que ele está *no* tempo. Ele habita o espaço e o tempo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 193).

O fato de discutir a motricidade como movimento intencional conduz o filósofo a pensar também a intencionalidade como proposta de reaprender a ver o mundo, pois o momento presente serve de base para que o sujeito construa seus movimentos que o sucedem. “A intencionalidade de Merleau-Ponty é vivida, é a tensão constante da consciência incorporada ou encarnada, em direção ao mundo.” (SOMBRA, 2006, p. 128). Não é uma recordação, pois o corpo existe no agora e jamais se tornaria passado, mas ele utiliza as experiências passadas para dar sentido às experiências presentes, uma expressão da estrutura do corpo.

Há portanto, na percepção, um paradoxo da imanência e da transcendência. Imanência, visto que o percebido não poderia ser estranho àquele que o percebe; transcendência, visto que comporta sempre um além do que está atualmente dado. E esses dois elementos da percepção não são propriamente contraditórios, pois, se refletirmos sobre tal noção de perspectiva, veremos que a evidência própria do percebido, o aparecimento de “algo” exige indivisivelmente esta presença e esta ausência. (MERLEAU-PONTY, 2017, p. 37).

Os movimentos realizados pelo corpo, não são provenientes apenas de ações biológicas como comportamentos vitais, esses são impulsionados a se dirigir a algo e o sujeito não pode executar movimentos, caso seja desprovido de intencionalidade. “Aquilo que percebemos se apresenta a nós como ‘polos de ações’ que nos mobilizam para assumir o mundo em que nós estamos inscritos” (CAMINHA, 2010, p. 177). A ação executada pelo sujeito é um movimento motor, o qual se move a fim de encontrar nas coisas percebidas diferentes formas

de se referir a elas. Portanto, ao movimentar o corpo, o sujeito tem a intenção de conhecer algo. Desse modo, “a intencionalidade é abertura e transitividade da consciência para o mundo percebido, na qual o corpo desempenha papel de *campo fenomenal*”. (SOMBRA, 2006, p. 129).

Merleau-Ponty aponta o sujeito como sendo aquele que percebe e se inclina em direção ao mundo através do seu corpo vivido, sendo que ele não pode ser dissociado da sua motricidade em relação à sua dimensão sensitiva, pois o comportamento vital presente no corpo do sujeito está, inteiramente, ligado à intenção de se dirigir para algo; no entanto, esta intencionalidade torna-se evidente pela influência do mundo percebido e não apenas pelas representações compartilhadas do sujeito.

A motricidade é, na realidade, o movimento que impulsiona o sujeito a ir, por si mesmo, em direção ao mundo percebido, a fim de encontrá-lo; não se trata de uma consciência que impulsiona o corpo a mover-se, mas de uma experiência efetiva do corpo próprio, pois em Merleau-Ponty, o sujeito é experiência perceptiva do mundo e não ato de pensamento. “O sujeito que percebe não se apropria do que percebe como um objeto totalmente determinado, mas se aproxima e se distancia do percebido pelos movimentos do corpo, que se põe ele mesmo a perceber.” (CAMINHA, 2019, p. 44).

Através do nosso corpo, que toma consciência do espaço, o mundo ganha forma visível e se torna vivido, considerando a “intencionalidade perceptiva” como abertura para o mundo. A percepção garante ao sujeito não uma apropriação do mundo percebido, mas uma aproximação ou distanciamento daquilo que é percebido com influência da motricidade corporal. “Nossa motricidade, vivida como tal, impede-nos de assistir à distância o nosso próprio movimento, porque ele não é um simples deslocamento, ao contrário, é, essencialmente, uma maneira de ir em direção ao mundo levada por nosso corpo” (CAMINHA, 2010. p. 182).

1.6 Mundo Percebido

Merleau-Ponty afirma que as coisas do mundo são dadas como as partes do corpo, não como uma geometria natural, mas em uma conexão viva comparável, ou idêntica à que existe entre as partes do próprio corpo. “[...] É impossível, como frequentemente se disse, decompor uma percepção, fazer uma reunião de partes ou de sensações, visto que nela o todo é anterior às partes – e que este todo não é um todo ideal.” (MERLEAU-PONTY, 2017, p. 35). Para o filósofo, há a percepção exterior e a percepção do corpo próprio, ambas variam

conjuntamente, pois são duas faces de um mesmo ato. A experiência perceptiva, então, é um nexos relacional entre o sujeito e a coisa, que não estão separadas em si.

As coisas não são, portanto, simples *objetos* neutros que contemplaríamos diante de nós; cada uma delas simboliza e evoca para nós uma certa conduta, provoca de nossa parte reações favoráveis ou desfavoráveis, e é por isso que os gostos de um homem, seu caráter, a atitude que assumiu em relação ao mundo e ao seu exterior são lidos nos objetos que ele escolheu para ter à sua volta, nas cores que prefere, nos lugares onde aprecia passear. (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 23).

No campo visual e na consciência do corpo próprio há uma equivalência, isso se explica quando é analisado o paciente de Stratton¹⁸, por exemplo, em que se inverte, objetivamente, o campo visual. No terceiro dia dessa experiência, os objetos começam a adquirir seu aprumo. Ora, o corpo próprio é vivo, pode se adaptar a essas mudanças, diferente de um corpo objetivo que é incapaz de realizar tal adaptação. “Nós reaprendemos a sentir nosso corpo, reencontramos, sob o saber objetivo e distante do corpo, este outro saber que temos dele porque ele está sempre conosco e porque nós somos corpo.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 278).

A experiência do mundo é como ele aparece ao sujeito, enquanto se está no mundo, enquanto se percebe o mundo com o próprio corpo. Essa percepção é um reencontro com o próprio corpo, pois ele é um eu natural, um sujeito da percepção. Merleau-Ponty inicia *O Visível e o Invisível* afirmando que o mundo é aquilo que vemos. Não se pode construir uma percepção a partir dos ensinamentos do intelectualismo que constrói o mundo por uma perspectiva do pensamento, mas como uma experiência entre o sujeito e o mundo “[...] o mundo é *o que vemos* e que, contudo, precisamos aprender a vê-lo”. (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 16).

A questão da percepção só é válida àquele sujeito que tem a experiência com a coisa, não podendo considerar a experiência do outro para si, pois a experiência do outro, não é experiência de si. Como exemplo, temos: um sujeito “x” percebe uma árvore, ao mesmo tempo em que um sujeito “y” percebe a mesma árvore, mas a experiência de “x” nunca será a mesma de “y”, mesmo que possam compartilhar um com o outro as suas experiências perceptivas. “Se já é difícil dizer que minha percepção, tal como a vivo, vai às próprias coisas,

¹⁸ George Malcolm Stratton é um psicólogo reconhecido pelos seus estudos da percepção com o uso de óculos especiais que invertem as imagens. É o experimento dele que Merleau-Ponty utiliza para mostrar a capacidade do sujeito de se habituar em direção ao mundo percebido utilizando os óculos com as imagens invertidas.

é impossível outorgar à percepção dos outros o acesso ao mundo.” (MERLEAU-PONTY, 2012b, p. 21).

1.7 O sentir

Quando o sentir é retratado por Merleau-Ponty, dar-se-á conta de que o que envolve esse modo de percepção é a capacidade do corpo próprio de experimentar, através de seus sentidos, o mundo que ele está inserido. O corpo não experimenta algo aleatoriamente. A percepção do sujeito é percepção de algo, nunca de um mundo acabado. O pensamento objetivo ignora o sujeito da percepção porque, para ele, o mundo está, inteiramente, pronto.

É preciso entender que o sujeito é um ser vivo e, portanto, ele experimenta tudo aquilo que percebe. Os sentidos são como uma porta de acesso ao mundo em que é possível ver, sentir, cheirar, e deste modo, há uma conexão entre aquele que percebe e o percebido. Os fenômenos, no entanto, não são de uma ordem do “em si”, ou seja, como eles são, mas de uma ordem do “para si”, como o sujeito os percebe.

O que há, na verdade, são percepções, no sentido que, por exemplo, diferentes sujeitos percebem o mundo de forma distinta e mesmo que descrevam o que veem, nunca será como o percebido é exatamente. A relação entre sujeito e o mundo é o que caracteriza a experiência perceptiva. Por isso, é possível entender a percepção como uma filosofia inacabada, e nenhuma experiência perceptiva é absoluta ou está pronta, pois são momentos de uma história individual, um estado de espírito e os sentidos são uma reconstituição dessa história.

Criticando, rigorosamente, a percepção baseada na sensação e no intelectualismo, Merleau-Ponty faz uma distinção entre consciência sensível e consciência intelectual.

Sobre a primeira, o filósofo afirma que a experiência sensível depende sempre de uma sensibilidade que a precedeu e que sobreviverá a ela, como o nascimento e a morte. Através da sensação se apreende uma vida de consciência dada, como a vida das mãos, dos olhos, dos ouvidos. “Entre minha sensação e mim há sempre a espessura de um *saber originário* que impede minha experiência de ser clara para si mesma.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 291) (Grifo do autor).

A respeito da consciência intelectual, o filósofo vai dizer que toda sensação possui um campo e, por esse campo, se tem acesso a um sistema de seres que estão à disposição do olhar. Falar desse campo, segundo ele, é dizer que a visão é pré-pessoal, limitada, e que existe em torno da visão um horizonte de coisas não percebidas ou não visíveis. Na consciência

intelectual “a visão é *um pensamento sujeito a um certo campo* e é isso que chamamos de um *sentido*”. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 292) (Grifo do autor).

Adentrando na questão do espaço, o intelectualismo se recusa colocar a questão dos sentidos nas reflexões espaciais, pois considera que não é possível possuir, como propriedade, o espaço que é a forma da objetividade em geral. No entanto, se uma sensação não fosse sensação de algo, ela seria um nada de sensação, portanto, todos os sentidos devem ser espaciais, devendo contribuir para que o sujeito tenha acesso a uma forma qualquer do ser.

Toda sensação é espacial, nós aderimos a essa tese não porque a qualidade enquanto objeto só pode ser pensada no espaço, mas porque, enquanto contato primordial com o ser, enquanto retomada, pelo sujeito que sente, de uma forma de existência indicada pelo sensível, enquanto coexistência entre aquele que sente e o sensível, ela própria é constitutiva de um meio de experiência, quer dizer, de um espaço. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 298).

Os sentidos, sozinhos, de nada podem conhecer, mas o corpo próprio, enquanto ser vivo, que habita e experimenta o espaço em que está inserido, utiliza-se deles para ter acesso ao mundo e, desse modo, conhecê-lo. Sendo assim, não se podem conceber os sentidos sem espaço, pois o sujeito tem a experiência do mundo e este vive o espaço. A sensação não está associada a algo indiferente e abstrato, mas, repise-se, é uma das superfícies que o sujeito tem para ter contato com o ser, com o mundo, não como espaço único, mas como a constituição de modos particulares de cada sentido. “Não é nem contraditório nem impossível que cada sentido constitua um pequeno mundo no interior do grande, e é até mesmo em razão de sua particularidade que ele é necessário ao todo e se abre a este.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 299).

A abordagem a respeito do mundo percebido se fortalece a partir da experiência perceptiva que o sujeito tem, ao se lançar ao mundo, a fim de percebê-lo, utilizando como porta de entrada ao mundo os seus sentidos. É possível pensar, deste modo, por exemplo, um campo visual e um campo tátil. O campo visual se concentra nos sujeitos que tem acesso ao mundo a partir de sua visão, que por sinal, é a principal forma de ter acesso ao mundo, segundo Merleau-Ponty. O campo tátil está presente na experiência que o sujeito tem quando toca os fenômenos. Não se podem confundir essas formas de percepção, pois são diferentes uma da outra.

Ainda sobre a experiência do campo visual, que foi abordada acima, quando se falou das percepções que o corpo próprio absorve de sua experiência com o mundo, imagine-se um cego que nunca teve contato visual nenhum com o mundo, provavelmente, ele tenha tido,

durante toda a vida, contato com o mundo usando suas habilidades táteis. Imagine ainda que após alguns anos, este cego submeta-se a uma cirurgia para retirar sua catarata – que o impede de enxergar- não se pode negar que, a princípio, o cego encontrará dificuldade em associar suas experiências táteis com as experiências visuais.

É preciso entender também que o campo tátil nunca tem a mesma amplitude que o campo visual. Os objetos nunca estarão por completo, nem na experiência visual, nem na experiência tátil. Ao comparar ambas as experiências, observa-se que elas são distintas. Utilizando ainda o exemplo do cego, a análise que se faz é que o conhecimento que o cego tinha, seja de uma planta, de um homem ou de outro objeto, é totalmente diferente quando o cego, após sua cirurgia, olha para a mesma planta, para o homem ou outro objeto. Eis a distinção entre as experiências visuais e táteis. Esse é o resultado de um novo modo de olhar o mundo, “trata-se de um modo de apresentar e de um tipo de síntese novos, que transfiguram o objeto”. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 303).

O sujeito, quando tem sua experiência com o mundo, absorve as contribuições que os sentidos lhe dão, independentemente de quais sejam eles, só não pode permanecer na obscuridade entre um e outro. O cego constrói uma síntese tanto do mundo visual, quanto do mundo tátil, constituindo um mundo intersensorial que se faz no terreno da sensação.

Os sentidos são distintos uns dos outros e distintos da inteligência, já que cada um deles traz consigo uma estrutura de ser que nunca é exatamente transponível. Nós podemos reconhecê-lo porque rejeitamos o formalismo da consciência e fizemos do corpo o sujeito da percepção. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 303).

O curioso é que os fenômenos possuem uma característica natural, e mesmo diante da experiência perceptiva, sempre há algo novo a mostrar. “Ora, assim como, no interior de cada sentido, é preciso reencontrar a unidade natural, faremos aparecer uma ‘camada originária’ do sentir que é anterior à divisão dos sentidos.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 306). Desse modo, aparece o que Merleau-Ponty denomina de elasticidade ou flexibilidade, como o movimento que os objetos têm.

Ao analisar certo campo visual fixo, o sujeito tem, nesse instante, uma perspectiva daquilo que se vê, no entanto, com um mero impulso, o campo visual pode se modificar e a perspectiva, conseqüentemente, também vai mudar. Quando se olha uma planta, por exemplo, tem-se uma experiência com ela, mas, se de repente um vento ou o balançar de um galho pelo voo de um pássaro acontece, é possível distinguir diferenças em sua perspectiva. “Enfim, o

movimento dos objetos visíveis não é o simples deslocamento das manchas de cor que lhes correspondem no campo visual.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 308).

Essa elasticidade presente nos campos perceptivos vai criando sentidos diversos, dependendo de como sejam observados e dos mundos que estejam separados, cada um em sua essência particular, em uma forma de modular as coisas, todos esses mundos se comunicando através de seu núcleo significativo.

Quando se concebe um sujeito normal e um com diplopia¹⁹, por exemplo, nota-se que a doença duplica as imagens de uma forma objetiva, o que torna impossível fazer uma análise única do objeto. Isso ocorre quando a retina do olho executa essa função de forma individualizada, então as duas imagens, uma de cada olho, não se unem, formando a duplicidade de imagens. Porém, na visão de um sujeito normal, essa imagem é unida formando uma só, quando os dois olhos deixam de funcionar, cada um por sua conta, são utilizados por um único olhar. “Não é o sujeito epistemológico que efetua a síntese, é o corpo, quando sai de sua dispersão, ordena-se, dirige-se por todos os meios para um termo único de seu movimento, e quando, pelo fenômeno da sinergia, uma intenção única se concebe nele.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 312).

O que houve foi uma retirada da síntese do corpo objetivo, para atribuí-lo ao corpo fenomenal, ou seja, ao corpo enquanto se conhece, dinamicamente, suas partes e seus receptores que se dispõem a tornar possível a percepção do objeto. O corpo próprio, enquanto noção de esquema corporal, propõe que não é apenas a unidade do corpo que é descrita de uma maneira nova, mas também, através dela, a unidade dos sentidos e a unidade do objeto. É o corpo, segundo Merleau-Ponty, que é o lugar ou a própria atualidade do fenômeno de expressão. “Meu corpo é a textura comum de todos os objetos e é, pelo menos em relação ao mundo percebido, o instrumento geral de minha ‘compreensão’.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 315).

A experiência perceptiva, como coloca Merleau-Ponty, nunca se apropria dos fenômenos de forma completa, pois enquanto fenomenologia, o sujeito descreve aquilo que percebe. Portanto sua percepção não é nada mais do que uma ‘descrição da aparência’. O vermelho de um tecido, por exemplo, pode variar, dependendo da intensidade da luz, do ângulo, da distância e daquele que percebe, e assim, o vermelho pode tornar-se mais escuro, mais claro, turvo, chegando a aparentar até outra cor.

¹⁹ A diplopia é uma doença da visão que consiste na duplicação das imagens dos objetos.

Os objetos são um “em si” e o corpo próprio que percebe os têm como um “para si”, então, na experiência do sujeito, é preciso sair do constituído, ou seja, do “em si” para se apropriar da existência daquilo que o objeto é, ou seja, um “para si”.

Ora, para que o objeto possa existir em relação ao sujeito, não basta que este “sujeito” o envolva com o olhar ou o apreenda assim como minha mão apreende este pedaço de madeira, é preciso ainda que ele saiba que o apreende ou o olha, que ele se conheça apreendendo ou olhando, que seu ato seja inteiramente dado a si mesmo e que, enfim, este sujeito *seja* somente aquilo que ele tem consciência de ser, sem o que nós teríamos uma apreensão do objeto ou um olhar o objeto para um terceiro testemunho, mas o pretense sujeito, por não ter consciência de si, se dispersaria em seu ato e não ter consciência de si, se dispersaria em seu ato e não teria consciência de nada. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 318).

A reflexão, para o intelectualismo, não passa de uma objetivação ou um afastamento da sensação. A percepção obtém a matéria do conhecimento, que foge daquilo que é original, real. A síntese da percepção é um valor nocional da experiência que não deve atribuir um valor originário. No campo originário, não se tem um mosaico de qualidades, mas uma totalidade de configurações que distribuem os valores funcionais a partir da exigência do conjunto. Para o filósofo, “aquilo que chamamos de sensação é apenas a mais simples das percepções e, enquanto modalidade da existência, ela não pode, assim, como nenhuma percepção, separar-se de um fundo que, enfim, é o mundo”. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 324).

1.8 O Espaço

A discussão a respeito do espaço, elaborada por Merleau-Ponty, presume uma discussão já iniciada por filósofos como René Descartes e Immanuel Kant, a qual Merleau-Ponty faz referência em sua obra, para que se compreenda essa nova concepção de espacialidade elaborada por ele.

Descartes retrata a concepção de corpo como sendo “uma coisa que pensa”. “Creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar são apenas de ficções de meu espírito” (DESCARTES, 2011, p. 42). Segundo ele, o sujeito seria, totalmente, dependente dos sentidos e do corpo, não podendo existir sem eles, no entanto, com a compreensão e com a proposição do “*Eu penso, logo existo*”, Descartes afirma poder existir, sem dúvida nenhuma, somente pelo fato de que pensou. “[...] É preciso enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *Eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou

que a concebo em meu espírito” (DESCARTES, 2011, p.43). O corpo em Descartes é algo capaz de pensar. É possível que ele veja, sinta através dos órgãos dos sentidos, mas segundo o filósofo, essas aparências são falsas; porém, tudo isso nada mais é do que pensar. O espaço em Descartes, portanto, não é uma experiência vivida, mas uma experiência pensada.

Para Kant, a noção de espaço está relacionada com a representação²⁰, pois ao colocar objetos fora do seu lugar natural, é possível representar este espaço, considerando que ele é pensado *a priori*. No início da primeira seção, quando é abordada a questão do espaço, na Crítica da Razão Pura, Kant afirma que “temos a representação dos objectos como exteriores a nós e situados todos no espaço” (KANT, 2011, p. 63). É no espaço que a grandeza e a relação recíproca são determináveis e determinadas. Em Kant, “o espaço é uma representação necessária, *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas” (KANT, 2011, p. 64). Em Kant, o espaço não passa da forma dos fenômenos dos sentidos externos, como condição subjetiva da sensibilidade, permitindo, assim, a intuição externa.

Utilizando como base o pensamento dos pensadores citados, Merleau-Ponty constrói suas críticas sobre a concepção de espaço apresentadas tanto por Descartes, quanto por Kant. O espaço em Merleau-Ponty não é um lugar, mas vivência, com isso, ele não aborda a noção de espaço como não tendo um “em si” e nem o “para si”, como pensa a tradição em uma mera forma da sensibilidade. O mundo não se resume a um lugar determinado em que objetos ocupam um espaço físico, o mundo é um espaço de situação, em que o sujeito habita e não apenas está posicionado, é o espaço vivido, que o sujeito o compreende, dá sentido e se envolve com ele. “O corpo fenomenal é espacial não no sentido de que o corpo objetivo é ‘no’ espaço, mas no sentido de que ‘nosso encontro primordial com o ser’ é de início ‘situado’ e orientado” (DUPOND, 2010, p. 22).

Considerando a geografia²¹ como ciência do espaço, é possível encontrar argumentos para compreender o espaço de situação em Merleau-Ponty, pois o espaço traçado por ele diverge da noção de espacialidade apresentada pela citada ciência. Não se trata de um mundo físico em que as coisas estão posicionadas, mas de um espaço percebido, pois o espaço para Merleau-Ponty é uma estrutura vivida.

Portanto, ou eu não reflito, vivo nas coisas e considero vagamente o espaço ora como o ambiente das coisas, ora como seu atributo comum, ou então eu reflito,

²⁰ O conceito de representação em Kant diz respeito a estética transcendental, o qual o conhecimento sensível é também conhecimento intuitivo. A representação é um processo fundamental, é através desta relação que é possível o pensamento.

²¹ Geografia como uma ciência, considerando sua atividade como a investigação de fatos.

retomo o espaço em sua fonte, penso atualmente as relações que estão sob essa palavra, e percebo então que elas só vivem por um sujeito que as trace e as suporte, passo do espaço espacializado ao espaço espacializante (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 328).

No espaço espacializado, tanto o corpo quanto as coisas podem aparecer como uma multiplicidade irreduzível, pois, considerando o espaço físico, com suas regiões, diversamente qualificadas, esse se funda na presença efetiva do corpo próprio. Para o filósofo francês, o espaço aqui é representado pelo “meu corpo e as coisas, suas relações concretas segundo o alto e o baixo, à direita e à esquerda, o próximo e o distante, podem aparecer-me como uma multiplicidade irreduzível” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 328). Desse modo, “esse seria o espaço físico” (NOGUEIRA, 2005, p. 10250), ou seja, o espaço natural.

O espaço espacializante apresenta uma nova maneira de conceber o espaço, lidando com algo geométrico cujas dimensões são substituíveis. Nesse sentido, é possível considerar uma pura mudança de lugar que, contudo, não modificaria o seu sentido em sua concretude. A mudança de posição diverge da ideia de situação do objeto e, portanto, “descubro uma capacidade única e indivisível de traçar o espaço” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 328), em outras palavras, é possível afirmar que, “o espaço espacializante, este só vive por um sujeito que o trace, é o espaço traçado, geométrico, é a espacialidade homogênea e isotrópica” (NOGUEIRA, 2005, p. 10250) e, nesse ínterim, não se pode deixar de afirmar que esse espaço é construído pelo homem.

Após destacar a importância dos sentidos à elaboração das reflexões sobre o espaço, apresentar-se-á agora o que Merleau-Ponty compreende por espacialidade de posição e espacialidade de situação, considerando que o autor traz toda uma abordagem clássica sobre o espaço. No entanto, é apenas uma forma de contextualizar e explicar essa nova forma de pensar, desconstruindo as ideias anteriores, através de seus argumentos filosóficos, para então, construir novos conceitos.

1.8.1 Espaço de Posição

Pode-se chamar de espacialidade de posição o que se compreende por espaço geográfico. O sentido de geográfico aplica-se sempre à realidade do que podemos descrever como sendo uma realidade concreta de algum lugar do planeta. “No espaço geográfico, podemos fazer a experiência do mundo percebido, com base em um inventário detalhado dos

locais onde vivemos, tomando como modelo a singularidade de suas aproximações ou de seus afastamentos” (CAMINHA, 2010, p. 194).

Os fenômenos perceptivos podem ser descritos, porque possuem uma posição determinada e estão organizados no mundo percebido, tendo em vista que, através da distribuição da superfície, pode-se considerar a percepção dos objetos como isolados e ordenados em um espaço determinado. Nesse sentido, ao observar determinado objeto, presente no sistema geográfico, o sujeito designa-se este como algo estendido e posicionado sobre um ambiente comum. Essas figuras perceptíveis que estão localizadas, nesse espaço físico, podem ser medidas através dos dados visuais.

No sistema geográfico, Merleau-Ponty considera o mundo separado em fragmentos objetivos dos quais se tornam unidades espaciais, que possibilitam o reconhecimento e a classificação de toda a terra, tendo em vista que esses fragmentos são definidos por fronteiras que limitam também o acesso perceptivo e, conseqüentemente, sua compreensão de modo mais abrangente. “O espetáculo visível das paisagens do mundo percebido sob nossos olhos, momento inicial de toda percepção do espaço, é anulado em nome de um sistema objetivo do espaço” (CAMINHA, 2010, p. 194).

Tomando como exemplo a inversão²² da paisagem proposta por Merleau-Ponty, baseado nos estudos de Stratton, percebe-se que o mundo corporal ganha sentido diverso em relação ao mundo perceptível. Um sujeito qualquer, que ao utilizar uns óculos, que inverte a posição das coisas, em 180°, tem dificuldades em perceber a realidade delas. Porém, após alguns dias, utilizando os óculos, o sujeito começa a caminhar corretamente em direção a seus objetivos, mesmo tendo encontrado grande dificuldade no início. Esse fenômeno ocorre porque o sujeito se habitua à nova estratégia de percepção, pois cria associações entre as direções antigas e as novas; isso não quer dizer que o meio percebido sofreu influência, o que acontece é apenas a inversão do modo de percebê-lo.

Evidencia-se, nessa questão, a prerrogativa de enfatizar o espaço de posição como necessário para compreender, posteriormente, o espaço de situação. A inversão da paisagem acontece pela possibilidade de mudar as posições de percepções para as localizações de certos conteúdos. O sujeito pode fazer essas alterações, porque o espaço presente é o posicionado, que se distingue pela sua característica geográfica, mas deixa implícito também as capacidades de se habituar, ou seja, o corpo próprio desenvolve estas habilidades, porque ele

²² A inversão da paisagem pode ser compreendida como um giro a 180° ou mesmo a 90° em que as paisagens são observadas por um ângulo diferente. Essa realidade é possível quando tratamos de espaço de posição. O mundo que pode ganhar contornos físicos através da posição de localização do sujeito.

toma consciência, talvez pelas suas representações metafísicas de mundo, que pode percebê-lo, de modo distinto, familiarizando-se ao ambiente que vai se tornando parte dele.

Não se pode considerar o mundo e o espaço orientado como dados com os conteúdos da experiência sensível ou com o corpo em si, já que a experiência mostra justamente que os mesmos conteúdos podem estar orientados alternadamente em uma direção ou na outra, e que as relações objetivas, registradas na retina pela posição da imagem física, não determinam nossa experiência do “alto” e do “baixo”; trata-se precisamente de saber como um objeto pode parecer-nos “direito” ou “invertido”, e o que querem dizer estas palavras (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 332).

Deste modo, compreende-se o espaço de posição como sendo um lugar onde objetos são dispostos de modo organizado e que ocupam um lugar físico no espaço, por exemplo, uma casa localizada em certo lugar do espaço, ocupando um terreno baldio. Não podemos pensar, enquanto posição, em subjetivar o espaço de localização desta casa, o que pode acontecer é traçar direções para facilitar sua localização, seja norte, sul, leste ou oeste. A espacialidade de posição “designa simplesmente a condição de ser uma coisa posicionada em relação a outras coisas, em um mesmo lugar, cuja localização pode ser determinada como eixos de coordenadas no espaço que, em última análise, não é outra coisa senão a soma de pontos justapostos” (CAMINHA, 2010, p. 237).

Para Merleau-Ponty, os termos relacionados ao espaço de posição estão associados diretamente à fenomenologia, pois, para ele, qualquer coisa que seja central só tem sentido para o sujeito se estas estiverem presentes e relacionadas com o mundo de modo direto e pré-reflexivo, através da experiência. “Nossa experiência concreta do espaço é centrada em nós mesmos: ‘aqui’ é onde estou, sendo os outros objetos de minha experiência localizados em relação a esse ‘aqui’” (MATHEWS, 2010, p. 124).

Percebe-se que todo sentido de localização parte de um ponto de referência, nesse caso, o sujeito que mede as distâncias, assim, “nas coisas, basta dois pontos para definir uma direção” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 332). É possível delimitar um pedaço de terra e cercá-lo. É possível fazê-lo medindo como em uma posição retangular em um espaço que mede 100m de comprimento por 80m de largura, por exemplo. Dentro desse cerco, posicionam-se objetos ou até mesmo plantam-se algumas sementes. Ao fazê-lo, têm-se posições de localizações, sejam próximas às cercas ou centralizadas. Isso consiste na espacialidade de posição, que se utiliza como pontos de referência, pontos fixos para marcar certo local. “Podemos, assim, deslocarmo-nos no mundo, indo em direção a um lugar de

maneira precisa, sem que esse lugar seja visível no interior de nosso campo perceptivo” (CAMINHA, 2010, p. 195).

O espaço geográfico serve de fundamento para compreender o espaço situado que não é a ideia de um mundo desligado do sujeito perceptivo, mas algo que se coloca como ponto de partida para compor uma realidade já introduzida no campo da vida prática do ser humano. Merleau-Ponty se utiliza de uma forma diferenciada de explicar seus novos conceitos de mundo, utilizando as ideias já existentes. A diferença consiste na inovação que é dada a estes conceitos e a elaboração de outros, por isso, ele aborda o espaço de posição tendo por base ideias já elaboradas da geografia para, a partir de então, desconstruir todo esse entendimento e introduzir um novo conceito, agora não mais como espaço de posição (geografia), mas como espaço de situação que é o que o corpo próprio se apropria em sua experiência perceptiva.

1.8.2 Espaço de Situação

O espaço situado é um derivado de movimentos motrizes os quais já estão presentes no sujeito, pois o movimento realizado não é o físico, mas o corporal, enquanto sujeito que se dirige a algo com a intenção de percebê-lo.

Enquanto no espaço de posição, o sujeito pode delimitar esquemas para direcionar localizações. Na espacialidade de situação o sujeito não tem pretensão de definir localizações, pois ele mesmo habita o espaço em que está inserido; ele não é um objeto que pode ser disposto em algum lugar da superfície terrestre. “A espacialidade de situação é o espaço que o corpo constitui com base em seu modo próprio de ser no mundo, já que a única maneira de ser no mundo é habitá-lo” (CAMINHA, 2010, p. 237).

O sujeito que usa os óculos que inverte a posição das coisas, a princípio, sente grande dificuldade em se orientar porque está já habituado com uma forma de perceber, porém, após alguns dias, ele começa um processo de readaptação perceptivo dos fenômenos. “Precisamos de um [...] espaço que não escorregue nas aparências, que se ancore nelas e se faça solidário a elas, mas que, todavia, não seja dado com elas à maneira realista e possa, como o mostra a experiência de Stratton, sobreviver à subversão das aparências” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 334).

O sujeito não apenas está no espaço, mas habita o espaço, ele deixa de ser um objeto estendido para se tornar o centro de toda orientação da experiência de percepção do mundo. “O corpo então faz de todo espaço, considerado como absolutamente exterior por uma

perspectiva geográfica, um espaço corporal, quer dizer, um espaço que existe para nós, como o meio pelo qual nós nos referimos constantemente ao mundo pelo nosso corpo” (CAMINHA, 2010, p.

A espacialidade de situação ocorre por meio da intencionalidade, pois os movimentos fisiológicos e físicos, como caminhar na rua, realizados pelo corpo próprio se dão no espaço de posição, porém, todo movimento intencional se dá no espaço situado. A intenção do sujeito acontece no mundo percebido e “o poder de se situar do corpo já é mobilizado pela percepção do mundo, que se dispõe, em torno de nós, de uma maneira pré-dada” (CAMINHA, 2010, p. 239). Pensar o corpo próprio, portanto, é concebê-lo como uma “abertura para”, o corpo que se dirige para fora de si mesmo. Este movimento, o qual Merleau-Ponty chama de motricidade, é a chave para entender a distinção do movimento mecânico. No espaço situado, o sujeito pode movimentar-se sem sair do lugar, pois é a sua capacidade intencional que o move para o mundo percebido.

O corpo não é, para Merleau-Ponty, um objeto ou um instrumento de percepção, ele é o sujeito perceptivo que está situado no espaço; no entanto, ele utiliza a percepção para se fortalecer enquanto sujeito. “O espaço só o é como tal se existirmos num corpo e se o dotamos de sentido, se nos comunicamos constantemente com e por ele” (LIMA, 2007, p. 69).

Considerando que o corpo próprio está em constante relação com o mundo, pois ele é abertura “para”, ou seja, é um ser vivido como presença no mundo, não se pode, segundo Merleau-Ponty, pensar a sua relação a si mesmo como presença em si. O corpo próprio é um *para si* e não como um *em si*. Assim, o corpo e o mundo formam um sistema dinâmico, que torna possível a coisa percebida como expressões das paisagens percebidas através do sujeito. Nesse ínterim, o mundo se faz mundo, porque há um sujeito que o percebe, como também o corpo só se faz corpo através da experiência de estar no mundo. “Tudo nos reenvia às relações orgânicas entre o sujeito e o espaço, a esse poder do sujeito sobre seu mundo que é a origem do espaço” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 338).

O mundo percebido, portanto, dá-se na presença de um sujeito que o percebe. O que ganha destaque aqui é a motricidade, pois movimentar-se em direção a algo é “dirigir-se para”, o olhar carrega em si um caráter de subjetividade, pois se abre para o mundo constituindo um espaço dinâmico. Ao sair de casa para caminhar na praia, por exemplo, há um deslocamento corporal até lá, e isso tem um caráter de posição, porém, antes de sair de casa, o sujeito quis caminhar na praia, ou seja, ele teve a intenção de executar essa atividade. É essa intencionalidade, que Merleau-Ponty destaca como motricidade, que impulsiona o

corpo próprio ao espaço situado, pois ele teve a experiência efetiva de sair de casa e caminhar na praia.

Diferente de um espaço substancialista, a espacialidade de situação do corpo que percebe é um horizonte de amplitude diversificada em função da motricidade do corpo que percebe, elemento determinante da coexistência mundo-corpo. Essa espacialidade é formada aqui das relações entre a visão, enquanto experiência, entregue ao trabalho do olhar e as formas percebidas, enquanto seres que jorram da atmosfera das paisagens percebidas. Assim, o espaço derivado de nossa instalação no mundo por nossa corporeidade é, antes de tudo, vivido, em lugar de ser simplesmente pensado como um fato ou como uma representação de fato (CAMINHA, 2010, p. 243).

A experiência do mundo se manifesta na presença de um corpo que percebe, e as situações inversas à normalidade do modo como as coisas se apresentam, ganham nova interpretação no sujeito. Merleau-Ponty utiliza das observações de Wertheimer²³, o qual mostra que o campo visual impõe uma orientação que não é a do corpo. Como exemplo, ele faz uso de um experimento, o qual inclina um espelho à 45° vertical. Um homem que caminha no quarto tem a impressão de caminhar para o lado; um objeto qualquer que cai da porta parece cair em direção oblíqua; os conceitos de “alto” e “baixo” ganham nova representação que se dá pela experiência do novo espetáculo. No entanto, após alguns instantes, o sujeito começa a se habituar ao “novo mundo”, com o qual já está em constante relação, e os movimentos realizados vão se modificando em relação ao corpo que percebe, pois “a orientação é constituída por um ato global do sujeito perceptivo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 335).

Existia antes da experiência, um “nível espacial” em relação ao espetáculo experimental, que pretendia fornecer direções privilegiadas, que atraíam para si, a vertical através de pontos e fazendo com que a experiência posterior oscilasse. “[...] Para nós o espetáculo experimental só é orientado (obliquamente) em relação a certo nível e já que por si ele não nos dá a nova direção do alto e do baixo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 335).

A experiência perceptiva se caracteriza pelo fato de se observar os objetos, não de um modo contingente e universal, ou seja, absoluto, mas pelo ângulo que se observa, tendo consciência dele pelo fato de ser um objeto particular. “Posso ter consciência do mesmo objeto em diferentes orientações e, como dizíamos há pouco, posso até mesmo reconhecer um rosto invertido²⁴” (MERLEAU-PONTY, 2011, p.341).

²³Max Wertheimer foi um dos fundadores da Teoria da Gestalt. Segundo ele a verdade determina a estrutura da experiência e não a capta por sensações e nem percepções que estão associadas.

²⁴A ideia de rosto invertido é utilizada por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção* para mostrar que mesmo observando algo que se desvia do seu padrão normal de realidade como a face às avessas que modifica

Os níveis espaciais se dão no horizonte de nossas percepções e o ambiente espacial acontece em um nível, previamente, dado. As experiências transmitem uma espacialidade já adquirida e, assim, é preciso que o sujeito esteja operando em um mundo, porém, não pode ser um mundo qualquer, considerando que o sujeito se situa na origem de todos.

Segundo o filósofo, há um sujeito abaixo de si próprio, para quem também existe um mundo antes que ali ele estivesse marcando o seu lugar. “Esse espírito cativo ou natural é o meu corpo, não o corpo momentâneo que é o instrumento de minhas escolhas pessoais e se fixa em tal ou tal mundo, mas o sistema de ‘funções’ anônimas que envolvem qualquer fixação particular em um projeto geral” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 342). Esse mundo às cegas seria o começo da vida do sujeito, dando sentido a toda percepção ulterior do espaço que recomeça a todo instante. Portanto, o espaço e a percepção indicam no interior do sujeito seu nascimento, a contribuição de sua corporeidade, consistindo em uma comunicação com o mundo, que é mais velha que o pensamento.

Essa discussão a respeito da espacialidade de situação se fortalece quando é acrescida a ela a noção de profundidade perceptiva. Essa advém dos conceitos clássicos da percepção, que negam sua visibilidade.

Segundo Merleau-Ponty, Berkeley traça uma forma de mostrar que a profundidade não pode ser dada à visão, porque não pode ser registrada, considerando que os olhos do corpo próprio só conseguem ver projeções sensíveis do espetáculo. “[...] O que chamo de profundidade é na realidade uma justaposição de pontos comparáveis à largura” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 343).

A ideia de profundidade se concretiza, portanto, em uma justaposição de pontos que se comparam a largura, no entanto, não se pode conceber o sentido de profundidade, quando se fala de espacialidade de situação, fundada apenas nas noções de geometria, talvez baseada nas dimensões de espaço abordado por Euclides, que o compreendia como comprimento, largura e profundidade, mas é preciso pensar essa realidade como “dada a uma percepção viva que habita o espaço e ela ‘anuncia um certo vínculo indissolúvel entre as coisas e mim’” (DUPOND, 2010, p. 22).

Há um espaço entre o sujeito e o percebido, este é contado a partir do corpo que jamais realiza a experiência de ver se não estiver no mundo percebido, concebido não como espaço geográfico, mas como espaço situado, efetivo. Esse fato se realiza não em um meio exterior,

completamente o sentido de rosto estando irreconhecível, o sujeito é capaz de mudar, de avançar de nível e reconhecer e se habituar à cena. Isso é possível porque o corpo do sujeito é vivo e experimenta as situações como estando inserido nelas.

em que não haja o envolvimento entre o corpo e as coisas. “[...] O espaço nos é dado na profundidade do mundo, nós não podemos percebê-lo como um ser totalmente positivo, determinado por um pensamento de sobrevoo sem os pontos de vista de nosso corpo.” (CAMINHA, 2010, p. 247).

O espaço não é definido por Merleau-Ponty como uma abstração de conteúdos sensíveis em que os fenômenos estão ocupando um espaço físico. A espacialidade não está reduzida a algo externo, mas vai além da experiência do sujeito de compreender aquilo que está fora de si. A profundidade invisível se identifica à largura e, desta forma, como coloca Merleau-Ponty, o intelectualismo²⁵ faz aparecer, na experiência de profundidade, um sujeito que faça sua síntese, porque ele reflete uma profundidade realizada a partir da justaposição de pontos simultâneos, considerando que esta forma não é tal como se apresenta ao sujeito, mas a profundidade de um expectador situado lateralmente.

Segundo Merleau-Ponty, para tratar a profundidade como uma largura vista de perfil, é preciso que o sujeito abandone seu lugar, seu ponto de vista sobre o mundo e pense em uma espécie de ubiquidade. Considerando a existência de Deus, é possível pensar que Ele está em todas as partes, logo, a largura equivale à profundidade. Tanto o intelectualismo como o empirismo não dão um relato da experiência humana no mundo, eles dizem que o Deus poderia pensar, e é o mundo que convida o sujeito perceptivo a constituir as dimensões e pensá-lo sem ponto de vista. Diante disso, o sujeito não sabe nada sobre o mundo e nem sobre o espaço objetivo, pois procura descrever o fenômeno do mundo, mas é o seu nascimento que coloca o corpo próprio neste campo de percepção, em que os sujeitos presentes estão sós e outros virão depois. A ciência e o saber, portanto, não nivelaram a perspectiva individual, pois é através dela que o corpo tem acesso ao mundo.

A profundidade nos obriga a rejeitar o prejuízo do mundo e a reencontrar a experiência primordial onde ele brota; entre todas as dimensões, ela é, por assim dizer, a mais ‘existencial’, porque – é isso que há de verdadeiro no argumento de Berkeley - ela não se indica no próprio objeto, evidentemente ele pertence à perspectiva e não às coisas; portanto, ela não pode nem ser extraída destas, nem se posta nelas pela consciência; ela anuncia um certo elo indissolúvel entre as coisas e mim, pelo qual estou situado diante delas, enquanto a largura pode, à primeira vista, passar por uma relação entre as próprias coisas, em que o sujeito perceptivo não está implicado (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 345).

²⁵ “O intelectualismo apresenta-se ordinariamente como uma doutrina da ciência e não como uma doutrina da percepção, ele acredita fundar sua análise na experiência da verdade matemática e não na evidência ingênua do mundo: *habemus ideam veram*” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 71-72). (Grifo do autor).

Toda essa discussão nos leva a buscar novas formas de compreender a profundidade, não fundada em pontos, mas em perspectivas que ultrapassem as alternativas clássicas para lidar com a relação entre sujeito e o objeto.

Através da experiência de perceber, a profundidade não é, simplesmente, medida e largura, como afirmava a clássica concepção de percepção. Esta experiência impõe um novo olhar para essa ideia que expressa o sentido de que a percepção efetiva não deixa seu lugar e nem seu ponto de vista sobre o mundo. “A percepção da profundeza nos faz reencontrar a experiência do jorramento do mundo percebido, que corresponde ao desdobramento mesmo da exterioridade para o sujeito que percebe” (CAMINHA, 2010, p. 249).

As percepções das coisas não são medidas por uma distância objetiva, pois o sujeito vive a experiência de ver, e todo espaço objetivo ganha um sentido de subjetividade e esse espaço entre o sujeito e a coisa é convertido pelos globos oculares, pois o corpo se aproxima do objeto sem movimentar sua estrutura física, assim também como aproxima os objetos de si.

Ter a experiência da profundidade é sempre vivê-la reencontrando seu sentido imanente. No fundo, convergência e tamanho aparente não são nem signos, nem causas da profundidade; eles estão presentes na experiência da profundidade, que pressupõe uma orientação em direção àquilo que vemos a distância. Nossa percepção não concerne nem a um conteúdo objetivo, em si, nem a um conteúdo de consciência para si, mas àquilo que nós vemos em profundidade (CAMINHA, 2010, p. 249).

No que se refere à profundidade nas pinturas modernas, por exemplo, essas fornecem a sensação da existência de dimensões que, muitas vezes, ficam ocultas aos olhos. “As dimensões *são* os componentes gerais do mundo sensível, aqueles por meio dos quais tal mundo se prepara do seu interior para ser percebido” (FERRAZ, 2009, p. 166). Porém, é possível compreender que, por sensível, não se considera apenas aquilo que se pode notar, mas é possível ponderar sua existência, relacionando com o que não podemos identificar, ou seja, como componentes que não se mostram diretamente ao sujeito. Segundo Merleau-Ponty, o sensível não é somente o que constitui as coisas, mas tudo quanto está no mundo, mesmo quando se encontra de modo implícito ou ausente.

As pinturas de Cézanne retratam uma experiência do mundo como algo vivido, ao mesmo tempo em que paradoxal, pois ele tinha como objetivo “buscar a realidade sem abandonar a sensação, sem tomar outro guia senão a natureza na impressão imediata, sem delimitar os contornos, sem enquadrar a cor pelo desenho, sem compor a perspectiva nem o

quadro”. (MERLEAU-PONTY, 2013. P. 130). Não tinha a pintura como uma reprodução, nem, tampouco, como uma criação, pois acreditava que “a arte não é nem uma imitação, nem uma fabricação segundo os desejos do instinto ou do bom gosto. É uma operação de expressão”. (MERLEAU-PONTY, 2013. P. 137).

Nas perspectivas presentes nas pinturas, citadas aqui, os trabalhos de Cézanne encontram o sentido de profundidade que, segundo Ferraz, não é representada como largura dos objetos, mas pelo que Merleau-Ponty escreve sobre profundidade, uma “explicitação de um mútuo entrelaçamento das coisas, que ocultam parcialmente umas às outras e instituem, assim, uma densidade no campo visual” (FERRAZ, 2009, p. 166). Talvez a dúvida de Cézanne relacione bem esta questão, quando ele pinta os quadros dando destaque às formas: umas maiores e outras menores, permitindo que algumas delas se sobressaíam sobre outras. “A perspectiva vivida, a de nossa percepção, não é a perspectiva geométrica ou fotográfica: na percepção, os objetos próximos aparecem menores, e os objetos afastados maiores, do que numa fotografia, [...]” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 132).

Essa nova abordagem sobre profundidade é derivada dos textos tardios de Merleau-Ponty, em que ela não mais prima pela organização interior do ser, mas pelas formas com que a profundidade retrata a realidade do sujeito, que impulsiona a realidade do mundo percebido.

Ainda sobre essa temática da espacialidade, cabe ressaltar que a elasticidade espacial em sujeitos que sofrem algumas lesões cerebrais ou são acometidos pela esquizofrenia, por exemplo, é rompida. Nesse ínterim, aparece uma questão de relevante importância, que é: o louco, o sonhador, o sujeito da percepção, quando descrevem percepções e coisas, estão tratando de uma realidade efetiva?

Essa é uma questão chave para essa discussão, pois, ao perceber que a espacialidade de situação se diferencia da espacialidade de posição, nota-se que o sujeito experimenta o mundo que ele está inserido. Nos sujeitos que têm sua elasticidade espacial rompida, também percebem o mundo mesmo que sejam de uma ordem fictícia, ou numa perspectiva “normal”, eles estão tendo uma experiência com algo.

Essa análise chega à alucinação, tema a ser trabalhado um pouco adiante, que se manifesta por um estreitamento de sua capacidade de explorar o espaço vivido.

O que cria a alucinação, assim, como o mito, é o estreitamento do espaço vivido, o enraizamento das coisas em nosso corpo, a vertiginosa proximidade do objeto, a solidariedade entre o homem e o mundo que está não abolida, mas recalcada pela percepção de todos os dias ou pelo pensamento objetivo, e que a consciência filosófica reencontra. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 391).

Obviamente, se há uma tendência ao objetivismo e todas essas formas de percepção são direcionadas para uma ordem corporal, sempre irá cair na mesma forma de análise dessa questão que é o distanciamento do espaço vivido. No entanto, a loucura, a consciência mítica a percepção estão ligadas ao mundo de alguma forma e, por isso, há relações com o mundo percebido e com um espaço situado. “A consciência mítica ou onírica, a loucura, a percepção, todas elas em sua diferença não estão fechadas em si mesmas, não são ilhotas de experiência sem comunicação e de onde não poderia sair.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 392).

Do mesmo modo, acontece com o sonho. Quando se está dormindo e sonhando não há o abandono com o mundo, acontece uma separação entre o espaço do sonho e o espaço claro, utilizando suas articulações, portanto, a relação entre o sujeito que sonha e o mundo mantém esse contato, pois é sobre o mundo que se estrutura o sonho. O sonho aqui retratado se refere ao sonho noturno e não ao sonho diurno apresentado por Ernst Bloch. Assim também ocorre com a loucura que tem essa gravitação com o mundo, pois o corpo próprio não está isolado, pelo contrário, está a todo tempo ligado com o mundo que o cerca.

A experiência perceptiva não se dá na completude dos espaços antropológicos e humanos, mas se constrói nos espaços naturais e inumanos. Merleau-Ponty descreve sua caminhada ao lado da Praça da Concórdia em Paris e ele afirma que, à medida que caminha, a paisagem vai, aos poucos, se modificando, muros, plantas, edificações vão ficando para trás, enquanto outras vão se apresentando a sua frente.

Minha percepção total não é feita de dessas percepções analíticas, mas ela sempre pode dissolver-se nelas, e meu corpo, que por meus *habitus* assegura minha inserção no mundo humano, justamente só o faz projetando-me primeiramente em um mundo natural que sempre transparece sob o outro, assim como a tela sob o quadro, e lhe dá um ar de fragilidade. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 394).

Tomando por base essa analogia em Merleau-Ponty a respeito do sonho e da loucura, é possível fazer a distinção entre percepção e ilusão. Toda forma de percepção e de ilusão se constituem na forma como elas aparecem e por isso é preciso que a verdade que define uma e a falsidade que define a outra também apareçam. Merleau-Ponty diz que a percepção verdadeira sempre será uma percepção verdadeira, porém, a ilusão nunca se apresentará como verdade, pois é próprio da ilusão não se apresentar como ilusão.

O filósofo utiliza o seguinte exemplo: “Se em uma estrada vazia, acredito ver ao longe uma grande pedra chata no chão, que na realidade é uma mancha de sol, nunca posso dizer que vejo a pedra chata no sentido em que, aproximando-me, eu veria a mancha de sol.”

(MERLEAU-PONTY, 2011, p. 398). Pela distância a pedra aparece como uma estrutura confusa, pois suas conexões não estão bem articuladas. Nesse sentido, a ilusão não é notada, pois, a princípio, o que se percebe é o que aparece que é a pedra chata. A sensação se desfaz quando o movimento do sujeito permite que a impressão seja desfeita, ou seja, a pedra chata desapareça e a mancha de sol seja observada, portanto, a sensação, por si, adentra em um erro perceptivo e “isso ocorre porque a visão correta e a visão ilusória não se distinguem como o pensamento adequado e pensamento inadequado, quer dizer, como o pensamento absolutamente pleno e um pensamento lacunar”. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 398).

A conclusão que Merleau-Ponty chega com essa abordagem é que perceber é envolver um futuro de experiências em um presente que nunca o garante, é crer em um mundo. É essa abertura para o mundo que possibilita a verdade perceptiva, permite barrar a ilusão precedente e considerá-la nula.

1.9 A Percepção na grandeza e formas aparentes

O problema perceptivo, em Merleau-Ponty, acompanha uma série de fatos que se desdobram diante da experiência entre o sujeito e as coisas. Nesse ínterim, é preciso mostrar que, esses campos de conhecimento se fortalecem pela percepção atual, o que pode ocasionar um desvio perceptivo da maneira natural de chegar às coisas. Merleau-Ponty enfatiza que um objeto tem “caracteres” ou “propriedades” estáveis e o sujeito se aproxima do fenômeno da realidade estudando as constantes perceptivas. Não é possível conhecer uma coisa em sua plenitude, pois não se tem uma abrangência absoluta desta coisa, o que se tem é aquilo que ela aparenta, é aquilo que o sujeito percebe.

No empirismo e no intelectualismo, o que ocorre é que estes campos de saber escorregam no modo de compreender a percepção das coisas, acreditam que aquilo que veem, é suficiente para traçar uma experiência perceptiva, saber o que é o fenômeno ou poder conhecê-lo. É exatamente essa questão que requer atenção, pois é preciso considerar os possíveis erros que podem ser cometidos quando é feita uma pré-reflexão ou uma pré-compreensão em uma primeira observação. Baseado nisso, o que o sujeito percebe pode ser apenas uma grandeza ou uma forma aparente que se distancia da verdadeira coisa em si, uma vez que os ângulos e a iluminação podem influenciar, fortemente, a maneira como o sujeito chega aos fenômenos.

Num primeiro momento, “seria admitir que ,no final das contas, a grandeza e a forma nunca são percebidas como atributos de um objeto individual, que elas são apenas nomes para designar as relações entre as partes do campo fenomenal” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 402), pois as variações de grandezas e formas nada mais são que variações de perspectivas, ou seja, uma constância das relações entre o fenômeno e sua apresentação.

A grandeza, como aborda a psicologia, é uma percepção que permanece constante por um momento, não como uma recordação de uma experiência, mas uma invariante da aparência visual, pois, “a realidade não é uma aparência privilegiada que permaneceria sob as outras, ela é a armação de relações, as quais todas as aparências satisfazem” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 403). O sujeito percebe algo que acredita ser o objeto em si, mas na verdade, é uma constante perceptiva que, influenciada pelo ângulo, pela luz ou distância, se mostra com outra aparência, totalmente distinta.

Kant vai dizer que a percepção é polarizada em direção ao objeto e, assim, a aparência se torna incompreensível. As visões sobre o objeto, por sua vez, colocadas no sistema objetivo do mundo, permite que o sujeito pense a percepção e a verdade da percepção em vez de percebê-las. O sistema da experiência não se desdobra diante do sujeito, pois esse sistema é vivido por ele através de um ponto de vista que possibilita a finitude da percepção, a sua abertura ao mundo enquanto horizonte da percepção, portanto, “a percepção do mundo é apenas uma dilatação de meu campo de presença, ele não transcende suas estruturas essenciais”. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 408).

A constância da percepção também ocorre quando, influenciada pela iluminação, modifica as cores de uma coisa, de modo que sua aparência foge do real. Uma folha de papel branco, quando colocada na penumbra deixa de ser totalmente branco, ou ainda, quando colocado diante de um foco de intensa luz branca, o papel aparece com uma brancura bem mais forte do que é.

O intelectualismo erra por não considerar que outras cores existam, e permanece nas qualidades fixas da atitude reflexiva. A cor real de um objeto se mantém mesmo sobre as aparências e seria um prejuízo acreditar que se trata de diferentes arranjos de uma percepção da cor, que em si mesma é invariável de diferentes formas dadas a uma mesma matéria sensível. A diferença entre a verdadeira cor e a iluminação não é resultado de uma análise intelectual, mas um “estabelecimento de uma estrutura iluminação-coisa iluminada que precisamos descrever mais de perto se queremos compreender a constância da cor própria”. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 411).

O corpo-próprio é quem consegue desmontar a estrutura da forma aparente, pois ele experimenta o mundo que ele mesmo está inserido. A iluminação percebida nos fenômenos cria um sentido de pura aparência, que se confunde com a originalidade da coisa, e o sujeito é capaz de desvendá-lo à medida que se aproxima ou se distancia dela, portanto “a iluminação e a constância da coisa iluminada, que é seu correlativo, dependem diretamente de nossa situação corporal”. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 416). A iluminação é aquilo que é assumido pelo sujeito, pois o objeto está lá, sua essência e sua naturalidade não deixam de existir. O fato é que a luminosidade diante da coisa é captada por aquele que percebe, e sua intensidade é percebida por ele.

Assim também, como ausências de luz ou, por sua vez, uma luz fraca, que pode ser confundida, dependendo da distância entre o sujeito e a própria coisa, a distância entre aquele que percebe e o fenômeno pode transparecer uma infinidade de coisas. A penumbra só é penumbra se está distante. Se alguém observa um quarto meio escuro de fora, ele perceberá que alguns dos objetos ali presentes podem estar escondidos pela escuridão ou se apresentar diferente do que, realmente, é, mas se esse alguém entra no quarto e se aproxima da penumbra, ela deixa de existir e os objetos se tornam perceptíveis. “A penumbra só se torna penumbra [...] quando deixa de estar diante de nós como algo para ver, e quando nos envolve, quando se torna nosso ambiente, quando nós nos estabelecemos nela.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 416).

O permanecer em um ambiente colorido, com todas as transposições de cores, é uma operação corporal, e o corpo a realiza entrando nessa atmosfera que para ele é nova, porque o corpo é seu poder de habitar o mundo, a chave para transpor tudo e de todas as equivalências que o mantém constante. Assim, “a iluminação é apenas um momento em uma estrutura complexa cujos outros momentos são a organização do campo, tal como nosso corpo a realiza, e a coisa iluminada em sua constância”. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 417).

Da mesma forma, ocorre quando tratamos no campo tátil. Um pedaço de ferro tem seu peso e esse não mudará, mas o sujeito que o segura com suas mãos pode perceber que a intensidade desse pedaço de ferro pode sofrer alterações, de modo que possa aparentar ser mais pesado ou mais leve. Supondo que o sujeito carregue em suas mãos outros itens, ao mesmo tempo, em que carrega o pedaço de ferro, o acúmulo de objetos mudará o campo tátil e, com isso, a percepção do peso. Ele pode também segurar o pedaço de ferro somente com um dedo ou alguns deles, então, o contato com o objeto tende a diminuir, em contrapartida,

aparenta ser mais intenso, pois “é na unidade de um ‘eu posso’ que as operações de diferentes órgãos aparecem como equivalente”. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 421).

Essa constância, seja na grandeza ou na forma aparente, é notada porque se trata de um corpo que vive essa experiência, não se trata de um objeto que está localizado no espaço, mas de um corpo que está vivo, então, “toda percepção tátil, ao mesmo tempo em que se abre a uma ‘propriedade’ objetiva, comporta um componente corporal, e a localização tátil de um objeto, por exemplo, o situa em relação aos pontos cardeais do esquema corporal”. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 422).

O sujeito, enquanto corpo vivo, não pode estar em todas as partes e em parte nenhuma, é através do corpo que é possível ir ao mundo. A experiência tátil é centrada diante do sujeito e não no objeto, desse modo, como coloca Merleau-Ponty, cada contato de um objeto com uma parte do corpo objetivo é contato com a totalidade do corpo fenomenal atual ou possível.

Após as discussões apresentadas, Merleau-Ponty vai dizer que a coisa visual e a coisa tátil não são uma consciência de uma propriedade objetiva, mas aquilo que é reencontrado ou retomado pelo olhar ou pelo movimento. O objeto que se oferece ao olhar desperta uma espécie de intenção motora que visa não os movimentos do corpo, mas a coisa mesma que está como que pendurado.

A experiência perceptiva é viva, a questão objetiva não se sobressai nessa experiência, pois é o sujeito que mantém a relação com a coisa, “Cézanne dizia que um quadro contém em si até odor da paisagem” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 427), ele queria dizer, com isso, que as cores que montavam a imagem estavam tão conectadas que trariam respostas aos outros sentidos, além do visual. Portanto, “toda percepção é uma comunicação ou uma comunhão, a retomada ou o acabamento, por nós, de uma intenção alheia ou, inversamente, a realização, no exterior, de nossas potências perceptivas e como um acasalamento de nosso corpo com as coisas”. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 429).

Os prejuízos do pensamento objetivo contribuíram para a dificuldade da tomada de consciência do mundo percebido, pois sua função é reduzir todos os fenômenos que firmam uma relação com o sujeito e o mundo, substituindo, tudo isso, pela ideia clara do objeto em si e a pura consciência.

O sujeito não é, simplesmente, uma reunião de olhos, de ouvidos, de órgãos táteis, mas um sistema vivo que permite a comunicação dele com a atmosfera e não é preciso o direcionamento do olhar para o fenômeno para, então, percebê-lo. Merleau-Ponty esclarece isso quando afirma que “o percebido não é necessariamente um objeto presente diante de mim

como termo a conhecer, ele pode ser uma ‘unidade de valor’²⁶ que só me está presente praticamente”. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 430).

Tudo aquilo que compõe um ambiente é percebido, e o ambiente é tudo aquilo que existindo, inexistindo ou sendo alterado conta algo para o sujeito. O amor, por exemplo, é abstrato, mas sua demonstração pode ser notada; a entrega de um presente a alguém é algo objetivo, mas a forma de demonstração se reporta a um sentimento de amizade ou de amor. São essas unidades de valor que Merleau-Ponty se refere quando diz que não é preciso que a percepção aconteça, notoriamente, a um objeto ou fenômeno.

As obras de Cézanne retratam bem essa questão colocada por Merleau-Ponty, pois o pintor tenta recriar uma imagem a partir de uma restituição integral de sua configuração sensível. Em suas obras da juventude, ele pinta primeiro a expressão e, por isso, segundo Merleau-Ponty, ele a perdia, depois se deu conta que “a expressão é a linguagem da coisa mesma e nasce de sua configuração”. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 432). Essa restituição integral da configuração sensível é o que a natureza faz a todo instante sem nenhum esforço, e com isso, entende-se que um objeto só é objeto pelo fato de mostrar algo, através da organização de seus aspectos sensíveis.

Na verdade, o que é dado não é somente a coisa em si, mas a experiência com ela e para percebê-la é preciso vivê-la.

É preciso que o sujeito perceptivo, sem abandonar seu lugar e seu ponto de vista, na opacidade do sentir, dirija-se para coisas das quais antecipadamente ele não tem a chave, e das quais todavia ele traz em si mesmo o projeto, abra-se a um Outro absoluto que ele prepara no mais profundo de si mesmo. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 436).

O corpo próprio engloba o conjunto de experiências, sejam visuais ou táteis, isso lhe dá condições de se lançar ao mundo e percebê-lo. Desse modo, para Merleau-Ponty, ter um corpo é possuir uma montagem universal, algo típico de todos os desenvolvimentos perceptivos. Assim, uma coisa não é, efetivamente, dada na percepção, ela é reconstituída, vivida pelo sujeito, ao mesmo tempo em que é ligada ao mundo, ao tempo que o sujeito traz consigo as estruturas fundamentais. “A vida humana ‘compreende’ não apenas tal ambiente definido, mas uma infinidade de ambientes possíveis, e ela compreende a si mesma porque está lançada em um mundo natural.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 438).

²⁶ Quando Merleau-Ponty fala de unidade de valor, ele se refere, por exemplos, a objetos que comporiam certa paisagem e, de repente, não está ali. A falta desse objeto cria o que o filósofo chama de unidade de valor, pois sua ausência é percebida pelo sujeito.

O mundo percebido não é um campo determinado em que tudo é representado como somas de perspectivas. O mundo percebido, abordado por Merleau-Ponty, consiste em um campo de percepção em que o sujeito se lança nele, através de suas capacidades sensitivas, experimentando-o através dos perfis espaciais e temporais. A percepção não se constrói a partir de perfis distintos, pois as experiências do mundo integram-se a um só mundo. “Não tenho uma visão perspectiva, depois outra, e entre elas uma ligação de entendimento, mas cada perspectiva *passa na outra* e, se ainda se pode falar em síntese, trata-se de uma ‘síntese de transição’” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 442).

O campo visual atual não se limita ao campo efetivo que é oferecido ao sujeito. “Meu ponto de vista é para mim muito menos uma limitação de minha experiência do que uma maneira de me introduzir no mundo inteiro” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 442). Quando olho para uma paisagem ela não me induz a pensar em outra, caso estivesse ali. O sujeito não interpreta nada, porém todas as inúmeras possibilidades se encontram presentes e abertas as suas perspectivas.

O mundo natural é o horizonte de todos os horizontes, o estilo de todos os estilos, que, para alguém de todas as rupturas de minha vida pessoal e histórica, garante às minhas experiências uma unidade dada e não desejada, e cujo correlativo em mim é a existência dada, geral e pré-pessoal de minhas funções sensoriais, em que encontramos a definição do corpo (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 442).

A filosofia das perspectivas em Merleau-Ponty dá o direcionamento para a compreensão do mundo através de ângulos situados. A cada instante essas perspectivas dão lugar a outras percepções, e o sujeito é conduzido a uma contradição. Tal contradição consiste em acreditar na síntese de um mundo acabado, pois sempre há a tendência de percebê-lo em perspectivas e o fazendo, o corpo próprio se dirige para uma nova compreensão dele, ainda que já tenha se deparado com ele anteriormente.

Essa questão analisada por um fundamento temporal mostra que a síntese dos horizontes, apesar de não se submeter a ele, confunde-se pelo próprio movimento que o tempo passa e “a contradição que encontramos entre a realidade do mundo e seu inacabamento é a contradição entre ubiquidade da consciência e seu engajamento em um campo de presença” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 444).

Segundo Merleau-Ponty, uma existência fundada em um dado temporal implica que, de forma absoluta, nada existe, pois tudo se temporaliza. É como pensar o mundo em um

constante devir, pois aquilo que se vive no hoje se modifica, porque há um corpo próprio capaz de compreendê-lo de forma diferente posteriormente.

A síntese do tempo, que reúne o percurso do antes para o depois e do depois para o porvir, não é da ordem causal dos acontecimentos, mas da formação de uma cadeia contínua religada por um sujeito capaz de reunir passado, presente e futuro no decurso temporal imanente da consciência. Assim, a consciência do tempo é, ao mesmo tempo, consciência da articulação do fluxo temporal e consciência do ato de sua própria temporalização (CAMINHA, 2010, p. 270).

É possível olhar para uma planta em um dia qualquer e lançar uma compreensão sobre ela, mas no dia seguinte é possível olhar para a mesma planta, do mesmo local e percebê-la diferente. “A percepção é, portanto, uma charneira da temporalidade²⁷: já está na ordem da história, mas ainda está na ordem da natureza, sua temporalidade, como às vezes diz Merleau-Ponty, é a de uma ‘pré-história’” (DUPOND, 2010, p. 70). O espaço de tempo permite que os fenômenos sejam compreendidos de forma distinta, pois o mundo proveniente do corpo próprio se constrói em um conjunto de fatores, sejam temporais, espaciais e, sobretudo, influenciados pela subjetividade daquele que percebe, considerando que a apropriação do fenômeno acontece também porque existe uma intenção para tal.

Não posso conceber o mundo como uma soma de coisas, nem o tempo como uma soma de “agoras” pontuais, já que cada coisa só pode oferecer-se com suas determinações plenas se as outras coisas recuam para o indefinido dos longínquos, que cada presente só pode oferecer-se em sua realidade excluindo a presença simultânea dos presentes anteriores e posteriores, e já que assim uma soma de coisas ou uma soma de presentes é um não-senso (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 446).

É por esse motivo que perceber o mundo em perspectivas se torna tão relativo e sua compreensão é inacabada, pois cada instante e cada situação implica uma referência que se distingue de todas as outras. O tempo objetivo se exprime porque existe o tempo histórico que conduz o sujeito a pensar em um passado, presente e futuro, assim, o mundo e a coisa são como um eterno porvir que estão “abertos” a sempre reenviar suas manifestações e sempre oferecer outra coisa para ver. “O mundo no sentido pleno da palavra não é um objeto, ele tem um invólucro de determinações objetivas, mas também fissuras, lacunas por onde as subjetividades nele se alojam, ou antes, que são as próprias subjetividades” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 447).

²⁷O termo temporalidade aqui é compreendido por Merleau-Ponty como sendo próprio ser, pois o ser é subjetividade e a subjetividade é o próprio tempo. “A temporalidade é, portanto, ‘campo de presença’, ou seja, indivisivelmente dimensão do mundo e dimensão do sujeito” (DUPOND, 2010, p. 69).

Tanto o mundo quanto as coisas só têm sentido porque há um sujeito que o percebe como encadeamentos de perspectivas que transcendem todas as perspectivas, pois esses encadeamentos são temporais e inacabados. “Não somos, afirma Merleau-Ponty, temporais porque somos espontâneos, ao contrário, o tempo é que fundamenta minha espontaneidade com a força de ultrapassarmos, espontaneidade esta que nos é brindada pela vida” (ARRUDA, 2012, p. 87). Desse modo, pensar a experiência do tempo é fazer com que as imagens da experiência tenham um ponto de fixação, ou seja, um ponto que possa ser garantia de segurança para o sujeito como um antes e um depois.

Após todo percurso feito por Merleau-Ponty e do conteúdo apresentado sobre a experiência perceptiva, finalmente será discutido o segundo tema central deste capítulo que é alucinação. Vale salientar que todas as discussões feitas até aqui, são como um sustentáculo que serve de base para adentrar ao problema proposto, pois a percepção é a porta de entrada para se discutir as alucinações, uma vez que as duas estão relacionadas entre si.

1.10 Alucinação

Merleau-Ponty começa falando sobre a alucinação e afirma que ela desintegra o real sobre os olhos do sujeito, o substituindo por uma quase-realidade. O fenômeno alucinatório reconduz o corpo-próprio aos fundamentos pré-lógicos do conhecimento. Isso confirma o que foi dito até aqui sobre a coisa e sobre o mundo.

O filósofo analisa a percepção a partir dos estudos da psicologia e da psiquiatria clássica, fundamentando-os através da fenomenologia. Os fenômenos se apresentam no campo de uma experiência pré-reflexiva, ou seja, antes de qualquer interpretação. É preciso destacar que a alucinação, a qual será abordada nessa discussão, não se restringe apenas ao processo alucinatório como um transtorno psiquiátrico, mas como uma experiência do sujeito, considerando influências externas, que se estendem além da loucura e da esquizofrenia. Diante disso, ver-se-á que é possível compreender a alucinação em duas vertentes, que é a presente na psiquiatria, que se apresenta como transtorno psiquiátrico, e a impulsionada pelos fatores externos, afastados de uma doença psíquica.

Iniciando as discussões da alucinação como transtorno, percebe-se que, na maior parte do tempo, a partir das discussões elaboradas por Merleau-Ponty, os doentes distinguem suas alucinações e suas percepções. O trecho a seguir descreve alguns tipos de comportamentos que são vivenciados por diferentes sujeitos acometidos por doenças como a esquizofrenia ou

até mesmo pessoas que tem suas capacidades nervosas rompidas por algum momento, devido ao uso de medicamentos, drogas ou bebidas alcoólicas.

Esquizofrênicos que têm alucinações táteis de picadas ou de ‘corrente elétrica’ sobressaltam-se quando lhes aplicam um jato de cloreto de etilo ou uma verdadeira corrente elétrica: ‘Dessa vez’, dizem eles ao médico, ‘isso vem de você, é para me operar...’ Um outro esquizofrênico, que dizia ver no jardim um homem parado sob sua janela e indicava o lugar, a roupa, a atitude, fica estupefato quando efetivamente se coloca alguém no jardim no lugar indicado, com a mesma roupa e na mesma posição. Ele observa atentamente: ‘É verdade, existe alguém no jardim, é um outro’. Ele se recusa a contar dois homens no jardim. Uma doente que nunca duvidou de suas vozes, quando lhe fazem ouvir no gramofone vozes análogas às suas, interrompe seu trabalho, levanta a cabeça sem se voltar, vê aparecer um anjo branco, como ocorre toda vez que ela ouve suas vozes, mas não computa essa experiência entre as ‘vozes’ do dia: desta vez não é a mesma coisa, é uma ‘direta’, talvez a voz do médico. Uma demente senil que se queixa de encontrar pó em seu leito sobressalta-se quando verdadeiramente encontra nele uma fina camada de pó de arroz: ‘O que é isso? Este pó é úmido, o outro é seco.’ Em um delírio alcoólico, o paciente que vê a mão do médico como um porquinho-da-índia logo observa que se colocou um verdadeiro porquinho-da-índia na outra mão. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 448).

Considerando a alucinação, nesse sentido, como não sendo um conteúdo sensorial, cria-se a hipótese de ser um conteúdo de ordem do juízo, como uma interpretação ou crença. No entanto, a questão é: se os doentes não acreditam na alucinação da mesma forma que acreditam na percepção, então, a interpretação intelectualista também seria impossível.

É preciso analisar o problema alucinatório numa perspectiva empirista e intelectualista com a intenção de analisar as concepções existentes e em seguida entender sua distinção com a percepção.

O empirismo tenta explicar a alucinação a partir da irritação dos centros nervosos, dados sensíveis que aparecem do mesmo modo que aparecem na percepção pela ação dos estímulos físicos nos mesmos centros nervosos. “Para o empirismo, a alucinação é um acontecimento na cadeia de acontecimentos que vai do estímulo ao estado de consciência.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 450).

O intelectualismo, por sua vez, “procura-se desembaraçar-se da alucinação, construí-la, deduzir aquilo que ela pode ser a partir de uma certa ideia da consciência”. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 450). Pelo *cogito* é ensinado que a existência da consciência se confunde com a consciência de existir e, assim, o intelectualismo defende que a verdade ou a falsidade, de uma experiência, não se fundamenta em sua relação exterior, mas consistem em uma legibilidade de denominações intrínsecas.

Ocorre que entre a explicação do empirismo e a reflexão intelectualista, há um profundo parentesco, que é a comum ignorância dos fenômenos, pois ambos constroem um fenômeno

alucinatório ao invés de vivê-lo. O pensamento objetivo, portanto, compromete até a diferença de natureza que é estabelecido entre percepção e alucinação do intelectualismo. Esse comprometimento se dá pelo fato de que “o pensamento objetivo, a redução das coisas vividas a objetos, da subjetividade à *cogitatio*, não deixa nenhum lugar para a adesão equívoca do sujeito a fenômenos pré-objetivos” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 451). A alucinação não deve ser construída, assim também como a consciência, como uma essência ou ideia, o que deve ser feito é aprender a conhecer a consciência e a alucinação.

As coisas não são dadas, isoladamente, uma como senhor da outra, uma dominando a outra, o que é dado é equivalência entre as coisas, o sujeito e o outrem estão juntos e nunca separados, o passado não está separado do presente, mas está no horizonte do presente. “Uma alucinação, como uma percepção ordinária, é composta de sensações presentes e de imagens que são relíquias de sensações passadas” (GURNEY, 2013, p. 286). Portanto, conceber a experiência da alucinação é retratar uma epistemologia baseada em fatos que foram, em algum momento, experienciadas pelo sujeito.

O passado que contemplo foi vivido e, se eu quiser penetrar em sua gênese, não posso ignorar que foi um presente. Pelo simples fato de a ordem do saber não ser a única, não se fechar nela mesma e ter em si ao menos a lacuna escancarada do presente, a história inteira ainda é ação, e a ação já é história. (MERLEAU-PONTY, 2006b, p. 03).

As alucinações podem ser compreendidas de formas diferentes, a partir do sujeito perceptivo, pois elas são como experiências vividas do corpo próprio, porém, desestruturadas.

A imagem alucinatória, quando se admite sua existência, já não é tratada nos trabalhos recentes como um fenômeno isolado que poderíamos explicar por alguma irritação dos centros: está associada ao conjunto do funcionamento organo-vegetativo, o que significa que, mais do que uma percepção sem objeto, a alucinação é uma conduta de conjunto ligada a uma alteração de conjunto do funcionamento nervoso. Ela supõe toda uma montagem cuja descrição, como a do funcionamento normal, não pode ser feita em termos somáticos. (MERLEAU-PONTY, 2006a, p. 317).

Quando se observa as coisas ou outrem sob um ponto de vista pessoal, a certeza de enganar-se é óbvia, pois esta observação é individual, porém, quando se tem a ideia do outro em perspectivas, o seu entendimento aparece. “É preciso recolocar-nos na situação efetiva em que as alucinações e o ‘real’ se oferecem a nós, e apreender sua diferenciação concreta no momento em que ela se opera na comunicação com o doente.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 453). É preciso estar sempre atento para compreender a experiência alucinatória, pois há

sempre o risco de concordância ou de reduzir uma experiência perceptiva à alucinação, todas sob um único ponto de vista. É necessária a explicitação de tal experiência – da crença alucinatória na crença real.

Uma percepção real é, para Merleau-Ponty, aquilo que é percebido, seja pela audição, seja pela visão, como um sistema de fenômenos que são espetáculos privados. A capacidade de percepção se desdenha sobre um campo perceptivo particular do corpo próprio e não se pode dizer que essa percepção se repita ou se reproduza a outros, pois qualquer indivíduo que impulsiona seu olhar ou outro sentido o faz de forma individualizada. “O mundo percebido não é apenas *meu* mundo, é nele que vejo desenhar-se as condutas de outrem, elas também o visam e ele é o correlativo, não somente de minha consciência, mas ainda de toda consciência *que eu possa encontrar*.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 453).

Certo homem a olhar para uma árvore que está em sua frente possui uma percepção daquela planta, e se outro homem se aproxima e observa a mesma planta, do mesmo lugar, não consegue jamais obter a mesma percepção, pois o outro nunca atingirá as intenções e desdobramentos de um sujeito qualquer, porque são particulares.

A análise feita por Merleau-Ponty, sobre o fenômeno alucinatório, vai de encontro com a concepção do intelectualismo, quando afirma que a alucinação se funda na crença e nos julgamentos. Segundo ele, o empirismo concebe a alucinação como uma irritação dos centros nervosos e o intelectualismo procura deduzir aquilo que ela pode ser a partir de certa ideia da consciência. O que há de comum entre ambas é que as duas doutrinas concebem a prioridade do pensamento objetivo.

As alucinações se desenvolvem em uma cena que não é a do mundo percebido, porém, não deixa de ser um fato do corpo que percebe; “a alucinação não é, como a percepção, meu poder concreto sobre o tempo em um presente vivo. Ela escorrega sobre o tempo como escorrega sobre o mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 455). Elas existem porque o sujeito possui, baseado no corpo fenomenal, uma relação constante de um ambiente capaz de evocar uma pseudopresença deste.

Merleau-Ponty diz que o fenômeno alucinatório não faz parte do mundo, não é acessível, não possui nenhum caminho definido que o conduza a todas as outras experiências do sujeito alucinado ou às experiências de um sujeito com suas capacidades cognitivas intactas. As alucinações, portanto, são, para ele, como imagens sobrepostas, não toma lugar no mundo intersubjetivo porque falta à plenitude, à articulação interna que faz com que a coisa verdadeira repouse em si e exista por si mesma.

A alucinação é diferente da coisa verdadeira, assoberbada de pequenas percepções que a sustentam na existência, ela é uma significação implícita e inarticulada, escorrega sobre o tempo como escorrega sobre o mundo. Ela está diante do mundo, não no mundo, pois o corpo do alucinado perde a inserção no sistema das aparências, e assim, toda alucinação é, portanto, alucinação do corpo próprio.

A experiência alucinatória é traduzida pela despersonalização e pelo distúrbio do esquema corporal que se forma como um fantasma exterior, considerando que tem o mesmo sentido, perceber o corpo e perceber a situação do corpo em um ambiente físico e humano, pois o corpo é essa mesma situação, enquanto forma efetiva e realizada.

Existem alucinações porque nós temos, através do corpo fenomenal, uma relação constante com um ambiente em que ele se projeta e porque, separado do ambiente efetivo, o corpo permanece capaz de evocar, por suas próprias montagens, uma pseudo-presença desse ambiente. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 456).

O modo como o filósofo tenta construir sua análise sobre a alucinação é baseada em movimentos e experiências que o próprio sujeito vive. Isso ocorre porque ele afirma que as alucinações só são ligadas a certo domínio sensorial até o momento que cada campo sensorial oferece alteração da existência, como possibilidades de expressões particulares. Tomando como exemplo o esquizofrênico, Merleau-Ponty afirma que ele tem alucinações auditivas e táteis porque esses mundos representam uma existência possuída, ou seja, há alucinação porque o sujeito consegue montar um esquema de imagens ou sons, que em algum momento foram vividos por ele. “O alucinado não vê, não ouve no sentido normal, ele usa de seus campos sensoriais e de sua inserção natural em um mundo para fabricar-se, com os fragmentos deste mundo, um ambiente factício conforme a intenção total de seu ser.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 457).

Sendo a alucinação não uma estrutura do sensível, também não o é da ordem do juízo, ela não é uma construção nem está tomada em um mundo geográfico, afirma Merleau-Ponty, mas é uma “paisagem” individual, onde o mundo toca o sujeito e esse está em constante comunicação com ele. “A alucinação não é uma percepção, mas ela vale como realidade, só ela conta para o alucinado.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 458). O mundo do sujeito perde sua força expressiva, e mesmo que a alucinação não seja uma percepção, há uma impostura alucinatória, que, considerando sua diferença da percepção, ela precisa existir para o doente mais do que suas percepções. As teorias clássicas erram porque permitem que na percepção sejam introduzidas as operações intelectuais e seja feita uma crítica às sensações,

desconsiderando a ligação de sujeito vivo com o mundo e, desse modo, a existência do doente é descentrada, ela se esgota na constituição solitária de um ambiente fictício.

Abaixo dos atos expressos, abaixo das percepções, há uma função mais profunda pela qual faltaria aos objetos o índice de realidade - é o movimento que leva o sujeito além da subjetividade que o acomoda no mundo, mesmo antes da ciência e qualquer verificação como uma espécie de “fé” ou “opinião originária”. Nessa opinião originária, a alucinação é possível, mesmo que ela não seja uma percepção. E o mundo verdadeiro é ignorado pelo doente quando este se desvia dele, pois se encontra no ser antepredicativo e a conexão entre aparência e experiência é implícita e presuntiva, mesmo numa percepção verdadeira. “Ter alucinações e, em geral, imaginar é aproveitar essa tolerância do mundo antepredicativo e nossa vizinhança vertiginosa com todo ser na experiência sincrética.” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 459).

O mundo não é uma soma de coisas que se possa duvidar, mas um reservatório inesgotável onde estão os fenômenos e o percebido não está lá para enganar, pois anuncia sua disjunção e sua substituição por uma percepção. Não há erro no percebido, pois não há verdade, há realidade, não há ali necessidade, mas facticidade. Considerando a possibilidade das alucinações, em algum momento, a consciência não sabe o que faz, pois, uma vez tendo consciência de constituir uma ilusão não a escolheria, e desse modo, não haveria ilusão.

Portanto, não estando à ilusão e os fenômenos na mesma direção, para que o doente aceite a ilusão é preciso que ele recuse o mundo verdadeiro, deixando de se referir a ele. Ocorre que o sujeito não tem força para fazer a distinção entre o verdadeiro e o falso. “Todavia, nós não cortamos a consciência de si mesma, o que proibiria todo progresso do saber para além da opinião originária e, em particular, o reconhecimento filosófico da opinião originária como fundamento de todo o saber” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 461).

As alucinações podem se manifestar em um determinado sujeito por diversas vias. Aparece como loucura presente em um esquizofrênico, nas deformações neurológicas e aqui a alucinação é um transtorno psiquiátrico, uma doença mental, mas também podem ser provocadas por excitações externas, como por exemplo, a luz do sol que invade o globo ocular, o consumo de bebidas alcoólicas, uso de drogas e cansaço extremo, nesses casos a alucinação se apresenta como um desvio perceptivo. O pesquisador, neurologista e psiquiatra Oliver Sacks, em seu livro *Hallucinations*, demonstra as possíveis formas de conceber as alucinações. Ele afirma que as drogas contribuem para que haja alterações da capacidade mental do sujeito e, como consequência, faz surgir à alucinação, também como privação

sensorial prolongada naqueles que sofrem de doenças como enxaquecas, epilepsia e narcolepsia²⁸ de Parkinson.

Portanto, pode-se dizer que as alucinações podem acontecer mesmo em sujeitos que não são acometidos de transtorno psiquiátrico. Indivíduos que usam drogas em excesso ou quando são privados destas substâncias, podem alucinar. “Às vezes, a retirada de drogas ou álcool pode causar um delírio dominado por vozes alucinatórias e ilusões – um delírio que é, com efeito, uma psicose tóxica, mesmo na pessoa que não é esquizofrênica e nunca teve uma psicose antes” (SACKS, 2012, p. 193, tradução nossa)²⁹. Isso implica que as perturbações mentais ocorrem, não necessariamente, apenas em indivíduos que possuem um histórico de distúrbios mentais, mas podem ocorrer também, como consequências de fatores externos que influenciam as mudanças do sistema nervoso dos indivíduos “normais”.

Alucinação - Experiência perceptiva sem objecto, geralmente de origem patológica. [...]. Podem ter como causas: uma excitação patológica dos órgãos sensoriais [...] ou uma disfunção no sistema nervoso, na sequência de uma infecção ou intoxicação. Encontram-se, ainda, associadas a certas doenças mentais como a esquizofrenia e, particularmente, ao delírio crónico alucinatório. Experimentalmente, podem provocar-se alucinações em sujeitos saudáveis, colocando-os num estado de isolamento sensorial absoluto, durante algumas horas. (DUARTE; MESQUITA, 1996, p. 10).

A partir dessas considerações, há uma forte relação entre alucinação e percepção, considerando o corpo próprio como sendo ponto crucial para a compreensão das excitações externas e dos casos de patologias que provocam a alucinação. Merleau-Ponty, ao tratar do corpo próprio, faz forte referência à noção de espaço, este enquanto situado, pois o sujeito não apenas está localizado em alguma parte, ele vive o seu espaço corporal que é habitado e vivido por ele mesmo. Nisso, a percepção dos fenômenos acontece como experiências próprias do sujeito. É através desta capacidade de percepção do mundo que a alucinação aparece.

Os sentidos fornecem o acesso para que o corpo próprio perceba os fenômenos e, com isso, quando o sujeito se apropria deles, de forma efetiva e está influenciado por excitações externas, pode ocorrer à alucinação, ou seja, a distorção do percebido. No entanto, há um movimento, uma busca entre o sujeito e a coisa alucinada, uma espécie de luta, assim como

²⁸ Narcolepsia consiste em um distúrbio que se caracteriza pela presença excessiva de sono em situações inusitadas mesmo quando se tem um boa noite de sono.

²⁹ Texto original: “Sometimes withdrawal from drugs or alcohol may cause a delirium dominated by hallucinatory voices and delusions— in delirium which is, in effect, a toxic psychosis, even though the person is not schizophrenic and has never had a psychosis before” (SACKS, 2012, p. 193).

demonstra a história e o marxismo na luta de classes, o sujeito o faz na compreensão de sua experiência alucinatória. Essa luta, o sujeito trava consigo e com o mundo para alcançar o percebido. Em *Humanismo e Terror*, Merleau-Ponty vai dizer que em um mundo onde há luta, ninguém pode lisonjear-se em ter mãos puras.

A percepção do mundo fenomenal se dá pelos ligamentos intencionais e motrizes da capacidade do sujeito de se apropriar do mundo que o circunda. Sendo esses ligamentos intencionais rompidos, o sujeito experimenta a alucinação. Masud Khan, ao descrever sua experiência que teve em “Encontros Clínicos com uma moça” mostra que, ao perder sua capacidade de situação e definição de sua condição de existência, enquanto humana, sua paciente é incapaz de compreender os vazios que preenchem sua cabeça. Ora, ele diz que a experiência humana ocorre primeiro no ato e no gesto e, somente depois, intervêm fantasmas, pensamentos, sonhos, jogo e imaginação. Deste modo, a realidade psíquica é um *a posteriori*, e, portanto, os atos e gestos que estão na origem de qualquer comportamento, tornam-se o guia da evolução e do destino.

Ora, a paciente tinha dificuldade de conviver com aglomerados de pessoas e acabava desestruturando suas ideias pela falta de uma rotina diária. Masud Khan percebeu que quando aplicada uma rotina de atividades diárias para ela, a moça começou a equilibrar sua experiência com o mundo. Com isso, vale ressaltar que a desintegração do real pode ser provocada pelos rompimentos de uma experiência efetiva, que se apresenta de modo desestruturado. A moça sentia remorsos pelos sonhos que tinha, porém esses eram fantasias baseadas em fatos, as quais ela se apropriava como se fossem verdades. Fato esse que a deixava com um intenso desequilíbrio psíquico. É possível perceber que, nesse caso, a alucinação vibra os terrenos das percepções e das experiências, que ficam guardadas no subconsciente e são, em algum momento, revividas.

Considerando a presença das alucinações não apenas em doentes mentais, que possuem algum tipo de patologia, mas em indivíduos considerados normais³⁰, provocado pela presença dos fatores externos ao sujeito, as dissociações mentais, nesses indivíduos, podem aparecer em um momento posterior à experiência que ocasionou as perturbações. Por exemplo, certo indivíduo teve uma infância muito conturbada em que presenciou, por um longo período, momentos de fortes angústias, estresse e depressão. Todas essas experiências trouxeram, para ele, em um momento futuro, consequências que se apresentaram como alucinações e distorções de sua capacidade de ordenar seus pensamentos. “Todas estas situações podem

³⁰ O termo “normal” tem o sentido de um sujeito que não possui, para a psiquiatria, nenhum distúrbio mental.

produzir reações imediatas, mas também pode haver, às vezes, anos mais tarde, síndromes pós-traumáticas de um tipo maligno e, muitas vezes, persistente” (SACKS, 2012, p. 234, tradução nossa)³¹. Imbuído por essas questões, associa-se as alucinações em Merleau-Ponty como realidades efetivas fundadas em um tempo passado, que toca o sujeito em um instante presente. O corpo próprio, no momento da alucinação, vive a experiência de antes, porém, ocorre um desordenamento na forma de organização de seus pensamentos.

É característico destas síndromes que, para além da ansiedade, reações de sobressaltos aguçados, depressão e distúrbios autonômicos, existe uma forte tendência para ruminção obsessivo sobre os horrores que foram experimentados- e, não raras as vezes, flashbacks súbitas na qual o trauma original pode ser experimentado em sua totalidade com cada modalidade sensorial e com todas as emoções que se fez sentir no momento. (SACKS, 2012, p. 234) (tradução nossa)³².

É possível conceber a alucinação também no âmbito verbal, quando este acredita que alguém lhe fala, quando é ele mesmo que fala, isso ocorre, segundo Merleau-Ponty porque, enquanto sujeito encarnado, um está exposto ao outro, identificando-se a si mesmo quando o outro fala a si. “Falar e ouvir, ação e percepção só são para mim operações completamente diferentes quando reflito e decompouho as palavras pronunciadas em ‘influxos motores’ ou em ‘momentos de articulação’ as palavras ouvidas em ‘sensações e percepções’ auditivas [...]” (MERLEAU-PONTY, 2012a, p. 50-51).

Quando o sujeito ouve, vale dizer não que tem a percepção auditiva dos sons, mas o discurso dentro de si, envolvendo-o e o habitando de tal forma que não sabe mais o que é dele nem o que é seu. “Em ambos os casos, projeto-me no outro, introduzo-me em mim, nossa conversação assemelha-se à luta de dois atletas nas duas pontas da única corda.” (MERLEAU-PONTY, 2012a, p. 50-51).

A partir da literatura contemporânea, as alucinações consistem em distúrbios da ‘sensopercepção’ que se funda em perceber algo inexistente. Nos casos colocados por Sacks, os desordenamentos da forma de conceber a realidade, como as alterações imbuídas por fatores externos, como a bebida ou a droga, são desvios perceptivos que se relacionam com uma realidade efetiva, pois o sujeito que tem uma alucinação – visão ou audição, não ouve

³¹ “All of these situations can produce immediate reactions, but there may also be, sometimes years later, post-traumatic syndromes of a malignant and often persistent sort” (SACKS, 2012, p. 234).

³² It is characteristic of these syndromes that, in addition to anxiety, heightened startle reactions, depression, and autonomic disorders, there is a strong tendency to obsessive rumination on the horrors which were experienced— and, not infrequently, sudden flashbacks in which the original trauma may be experienced in its totality with every sensory modality and with every emotion that was felt at the time. (SACKS, 2012, p. 234).

ruídos nem vê ‘fantasmas’ que fogem da sua realidade, a alucinação é como uma construção de algo real.

Desse modo, segundo Merleau-Ponty, a relação entre a percepção e as perturbações mentais não estão tão fechadas em si mesmas, sem contato com o mundo. Essas experiências estão relacionadas à capacidade intencional do corpo próprio. Estão abertas a uma gama de possibilidades, como a apropriação dos fenômenos e a percepção destes em profundidade, pois sua função se dá nos fatos da vida cotidiana, que a tornam possível. Assim, a alucinação se torna para o sujeito um mundo identificável em cada elemento, tendo relações com outras realidades.

O problema das alucinações tem permeado muitas discussões da psiquiatria clássica, que as concebem como um desordenamento da capacidade racional do sujeito, provocado pelos rompimentos dos centros nervosos, o que provoca um estreitamento de sua capacidade de situar seu corpo no horizonte de um mundo real, pois sua motricidade é rompida. “A alucinação é considerada um dos sintomas do quadro psicopatológico da psicose orgânica ou funcional” (SANTOS, 2006. p. 343).

Alucinar é absorver um mundo que não condiz com a realidade alcançada pela percepção. “É reconhecida como um tipo de distúrbio da percepção e do senso da realidade que pode desencadear uma alteração do pensamento de tipo delirante, indicador de comprometimento de funções psíquicas mais complexas” (SANTOS, 2006. p. 343).

Mesmo considerando a alucinação como um distúrbio psiquiátrico, mas abrindo espaço para compreender que fatores externos, como tem sido discutido neste trabalho, influenciam o sujeito para que desenvolva a alucinação, é possível dizer que há um espaço situado³³ nas alucinações por se tratar de uma experiência vivida pelo sujeito. Merleau-Ponty afirma, em sua obra *Fenomenologia da Percepção*, que o sujeito vive um espaço temporal. Este é como um conjunto de situações que fazem parte da estrutura do corpo próprio como o passado, presente e futuro, mas que se situa em um momento atual a partir de um “[...] único movimento que em todas as suas partes convém a si mesmo [...]” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 562). Nesse ínterim, insere-se a experiência da alucinação como uma situação vivida pelo sujeito porque há a relação do tempo, do espaço e da experiência perceptiva.

Após descrever modos de pensar o espaço, através do movimento, buscando fundamentações nas ilusões do corpo, Merleau-Ponty apresenta o que, para ele, consiste na percepção verdadeira e, conseqüentemente, sua espacialidade de situação. Esta espacialidade

³³ Espaço situado consiste no espaço vivido pelo corpo próprio. Enquanto para a geografia existe um espaço de localização, para Merleau-Ponty existe o espaço em que o próprio sujeito habita.

compõe as percepções do corpo próprio, e estas só se tornam percepções verdadeiras caso suas verdades se manifestem ao sujeito. A questão é que existe um desfalque na percepção em atribuir-se ideias de objetos, quando, na verdade, estas ideias não existem. Esse desfalque acontece porque seus centros nervosos estão alterados e, por isso, o sujeito não consegue ordenar as percepções. Diante disso, as dissociações mentais aparecem, mas, segundo Merleau-Ponty, elas não se enquadram como experiência irreal, pois fazem parte do próprio sujeito, apenas de uma forma desordenada. Portanto, a alucinação é uma realidade vivida do corpo próprio, faz parte da própria noção de mundo enquanto sujeito situado.

Baseado nesta questão, é possível relacionar a alucinação e a percepção para concluir que as perturbações mentais sejam fundadas em distúrbios psicológicos – alucinação tátil ou visual, sejam privações sensoriais dos que sofrem de doenças como enxaquecas ou através das drogas, isto é, pelo rompimento intencional e motriz momentâneo do sujeito, podem ser compreendidas fora do espaço objetivo a partir do corpo próprio que percebe.

O sujeito não se reduz àquilo que lhe aparece, as verdades perceptivas são apresentadas ao sujeito através das capacidades sensoriais e este as identifica, porque é capaz de compreender sua própria realidade. O sujeito é uma abertura “para”, e é através dessa abertura e da motricidade nele presente, que se tem acesso ao mundo. Aquilo que, a princípio, é uma experiência irreal torna-se um princípio perceptivo fundado na verdade, pois o corpo próprio tem habilidades comportamentais como o movimento e os sentidos que lhe permitem aproximar-se dos objetos.

Com isso, pode-se dizer que a alucinação, fora de um parâmetro psiquiátrico, é uma realidade não baseada em questões fantasiadas e em fatos irreais, pois existe uma realidade efetiva em que o sujeito experimenta a alucinação a partir das experiências vividas. Relacionado com a percepção, e diante dessa questão, é possível dizer que a loucura, presente em um sujeito esquizofrênico, por exemplo, adentra em uma dimensão distante da reflexão objetiva e próxima do espaço situado, em que é possível dar sentido aos acontecimentos da experiência do alucinado. Com isso, a loucura não seria, totalmente, uma insanidade mental fora dos padrões reais da experiência perceptiva, mas um desordenamento da experiência vivida que tem um fundamento de situação.

Vale ressaltar que a abordagem da alucinação segue duas vertentes, a primeira está voltada para o transtorno psiquiátrico e nesse caso, a alucinação é uma doença, que está presente em um sujeito esquizofrênico; a segunda está voltada para o desvio perceptivo, e a alucinação não é um transtorno, apenas deformações sensoriais que afetam, por um instante, a

capacidade perceptiva do sujeito. Essas deformações são impulsionadas pelos fatores externos, já citados anteriormente, como medicamentos, drogas, cansaço, reflexo da luz etc.

Assim, as alucinações provocadas pelas excitações externas são realidades efetivas do corpo próprio. Nesse sentido, percebe-se que tanto a alucinação como a percepção estão, intrinsecamente, relacionadas. O que nos abre possibilidades para compreendê-la como algo efetivo. “A percepção é, portanto, um paradoxo, e a própria coisa percebida é paradoxal. Ela não existe senão enquanto alguém puder percebê-la.” (MERLEAU-PONTY, 2017, p. 37). Se os sentidos contribuem para que o sujeito perceba o mundo, esses também impulsionam a experiência da alucinação, não como simples fantasias ou realidades criadas, mas como um espaço perceptivo, pois se trata de uma experiência do sujeito com o mundo.

Para sintetizar a discussão travada em todo capítulo, a respeito da percepção e alucinação, tem o desfecho das ideias trabalhadas até aqui. Segundo Merleau-Ponty, o sujeito vive o tempo presente, passado e futuro e, diante disso, é possível que o tempo, através do porvir, movimente as experiências do passado até o presente, considerando a desorganização das ideias, devido a um distúrbio mental ou por influências externas.

Ora, enquanto a fisiologia propõe um corpo constituído de órgãos interligados entre si e ocupando lugar no espaço, Merleau-Ponty apresenta um corpo que é vivido, isto é, situado no espaço, de modo que é capaz de compreender sua própria existência. Considerando esta nova forma de compreender o corpo, em que o sujeito se apropria do mundo, percebendo-o através de perspectivas, nota-se que esse processo de percepção se dá pela sua capacidade intencional de “se dirigir para” e, através da motricidade do corpo, o sujeito se depara com uma infinidade de percepções.

A alucinação, a princípio, se apresenta como algo fictício e fantasiado pelo sujeito. A alucinação, de um modo geral, aponta para um conhecimento que foge do real, ou seja, não representa fenômeno no seu mais íntegro sentido, é um transtorno psíquico. No entanto, Merleau-Ponty destaca um ponto forte nesta discussão. Ele relata que compreender que o sujeito se depara com um mundo simbólico, mas esse, quando falamos da relação entre alucinação e percepção se projeta como algo intencional, a partir das experiências vividas. Assim, as perturbações mentais que originam as alucinações precisam ser compreendidas como um conhecimento já presente no sujeito, portanto, não são fictícias nem criadas, apenas experimentadas pelo corpo próprio.

Não querendo adentrar na discussão do inconsciente, mas citando somente para se amparar também por ela, Merleau-Ponty afirma em seus cursos na Escola Normal Superior

que o inconsciente não está solto, muito menos bloqueado da capacidade perceptiva do sujeito, pelo contrário, está em contato com ele o tempo todo, se assim não o fosse, o sujeito não agiria, em algumas situações, de modo inconsciente.

O inconsciente (a tendência) é apenas um apelo à inteligência, ao qual a inteligência não obedece, pois ela é de outra ordem. Nada há a explicar fora da inteligência, e não há por que explicar fora da inteligência, e não há por que explicar a esta última; há de se constatar-la somente. (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 148).

Mesmo se quisesse negar a possibilidade de existência do inconsciente e sua influência, não seria possível, pois ela faz parte do corpo e, quando ela se aflora, o próprio corpo não a controla, nem sequer a conhece. “A negação do inconsciente é insustentável na medida em que ele é a negação do desconhecido e a afirmação de que a consciência não aprende nada sobre si mesma, mas na medida em que ela já conhece tudo o que nela se passa.” (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 149).

Merleau-Ponty aponta que é possível se reportar ao tema das alucinações de duas formas. A primeira, tratando do que se pode chamar de casos de tratamentos clínicos das alucinações táteis que são diagnosticados em clínicas, como exemplo, a esquizofrenia em que casos são anotados para depois oferecer uma análise para chegar a uma origem. A segunda, em oposição à primeira, recorre aos filósofos da percepção que “tendem a pensar a alucinação como uma possível espécie de experiência: uma experiência que é subjetivamente indistinguível de percepção, mas que, ao contrário da percepção, apresenta o mundo de forma incorreta” (ROMDENH-ROMLUC, 2007, p. 2).³⁴ A alucinação não pode acontecer de forma aleatória. Aquele que alucina não inventa uma situação, ele vive a situação, pois enquanto corpo, ele é capaz de experimentar as situações de sua experiência decorrente da percepção, isso é próprio dele. Essa experiência, para a psiquiatria, é um desvio, um distúrbio, uma patologia, mas para o sujeito que experimenta sua alucinação, parece ser efetiva.

“Merleau-Ponty afirma que as percepções e alucinações têm diferentes fenomenologia. Em seu relato, as coisas que percebemos são experimentados como “inesgotável”: como coisas que podem ser experimentadas de todos os pontos em torno espaço; em maior detalhe como se examina o objeto mais de perto; e como

³⁴ Texto original: “[...] tend to think of hallucination as a possible kind of experience: an experience that is subjectively indistinguishable from perception, but which, unlike perception, presents the world incorrectly.” (ROMDENH-ROMLUC, 2007, p. 02).

algo que pode ser experimentado por outros assuntos” (ROMDENH-ROMLUC, 2009, p. 18)³⁵.

O fato é que existe, no sujeito que alucina, a desintegração de uma realidade considerada como normal que permanece presente nos fundamentos pré-lógicos do conhecimento, ou seja, que não há uma concatenação das experiências com o mundo, o que não deixa de ser algo presente no sujeito, pois apenas está desordenado. Ao se deparar com o mundo, o alucinado, ao invés de interpretar as situações para compreendê-las, não consegue fazê-lo. Logo essas experiências são enviadas para algo que antecede essa capacidade de reflexão. “O alucinado tem noção da irrealidade de sua alucinação. Ele a diferencia da percepção normal pela sua solidez e pelo seu sentido” (CAMPOS; COELHO JR, 2002, p. 19).

Os estudos acerca do tema concluem que toda percepção tem seu início nos sentidos, esses, por sua vez, enviam os dados do mundo capturados até a memória. Ela capta e reconhece sua própria experiência com o mundo. Com isso, pode-se dizer que, a partir da filosofia de Merleau-Ponty, a alucinação é uma experiência do sujeito, pois se não o fosse, a experiência sensitiva de perceber os fenômenos também não seria parte fundamental na experiência perceptiva. Essa experiência do corpo próprio, que inicia nos sentidos, mas processa-se na sua consciência, também não está longe do imaginário, que mesmo distorcida, há a formação de um mundo que o sujeito, acometido pelas doenças ou fatores externos, pode sofrer. Não é uma criação, mas uma montagem de sua experiência perceptiva.

A percepção não é, de modo algum, um fenômeno de natureza diferente do imaginário, pois a origem da percepção tem uma relação do imaginário com o mundo, ou seja, a relação que se estabelece no sujeito da percepção - ou seja, o corpo próprio - consigo mesmo através da imagem do esquema corporal. (LARISSON, 2016, p.150) (Tradução nossa).

Segundo Caminha, Erwin Straus afirmava que as deformações no modo de apreender os fenômenos se davam a partir de modificações primárias do sentir, fora das referências do objeto. Dessa forma, elas não seriam perturbações da percepção quando se trata de objetivação de um percebido representado. “Isso significa que as alucinações são mais perturbações da ordem de nosso elo simbólico com o mundo experimentado pelo ato de sentir

³⁵ Texto original: “Merleau-Ponty claims that perceptions and hallucinations have different phenomenology. On his account, the things we perceive are experienced as ‘inexhaustible’: as things that can be experienced from every point in surrounding space; in greater detail as one examines the object more closely; and as something that can be experienced by other subjects.” (ROMDENH-ROMLUC, 2009, p. 18).

do que deformações da ordem de nossa capacidade de apreender o mundo como instância objetiva por meio do ato de perceber” (CAMINHA, 2010, p. 253).

Desse modo, é evidente que há uma questão na linha da experiência sensitiva, considerando que os sentidos não fornecem uma percepção detalhada e nem intencional. No entanto, é preciso considerar esta forma de perceber, como algo efetivo ao sujeito que percebe. Fazendo isso, estas reflexões são conduzidas ao “para si” que são, intencionalmente, processadas e experienciadas pelo corpo próprio. Através dos sentidos, a experiência adquire um sentido que foge da ordem objetiva e, por isso, as perturbações não são fatos presentes no modo de apreensão do mundo, mas na forma de como os sentidos os percebem. A alucinação, portanto, é influenciada pelos sentidos que, desordenados, captam imagens aleatórias, fazendo montagens embaralhadas e confusas.

A alucinação do sujeito não é apenas como uma realidade criada, ilusória, mas uma realidade que, apesar de estar distorcida devido à doença ou por influências externas, possui, intrinsecamente, um campo real, pois as alucinações estão, constantemente, relacionadas com o ato perceptivo. O corpo próprio guarda memórias de fatos vividos que são, no ato da alucinação, revividos.

SEGUNDO CAPÍTULO

2 O PRINCÍPIO ESPERANÇA COMO UM HORIZONTE DE POSSIBILIDADES PARA A VIDA EM ERNST BLOCH

Ao iniciar este capítulo, o qual tem como base a obra *O Princípio Esperança*³⁶ de Ernst Bloch, serão analisadas as contribuições do autor no que se refere ao sonho diurno e a esperança. No entanto, antes de iniciar e discorrer sobre o pensamento de Ernst Bloch, será abordada, de modo preliminar, a corrente filosófica conhecida como marxismo, para poder situar o autor no contexto histórico-filosófico, o qual o autor desenvolve sua análise sobre o sonho diurno.

O marxismo é um conjunto de doutrinas econômicas, filosóficas e políticas criadas por Karl Marx e Friedrich Engels. Observando que o trabalho é o ponto chave da sociedade, os filósofos fundadores do marxismo começaram a difundir um pensamento que delimitava, de um lado, aqueles que detinham os meios de produção, e de outro, aqueles que executam as tarefas. De logo, percebe-se que há uma divergência entre esses dois grupos sociais.

Desse modo, a luta de classes se torna, para o marxismo, aquilo que move a história numa busca pela produção material que fortalecia a vida social, política e intelectual. A principal tese de Marx é uma crítica ao sistema capitalista. Ele assegura que esse sistema tende a dividir a sociedade, em que a classe proletária se encontra submissa à burguesia.

É nesse contexto que surge o filósofo da utopia, influenciado pelo pensamento de Marx, e, ao mesmo tempo, apresentando suas divergências em relação a Marx. Apesar de se considerar um marxista em toda sua obra, Bloch, em alguns de seus escritos, tenta se distanciar dessa tradição, “seja em função da sua compreensão acerca da filosofia da natureza, de seu método de exposição literário ou mesmo da liberdade de suas interpretações” (CASTRO, 2017, p. 47).

Sua vasta produção, em alguns momentos, distancia-se de correntes marxistas, aproximando-se de outras com pensamentos diversos entre si, como é o caso do messianismo teológico, expressionismo e romantismo. Também, sua tendência a uma filosofia da natureza, carregando características peculiares, faz com que Bloch, com uma filosofia um tanto oposta

³⁶ O Princípio Esperança é o nome da principal obra de Ernst Bloch que foi escrita entre 1939 e 1947, período em que ficou exilado nos Estados Unidos, revisada entre 1953 e 1959 na Alemanha Oriental e publicada pela primeira vez em 1954.

ao mecanicismo positivista, prima para que seu pensamento se aproxime de um marxismo reformulado. Desse modo, o marxismo utópico de Ernst Bloch vai além de uma correção que ultrapassa os conceitos de um materialismo vulgarizado. “Sua intenção vai além, concentrando-se na elaboração das bases teóricas de um novo marxismo, baseado menos na análise crítica da economia política de Marx do que na reatualização do socialismo utópico e dos conceitos éticos de um pensamento voltado para o futuro” (MÜNSTER, 1993, p. 87).

Portanto, o pensamento utópico em Ernst Bloch não se baseia em um sonho abstrato, mas em uma teoria crítica fundada em um novo espírito utópico, o qual conduz o ser humano a construir um mundo de possibilidades onde seus sonhos e desejos podem ser lançados para a frente com o objetivo de realização, a partir do princípio esperança.

É nesse contexto que se estrutura a filosofia de Ernst Bloch, ora influenciado pelo marxismo, ora divergindo dessa doutrina tão importante para as reflexões filosóficas. O que não se pode negar é que seu pensamento está fundamentado na utopia – tema mais pertinente trabalhado por ele.

Sua obra *O Princípio Esperança*, está dividida em cinco partes, dispostas em três volumes. O volume um engloba as três primeiras partes da obra que se estruturam da seguinte forma: a primeira parte mostra o que o autor chama de pequenos sonhos diurnos, ele descreve os sonhos de infância; a segunda parte apresenta uma discussão sobre a consciência antecipadora, momento que descreve vários tipos de pulsões presente no ser humano; a terceira parte, fala sobre sonhos no espelho, em que engloba as experiências com viagens, romances, aquilo que é almejado. A quarta parte está disposta em todo o volume dois de sua obra e trata das utopias sociais, apresentando “Planos para um mundo melhor”. A quinta e última parte compõe o volume três da obra, organizando uma vasta literatura sobre as utopias presentes na música, mitos, morte, religião, o qual o autor chama de “Imagens do instante plenificado”.

Ernst Bloch inicia sua obra fazendo uma viagem sobre os comportamentos humanos, desde a idade, enquanto criança, até suas experiências na idade adulta. Vale ressaltar que o filósofo, a partir do momento em que descreve as fases de crescimento, apresenta também fatos e acontecimentos que vão sendo experimentados pelo sujeito no decorrer da vida.

A percepção sobre essas experiências vai se moldando de acordo com a idade. Desde a fase infantil, a criança tumultua sua existência com excesso de informações, não conseguindo realizar escolhas nem possuindo capacidade de direcionar suas vontades, porém, quando vai

crescendo, essas percepções vão se tornando mais claras ao mesmo tempo em que outras se tornam confusas.

Segundo Bloch, “se alguém sonha, nunca fica parado no mesmo lugar. Move-se, quase que a seu bel-prazer, do lugar ou condição em que se encontra naquele justo momento.” (BLOCH, 2005, p. 32). A adolescência, por exemplo, é a fase em que os sonhos se tornam companheiros de viagens e, em continuidade, há a construção de sonhos e expectativas, ou até mesmo de momentos vividos que poderão ser experimentados, os quais o filósofo chama de desejos.

Certos comportamentos e atitudes começam a caracterizar a experiência de vida do ser humano, como insegurança, falta de confiança em si mesmo, ou até mesmo a felicidade de ser escolhido como destaque em algo. Mas o que se observa é que essa mistura de comportamentos é necessária no que diz respeito à construção de ideias e de uma noção de perceber cada instante da vida em perspectivas diferentes.

Essas experiências, obviamente, permitem que suas consequências também sejam experimentadas pelo sujeito, uma vez que são vividas e sentidas por ele. É o que se compreende quando Bloch diz: “O desejo do sonhador retrocede, procura restabelecer algo. O sonho desenha o que teria acontecido se uma bobagem tivesse sido evitada, se uma ação inteligente não tivesse sido desperdiçada.” (2005, p. 37). Ou seja, há uma construção de sonhos que são lançados a um futuro, e o sujeito, portanto, deseja e sonha. Destaca-se que o sonho que é referido aqui não se trata do sonho noturno, mas o sonho, como um lançar-se a um futuro, o querer que algo aconteça ou realize, é uma meta que se projeta para o futuro, é o sonho diurno.

Enquanto pessoa adulta, diferentes caminhos de possibilidades de sonhos são considerados pelo sujeito, mas o filósofo faz uma analogia citando dois grupos de pessoas que vão sendo afastados desse intuito. De um lado, o empregado e, de outro, o pequeno burguês. Ora, Ernst Bloch é um marxista contemporâneo e sua filosofia se sustenta a partir dos acontecimentos de sua época, data de 1885 a 1977. Seus longos 97 anos lhe permitiram assistir muitos fatos históricos.

Segundo o filósofo da utopia, as inclinações dos empregados são bem diferentes das inclinações dos pequenos burgueses, uma vez que esse segundo grupo tem “[...] mais facilidade para desistir dos ideais da juventude e direcionar sua vontade apenas para aquilo que pode alcançar.” (BLOCH, 2005, P. 41). O rico, diferente do assalariado, pode, segundo Bloch, proporcionar-lhe qualquer desejo determinado, ocorre que esse excesso pode lhe

causar uma espécie de penúria, de tédio e, esse modo estranho de viver os leva rumo a uma nulidade cada vez maior.

Ainda sobre esse percurso explorado por Ernst Bloch em que o sujeito experimenta uma vida em que empecilhos são passageiros, falta à última fase que é a velhice. O filósofo deixa claro que “o ideal saudável da velhice e na velhice é o da maturidade bem-acabada. A essa maturidade é mais cômodo dar que tomar.” (BLOCH, 2005, p. 45).

É notório perceber que mudanças corporais começam a ocorrer, a vida leve de brincadeiras da criança se transforma, deixa de acontecer, apesar de sempre poder carregar consigo esse lado infantil, sistemas reprodutores deixam de funcionar. Mas vale destacar que essa experiência nunca é desejada pelos jovens, pois esses sempre sonham por condições agradáveis de vida, mudanças, agregações, mas nunca é o foco chegar, de imediato, à fase da velhice, o que é inevitável. Se não for interrompido pela morte, a velhice vai chegar.

Acontece que esta última fase da vida, pode ser experimentada como uma conquista repleta de energias positivas, entusiasmo e alegrias, mas pode também ocorrer de ser experimentada pelo desconforto de ter perdido ou abandonado à criança articulosa, o jovem arto, o adulto determinado e fugaz, e essa sensação pode trazer o sonho de querer voltar a ser jovem novamente.

Quando a experiência humana de viver é bem celebrada, cada fase é aproveitada com tudo aquilo que ela oferece, pois cada uma dessas fases usufrui de momentos que são, a cada tempo, celebrados distintivamente no seu devido tempo. Desse modo, “em seu conjunto, a velhice, assim, como cada um dos anteriores estágios da vida, sem dúvida apresenta um ganho possível, específico, um ganho que compensa a despedida do estágio precedente” (BLOCH, 2005, p. 45). Nessa perspectiva, será sempre um privilégio atingir esta fase, pois é um momento em que se experimentou o maior número de coisas, vivenciando cada instante, portanto, “o envelhecimento pode designar também um ideal de acordo com a condição dada; o ideal da ‘visão panorâmica’, e eventualmente da colheita.” (BLOCH, 2005, p. 45).

Essa construção de sonhos é formada por desejos, pelo querer, é um direcionamento focado em algo fora de si, pois se o ansiar algo permanece em si mesmo, é possível que se reduza a mera avidez cega e vazia. Ernst Bloch afirma que o ansiar deve rumar em direção a algo, sem dar golpes para todos os lados, desse modo, torna-se um querer direcionado para um objetivo. No entanto, esse alvo para o qual o anseio se dirige é aquilo que pode saciar

esses desejos. O animal, por exemplo, dirige-se para o alvo como um apetite³⁷ do momento, já o ser humano não utiliza somente o apetite, mas o desejo. “O ato de desejar é mais amplo, possui mais matizes do que o apetecer, pois o *desejar* se expande para uma concepção em que o apetite imagina a forma do seu objeto.” (BLOCH, 2005, p. 50).

Segundo o filósofo, onde houver a imaginação de algo melhor, possivelmente, perfeito, ocorre o desejar, porém esse se diferencia do querer. O desejar é um modo passivo, não há nada de trabalho, o querer é um querer-fazer. Comparando esses dois conceitos, tem-se que o desejar é uma experiência teórica, e o querer é uma transformação dessa experiência em uma atividade prática.

Desejos podem até ser completamente irracionais, podem se dar no sentido de que X ou Y ainda estejam vivos. Eventualmente faz sentido desejar isto, mas é absurdo querê-lo. Por isso, o desejo permanece onde a vontade nada mais pode mudar. [...]. O querer, ao contrário, é necessariamente um avançar ativo rumo a esse alvo, dirige-se para fora, tem de se medir unicamente com coisas realmente dadas. Sendo que o caminho trilhado pelo desejar, acrescido e assim solidificado pelo querer, pode até ser propriamente indesejado, ou seja, áspero ou amargo. (BLOCH, 2005, p. 51).

Portanto, o apetite, juntamente com sua pulsão, primeiro se apropria daquilo que está ao seu alcance. O desejar imaginativo, por sua vez, ambiciona mais se mantendo insatisfeito, o que nada lhe agrada ou lhe basta de fato.

2.1 Principais tipos de pulsões em Ernst Bloch

O ser humano, apesar de ser completo em si mesmo, que carrega suas pulsões, que as sente e, conforme sua satisfação, desfaz todo sentimento de desgosto, é um corpo vivo e individual que é movido por estímulos que, ao serem transbordados, implicam em impulsos. Esses impulsos vêm do externo e, por isso, necessitam de alguém, de algo, por traz de si mesmo, para se manter. O ser humano é um animal difícil de ser saciado, pois sempre está buscando a saciedade de seus impulsos, “é um ser de pulsões tão cambiante quanto amplo, um amontoado de desejos *cambiantes*³⁸ e geralmente mal ordenados”. (BLOCH, 2005, p. 54). Quando os apetites necessários são saciados, outros aparecem com a mesma carência. A pulsão de aquisição, por exemplo, é sempre uma saciedade a ser consumida pelo ser humano,

³⁷ Apetite, nesse caso, se refere a literalidade do termo, em que os animais agem por instinto, na procura por comida, de acasalamento. Processo natural da vida dos animais.

³⁸ O ser humano como ser de desejos, possui a todo instante desejos que mudam, que tomam novos rumos, são esses os desejos cambiantes, pois se alteram com facilidade.

é como se existissem várias pulsões fundamentais, uma aparecendo sempre mais forte do que outra.

A partir dessa questão das pulsões, serão apresentadas a seguir algumas das principais pulsões que são destacadas por Ernst Bloch.

A primeira delas é a *pulsão sexual* – Freud coloca o instinto sexual como o primeiro e mais forte de todos, destacando esse instinto desde o nascimento, quando a criança suga o leite do seio da mãe. O instinto sexual é uma das formas de atribuir-se ao que Sigmund Freud chama de fome, que é a expressão extraída das emoções, é a “energia, considerada como uma magnitude quantitativa [...], daqueles instintos que têm a ver com tudo o que pode ser abrangido sob a palavra ‘amor’” (FREUD, 1996d, p. 96). Ainda mais especificamente, ele vai dizer que “o núcleo do que queremos significar por amor consiste naturalmente [...] no amor sexual, com a união sexual como objetivo” (FREUD, 1996d, p. 96); também se destaca, a partir do Freud tardio, o prazer negativo, ou seja o impulso de morte, enquanto destruição. Por exemplo: a morte do amor que há no cerne sexual que move o homem.

Pulsão do ego e recalque – ao lado do id, de acordo com Freud, que é o reino do inconsciente, está o ego – uma representação coerente de processos mentais, que representa direitos do mundo exterior e o superego que é ‘o defensor do mundo interior’. Freud desenvolve esses três conceitos para demonstrar como funciona a mente humana. Considerando que o Id é responsável pela parte inferior da mente, o que ele chama de inconsciente é onde surgem as emoções. Já o Ego é a parte mais racional da mente que mantém um equilíbrio entre o Id e o Superego. “O ego representa o que pode ser chamado de razão e senso comum, em contraste com o Id, que contém as paixões” (FREUD, 1996c, p. 39). Também o Superego como a parte superior da mente que é oposição ao Id, tomando decisões bem bruscas. “Enquanto que o ego é essencialmente o representante do mundo externo, da realidade, o superego coloca-se, em contraste com ele, como representante do mundo interno, do id” (FREUD, 1996c, p. 39). Diante disso, Ernst Bloch considerando que o ser humano é, necessariamente, consciente e inconsciente, agindo, por vezes, ora muito racional, ora aflorando suas paixões vai dizer que “a pulsão do ego recalca o que, nas pulsões sexuais e em seus conteúdos, não se coaduna com a sua linha [...]. [...], a nossa vida psíquica é dualista, apesar da libido, que iniciou tudo pelo recalque” (BLOCH, 2005, p. 55).

Recalque, complexo, inconsciente e sublimação – o primeiro se refere à censura no próprio indivíduo e não somente na sociedade. Tal censura não permite transpor o limiar da consciência, trancando a pulsão sexual. Os desejos não realizados ou anulados, no processo de

recalque são submergidos a um inconsciente, que formam as tensões e complexos neuróticos; *Complexo* são as pulsões não exteriorizadas, experiências inconclusas, decepções, feridas que podem desaparecer da consciência do ego, mas nunca são esquecidos da consciência da alma. Daí provém à sensibilidade, reações exageradas, ação neurótica compulsiva e ações independentes e sem conteúdo que são complexas; “*no inconsciente freudiano não há nada de novo*” (BLOCH, 2005, p. 59), pois de acordo com Carl Gustav Jung, como afirma Bloch, no inconsciente, residiriam memórias ou fantasias primordiais à história tribal. Jung vai dizer que o inconsciente está muito relacionado às repressões sofridas desde criança. Esse tipo de comportamento é enviado para o inconsciente, uma vez que lá residem informações que poderiam estar presentes no consciente. Ocorre que o inconsciente não se restringe a isso, pois é possível que nele esteja contido “as partes da personalidade que poderiam ser conscientes se a educação não as tivesse reprimido” (JUNG, 2008, p. 13); as *sublimações* consistem em consciências iluminadoras para Freud, que está envolta no id pelo inconsciente fixo de uma libido fixa. “A libido sublimada num nível mais elevado perfaz a alegria do artista por sua criação, bem como o desfrute e a satisfação (compensatória) do não-artista com a obra de arte, pois esta proporciona a pura realização do desejo do tipo elaborado e incontido[...]” (BLOCH, 2005, p. 60). Em Jung, as sublimações consistem em outro aspecto da formação do inconsciente, pois além dos conteúdos da repressão, o “inconsciente contém todos aqueles componentes psíquicos subliminais, inclusive as percepções subliminais dos sentidos” (JUNG, 2008, p. 13), e conteúdos que ainda não alcançaram o limiar da consciência.

Pulsão de potência, pulsão de êxtase, inconsciente coletivo – o primeiro diz respeito ao pensamento de Alfred Adler³⁹, que coloca à vontade potência como pulsão fundamental do homem, pois ele quer, antes de tudo, dominar e derrotar. Vaidade e ambição fazem parte dessa pulsão, que se manifesta de forma mais visível. A sexualidade é somente um meio para o objetivo final que é a obtenção de poder; sobre pulsão de *êxtase*, ela consiste em uma consequência da pulsão de potência em que o homem se torna cada vez mais contido em sua obscuridade irresponsável e selvagem. “Assim como a *sexualidade* é apenas uma parte dessa libido, dionisiacamente, genérica, igualmente se dava com a vontade de potência, sendo esta última até transformada num completo êxtase do massacre [...]” (BLOCH, 2005, p. 62); já o *inconsciente coletivo* diz respeito às lembranças primordiais e arcaicas dos tempos ancestrais animais.

³⁹ Alfred Adler ficou conhecido por ser um psicólogo austríaco fundador da psicologia do desenvolvimento individual. Tinha formação medicina, psicologia e filosofia pela Universidade de Viena. Conviveu com Sigmund Freud, trabalhando juntos no campo da psicanálise, praticou clínica geral antes de se dedicar à psiquiatria.

O pensamento de Jung colocado por Bloch sobre o conceito de uma memória da matéria e dos vestígios dessa memória, que se moldam na libido como um todo e ainda sobre os vestígios dessa memória, “que são moldados na libido como um esboço animal primordial e mantém o inconsciente propriamente dito preso às experiências do período arcaico.” (BLOCH, 2005, p. 63). Já em Freud, os elementos arcaicos de uma história tribal são em sua grande parte individuais, sendo preenchidos por recalques adquiridos que vêm de um passado recente. O funcionamento pulsional no ser humano não ocorre de forma inata e mecânica, pelo contrário,

Constitui-se em situação de sujeição às vicissitudes históricas da relação com o outro, na qual, e a partir da qual — ante o poder deste, por ser quem proporciona os cuidados de autoconservação e a sobrevivência — o pulsional não só se origina abrindo a possibilidade da construção do aparelho psíquico, arrancando o ser humano da natureza e da “estúpida existência”, mas também como o verdadeiro motor do progresso psicológico: o pulsional também se estabelece como uma dinâmica que não se deixa evacuar e ligar, obstruindo e desestruturando o ego como instância intrapsíquica (TERRAZAS, 2002, p. 100).

Eros e os arquétipos – Esse primeiro se refere ao Eros de Platão, que tem uma forte relação com a mitologia, que trata da origem, tendo um vínculo com Gaia, entidade que está na origem. A libido junguiana se apresenta como um saco cheio de mistérios passados indigeridos. Os arquétipos é palavra por meio da qual Jung evoca o inconsciente coletivo. O inconsciente é povoado pelos arquétipos. Em Jung, o inconsciente “contém igualmente todas as formas básicas da fantasia humana – o que quer que tenha sido sonhado como mundo melhor ou mais belo é a alma da raça, é a era dos arquétipos.” (BLOCH, 2005, p. 66).

Ernst Bloch destaca ainda que a pulsão mais fundamental é a autopreservação, pelo fato de consolidar no homem o desejo de proteção. Essa pulsão é alimentada pela fome⁴⁰, no que se refere ao ato de saciar desejos, seja no campo econômico, seja emocional. “É o constrangimento da fome que projeta o homem fora de sua indiferença, provocando o acordar de sua consciência. O homem tem consciência, pois, porque tem fome” (ALBORNOZ, 1985, p. 22). O homem sempre é impulsionado a algo, porém sua tendência deve ser sua preservação. É obvio que o homem tem desejos sexuais, fisiológicos, sociais, mas todos esses são diferentes em cada pessoa. Por exemplo: um cidadão trabalhador desenvolve pulsões que são diferentes daqueles que detêm os meios de produção, no que tange a questões econômicas, portanto, a forma e o que será preservado serão, notadamente, diferentes.

⁴⁰ A fome que se refere aqui, não é apenas, a física, mas fomes sentimentais, afetiva, erótica, intelectual, que, juntas, são caracterizadas como desejo, vontade, prefigurando, desta forma, o homem como um ser inacabado.

“Assim, a autopreservação significa, em última instância, o apetite de proporcionar condições mais adequadas e apropriadas ao nosso si-mesmo⁴¹ a desdobrar-se, este si-mesmo que começa a se construir por meio da solidariedade e enquanto solidariedade.” (BLOCH, 2005, p. 72)

Considerando o conceito de libido em Freud, uma vez que Ernst Bloch apoia-se em sua filosofia, é possível fazer uma aproximação com o instinto da alimentação e da fome, embora a fome não seja a pulsão fundamental que impulsiona o eu para fora do inconsciente rumo a um ainda-não-consciente. Sobre a pulsão sexual em Freud, Ernst Bloch a considera um instinto secundário em sua doutrina, pois não aceita completamente o conceito freudiano de libido, uma vez que não considera que seja esta a força pulsional universal na vida do homem, quer seja psicobiológica, quer seja sociocultural.

Ernst Bloch constrói duas críticas a Freud. A primeira, embora Ernst Bloch tenha escrito sua principal obra, ou seja, *O Princípio esperança*, em meio a uma adaptação imposta pela União Soviética, refaz-se no campo de experiência e processo psíquico real. “Bloch não ataca ou questiona a doutrina das pulsões como tal: ele apenas é contrário ao aspecto regressivo, ao modo como Freud define e desenvolve o trabalho psicanalítico da descoberta dos complexos” (MÜNSTER, 1997, p. 25); a segunda crítica feita a Freud se refere à inexistência das pesquisas freudianas do elemento prospectivo, pois segundo Bloch, no inconsciente, não há lugar para o *novum*.

Para o filósofo da utopia, o inconsciente seria uma vida psíquica capaz de produzir sonhos para frente na busca de um futuro. Esta tese difere do que pensa Freud, que a entende como um *não-mais-consciente*, ou seja, aquilo que caiu nas profundezas da psique, como uma perda cerebral, já em Bloch, seria um *ainda-não-consciente*, que promove a construção dos sonhos diurnos. Portanto, “sonhos diurnos são, em sua estrutura básica, ‘sonhos para frente’, isto é, carregados com conteúdos da consciência e com material proto-utópico que cintila do interior do futuro” (MÜNSTER, 1997, p. 26).

3.2 Afetos plenificados e afetos expectantes

O ser humano é também uma busca incessante do futuro, o homem vive, mas é um sonhador, desejoso em realizar seus anseios, depositando todos esses desejos na esperança de um dia alcançá-los. Antes mesmo de alcançar seus objetivos, homens jovens iniciam o processo de enamoramento por aquilo que é desejado, uma espécie de emoção anterior. É “a

⁴¹ Si-mesmo é utilizado por Ernst Bloch para se referir a ele mesmo, como uma condição de construção interior que pode ser dada através das experiências da vida.

leveza de ânimo determinada pelo caráter, e inclusive a esperança, uma esperança que já antes mesmo de saber exatamente o que espera.” (BLOCH, 2005, p. 73).

Os anseios de emoções intransitivas geradas pelo temperamento sanguíneo, que estão ligadas a sensação ou imaginação, quanto mais intransitivos se tornam transitivos associados a algum objeto. Então, o vago anseio se transforma em desejo pleno de conteúdo, da mesma forma, o mundo dos afetos é movido pelo amor a algo, pela esperança de algo. Ernst Bloch, tendo sido exilado e ficado preso, solitariamente, acredita na utopia do sonho diurno, que uma vez desejado pode ser impulso libertador para uma vida mais digna e sem represálias. Para ele:

A arquitetônica de um messianismo político é sustentado pela esperança e realizado pelos seres humanos que, até o momento, apenas haviam vislumbrado como sonho, pré-aparência elevada e também suprema, uma arquitetura do amanhã que vive no hoje e que se realiza no possível lugar não reificado” (MANDOTTI DE OLIVEIRA, 2017, p. 20)

Não se faz necessário que esses anseios sejam oriundos de sua vivência, sendo definidos antecipadamente e, portanto, a diferença entre antecipações e representações se dá pela natureza de intenções afetivas, como particular para si mesmo.

Os afetos, portanto, são classificados em Ernst Bloch em duas sequências: *afetos plenificados* e *afetos expectantes*.

Os *afetos plenificados* são “os que possuem uma intenção pulsional de curto alcance, cujo objeto pulsional está disponível – se não na respectiva acessibilidade individual, então no mundo já ao alcance da mão” (BLOCH, 2005, p. 76). São eles: inveja, ganância e veneração.

Afetos expectantes são “os que possuem uma intenção pulsional de amplo alcance, cujo objeto pulsional não está disponível na respectiva acessibilidade individual e tampouco no mundo ao alcance da mão, tendo lugar, assim, ainda na dúvida de sua finalização ou de sua ocorrência” (BLOCH, 2005, p. 76-77). São eles: angústia, medo, esperança e fé.

Os afetos acima elencados se diferenciam tanto segundo o desejo, quanto o não-desejo pelo caráter antecipatório de sua intenção, conteúdo e objeto.

Todos os afetos estão associados ao propriamente temporal, ou seja, ao modo do futuro, mas enquanto os afetos plenificados possuem apenas um futuro inautêntico, ou seja, um futuro em que nada objetivamente novo acontece, os afetos expectantes implicam essencialmente um futuro autêntico – justamente o futuro do ainda-não, do que objetivamente ainda não existiu desse modo (BLOCH, 2005, p. 77).

Bloch faz distinção entre o futuro autêntico e o futuro inautêntico. O primeiro se refere “a uma esperança com conteúdo trivial ou banal (é a esperança do ‘chegará àquilo que deve chegar’)” (MÜNSTER, 1993, p. 26), ou seja, não há nenhuma objetivação para o que quer chegar; o segundo “é caracterizado pela presença de um elemento ‘excedente’ (*ein Exzedierendes*), permitindo a transformação de nossa imaginação utópica numa realidade humana em forma ‘de amanhã’” (MÜNSTER, 1993, p. 26). Não corresponde ao “nada”⁴² sartreano, mas um *ainda-não-consciente*, como representação do *ainda-não-ter-sido*, é uma prática messiânica de impulso para frente.

É possível destacar que há um senso contraditório em relação aos afetos positivos e negativos, no que tange a, por exemplo, sentir desejo nos sonhos angustiantes. No sonho diurno, quando aparecem imagens de medo e esperança, nota-se que visões, nesse âmbito, são alternadas como afeto expectante negativo e positivo como se ainda estivessem indefinidos. Diante disso, o mais importante afeto expectante, afeto do anseio, segundo Bloch, é a esperança, uma vez que afetos expectantes negativos como angústia e medo são, totalmente, passivos, oprimidos e presos.

Nesses afetos, está incorporada a autodestruição que converge para uma paixão passiva. Portanto, “a esperança, este afeto expectante contrário à angústia e ao medo, é *a mais humana de todas as emoções e acessível apenas a seres humanos*” (BLOCH, 2005, p. 77), uma vez que ela “representa aquele *appetitus* no ânimo que não só o sujeito tem, mas no qual ele ainda consiste essencialmente, como sujeito não plenificado” (BLOCH, 2005, p. 77).

Ainda fazendo uma analogia com a fome, Ernst Bloch compara-a com a necessidade de construir sonhos. O homem impulsiona-se para saber o motivo de sua fome e, desse modo, procura saciá-la, do mesmo modo, refere-se aos desejos, antes mesmo de executar algum projeto ou plano, ele o cria, de modo que vai realizando seus sonhos a partir dessa construção. “A fome, por ser o primeiro impulso da falta, do não-ter, do estado de insatisfação que leva à busca de um letivo, constitui um fator ‘que’ (*Dass*) no leque de tendências voltadas para um ‘o que’ (*was*), ainda não presente, do qual se tem apenas um pressentimento pré-consciente” (MÜNSTER, 1997, p. 21). A fome, portanto, segundo esse autor, é importante como força que impulsiona, como motivo de despertar, de futuro no processo do *estar-aí* humano, sendo, assim, um eterno *vir-a-ser*.

⁴² O “nada” sartreano pode ser compreendido como a não existência de algo, como o vazio, que produz infinitas possibilidades de ser preenchido, o “nada” referido no texto, diz respeito aquilo que ainda não se tornou real, mas é desejado pelo sujeito.

É possível fazer uma aproximação com Karl Marx quando esse se refere ao trabalho, distinguindo as atividades realizadas pelos animais das atividades realizadas pelos seres humanos. O que diferencia essas atividades é que o trabalho executado pelo homem é, antes de tudo, uma ideia, que nasce na cabeça. Nos animais, são atividades instintivas, próprias de suas espécies. “Marx assevera que a distinção entre os homens e os animais só começa a existir quando aqueles iniciam a produção dos seus meios de vida.” (OLIVEIRA, 2010, p. 74)

Diante dessa questão, percebe-se que no homem há o “aspecto desejante” dos afetos expectantes que direciona a um alvo, formando, assim, os sonhos diurnos. Os sonhos se procedem de uma carência e querem se livrar dela, como sonhos de uma vida melhor. “O desejo de ver as coisas melhorarem não adormece. Nunca nos livramos do desejo, ou então nos livramos apenas ilusoriamente.” (BLOCH, 2005, p. 79).

Sonhar acordado é um impulso para o futuro, é ir para frente, é sair da comodidade e transformar desejos em realidade, pois o direcionamento para o devir só é possível pela prática. Então, “o novo só pode emergir pela práxis, aquilo que tem o atributo de surpreender, instaurar e retificar o modo revolucionário tão sonhado, aspirado, requerido como condição fomentadora de uma sociedade melhor em razão de uma autêntica esperança” (MANDOTTI DE OLIVEIRA, 2017, p. 24). Portanto, a esperança tem essa força movedora que faz com que o ego projete no futuro aquilo que é desejado no agora, firmando, assim, uma aproximação entre aquilo que é desejado e o que pode ser realizado.

2.3 Diferença entre sonhos noturnos e sonhos diurnos

Quando se fala em sonhos, a princípio, remete-se a ideia do sonho noturno – aquele que ocorre quando se está dormindo. Porém, aqui ao tratar de sonhos, discutir-se-ão aqueles que ocorrem quando o sujeito está acordado, que podem ser os desejos formulados durante a vida, como expectativas de melhorias futuras. Acontece que mesmo dando destaque aos sonhos diurnos, faz-se necessário uma explanação do que são sonhos noturnos para que possibilite uma melhor compreensão da diferença entre eles.

Quando o sonhador dorme, seus sentidos externos ficam nulos, músculos relaxam e o cérebro descansa. Há, portanto, um obscurecimento em que o adormecido sonha para não poder acordar. Segundo Freud, o prazer está associado à quantidade de estímulos existentes no aparato psíquico, ou seja, quando há a diminuição ou extinção do estímulo, aparece o prazer, quando, por sua vez, há o aumento dos estímulos, predomina o desprazer. O sonho,

portanto, protege o sono, porém, desde Freud, estabeleceu-se que o sonho não é mera proteção do sono ou um mundo de alucinação, mas a realização de desejos. “Seja como for, a formação dos sonhos está sujeita à condição de só poder representar algo que seja a realização de um desejo, e de apenas dos desejos poder extrair sua força psíquica impulsora” (FREUD, 1996b, p. 516).

Alguns estímulos e fontes dos sonhos são especificados por Freud, que são *Estímulos Sensoriais Externos* – são os estímulos recebidos fora de si, que podem ser confundidos, gerando ilusões, e essas transformadas em sonhos ao dormir; *Excitações Sensoriais Internas (Subjetivo)* – consistem em estímulos provocados por imagens fornecidas pela chamada “alucinação hipnagógicas⁴³”, que são imagens muito nítidas que surgem em algumas pessoas, mas que se modificam muito rapidamente. Essas situações são levadas ao inconsciente que, durante o sono, gera o sonho; *Estímulos somáticos Orgânicos Internos* – são estímulos provocados pelos órgãos internos do corpo, pois, mesmo que esses órgãos não forneçam muitas informações sobre sua situação, são capazes de enviar estímulos para o sonho.

Alguns distúrbios, por exemplo, agem como instigadores do sonho em inúmeros casos, por exemplo: sonhos de quem sofre de doenças cardíacas são, geralmente, curtos, os que sofrem de doenças pulmonares, sonham sendo sufocados e etc.; *Fontes Psíquicas de Estimulação* – Freud afirma que duas classes de origem dos sonhos são dadas pelos autores, que são “causadas pela estimulação nervosa” e as “causadas pela associação”, porém, deixa claro também que “o enigma da formação dos sonhos pode ser solucionado pela revelação de uma insuspeitada fonte psíquica de estimulação” (FREUD, 1996a, p. 77).

Os sonhos, como realização de desejos em Freud, podem ter três origens possíveis. O primeiro pode ter sido despertado durante o dia, mas que não veio a ser satisfeito por motivos externos, assim, “um desejo reconhecido do qual o sujeito não se ocupou fica pendente para a noite” (FREUD, 1996b, p. 577); a segunda origem possível também pode surgir durante o dia, mas tendo sido repudiado, fica pendente, portanto, “um desejo de que a pessoa não se ocupou, mas que foi suprimido” (FREUD, 1996b, p. 577); e o terceiro pode não ter nenhuma ligação com a vida diurna, mas ser um desejo que “só à noite emergem da parte suprimida da psique e se tornam ativos em nós” (FREUD, 1996b, p. 577).

⁴³ As alucinações hipnagógicas podem ocorrer na população “normal”, estando muito associadas a uma paralisia do sono, que faz com que a pessoa veja vultos, animais, objetos ou pessoas, ao adormecer ou ao acordar, geralmente. Podem ocorrer também por influência da narcolepsia, que é o sono súbito e incontrolável e distúrbio de sonolência excessiva.

De uma forma mais abrangente, três características dos sonhos, a partir do que pensa Freud sobre os sonhos noturnos, podem ser destacadas. A primeira diz respeito ao *eu adulto* que está enfraquecido, não podendo censurar o que lhe parece inoportuno; a segunda se refere às *sobras do dia*, representações que são associadas de forma inconsistentes, em que a fantasia se incorpora; a terceira fala sobre a conexão com o *eu enfraquecido*, o mundo exterior, com suas realidades e mundo prático que estão bloqueados. “No sonho, porém, o eu moral, estético e também realisticamente censurador, está apenas enfraquecido, e não totalmente desligado. Ele continua a censurar como se estivesse embriagado e obriga as realizações alucinatórias do desejo a se disfarçarem diante do seu olhar” (BLOCH, 2005, 81).

Ainda sobre os sonhos noturnos, Ernst Bloch utilizando o pensamento de Freud, destaca os sonhos angustiantes, que vão dos habituais sonhos de provação até os terríveis. Sobre esses, Freud como coloca Bloch, destaca três tipos:

Primeiro, um sonho pode ser interrompido e então o estímulo doloroso que o provocou continua persistindo: a realização do desejo foi frustrada. Segundo, um sonho pode se transformar em sonho angustiante justamente porque nele se concretizou a realização do desejo [...]. [...] um desejo inconveniente e fortemente rejeitado é satisfeito de forma bem direta e assim a angústia não é da criatura, mas do eu onírico. [...]. Em terceiro, porém, Freud aborda a dificuldade de modo dialético e o faz praticamente sem querer, concebendo angústia e desejo não só como opostos extremos. (BLOCH, 2005, p. 84).

Assim, a angústia e seus sonhos, segundo Ernst Bloch, podem ter seu primeiro agente causador no processo de nascimento, assim como na morte, o seu último conteúdo biológico. No entanto, a angústia ocorre não só de modo biológico, sendo constatado apenas em seres humanos que têm como base os bloqueios sociais do impulso da autopreservação. Freud afirma que os desejos inconscientes permanecem sempre ativos, representando caminhos que podem ser percorridos quando uma quantidade de excitação se serve deles, assim, “no inconsciente, nada pode ser encerrado, nada é passado ou está esquecido” (FREUD, 1996b, p. 602).

Em Jung, os sonhos possuem imagens e pensamentos que o sujeito não cria, enquanto intenção consciente, o que acontece é que eles aparecem de forma espontânea, sem a intervenção do sujeito, apontando uma atividade psíquica que é contrária à vontade humana. “O sonho é, portanto, um produto natural e altamente objetivo da psique, do qual podemos esperar indicações ou pelo menos pistas de certas tendências básicas do processo psíquico” (JUNG, 2008, p. 17).

Desse modo, é possível que os sonhos ofereçam pistas e estratégias das tendências da psique humana, fornecendo informações sobre causas objetivas, uma vez que eles, os sonhos, são retratos do processo psíquico, como afirma Jung. Esses sonhos, em uma linhagem inconsciente, são angustiantes, pois afloram efeitos passados de forma parcial e específica, tornando-se parte integrante da personalidade. A angústia “é a destruição do conteúdo do desejo, e mesmo a transformação deste conteúdo em seu contrário, que produz angústia e, por fim, o desespero.” (BLOCH, 2005, p. 87).

Sem construir uma discussão específica dos sonhos noturnos, sobretudo, a partir do pensamento freudiano, Ernst Bloch instaura também o que ele compreende por sonho diurno. Esse “desenha no ar repetíveis vultos de livre escolha, e pode se entusiasmar e delirar, mas também ponderar e planejar.” (BLOCH, 2005, p. 88). Bloch inicia o livro *O Princípio Esperança* com relatos de sonhos diurnos, os quais proporcionam um breve panorama sobre imagens mais leves. Diante disso, é importante investigar a estrutura do objeto e suas ampliações, como a esperança, no fator subjetivo.

Segundo Ernst Bloch, sendo o sonho noturno desejante, como uma parte deslocada e não homogênea no enorme campo do mundo ainda aberto e de sua consciência, o sonho diurno não poderia jamais ser um *prelúdio* do sonho noturno nem poderia se reduzir a ele. Os sonhos noturnos “se nutrem geralmente da vida impulsiva que ficou para trás, de *material imaginário* passado, quando não *arcaico*, e não acontece nada de novo sob o clarão de sua lua descoberta.” (BLOCH, 2005, p. 89). Diferentemente, os sonhos diurnos são “prolepses da imaginação que desde tempos antigos de fato são chamadas também de sonhos, mas também de antecipações.” (BLOCH, 2005, 89). Jung, considerando suas experiências em viagens e relatos de pessoas, dá sua contribuição na tentativa de explicar como ocorrem os sonhos. Para ele “nossos sonhos são muito peculiarmente independentes de nossa consciência e excepcionalmente valiosos, porque não trapaceiam” (JUNG, 1995, p. 01).

Diante disso, pode-se dizer que o sonho diurno abrange o sonho desperto, construído a partir de sintomas negativos - paralisante, fugaz, rude, cômodo, mas também positivo - engajado, responsável, com ações precisas e modeladoras. Também chamados de sonhos acordados, esses sonhos “são provocados por nossa vontade e estão, pois, ao alcance de nossa razão. É de certo modo ‘uma técnica que o homem possui para se distinguir do presente imediato e esboçar de maneira imaginária uma outra situação’” (ALBORNOZ, 1985, p. 23).

Ernst Bloch destaca quatro caracteres do sonho diurno. São eles: *livre acesso, ego preservado, a melhoria do mundo e ir até o fim*.

Sobre os dois primeiros, o filósofo destaca que é próprio do não ser opressivo, ele está no poder do homem. É praxe de o sonho diurno ser não um produto de uma alucinação como ocorre no sonho noturno. O *livre acesso* é o primeiro caractere apontado por Bloch, portanto, ser livre – característica primeira, a qual Bloch destaca, refere-se à livre escolha que o homem faz ao escolher seu sonho, de modo que, é elevação. “A casa do sonho desperto só é mobiliada com representações autoescolhidas, ao passo que quem dorme nunca sabe o que o espera além do limiar do subconsciente.” (BLOCH, 2005, p. 90). No sonho diurno, o relaxamento pode resultar em uma sensação de exaltação, mesmo que questionável porque o eu torna-se desejante para si mesmo.

Ernst Bloch faz uma analogia com as drogas para mostrar que, através de seus efeitos, traz uma diferença entre os sonhos, sejam noturnos ou diurnos. O *ópio*⁴⁴ está associado ao sonho noturno, enquanto, o *haxixe*⁴⁵, ao sonho diurno. Nos sonhos de haxixe tem a representação da leveza, um espírito silfídico⁴⁶, que se torna um concerto ideal para este sonhador, nos sonhos de ópios há o adormecimento geral do ego e do mundo exterior, ao invés da sensação de alívio, da ascensão imaginária, todo o transe está submerso. “Portanto, no sonho desperto, o eu se encontra cheio de vida e anseios.” (BLOCH, 2005, p. 91).

No *ego preservado*, há a predominância de atitudes do homem na fase adulta, em que a experiência adulta de unidade de processos psíquicos é destacada.

Em Freud, como se há de lembrar, o eu do sonho noturno permanece presente apenas na medida em que obriga as realizações alucinadas do desejo a se disfarçarem diante do seu olhar – desse modo, ele exerce uma censura moral, ainda que com lacunas. O eu do sonho desperto, em contrapartida, não foi destituído, nem exerce qualquer censura sobre os conteúdos frequentemente não convencionais do seu desejo. Ao contrário: nele, a censura não está apenas debilitada e cheia de lacunas, como no sonho noturno, mas cessa totalmente, apesar da grande resistência do eu do sonho diurno e justamente por causa dela. (BLOCH, 2005, 92).

Assim, segundo Bloch, sonhos diurnos não dispõem de censura, pelo contrário, seu ego, utopicamente, sobrexaltado edifica a si mesmo. Isso está demonstrado em rudes devaneios íntimos que muitas pessoas sentem e naqueles que constroem planos detalhados e traçam seu

⁴⁴ Segundo o dicionário de língua portuguesa é “substância extraída da popoula, papaver somniferum, de efeito analgésico, narcótico e hipnótico, muito usada no desenvolvimento e na produção de morfina, heroína, codeína etc.”

⁴⁵ É, segundo o dicionário de língua portuguesa, “uma resina extraída das folhas e das inflorescências do cânhamo-da-índia. (Mascado ou fumado, é de uso comum no Oriente, com efeito estupefaciente que acarreta desordens mentais.)”

⁴⁶ Silfídico vem de sílfido que na mitologia representa o Gênio feminino do ar; na Idade Média, das mitologias céltica e germânica, no sentido figurado, quer dizer, aquilo que quer dizer de uma figura vaporosa, difícil de distinguir.

caminho do futuro. Isso ocorre por causa do ego inalterado, que o sonho desperto traz para si mesmo, como esforço utopizante, permitindo que o sonho diurno atinja compromissos elevados envolvendo a todos.

O terceiro caractere do sonho diurno é a *melhoria do mundo*. Ernst Bloch afirma que o sonho desperto pode se expandir a ponto de representar os outros, é o que ele chama de amplitude humana⁴⁷. Quando o sujeito está dormindo, ele se encontra em um momento único consigo mesmo, porém, quando sonha acordado, ele pode estender seus sonhos a outros. Ainda utilizando o exemplo das drogas ópio e haxixe, o filósofo destaca que o caráter opiáceo do sonho noturno corresponde à esquizofrenia como uma espécie de regressão, enquanto o caráter carnábico⁴⁸ corresponde à paranoia, uma ilusão projetiva.

O esquizofrênico vive como se estivesse solto do mundo. Retornando ao estado de infância, ele é indefeso, refém de tudo que lhe sobrevém, estando entre regressões de sua própria loucura. O paranoico, mesmo tendo suas alucinações, essas são oriundas de suas experiências, não estando distanciadas do mundo, é capaz de reagir as coisas que lhe sobrevém. “Para o sonho desperto como sonho amplo é importante, além disso, comunicar-se com o que está além de si mesmo. [...] os sonhos diurnos são compreensíveis já por sua evidência, comunicáveis já por seus ideais de interesse geral.” (BLOCH, 2005, p. 95). O sonho diurno, comparado à arte, cria as melhores coisas, que constrói um impulso significativo que é “a melhoria do mundo”. “Na grande arte, os seres humanos e as situações são levados à última consequência em virtude do sonho diurno levado até o fim: o consequente e objetivamente possível torna-se visível.” (BLOCH, 2005, p. 96).

O quarto caractere do sonho diurno é *ir até o fim*. Toda fantasia diurna tem um início, um desejo como ponto de partida e esse desejo vai até o fim – lugar de realização. Desse modo, é possível diferenciar sonho diurno de sonho noturno, em Ernst Bloch, afirmando que sonhos diurnos abrem janelas, e por trás delas, o mundo é uma possibilidade que se pode dar forma; enquanto o sonho noturno se passa em regressão, sendo atraído para dentro de suas imagens, “*o conteúdo do sonho noturno está oculto e dissimulado*” (BLOCH, 2005, p. 100). No sonho diurno a fantasia é aberta, fabulante, antecipadora, e seu aspecto latente se situa adiante.

⁴⁷ Amplitude humana é a capacidade que o sujeito tem, não apenas de reconhecer o mundo em que ele está inserido, mas também notar a presença, existência do outro.

⁴⁸ Segundo o dicionário Priberam, é a mesma coisa que cânabis, ou seja, uma droga feita da resina das inflorescências dessa planta que produz sonolência ou outras alterações do sistema nervoso central. Mesma coisa que haxixe.

O sonho desejante do dia não necessita de qualquer escavação ou interpretação, mas de correção e, na medida em que esteja capacitando para isso, de concretização. Em suma, se em sua origem o sonho desejante desconhece qualquer medida, tal qual o sonho noturno, por outro lado, ao revés dos espectros noturnos, ele tem um alvo, e vai em sua direção. (BLOCH, 2005, p. 100).

Os sonhos diurnos, portanto, têm essas características, de se formarem como um desejo e, a partir disso, construírem um objetivo para chegar a um fim. Essa abertura de possibilidade é fundamental para a basilar sustentação dos sonhos, pois formam uma conjuntura de desejos que se projetam para o futuro e, diferentemente do sonho noturno, apesar de uma experiência humana, é algo que permanece preso a uma simples construção interna do sujeito, que pode ser interrompida ao acordar. O desejo diurno tem essa possibilidade de continuidade e, conseqüentemente, concretização posterior. Portanto, “o impulso, através da fome, dos desejos, do sonho acordado, constantemente desperta a consciência, obrigando o homem a sair de si mesmo, a se arriscar na busca de satisfações que ainda não encontrou na realidade imediata” (FURTER, 1974, p. 94).

Segundo Ernst Bloch, o romantismo puro compreende que o sonho diurno está distante de todos os conceitos espaciotemporais, já o surrealismo utiliza o humor, ocorrendo na conciliação repentina como irreconciliável. No Surrealismo, há o fundamento com Hecate⁴⁹ e Minerva⁵⁰, com a aparição visionária com “trapos” e “entulho”. Nesse momento, o sonho diurno encontrava-se em linhas noturnas sem muito brilho. “De qualquer forma, trata-se de um longo mundo misto entre subconsciente e aurora, um mundo de contato em que a *regressio* coloca a ida até o fim ou a ida até o fim coloca a *regressio* ao seu serviço” (BLOCH, 2005, p. 103).

Sobre *afetos expectantes*, isto é, afetos que têm a intenção de ir para frente, para o futuro, é possível caracterizá-los como negativos e positivos. Afetos expectantes negativos são, por exemplo, a *angústia* – que nunca vê de modo definido o que há em torno de si. A angústia em Heidegger é *Sosein* (ser-assim), em que há um fundamento em seu ser -inquieta, a mercê de todo ser-no-mundo. Para Bloch, a angústia não está associada ao seu algo exterior,

⁴⁹ Na Mitologia grega, Hécate, é uma deusa, das terras selvagens e dos partos, que, geralmente, era representada segurando duas tochas ou uma chave, e em períodos posteriores na sua forma tripla. Mesmo sendo conhecida como a “distante” era conhecida como a mais próxima dos seres humanos, uma vez que, nas noites de lua nova, aparecia com sua horrível matilha de cachorros fantasmas diante dos viajantes que por ali cruzavam. Ela enviava aos humanos os terrores noturnos e aparições de fantasmas espectros.

⁵⁰ Minerva era, na mitologia grega “a deusa da sabedoria, era filha de Júpiter. [...] Além de padroeira das armas e ornamentais, tanto dos homens [...] quanto das mulheres [...], era também uma divindade guerreira; só protegia, porém, a guerra defensiva e não simpatizava com o amor de Marte pela violência e derramamento de sangue” (BULFINCH, 2006, p. 113).

como, por exemplo, o afeto expectante negativo do medo. Nesse, a motivação vem de uma experiência anterior, até porque o medo é proveniente de algo em que é possível prever perigo. O *pavor* vem logo em seguida, como consequência dessa continuidade de experiência. O pavor surge do horror e, para que isso ocorra, é preciso a expectativa, pois sem ela, nada poderia atordoar pelo pavor. Esses afetos são classificados pelo filósofo como breve, porém se essa brevidade se estende é apresentado o afeto expectante negativo que é o *desespero*. Este possui ao seu estado de ânimo algo de definitivo, é expectativa anulada, em que não há mais lugar para qualquer dúvida.

Em oposição a esses afetos, aparecem os afetos expectantes positivos que são a *esperança* e a *confiança*. A esperança é um dos afetos mais exatos. Bloch vai dizer que a esperança “afoga a angústia”, e, “em última análise, um afeto prático, militante. Ela desfralda bandeiras” (BLOCH, 2005, p. 114). Quando da esperança nasce à confiança, efetivamente se consolida o afeto positivo como oposição do desespero. “O desespero toca quase completamente aquele nada, do qual todos os afetos expectantes negativos se aproximam. A confiança, em contraposição, tem no seu horizonte quase o todo, ao qual se refere em essência [...]” (BLOCH, 2005, p. 114).

Os sonhos despertos, considerando que existe um futuro autêntico, são direcionados para o ainda-não-consciente, para o campo utópico, ou daquilo que não veio a ser. De início, examinando sua condição pela função psíquica, busca-se algo como impulso para frente, como o possível em termos de objeto. “Somente na descoberta do ainda não consciente, a expectativa, sobretudo a positiva, obtém a sua dignidade: a dignidade de uma função utópica, tanto no afeto quanto na imaginação e na ideia” (BLOCH, 2005, p. 114).

2.4 O ainda-não-consciente, como nova classe de consciência e como classe de consciência do novo

O campo de consciência do homem é restrito, como afirma Ernst Bloch, pois nem tudo pode ser percebido pelo sujeito, considerando que certas percepções dependem de sua atenção. O campo consciente é estreito, sendo rodeado por fronteiras mais escuras que desvanece, a qual permite ao sujeito, por exemplo, não sentir uma dor, ou não perceber uma impressão externa, mesmo que, de fato, existam. “No campo do consciente já há diversos pontos obscuros não conscientes ou apenas levemente conscientes que de forma alguma são esquecimento” (BLOCH, 2005, p. 115).

A vida psíquica, como afirma Ernst Bloch, é sempre enquadrada pelo noturno e pelo matinal. O sonho noturno está relacionado com aquilo que se move dentro do esquecido, o que é reprimido, enquanto o sonho diurno naquilo que nunca foi experimentado como presente. Inconsciente é tudo aquilo que se situa fora do campo consciente. Esse entendimento foi introduzido há cerca de 200 anos. O inconsciente não é aquilo que está fora de uma consciência absoluta, como um mero objeto, mas aquilo que é pré-consciente. O psiquicamente inconsciente tem sido pensado como algo que está abaixo do consciente, tendo submergido a ela. É como um afastamento, um recuo da consciência que vai diminuindo. “O inconsciente é aqui, portanto, exclusivamente o não mais-consciente. Como tal, ele povoa unicamente a paisagem lunar de um déficit cerebral” (BLOCH, 2005, p. 116). Portanto, o pré-consciente são memórias que foram, com o tempo, submergindo e que podem, em certo instante, ser transposto, novamente, mediante uma memória.

Ernst Bloch faz, a partir do entendimento de Freud, uma diferença entre o inconsciente latente e o inconsciente reprimido. O primeiro é o pré-consciente capaz de se tornar, novamente, consciente a partir de uma retomada de lembranças ou acontecimentos que aproximem a capacidade consciente de recordar de instantes uma vez esquecidos; o segundo é o inconsciente que não é capaz de se tornar consciente, pois são impulsos adquiridos pelo corpo que não são de uma ordem do esquecimento, mas de uma repressão que apaga tais experiências vividas. “Percebemos, contudo, que temos dois tipos de inconsciente; um que é latente, mas capaz de tornar-se consciente, e outro que é reprimido e não é, em si próprio, e sem mais trabalho, capaz de tornar-se consciente” (FREUD, 1996b, p. 28). O autor ainda acrescenta que “ao latente, que é inconsciente apenas descritivamente, não no sentido dinâmico, chamamos de *pré-consciente*; restringimos o termo *inconsciente* ao reprimido dinamicamente inconsciente [...]” (FREUD, 1996b, p. 29).

Contudo, o Freud tardio destaca que além do inconsciente esquecido e reprimido há um terceiro tipo, que é o inconsciente “dentro do próprio eu”. Esse novo pré-consciente está em ascensão e, nesse caso, o sonho noturno, pode até se referir ao não-mais-consciente, regredindo em direção a ele. Entretanto, o sonho diurno, revela-se como *ainda-não-consciente*, e este “é de fato tão pré-consciente como o inconsciente tão difícil e remitante como o da repressão” (BLOCH, 2005, p. 117). Desse modo, o ainda-não-consciente é o pré-consciente do vindouro, ele não está subordinado à consciência do atual “e se mantém pré-consciente sobretudo porque nele se encontra um conteúdo da consciência que ainda não se

manifestou nela de forma clara, que ainda está alvorecendo a partir do futuro” (BLOCH, 2005, p. 117)

É desta forma que surge o pré-consciente para o futuro, fundada em algo que ainda está por vir, e assim, ocorre com todas as situações produtivas daquilo que nunca existiram antes. Forma-se o espírito do sonho para frente, ou seja, do sonho diurno, que é uma consciência de algo que se aproxima. Como diz Bloch, o que o sujeito fareja não é o bafio do porão, mas o ar do amanhã. É notório que a tese freudiana sustentou, fortemente, a discussão de Bloch, no que se refere aos sonhos diurnos, pois ao relatar o pré-consciente como uma possibilidade de recordação a ponto de torná-lo consciente, o autor de *O princípio Esperança*, utiliza-se disso para demonstrar que no sonho acordado, como desejos, vale destacar a possibilidade de realização pessoal, uma vez que esses sonhos venham a se concretizar.

A juventude é um anseio para fora de si, afirma Ernst Bloch. Segundo ele, toda força nova carrega consigo o novo que se move em direção ao homem. O jovem que sente ter algo dentro de si, sabe o que significa ir adiante, como vocação para algo que se agita em si mesmo, indo em direção ao futuro, à vida adulta.

O que a explicação de algo ainda-não-consciente revela com toda força é que *o ainda-não-consciente em seu conjunto é a representação psíquica do que ainda não veio a ser num determinado tempo e seu mundo, no front desse mundo*. Tornar consciente o ainda-não-consciente, dar forma ao que ainda não veio a ser ocorre apenas nesse espaço, como uma antecipação concreta, apenas nele se situa o vulcão da produtividade e só ali ele entra em erupção. (BLOCH, 2005, p. 127).

Assim, a obra de arte se enquadra nesse entendimento, sendo colocada como conteúdo do futuro, que mesmo sendo utilizada uma experiência ou até mesmo as paisagens do mundo, para sua construção, sua criação está imbuída em algo que ainda não tenha surgido, ficando em um estágio desconhecido. Portanto, o último lugar em que o *ainda-não-consciente* pode ser encontrado é no subconsciente, pois este é lugar onde se submergiu o que já havia sido consciência, o que já havia sido vivenciado, o que já havia surgido. As águas do esquecimento, como coloca Bloch, vem do mundo inferior, enquanto a produtividade aparece no ponto mais elevado da consciência. A produtividade, portanto, mesmo tendo seu início nas profundezas, exala seu trabalho na consciência, como uma origem nova. É “uma obscuridade para frente que vai se tornando clara enquanto se enuncia que também está associada àquela consciência mais esclarecida, na qual o dia não renunciou ao alvorecer, mas se constrói justamente a partir dele” (BLOCH, 2005, p. 127).

Nesse ínterim, é possível compreender a diferença entre aquilo que representa a resistência e aquilo que é o *ainda não consciente*. Há uma relação entre ambas, uma vez que a resistência diz respeito à experiência que está implantada no subconsciente sendo reprimida por não ser lembrada, é o conhecimento que deixa de ser consciente e, como diz Bloch, *não mais consciente*. Apesar de serem experiências, há sua divergência, considerando que o *ainda não consciente* é uma experiência que ainda não aconteceu, que é de uma ordem do porvir. A resistência, nesse caso, refere-se à dificuldade de enfrentar o caminho para chegar ao futuro almejado. O desconhecido é incerto e o sujeito, por sua vez, de forma consciente ou inconsciente, encontra dificuldades em traçar seus caminhos para realização dos seus desejos, como sonhos diurnos.

2.5 A função utópica da atividade consciente do ainda-não-consciente.

A utopia em Ernst Bloch é apontada como aquilo que é orientado para o futuro, sustentando-se no sonho para frente, uma vez que o presente é, segundo ele, como um ponto cego e olhar para frente se torna tanto mais aguçado quanto mais se torna consciente. Uma das primeiras funções da utopia em Ernst Bloch é, portanto, a manifestação aos outros, ou a um outro. Entendendo que o real não se esgota no imediato. Portanto, “a utopia nega a realidade: mostra que o real está prenhe de possíveis” (ALBORNOZ, 1985, p. 29). Antes de iniciar a discorrer diretamente no assunto, é relevante uma compreensão sobre o surgimento da Utopia.

É sabido que, desde a antiguidade, com Platão, quando escreve a República, já se utilizava a utopia, mesmo que ainda não se pronunciassem esse termo. A expressão τόπος (lugar em grego), era muito usual para se referir a lugar, posto, posição, argumento, proposição, lugar comum em retórica. Ao retratar a boa educação do cidadão grego, Platão faz referência à forma, totalmente, eficaz de formação que dura muitos anos. Nesse percurso formativo, a criança pertence ao Estado, em que conduz todo o processo educacional, alinhado por testes, e só chegará à fase final, podendo ser considerado filósofo, apto a governar o estado, aquele que for aprovado em todas as etapas desse processo formativo e educativo.

Quando tiverem cinquenta anos, os que sobreviverem e se tiverem evidenciado, em tudo e de toda a maneira, no trabalho e na ciência, deverão ser já levados até ao limite, e forçados a inclinar a luz radiosa da alma para a contemplação do Ser que dá a luz a todas as coisas. Depois de terem visto o bem em si, usá-lo-ão como

paradigma, para ordenar a cidade, os particulares e a si mesmos, cada um por sua vez, para o resto da vida, mas consagrando a maior parte dela à filosofia; porém, quando chegar a vez deles, aguentarão os embates da política, e assumirão cada um deles a chefia do governo, por amor à cidade, fazendo assim, não porque é bonito, mas porque é necessário. (PLATÃO, 2011, p. 237-238).

Essa seria a mais justa forma de governar a cidade, como demonstra Platão, um projeto ideal, que é possível chamar de utopia no que diz respeito à cidade justa. “De qualquer forma, o termo utopia pode ser bem empregado quando se referir ao projeto político inovador e como sistema concreto realizável, mas não a um projeto apenas idealizado sem possibilidades de realização” (COLONNELLI, 2017, p.109).

Também Thomas Morus, um dos percussores da utopia, fortalece o entendimento do que venha a se tratar esse tema. Retratando a ilha dos sonhos, a ilha de utopia, ou até mesmo as cidades de utopia, ele as descreve como um lugar ideal, perfeito para se viver, onde nada e nenhum risco a vida pode ocorrer, pois todos cuidam de todos. Tudo é público, e o povo zela por tudo que os pertence. É o que vem a ser o ideal de República. Ele vai dizer que:

Na Utopia, ao contrário, onde tudo pertence a todos, não pode faltar nada a ninguém, desde que os celeiros públicos estejam cheios. A fortuna do estado nunca é injustamente distribuída naquele país; não se veem nem pobres nem mendigos, e ainda que ninguém tenha nada de seu, no entretanto todo mundo é rico” (MORUS, S/D, p. 153).

É dessa forma que Thomas Morus apresenta a utopia, como uma igualdade para todos, que deve ocorrer na ilha dos sonhos. Ele se refere ao continente americano, pois acreditava que com a colonização deste lugar, o mundo da utopia poderia existir. “Na utopia moreana do ano 1516, a ‘utopia’ é identificada como uma ilha no Oceano Atlântico Sul, lugar de concretização de uma sociedade idealizada” (MÜNSTER, 1993, p. 23).

Após esse passeio pela origem da utopia, considerando suas bases construtivas para o entendimento, a conclusão que se tem é que Ernst Bloch traz uma novidade para o tema. Ele vai discutir a utopia para o futuro e essa aparece como autêntica, mesmo sabendo que o futuro é incerto, porém, o que está em jogo são os sonhos e esperanças projetados para o porvir, como “a produção de sonhos, o trabalho construtivo da imaginação antecipadora, como um dado relevante para a compreensão e a realização do humano, considerando-a como parte constitutiva do ser humano real, este que está em permanente vir a ser” (ALBORNOZ, 2019, p. 75).

De forma diferente a Marx, que colocava na utopia um caráter social, em que as classes deveriam se igualar, de modo que nenhuma fosse superior à outra, numa relação abstrata de

relações sociais, Bloch realça o que ele compreende por utopia em sua crítica marxiana. Não como uma crítica materialista, mas num sentido positivo de reconstrução, a partir de ideias de igualdade, dignidade humana, fraternidade e liberdade. Portanto, a utopia nasce, para Bloch, como “um *topos* da atividade humana orientada para um futuro, um *topos* da consciência antecipadora e a força ativa dos sonhos diurnos” (MÜNSTER, 1993, p. 25).

Desse modo, o filósofo da utopia compreende, por sonho diurno, as construções imaginárias que estão relacionadas com o desejo, de modo que o *eu* se mantenha ativo, simultaneamente. Também pode ser entendido como uma interrupção de sonhos, e dessa forma, enquanto o sonho diurno é um impulso para o futuro, o sonho noturno possui forte relação com o passado que busca a liberação de desejos comprimidos do subconsciente. Segundo Münster, “sonho diurno será definido como um *topos* interior, como lugar de nascimento do desejo e da imaginação, como ‘guia’ das ‘imagens do desejo’ (*Wunschbilder*) de algo que ‘ainda-não-é’ (*Noch-nicht-Sein*)” (MÜNSTER, 1993, p. 26).

A esperança aparece como uma emoção autônoma de modo *consciente-ciente*, em que seus conteúdos, primeiramente, são oferecidos como fantasia, diferente da recordação. As recordações reproduzem percepções já ocorridas, de modo que se ocultam à sombra do passado, em vez disso, as representações da fantasia não constroem somente o que já existe, mas dá continuidade as coisas existentes nas inúmeras possibilidades futuras.

O que distingue a fantasia da função utópica da mera fantasia quimérica é o fato de apenas a primeira ter a seu favor um ainda-não-ser do tipo que pode ser esperado, isto é, que não gira nem se perde em torno de uma possibilidade vazia, mas antecipa psiquicamente um possível real (BLOCH, 2005, p. 144).

É nesse contexto que é possível afirmar que sendo os homens seres racionais, políticos que discutem ética, que vivem em sociedade, que utilizam de uma linguagem organizada para se comunicarem, são também:

Seres que imaginam, antecipam, sonham o futuro, jogam com o desejo e o leque das possibilidades dadas, o que transparece na franja do real ainda não bem realizado, onde pulsão e desejo se desdobram em possíveis e se manifestam especialmente nas artes, nas técnicas e nas ciências, finalmente, no âmbito da religião, onde sonham o visível e o invisível, o dizível e o indizível, o possível e o impossível (ALBORNOZ, 2019, p. 76).

A função utópica se torna a mais importante função como característica do marxismo, uma vez que o *consciente ciente* da intenção deve ser comprovado pela inteligência da

esperança, através da luz ascendente da imanência. O filósofo rompe com a tradição de que utopia é algo inatingível e irrealizável, pois, nesse contexto, é possível concretizá-lo, tanto é que o autor de *O princípio Esperança* apresenta a expressão “utopia concreta”. Diante disso, a função utópica não resulta no seu conteúdo mais imanente, estando sempre a caminho de se realizar em esperança e intuição objetiva do que-ainda-não-veio-a-ser como de algo que-ainda-não-se-tornou-bom. A função utópica como atividade do afeto expectante mantém aliança com o que é auroral no mundo, assim, o *conteúdo ativo* da esperança é a *função utópica positiva*, na qualidade de, conscientemente, esclarecido e, cientemente, explicado; o conteúdo histórico da esperança, evocado como representações, consiste na *cultura humana na relação com o seu horizonte utópico-concreto*.

Esse impulso de esperar que algo bom venha a ocorrer, dá-se porque o homem vive como um momento escuro, quando fomenta um futuro brilhante e que pode solucionar inúmeros problemas do agora. Ele não tem certeza de que o porvir será um instante melhor do que o momento atual, e, por isso, vive um instante atual de escuridão, de incertezas, criando possibilidades de melhorias no futuro. “A esperança está na própria escuridão, participa de sua invisibilidade, como a escuridão e o mistério estão sempre relacionados, ameaça desaparecer se chegar muito perto, muito íngreme nessa escuridão”⁵¹ (BLOCH, 1985, p. 251) (Tradução nossa).

O sujeito se faz essencial no processo de esperança, que sem a força de um eu ou de um nós, tudo se torna insípido. Ernst Bloch, sendo um marxista, faz críticas ao sistema capitalista, defendendo, veementemente, que a burguesia vive alienada, desenvolvendo suas próprias ideologias, que, por sua vez, se estruturam através das classes dominantes. Essas classes, uma vez carregando as características de serem dominantes, desenvolvem suas ideologias a partir de utopias, pois constroem ideias de um mundo melhor, tanto para si, quanto para todos, da forma como acreditam ser correto. Essa é a ideia de uma utopia messiânica⁵², pois enquanto esperança no futuro, acredita-se que lá tudo seja melhor, que seja encontrada em tempos futuros, uma vida mais digna. “A esperança messiânica como elemento futuresco no pensamento blochiano não seria a luz crepuscular⁵³ hegeliana, mas a direção que ensina os

⁵¹ “Das Hoffen ist in dem Dunkel selbst darin, nimmt an seiner Unsichtigkeit teil, wie Dunkel und Geheimnis sich jederzeit verwandt sind, es droht zu verschwinden, wenn es allzu nahe, allzu steil in diesem Dunkel aufragt” (BLOCH, 1985, p. 251)

⁵² O messianismo se refere a crença de que um enviado divino virá ou retornará com poderes a serem aplicados na libertação de um povo oprimido.

⁵³ A luz crepuscular em Hegel se refere a um trecho de sua obra em que afirma que a filosofia, quando chega a um mundo, nunca se antecipa, mas aparece no final. Hegel vai dizer que a filosofia não chega para rejuvenescer, mas apenas para compreender.

homens a enxergar além do espectro visível, cuja peculiaridade detetivesca em encontrar fragmentos terá em vista a aurora” (MANDOTTI DE OLIVEIRA, 2017, p. 29)

Esse fato se dá devido à função utópica que é utilizada pelo sujeito na construção de uma projeção de um mundo melhor, seja para si, seja para o outro. Desse modo, “sem a função utópica, não se pode explicar nenhum excedente, por mais que esse excedente esteja cheio de aparência em vez de pré-aparência” (BLOCH, 2005, p. 149). É como se a experiência vivida pelo sujeito não fosse óbvia o suficiente, o que provoca uma confusão de compreensão do instante vivido, no entanto, essa obscuridade gera uma força propulsora para que inspire a busca do futuro almejado. “Mas aqui estamos falando sobre a *escuridão da própria experiência* e, especialmente, a experiência forte e completamente potente, que é tão difícil de entender, cuja cortina pressiona a consciência com mil dobras e a oculta”⁵⁴ (BLOCH, 1985, p. 251) (Tradução nossa).

Ernst Bloch, ao fazer um encontro da função utópica com a ideologia, constrói uma discussão fundamentada em fatos de sua época. Segundo ele, a sociedade cria modos de agir, surgindo à divisão de classes que forma um paralelo entre o grupo, de um lado, denominado de burguesia e, de outro, proletariado. Essa formação ideológica se coloca como antagônica, no sentido de que a burguesia é mais poderosa, enquanto o proletariado é submisso a essa. Ocorre que essas divisões em classes criam as chamadas ideologias, uma vez que se baseiam nelas para assumirem uma postura social. A questão que merece ser discutida é se essa construção de ideologias resguarda o interesse do homem pela expectativa de um futuro promissor, o qual, ele mesmo deseja, enquanto sonho diurno, alcançar no futuro.

Na reflexão instada por Bloch, cabe pensar a respeito de algumas ideias presentes na história, que hoje se percebe, claramente, como ideologias, ou seja, verdades criadas pelo homem para saciar seu próprio interesse. É o caso, por exemplo, da Acrópole na Grécia Antiga, como pertencente a uma sociedade escravista e a Catedral de Estrasburgo como pertencente à sociedade feudal. Acontece que esses templos permanecem à luz do tempo, enquanto sua base, ou seja, a quem sua pertença era atribuída, desfez-se com o tempo. Os problemas ideológicos ficaram para traz, no entanto, as substâncias concretas que se situam em meio a todas essas mudanças e transformações permanecem. Isso porque “o elemento clássico de todo classicismo se depara com cada época igualmente como romantismo revolucionário, como tarefa que aponta para frente e solução que vem do futuro, não do

⁵⁴ “Hier aber ist vom Dunkel des Erlebens selber und gerade des starken und völlig potenten Erlebens an sich die Rede, das sich so schwierig nur fassen läßt, dessen Vorhang mit tausend Falten ins Bewußtsein hereinschlägt und es verhüllt” (BLOCH, 1985, p. 251).

passado, e ela própria ainda fala, interpela, segue chamando, repleta de futuro” (BLOCH, 2005, p. 154).

Com isso, surge a função utópica como base para sustentação das ideologias, pois todas as obras do passado passam por uma má consciência vinculada a um determinado local. Ocorre que a função utópica é mais extensiva e abrangente do que uma simples ideia presente em uma determinada época, ou seja, a utopia do Estado. O sonho, portanto, de uma vida melhor transcende em muito a utopia social, sendo a utopia, segundo Bloch, o caminho tentado e conteúdo da esperança ciente. “A função utópica arranca os assuntos da cultura humana do leito pútrido da mera contemplação e desse modo descortina sobre cumes de fato galgados o panorama ideologicamente desimpedido do conteúdo da esperança humana” (BLOCH, 2005, p. 157).

Assim também, acontece com os arquétipos, que consistem em padrões ou paradigmas que são criados pelo homem ou por um grupo social a respeito de determinada questão. A respeito de padrões que são impostos dentro da própria psicologia, por exemplo, aquilo que está por baixo, encontrado no subconsciente, exerce uma força propulsora para fazer brotar os sonhos noturnos. O estar embaixo não é aurora ascendente para frente; já as fantasias diurnas são postas como o esperado-intuído. É o para-a-frente e em-cima que tem no fundo uma latência inexaurível.

Os arquétipos como constata Bloch são mais perigosos do que a ideologia, pois enquanto a ideologia distrai da noção de presente de sua real força propulsora, os arquétipos atraem para trás, ficando presos na fascinação retrógrada que impede a abertura para o futuro. A função utópica, além de descobrir o excedente como algo que lhe pertence, recupera da profundidade um sentido ambíguo de um elemento em si mesmo. É como uma antecipação, arcaicamente, posicionada de algo ainda-não-consciente. “A função utópica arranca essa porção do passado, da reação, até do mito. Toda mudança de função que ocorre dessa maneira revela o aspecto não anulado dos arquétipos, alterado a ponto de poder ser reconhecido” (BLOCH, 2005, p. 164).

O ser humano sempre busca a construção de sonhos, estes são os sonhos diurnos. Sua capacidade de moldar, procurar ou pelo menos tentar encontrar uma solução para suas inquietações, move-o para construir seus ideais em forma de sonhos de que algo pode acontecer, isso, a partir do princípio esperança. “O que caracteriza o amplo espaço da vida ainda aberta e ainda incerta do ser humano é a possibilidade de assim *velejar* em sonhos, que

são possíveis sonhos diurnos, muitas vezes do tipo totalmente sem base na realidade” (BLOCH, 2005, p. 194).

Os sonhos surgem como que em bolhas que são oriundos de um fermentar e efervescência que ocorre acima da consciência constituída. É, demasiadamente, certo de que o ser humano possui suas diferenças com as plantas e com outras espécies de animais, o qual tem uma existência menos impermeável, apesar de ser mais intenso. A partir de esse fermentar e efervescência, como afirma Bloch, é como se algo ficasse oco, surgindo um novo espaço, o qual se movem os sonhos, surgindo o possível que, pode ou não, se tornar exterior.

Para Bloch, utopia constitui desde o início uma *tendência*, uma característica fundamental inerente à matéria, aquela parte do ser que ‘ainda-não-foi-trazida-para-fora’, aquilo que não pode ser representado adequadamente por nenhum modelo pré-fabricado de constituição do Estado [...] (MÜNSTER, 1997, 116).

Com isso, faz-se mister refletir que a vida do ser humano é tão inconclusa, que nenhum objeto poderia ser reelaborado de acordo com os desejos se o mundo se desse como pronto, encerrado. Para Bloch, “o real é processo e processo é a mediação vastamente ramificada entre o presente, o passado pendente e, sobretudo, o futuro possível” (BLOCH, 2005, p. 194). Nesse ínterim, todo real, segundo ele, passa a ser o possível, e todo possível é, antes de tudo, parcial-condicional, de modo que ele passa a ser o determinado daquilo que ainda está incompleto ou inconcluso.

Na tentativa de conceituar esse mundo, Ernst Bloch insere o que ele chama de categorias, que são *front*, *novum* e *ultimum*. Sobre *front*, ou seja, aquilo que está à frente, consiste no agora do processo utópico, “a frente está localizada no aqui e agora, no instante vivido, é o ponto em que o presente encontra o futuro; introduz um elemento de incerteza fundamental no conceito de ação humana, fundamentando assim 'a essência do mundo' e, com ele, a verdade do tempo”⁵⁵ (BOLDYREV, 2014, p. 24) (Tradução nossa). No *front*, estão situados tanto sujeitos quanto objetos, está situada a filosofia da esperança, no processo do mundo, na matéria, utopicamente, aberta.

O *novum* diz respeito a “uma característica da relação entre o presente e a utopia, refere-se ao radicalmente, o novo verdadeiramente produtivo que não é, no entanto, algo inteiramente repentino, uma cultura se prepara para isso em algum sentido está incorporada na

⁵⁵ “Front is located in the here and now, in the lived instant, it is the point at which the present meets the future; it introduces an element of fundamental uncertainty into the concept of human action, thus grounding 'the essence of the world' and with it the truth of time” (BOLDYREV, 2014, p. 24).

tradição”⁵⁶ (BOLDYREV, 2014, p. 24) (Tradução nossa). O *novum* para Bloch retrata as inúmeras possibilidades em que a função utópica age, está diretamente ligado com aquilo que é novidade. Ora, como afirma o filósofo, nem tudo que é sabido é conhecido, esse impulso para conhecer, conduz o sujeito a uma gama de possibilidades dentro do horizonte utópico caracterizando, desta forma, a categoria *novum*.

A terceira categoria é o *ultimum*, que “é um reino, sobre o qual podemos dizer com certeza que ainda não chegou e considera que o mundo se tornará incomparável ao nosso atual; pela própria base do ser, o "núcleo" da questão primeiro estabelece este mundo e depois o transcende”⁵⁷ (BOLDYREV, 2014, p. 25) (Tradução nossa). Essa categoria é uma continuidade da anterior, uma vez que representa a finalidade, o objetivo final, sendo, assim, mais importante, pois em meio a um horizonte de possibilidades, a vida do homem é uma continuidade, sendo assim as categorias vão avançando na busca incessante de realização dos sonhos, portanto, o *ultimum* reflete um *primum* e não a um *novum*, afirma Bloch, portanto, “o último aparece meramente como retorno alcançado de um primeiro já consumado, perdido ou alienado” (BLOCH, 2005, p. 201).

É possível notar, portanto, que a categoria *front* é como a porta de entrada do mundo que aos poucos, através da função utópica, vai sendo lapidada e se tornando conhecida. Ocorre que esse processo, sendo contínuo, não cessa em nenhuma dessas categorias, porque ainda não chegou ao seu fim último, é como a filosofia de Heráclito que defende a dinamicidade e transformação do ser. Essa mudança vai ocorrer até chegar à categoria *ultimum*, que supera todas as outras, uma vez que todo início é imaturo e cabe superação. Ocorre também que tanto o *novum* quanto o *ultimum* acontecem no *front*, considerando que para chegar às últimas é preciso passar pela primeira, o mundo vai acontecendo, ele não está pronto.

Ernst Bloch assegura que a arte não pode ser comparada com comida, pois ela permanece, mesmo depois de ser desfrutada. A ênfase dada às artes, pelo filósofo, contribui no entendimento do mundo, como uma continuidade e nunca como algo estático, completo. Isso ocorre porque há uma pré-visualização da obra de arte a partir de uma relação visível. A questão é que há todo um contexto que foi montado a partir de experiências e percepções que

⁵⁶ “A feature of the relationship between the present and the utopia, it refers to the radically, the truly productive new which is not, however, something entirely sudden, a culture gets prepared for it in some sense, it is embedded in tradition” (BOLDYREV, 2014, p. 24).

⁵⁷ “It is a kingdom, about which we can only surely say that it has not come yet and deems the world to come incomparable to our present one; for the very basis of being, the “core” of the matter first lays this world down and then transcends it” (BOLDYREV, 2014, p. 25).

o artista, somando tudo, utilizou na confecção de sua arte. Isso se firma quando se analisa pensadores, como Platão, Descartes, Espinosa, Homero, Shakespeare e Goethe. Nota-se que todos eles contribuíram na formulação de teses que são, extremamente, importantes na reflexão sobre artes, sendo que todas elas são diferentes, demonstrando a dinamicidade que é pensar não só, de modo específico, nas artes, mas o mundo como um todo e todas as experiências que se têm dele.

A pré-aparência gera um fragmento do real, de modo que, a transformação que ocorre no mundo, nas artes, sejam provocadas pelo tempo, pelas novas gerações, pela mudança cultural, a princípio, podem gerar um desconforto pela sensação do “se desfez” ou do “foi destruído”, como se deixasse de existir. No entanto, as artes acompanham um ritmo de mudanças que são percebidas como uma continuidade, sendo apresentadas pelo *front*, até chegar à categoria *ultimum*. “O esfacelamento da superfície, bem como o conjunto meramente ideológico-cultural, em que as obras tinham o seu lugar, libera a profundidade, onde quer que haja alguma” (BLOCH, 2005, p. 217).

As ruínas dão lugar a fragmentos posteriores, que estão no alto teor da arte, deixando para trás características de algo acabado e, desse modo, ressalta-se que o movimento para frente, impõe-se nessa transformação, seja das artes, seja de experiências ou percepções do sujeito, não como desfalecimento do real, mas como projeção de um mundo que, estando inconcluso, refaz-se a todo instante, carregando a beleza da arte que ocorre através da mudança. “Na ruína que leva à decomposição, toda grande arte se torna, desta forma, um fragmento posterior, mesmo que se trate de uma arte tão completamente encerrada como a do Egito, pois se rompe o solo utópico, no qual a obra de arte estava implantada” (BLOCH, 2005, p. 217).

As culturas, juntamente, com a função utópica são responsáveis por manter um legado de permanência no mundo, que são assegurados por gerações. Quando o *novum* aparece, é como se houvesse uma perda, uma reconstrução da realidade, quando, na verdade, ela, simplesmente, é observada por ângulos diferentes, em outras perspectivas. Portanto, as experiências de um instante vivido, pelo sujeito, nunca estão prontas, acabadas, pois esse instante não nasce em sua completude, esse é um processo dinâmico que ocorre aos poucos, à medida que vive e adquire novas experiências.

“Somente quando algo já passou é que posso ver o que eu apenas queria e experimentei”⁵⁸ (BLOCH, 1985, p. 237) (Tradução nossa). Contudo, o olhar que procura algo também se altera incessantemente, afunda-se e logo, não se percebe mais. Porém, a experiência passada não deixa de existir, produzindo um efeito, pois mesmo que despercebido, está atualmente consciente. “Acima de tudo, no sonho, a vontade, perdida, retorna, apreende, move, e ainda não se move, memórias alucinadas”⁵⁹ (BLOCH, 1985, p. 237) (Tradução nossa). O sujeito tem experiências inatas, porém, elas não são adaptadas para acompanhar a mudança corporal, pois tal mutabilidade ocorre, a partir da expressão corporal, assim, “não adaptamos o inato, mas fazemos o corpo expressivo”⁶⁰ (BLOCH, 1985, p. 329) (Tradução nossa).

Ernst Bloch, sempre utiliza das experiências e culturas que estavam presentes em sua época, desse modo, faz sempre comparações com o burguês e o proletário que vivem realidades diferentes. Segundo seu entendimento, o burguês lança-se ao social como sobrevoando o mundo, ocorre que esse mundo empírico, segundo o filósofo, pode ser arruinado ao permanecer isolado, sem abrangência, pois, na fantasia, o artista consegue desvendar mundos, projeções, através de seus desejos e sonhos. Portanto “a realidade não é completa sem a possibilidade real. O mundo sem qualidades plenas de futuro, assim como o do pequeno-burguês, nem parece um olhar, uma arte, uma ciência. *A utopia concreta situa-se no horizonte de toda realidade*” (BLOCH, 2005, p. 221).

É sabido que não há totalidades, pois elas só existem no mundo utópico, porque tudo que existe ou veio a existir, recorre a uma consciência como obra inacabada, ou fragmento objetivo. Merleau-Ponty diz que a filosofia é um reaprender a ver o mundo, ele faz isso porque sabe que ele é inacabado e todas as experiências que o sujeito tem, com o mundo, modificam-se, transformam-se, são diferentes a todo instante. “O ser humano ainda não é impermeável, o curso do mundo ainda não está decidido, encerrado e, assim, dá-se também com a profundidade em cada informação estética: *esse utópico é o paradoxal na imanência estética, é o que há de mais fundamentalmente imanente nela*” (BLOCH, 2005, p. 219).

Apesar dessa incidência de Ernst Bloch utilizar a expressão “utopia concreta”, é criticado, posteriormente, por pensadores que afirmam que sua utopia “não se trata de uma

⁵⁸ “Erst dann also kann ich, was ich gerade wollte und erlebte, sehen, wenn es in etwas bereits vorbeiging” (BLOCH, 1985, p. 237)

⁵⁹ “Im Traum vor allem kehrt das we chend untergegangene Wollen wieder, bemächtigt sich, bewegt und dennoch nichts mehr bewegend, halluzinierter Erinnerungsinhalte” (BLOCH, 1985, p. 237).

⁶⁰ “So bauen wir uns zwar nicht den angeborenen, wohl aber den ausdrucksvollen Körper zurecht” (BLOCH, 1985, p. 329).

utopia concreta, mas de pensamento utópico” (ALBORNOS, 1985, p. 47). Desse modo, não seria concreta suas representações, mas abstrata, pois ele não se mantém dentro de sua própria medida. Portanto, para serem concretas, ele precisaria observar seu próprio roteiro, método para serem possibilidades real-objetivas. Uma ação de uma utopia não abstrata, mas concreta “há que se dar a análise do real presente e de suas possibilidades” (ALBORNOS, 1985, p. 61).

2.6 Os estratos da categoria possibilidade

Tanto os objetos quanto os seres humanos, uma vez estando no mundo, conseguem criar inúmeras possibilidades de ser ou conceber a existência, isso se dá pelo fato de haver um possível⁶¹ dentro de si, assim também, como um anterior a si. Ernst Bloch vai dizer que onde não se pode mais nada e onde nada mais é possível, a vida parou. É preciso compreender também que no reino das possibilidades, há um mundo vago de situações que são escorregadias, e, nessa vastidão, o ser humano se lança no possível, tendo-o diante de si, sabendo, pois, que elas, não estão nesse mundo vago, de modo algum, aleatórias.

O mundo do possível preenche uma gama de situações, não apenas voltadas para o sonho diurno, mas também como relações que podem ser apresentadas de formas distintas. Essas situações podem ser apresentadas como a diferença entre o *possível formal*, o *possível-factual* e o *possível objetivo coisal* e o *possível real objetivo*.

A primeira, ou seja, o *possível formal*, refere-se à linguagem. “É o possível do otimismo que ignora, de propósito ou não, os obstáculos, e crê, a priori, na possibilidade de um progresso linear” (ALBORNOS, 1985, p. 31). Pode-se entender que certas coisas são ditas, simplesmente, por dizer, são os enunciados tolos, porém há os que são diferentes da tolice, que são os formais, passíveis de serem pensados, “pertencem ao possível de ser pensado até relações cujas partes se comportam não só de modo absurdo, mas totalmente *disparatado* umas para com as outras, e que, ainda assim, sendo disparatadas, representam uma relação formalmente observável” (BLOCH, 2005, p. 222). O possível formal pertence ao “plano da linguagem e do pensamento, portanto abstrato e subjetivo, marcado pelo otimismo irrefletido que ignora as possibilidades presentes no real” (LIMA; NETO; RECH, 2009, p. 12).

⁶¹ O sentido de possível se refere ao campo de possibilidades que o sujeito pode trilhar, uma vez que o homem não está em um mundo acabado, obtendo, dessa forma, diversas formas de agir, de sonhar, de desejar e projetar o futuro.

O possível-factual diz respeito a um conhecer-reconhecer do objeto, é o que o objeto é, enquanto condicionalidade e, por haver condições, não tornaria um evento apenas presumível, mas, incondicionalmente, certo. “A possibilidade objetivo-factual designa, assim, sempre um estado gradual da fundamentabilidade objetivo-científica em conformidade com o *caráter incompleto do conhecimento* científico das condições factualmente disponíveis” (BLOCH, 2005, p. 224). Essa categoria dos possíveis, segundo Bloch, é um estado progressivo da fundamentabilidade objetivo-científica, que está de acordo com um caráter incompleto, do conhecimento científico das coisas que estão, factualmente, disponíveis, sendo, portanto, um juízo hipotético. É um “possível no plano do conhecimento, segundo o estado atual da ciência, marcado por um nível de consciência antecipadora, mas parcial e descontínuo e não chegar a uma consciência de uma totalidade em movimento” (LIMA; NETO; RECH, 2009, p. 12).

A terceira categoria dos possíveis, o *possível objetivo coisal*, como se constituindo de forma diferente do possível factual, emerge a um grau de amadurecimento maior em relação ao interior dos objetos. Não diz respeito ao conhecimento do homem, mas a algo que é, propriamente, algo que pode vir a ser de um modo ou de outro. Os condicionantes no possível objetual não são, insuficientemente, conhecidos, mas, insuficientemente, manifestados. Esse tipo de possível é “não mais uma possibilidade que advém de um conhecimento incompleto, mas de uma manifestação de possibilidade real que é incompleta, sim, mas no polo subjetivo” (ALBORNOZ, 1985, p. 31). Vale ressaltar que ao tratar de objetual, não se está tratando de conhecimento, mas de objeto do conhecimento. A representação está em conformidade com o objeto que é distinto da objetividade.

Ao passo que a objetividade diz respeito unicamente ao conhecimento e por isso o intuito dessa objetividade é atinente à teoria do conhecimento, o caráter objetual diz respeito ao objeto [*Gegenstand*] do conhecimento, que, pela informação dada pelos neokantianos, não é igual ao próprio conhecimento; o intuito real dessa conformidade com o objeto é, de acordo com isso, atinente à teoria categorial do objeto (BLOCH, 2005, p. 227).

Assim, faz-se necessário a distinção do que é objeto do conhecimento [*Gegenstand*] e objeto real [*Objekt*]. A teoria do objeto [*Gegenstand*] condiz com um *a priori*, com uma tentação ainda menor do que na teoria do conhecimento, pois mesmo que os objetos [*Objekt*] ainda precisem ser distinguidos em suas disposições mais reais, incorporam a forma mais fiel em uma figuração realista.

O possível objetual é o parcialmente condicionado pelo objeto conforme o gênero estrutural, tipo, contexto social, contexto legal da coisa. Assim sendo, o parcialmente condicionado manifesta-se aí como estando estritamente bem fundado no objeto [*Gegenstand*] e só como tal transmitido ao conhecimento hipotético ou problematizador como abertura do tipo mais ou menos estruturalmente determinado” (BLOCH, 2005, p. 228).

Nesse ínterim, há duas condições que contribuem nesse limiar de possibilidades, que são os fatores internos e externos. Ambas estão entrelaçadas, de modo que elas possam interagir uma com a outra, porém, preservam suas peculiaridades. As condições internas são importantes, pois, se florescem, faz madurar o fruto dentro de si, como afirma Bloch, no entanto, se falta a condição externa, o fruto permanece plenamente possível. “Ainda mais comprometedor do que a falta de condições externas é, em contrapartida, o efeito da debilidade das condições internas com simultânea profusão das externas” (BLOCH, 2005, p. 229).

Portanto, as possibilidades são aberturas do poder de fazer diferente, que são *re-determinadores*. Nessa categoria, o ser humano é imprescindível, pois se trata daquilo que pode ser mudado, distanciando daquilo que existe por si mesmo. Aqui, “a atividade humana participa de forma consciente do movimento da matéria, do qual não pode escapar, que se passa fora dele e sem ele, logo nega a subjetividade e constrange sua ação sobre o real” (LIMA; NETO; RECH, 2009, p. 12).

Na última categoria, o *possível real objetivo*, o homem é colocado como possibilidade real de tudo que tem acontecido à história, sobretudo, o que ainda pode vir a ser, sua possibilidade não está esgotada como condição concluída, pois ainda não chegou à maturação de suas condicionantes, sejam elas internas ou externas. Assim, como Heráclito viu, nas coisas do mundo, uma contradição, também Aristóteles vê a possibilidade *realiter* na constituição do mundo. A partir da mudança da matéria, enquanto ato e potência, Aristóteles demonstra que tudo é uma possibilidade, ou seja, uma constante transformação, quer seja pelo tempo, quer seja pela ação do homem, influenciada por fatores externos ou internos, em que tudo mantém um constante ciclo de mudanças, que se coadunam com o que Ernst Bloch chamou de possibilidades reais das coisas.

Essa questão traz em cena a expressão *dynámei ôn*, que significa ser-em possibilidade, capaz de mutação, representa a capacidade da maturação das condições. O possível real incorpora o materialismo dialético que, numa matéria inerte, fica sem substrato. Da matéria inerte, há o distanciamento do materialismo dialético, por ser algo mecanizado, portanto, do reino da necessidade para o reino da possibilidade, só cabe à matéria inconclusa. Percebe-se,

portanto, que a possibilidade real não reside em uma ontologia acabada, pelo contrário, reside em uma ontologia a ser, renovadamente, fundada, ou seja, do ser do ainda-não-existente, que encontra futuro até mesmo no passado e na natureza, de modo mais abrangente.

O possível real “preserva a sua abertura como desdobramento que realmente significa evolução, não como mero despejamento ou evacuação” (BLOCH, 2005, p. 235). Desse modo, o ser humano passa por toda sua história transformando-se e desenvolvendo-se dentro dela com mais precisão, uma vez que neste mundo de possibilidade, o que importa mesmo é seu movimento de transformação e mutabilidade.

Ainda sobre o possível real objetivo, pode-se compreender que ele é a própria “definição do próprio princípio esperança, que permite entender a relação necessária entre a atividade humana e o dinamismo da matéria” (FURTER, 1974, p.114). Isso significa que a matéria é imprescindível para que haja a antecipação do real, pois sem ela, a antecipação da matéria fica sem rumo. A matéria, portanto, é cega, fazendo-se necessária. O humano, enquanto ser de consciência, para propor um caminho, esse caminho não pode ser abstrato, transcendente, mas é preciso que esteja presente no movimento da matéria, ou seja, o real existe e está em movimento, cabe ao homem, orientá-lo, dando-lhe um rumo.

O ser humano é a pilastra de sustentação de todas essas teses já discutidas anteriormente, pois no campo das possibilidades, ele se inclina no processo de transformação do mundo. O que está em jogo é sua capacidade de remodelar o já existente, de transformar, através de sua consciência, o que já se encontra construído em uma imensidão incompleta, pois, na verdade, essa possível remodelação dada pelo homem às coisas, só ocorre porque o mundo é inacabado, havendo essa condição de mudança sempre. “O homem é alguém que ainda tem muito pela frente. No seu trabalho e através dele, ele é constantemente remodelado. Ele está constantemente à frente, topando com limites que então já não são mais limites” (BLOCH, 2005, p. 243). Ou seja, considerando todas as possibilidades de realização de sonhos diurnos, o mundo é uma infinidade de vir-a-ser, uma vez que nada é estático. “O mundo não é um sistema fechado ou um processo acabado, porque possui um horizonte aberto e é cheio de possibilidades ‘ainda-não’ realizadas” (MÜNSTER, 1993, p.27).

Essa mudança se estende também para o conceito de trabalho em que Bloch, enquanto defensor das ideias de Marx, ressalta de forma mais incisiva, uma vez que as atividades realizadas pelo homem hoje estão mais livres, libertas da alienação e do subjugio. “Povo livre em solo livre, formulado dessa maneira total, é o símbolo definitivo da realização do

realizador, portanto, do conteúdo limítrofe mais radical em todo o possível real-objetivo” (BLOCH, 2005, p. 246).

O homem vive sua realidade, mantendo contato, não só com pessoas, mas também com os objetos que mantém estrita relação, de modo que possa inserir as categorias dos possíveis, uma vez que nada é estático, sendo, portanto, um introjetar para o futuro, a partir de situações em que o sujeito deseja e sonha.

2.7 O instante obscuro e a abertura para a adequação

A obscuridade vivida, como demonstra Ernst Bloch, é o instante vivido, em que é despercebido pelo sujeito, tornando-se consciente somente, posteriormente, ou na preparação para ele. Somente o instante que passou, ou quando ele é aguardado, é que se pode, não somente, vivê-lo, mas também, vivenciá-lo. “O quê e agora, o instante em que nos encontramos resolve-se em si mesmo e não é capaz de sentir-se” (BLOCH, 2005, p. 283).

O ser humano procura fora de si o que ele não tem, por isso, que ele urge na procura no seu exterior, sendo seu urgir sufocante, estreito, enrijecido, e se assim não o fosse, não existiria, restando, portanto, uma abertura. Assim, o que ainda não é, pode vir a ser, permitindo, dessa forma, que haja coisas possíveis na matéria que são habitados, no homem, por sonhos e planos.

Ernst Bloch afirma que na possível realização de um *ainda possível*, aparecem dois momentos, que são o *nascente* e *foz*. Por nascente compreende-se a obscuridade do agora, de onde tem início o realizar, enquanto a foz, entende-se o caráter aberto de fundo objetual, ou seja, o lugar para onde a esperança ruma. Esses elementos são os polos da consciência antecipatória, uma vez que “no próprio realizar há algo imaturo e ainda não realizado, razão pela qual ele fraqueja (cf. p. 189); esse elemento não amadurecido dá-se a conhecer na obscuridade do instante vivido” (BLOCH, 2005, p. 284).

A foz, por sua vez, designa um estado final, como uma adequação aberta, que se dá, não na experiência do processo continuado do mundo, ou seja, naquilo que é experimentado, mas na experiência breve, de algo antecipatório, em que têm sido experimentadas as intenções simbólicas, de modo subjetivo, fulgurando um estado final utópico. Esse estado final não é tido como fixo, pois se o fosse, não seriam intenções simbólicas, elas tratam do âmago do seu interior, sobretudo, como pergunta última que se sobressai dentro de si mesmo. Pergunta essa que não é baseada em nenhuma resposta existente, a nada já remontado, ajustado ao mundo

que já existe, é tudo fundado em questões simbólicas do fazer realizar, acontecer, enquanto vindo de dentro para fora.

O instante obscuro para Ernst Bloch, não é aquele momento distante do sujeito em um intervalo temporal, pelo contrário, consiste naquele mais próximo possível, e por ser o mais próximo está o nó do enigma da existência, pois o instante de agora não foi ainda colocado frente a frente consigo mesmo, aberto para si mesmo, portanto, esse instante é o que menos representa um ser-ai (*Da-sein*). A obscuridade do instante vivido para o filósofo, portanto, é imagem para a obscuridade do instante objetivo, daquilo que não tem a si mesmo. “O agora do *existire*, que a tudo impulsiona e no qual tudo voga, é a coisa mais inexperimentada que existe; ele ainda voga constantemente sob o mundo. Do que está se realizando ele é o que menos se realizou – uma obscuridade ativa do instante quanto a si próprio” (BLOCH, 2005, p. 288).

A obscuridade do instante vivido não se restringe somente a proximidade imediata, ela tem efeito sobre o contexto, o tempo e o espaço. Isso ocorre, porque momentos posteriores e instantes futuros podem permanecer obscuros também, através de uma situação indefinida, tornando-se, dessa forma, uma obscuridade ampliada, uma vez que o conteúdo da existência ainda não se constituiu como ser-aí. Desse modo, a constituição de um conteúdo vivido, que se encontra em uma obscuridade radical está associada às categorias do *novum* e do *ultimum*, pois é um instante que tem um começo, mas possui também um objetivo. “O próprio fator ‘sujeito’ da concessão do ser-aí ainda não está aí; ele não está qualificado, não está objetivado, não está realizado; isso se manifesta em última instância na obscuridade do instante vivido” (BLOCH, 2005, p. 295).

O ser humano costuma construir o que Ernst Bloch chama de consciência antecipatória. Isso quer dizer que ele precede os acontecimentos em forma de juízos de valor. Isso ocorre bem, quando se trata, por exemplo, da angústia, do medo que se formula a partir da sensação de algo negativo acontecer, ou até mesmo, o receio de que o mau apareça. Quando há essa consciência antecipatória, o instante vivido se torna obscuro, pois o sujeito que experimenta aquele instante não consegue compreender o que, de fato, está ocorrendo. A obscuridade do instante vivido, portanto, engloba um dos polos da consciência antecipatória, atraindo-se pela admiração real, enquanto aquele que tem uma adequação aberta como conteúdo, representa um outro polo dessa consciência. Ambos se entrelaçam, formando a nascente ou princípio do mundo que ainda permanece oculto diante da obscuridade do instante vivido.

Ernst Bloch traz o destaque para o arquétipo do *bem supremo* como aquele em que está no final desse conflito de espaços existentes dentre os instantes vividos. As possibilidades criadas pelo sujeito, o possível-real em seu processo dialético, enquanto flexibilização, as intenções simbólicas, enquanto forem criados paraísos virtuais nos processos, coloca o real como belo, como lindo. Ocorre que essa invariante produz impulso para o fim que deposita o supremo bem como não arcaico, é um “*arquétipo puramente utópico que reside na evidência da proximidade, ao do summum bonum como um arquétipo desconhecido, que a tudo sobrepuja*” (BLOCH, 2005, p. 300). Esse conteúdo coloca o invariante da admiração mais feliz, como aquilo que transforma o instante vivido como totalmente resolvido. Enquanto isso, o *summum bonum*:

Seria a manifestação totalmente exitosa do exitoso: sendo assim, ele igualmente retirou-se da manifestação; a partir daí, ele próprio é não-aparente, um *summum utópico* daquelas intenções simbólicas inaparentes, nas quais toda manifestação passa a ser a coisa propriamente dita (BLOCH, 2005, p. 300).

É óbvio que esse conteúdo da desejabilidade, oriundo do bem supremo, encontra-se no homem, porém seu objetivo encontra sua culminância nos sonhos de uma vida melhor, seu todo utópico rege-se do início ao fim do processo bem impulsionado.

O instante atual, vivido pelo sujeito, é vazio, pois ainda está indefinido, como um *não* em fermentação, como aponta Bloch. O não aqui é não um simples não, mas um não-aí, que não permanece consigo mesmo, mas se refere ao aí de algo, pois ele é carência de algo e fuga dessa carência, como impulsão do que lhe falta. O não, portanto, é diferente do nada, pois se anuncia como não-ter. “O não se situa na origem como aquilo que ainda está vazio, indefinido, não decidido, como partida para o início; o nada, em contraposição, é algo definido” (BLOCH, 2005, p. 301). O não pressupõe um esforço que é posto em marcha, mesmo que no final seja frustrado, já o nada não é uma atividade impulsiva, mas uma aniquilação. “O *não* refere-se à obscuridade do instante vivido, o *nada* à admiração negativa, exatamente da mesma forma que o *tudo* à positiva” (BLOCH, 2005, p. 301). O não, portanto é um vazio, mas que pode ser preenchido através do impulso para escapar dele.

Essa discussão chega ao conceito da esperança como princípio que se forma no instante presente, mas se esvai para o futuro, está na base do *não*, ou do *ainda não*⁶², portanto a esperança é um ser-aí, é um momento sem distanciamento, pois o sujeito espera, através de seus sonhos, uma vida melhor, um mundo mais feliz e esse desejar ocorre em um instante

⁶² Consiste naquilo que já se tornou existente, mas vai além deste.

presente, portanto, ser-aí, ou seja, aquilo que é vivido naquele momento. Ocorre que essa esperança pode ser experimentada como algo real somente no futuro, porém o que está em questão não é seu realizar, mas o sonhar utópico. Desse modo, “a utopia só trabalha em prol do presente a ser alcançado, e assim, o presente, sendo a ausência de distanciamento intencionada para o fim, estará, no final, borrifado por todos os intervalos utópicos” (BLOCH, 2005, p. 309).

2.8 O encanto formado pelo Sonho Diurno

O sonho diurno se mostra de diferentes formas, pois ele se abre a um leque de possibilidades, sejam como vontades e desejos, projeções futuras ou até mesmo como expectativas criadas no decorrer da experiência vivida. É possível se reportar as mais calorosas paixões em que o jovem ou a jovem constrói como imagem do amor⁶³ perfeito, mesmo antes de conhecê-lo. Ernst Bloch afirma que “sonha-se tanto mais quanto menos se vivenciou. Sobretudo o amor pinta o que é seu sempre antes de possuí-lo” (BLOCH, 2005, p. 310). O ser humano, portanto, é capaz de criar, imaginar, sonhar, antes mesmo de viver, é o caso, por exemplo, de Dom Quixote⁶⁴, que se lança ao mundo em busca de aventuras, fantasiado pelas belezas dos contos conhecidos através da leitura. Fantasias essas que eram desmentidas pela dura realidade. “Ele é um modelo de transgressão que vive nas veias de quem tem a inquietude em seu interior” (RODRIGUES, 2019, p. 267).

Essa fermentação de impulso para frente, comparado ao personagem Dom Quixote, pode ser muito bem comparada ao vigor da juventude, em que sua audácia e inquietude para a realização de seus desejos são como que incontroláveis, e assim, “a sua vontade utópica o impulsiona para a ação, literalmente, contra moinhos de vento; ainda não há mediação com o mundo para a sua concretização” (RODRIGUES, 2019, p. 267). Essa voracidade se sustenta na ação de chegar a um fim, mesmo sem um plano traçado, ele quer, ele vai à busca dessa realização.

O desejo vivido pelo homem é tão forte que se torna capaz de recriar uma situação. Quando se trata de encantos, essa possibilidade é aumentada, pois o sonho invade seu ser como imagens que chegam e vão, sendo vividas a todo instante. É o caso do sentimento não sanado em que “está contida a tortura de um amor que não vive e não passa, que perambula

⁶³ O amor, nesse caso, se refere não ao sentimento, mas a pessoa por quem possa se apaixonar.

⁶⁴ A história de Dom será enfatizada com mais profundidade a respeito das utopias no próximo capítulo.

no crepúsculo de sua aurora, eternamente retornando e eternamente se despedindo” (BLOCH, 2005, p. 315).

No matrimônio, por exemplo, é criado um mundo de fabulações em torno da relação e da pessoa a quem se deseja, isso ocorre porque aparece a *imago*⁶⁵, como construção da imagem de uma pessoa a partir de características próprias. O sujeito constrói características individuais a partir de suas projeções próprias, atribuindo-as a alguém, pois “a *imago* do matrimônio estabelece o *espaço de desenvolvimento* chamado casa em volta de duas pessoas, com suas muitas carreiras que levam para além do filistério” (BLOCH, 2005, p. 319).

Essa criação utópica pode ocorrer, seja influência por questões internas ou externas. Nessa última, há a força da religião, de culturas, de regiões. Nas religiões, sejam elas cristã, pagã, judaica, islâmica, promovem uma linha de maturação de como se compreende o que é matrimônio e, conseqüentemente, a força do *imago* utópica. O que se faz entender também é que sonhos podem se tornar realidade, mas não permanecem para sempre. É o que Ernst Bloch chama de *pós-imagem* que, conforme seu entendimento, podem se apresentar erroneamente ou corretamente. A primeira exclui a nova vida e encerra a antiga, como que num agora inautêntico; a segunda, não se reporta ao voltar atrás, ilumina a esfera de que o passado permite a promessa de algo que ainda não se concretizou. Esse desejo representa a esperança como “uma espécie de conhecimento. O conhecimento do que ainda-não-é; um conhecimento aberto para o devir futuro; uma presciência com base no ainda não realizado, mas possível, que aparece justamente assim, sob forma de expectativa madura e consciente: como esperança” (ALBORNOZ, 1985, p. 61).

A esperança surge, portanto, em forma simbólica, como a porta entreaberta, sendo que ela não existe sem angústia, assim também como a angústia não sobrevive sem esperança. O sentido simbólico dela se dá a partir do mito de Pandora que se apresenta como sedutora e abre a sua caixa, deixando sair todos os tipos de males e doenças, que se espalham no meio do povo, sendo fechada já no final, por Zeus, antes que a esperança fugisse. Ocorre que outra versão de Pandora é colocada por Goethe que a descreve não como desgraça, pois os presentes que saíram da caixa não se espalharam no meio do povo, mas fugiram, permanecendo apenas a esperança como único bem. Portanto, nessa versão “a esperança é o bem que restou aos homens, que de forma alguma já ficou maduro, mas que também de forma alguma foi destruído” (BLOCH, 2005, p. 327). A porta entreaberta é, nesse caso, a caixa de Pandora de um mundo inconcluso, repleto de cavidades e possibilidades.

⁶⁵ Imago é um termo utilizado pela psicanálise para se referir as paixões desenvolvidas, sobretudo, pelas crianças e adolescentes, que são, na fase adulta, recordadas.

O mundo aberto se define a partir do materialismo dialético e nunca com o materialismo mecanicista, pois este último apresenta um mundo a partir de si mesmo, mas foge do real quando ensina um mundo mecânico, que se move sem algo. O mundo descrito, verdadeiramente, em Bloch, é o do materialismo dialético, pois não se fecha em si mesmo, como dentro de uma casca de ovo, estando distante dos idealismos, mas se abre para o mundo de possibilidades, gerando esperança de tempos sempre melhores, de um mundo aberto.

2.9 Sobre imagens do desejo no espelho

Sendo um marxista, Ernst Bloch elabora sua teoria baseado no contexto histórico-social de sua época, uma vez que é influenciado pelo pensamento de Marx e pelo sistema capitalista-socialista em que essas duas instâncias se colocam como opositoras. Sua tendência é defender a visão socialista e, para isso, tece várias críticas a divisão de classes, sobretudo, como burguesia e proletariado, considerando que a primeira tende a querer se sobressair sobre a outra. Considerando essa informação, Ernst Bloch faz uma comparação entre o mundo inundado pelo capitalismo desenfreado e a população que tende a acompanhar as demandas desse sistema.

Nesse ínterim, o filósofo defende que o ser humano se apresenta com uma roupagem nova. Na verdade, ele é aquilo que é, no entanto, nem todos aparentam ser algo, pois em algum momento, o homem se coloca acima do que ele realmente é e, para isso, ele se molda, portanto, “o eu transmuta-se em mercadoria, em mercadoria corrente, também brilhante. (BLOCH, 2005, p. 331).

Outro ponto destacado é quando o ser humano se vê, não por si mesmo, mas pelos olhos de outrem. Isso é bem destacado por Bloch, quando faz referência ao empregado, que age em função do que o patrão pode gostar ou não. Essa forma de agir é uma adequação que o homem coloca para si, no intuito de moldar a vida do outro. Ocorre no meio econômico, mas se reflete no meio natural da vida das pessoas. A forma de se vestir, de se portar, de falar é um traje incorporado, uma vestimenta que encobre o eu articular. “Para vestir-se assim, é necessário um espelho; é com os olhos do seu senhor que o ameaçado se olha” (BLOCH, 2005, p. 332).

Também há a adequação de divulgar o que o outro precisa ou deseja no meio capitalista, tanto é que as vitrines de lojas procuram adequar-se à vontade do ser humano ou a possibilidades de gostos que eles têm. A vitrine, portanto, mostra o que o comprador gostaria

de ser, de comprar. É a mais pura expressão de um mundo dividido em classes em que todos querem acompanhar um ritmo, mesmo quando este não o pertence, mas se satisfaz aparentando ser. Isso ocorre porque as vitrines constroem sonhos desejantes, em que os transeuntes desenvolvem, de forma humana, uma imagem capitalista, sedutora, que difere da verdadeira realidade de sua própria casa. Essa forma de ação é a mais pura expressão de desconhecimento que o ser humano tem pelo outro, em que a satisfação deixa de ser aquilo que, realmente, o preenche, enquanto ser que sonha e deseja, para nutrir um desejo superficial. Com isso, o filósofo vai dizer “que somos pequenos um para o outro, podemos passar sem conhecer o outro”⁶⁶ (BLOCH, 1985, p. 209) (Tradução nossa)

Os contos, os romances, o circo, enfim, histórias fictícias, que Bloch chama de castelos no ar, ilustram seu pensamento, uma vez que este filósofo afirma que o ser humano viaja por entre essas ficções com o desejo de conhecê-las, pois nelas o homem sonha, deseja e através de sua imaginação produz uma imagem de mundo, o qual ele quer está, mas não está “O conto e o romance popular são castelos no ar *par excellence*, só que num ar bom e, na medida em que isto pode ser correto em relação a uma mera obra do desejo: o castelo no ar está correto” (BLOCH, 2005, p. 359).

O romance popular, como afirma Ernst Bloch, tem relações com os contos, em que os heróis não esperam as coisas acontecerem, e a felicidade lhe cair no colo, pelo contrário, o herói do romance popular é corajoso, como também o seu leitor o é, e por isso, vão à busca da realização dos seus sonhos. Através da imaginação é possível construir sonhos que são projetados para o futuro, pois ela “serve para prospectar e explorar todas as possibilidades que virtualmente existem e que devem ser desenvolvidas e realizadas” (ALBORNOZ, 1985, p. 25). Essa é a base de impulso para o homem que sonha, que projeta no futuro seus desejos do presente. Portanto, há forte relação entre as narrativas fictícias e a realidade do sujeito, por manter essa, efervescente, garra de ir buscar a realização de seus sonhos. Isso tudo demonstra que “a imaginação é a tendência disciplinada de uma consciência antecipadora intencional. Tende a criar obras imaginárias e a construir um imaginário que seja uma alternativa a uma realidade julgada insatisfatória” (ALBORNOZ, 1985, p. 25).

O autor de *O Princípio Esperança* faz uma abordagem sobre viajar, o que mostra que essa possui uma subjetividade presente no sujeito. As viagens, como afirma Bloch, ajudam a renovar anseios perdidos ao longo do tempo. “Sonhos desejantes podem ter ultrapassado de tal maneira o prazo que lhes fora concedido que nunca mais poderão ser realizados” (BLOCH,

⁶⁶ “Dab wir wenig zueinander sind, ahnungslos am Anderem vorübergehen können” (BLOCH, 1985, p. 209).

2005, p. 360). Isso implica dizer que se os sonhos não forem realizados no tempo do desejo, o tempo pode impedi-los de acontecer, uma vez que há a impossibilidade de realizá-lo. O autor exemplifica falando da Kodak⁶⁷ que, uma vez não comprada, depois de um tempo não poderá mais fazê-lo, pois não a encontrará mais, portanto, os sonhos podem se tornar ultrapassados com o tempo.

A viagem também compreendida como uma fuga de casa pelo homem, mesmo que não haja nenhum fator externo que o obrigue a fazê-lo e, nesse ponto, a subjetividade entra em jogo, pois, tratando de uma viagem física ou emocional, possui diferentes percursos a serem trilhados. No erotismo, por exemplo, coloca a viagem como uma fuga de sonhos desejantes, de raptos e revelações. “A primeira verdadeira viagem de amor permanece sendo, para a maioria das pessoas, a lembrança mais repleta de sonhos, a mais plena de juventude, portanto, a mais envolta numa aura utópica” (BLOCH, 2005, p. 362). Os desejos são selados, quando aparecem lugares diferentes, ou seja, um amor novo e estranho, que sela um desejo anterior, como um amor passado e, portanto, a viagem possui sua semelhança com o erotismo, no que diz respeito ao novo, aquilo que é estranho e que possa ser conhecido a partir de um aspecto próprio.

As viagens físicas, portanto, possuem uma estranheza que é particular de cada expectador, pois o indivíduo coloca encanto ou desencanto naquilo que conhece e as belezas de um certo lugar podem já terem sido perdidas para aquele que está habituado a vivê-lo cotidianamente.

Na terra estrangeira não há ninguém exótico, a não ser o próprio estrangeiro que visita; assim, a terra estrangeira de modo algum parece ter uma beleza estranha aos seus próprios olhos, e quem nela é nativo tem, além da própria necessidade que o mero entusiasta viajante não enxerga, ele mesmo o desejo de ir para a terra estrangeira. (BLOCH, 2005, p. 363-364)

Portanto, é notória a subjetividade existente na experiência de viajar, assim como também na condição alterada da consciência de não apenas querer está, mas se colocar à altura do conteúdo vislumbrado, pois aquele que viaja, encanta-se pelas belezas lá encontradas, porém aquele que lá está, deseja, ardentemente, pelo lugar de origem do viajante, a fim de que também possa desfrutá-lo e conhecê-lo.

No entanto, a viagem alcança um ponto confortável e, nesse momento, ela já não vai mais tão longe, pois atingiu mais do habitual caseiro, penetrado, pois, no costume do lugar,

⁶⁷ Kodak referida no texto se insere no contexto das câmeras fotográficas analógicas, através de filme a ser revelado, que eram utilizadas em décadas passadas para a captura de imagens.

bem mais que antes. Considerando a presença do capitalismo, em que tudo se torna interesse econômico; considerando ainda o desejo do homem de querer conhecer aquele lugar estrangeiro, aproveitaram-se dessa situação para vender o prazer de desfrute dessas belezas, tornando-as familiares e habituais e, assim, os sonhos do longínquo se conservam ao preço do desejo de contraste inundando o exótico. Portanto, se quer, com isso, discutir que o sonho é fruto da imaginação e não da cegueira fugaz do pequeno-burguês que busca a ostentação, porém deve-se preservar o desejo enquanto imaginação, e não o preenchimento de um vazio deixado por sua ausência, ou seja, ausência da imaginação. “Viajar significa para Bloch mais do que o simples ‘vencer distâncias’ para fazer negócios; o processo exterior do conhecimento do mundo está entrelaçado intimamente com a ampliação da experiência interior” (MÜNSTER, 1997, p. 208). Desse modo, é possível compreender que “viajar passa a ser o *médium* que permite a alguém conhecer-se melhor, na medida em que vê mais claramente o mundo, descortinando outras regiões geográficas, outras cidades e outras pessoas” (MÜNSTER, 1997, p. 209)

Bloch encontra uma forma diferente de pensar a viagem, como o encanto pelas ruínas, a mobília antiga ou até mesmo o museu, pois essas coisas retratam uma experiência que já passou, mas que pode ser recordada, a partir de objetos ou utensílios raros, ou seja, aquilo que não pode mais ser produzido, é o irrecuperável. O capitalismo foi responsável por modificar toda uma estrutura de arte, sobretudo, aquelas que estão ligadas a utensílios domésticos, pois a influência das máquinas é um avanço sobre as peças manufaturadas. Viajar, nesse sentido, é um desejo de conhecer épocas antigas e, conseqüentemente, novos estilos de vida.

Há pessoas que desenvolvem o encanto pelas coisas longínquas, e apesar de não as viver, conhecem o desejo de estar presente em diversas épocas passadas. O barroco trouxe, por exemplo, uma forma de ver essas paisagens antigas de modo diversificado, pois ao invés de modificá-las, dando uma visão nova, manteve sua beleza natural, mesmo que decaído. “Os restos da Antiguidade foram antes embelezadas no seu estado decadente do que restaurados ao estado intacto pelo autor barroco” (BLOCH, 2005, p. 374). Essa é uma forma de construir a viagem a partir dos sonhos e desejos do homem que se enquadra em uma perspectiva individual, mas, ao mesmo tempo, subjetiva de conceber o mundo de modo diferente e, portanto, o mundo vivido, na viagem, ganha uma moldagem subjetiva a partir do sujeito que tem a experiência com ele, pois sua intenção permite perceber o mundo, com o impulso de seus desejos, pois o homem é capaz de dar uma finalidade a ele.

As imagens do novo mundo que desfilam perante os nossos olhos tornam-se reflexos de nós mesmos; para o sujeito, as diferentes etapas da viagem pelo mundo não aparecem como imagens disparatadas, como membros desconjuntados do corpo universal, mas como cifras de um contexto maior que se forma no espaço da experiência e das sensações subjetivas, o qual promove o entendimento do mundo e de sua tendência a um fim. (MÜNSTER, 1997, p. 209).

As danças também, abordadas por Bloch, como figuras simbólicas que representam a elevação do ser humano de acordo com seus desejos incorporando suas inclinações, para aquilo que deseja, têm suas bases desde a mitologia grega em que as ménades⁶⁸ apresentavam movimento dionisíaco de danças e, com isso, participavam da fiação telúrica imaginada ou desejada. Prática essa que hoje permanece, com suas modificações, de acordo com a época, ao mesmo tempo, resta provada que sua prática é um tanto inconclusa, uma vez que está sempre se modificando. No entanto, essa modificação depende de motivações de alegria ou com outro fundamento sentimentalista e assim a “autêntica arte da dança apenas poderá surgir quando houver um motivo de alegria bem fundamentado, compartilhado pelo espectador [...]” (BLOCH, 2005, p. 391).

Nesse aspecto, faz-se importante associar a dança com movimentos percebidos pelo sujeito que, enquanto sonho acordado, percebe aquelas imagens e faz o movimento de linguagem, criando sons e palavras, dando continuidade, por si só e, conscientemente, a essa procissão muda. É o sujeito, portanto, que constrói a continuidade desses movimentos. No sonho noturno, isso não acontece, vislumbrando-se mais vultos, ações, da ordem do que se houveram vozes, os acontecimentos falando por si mesmos.

Outro ponto, para fechar essa discussão, é sobre o teatro que se estrutura de forma original quando representa o mundo vivido naquele instante épico, pois mesmo que atores e atrizes interpretem cenas de momentos épicos, seus gestos e comportamentos estão condicionados ao momento histórico vivido por eles. No teatro, é sabido que é possível dividir o que é real e o que é fictício, no entanto, o que pode ser fictício em uma encenação representada por personagens reais, que aspiram e inspiram sentimentos e emoções, enquanto fazem suas apresentações, é também um conjunto de experiências reais, pois toda encenação possui, junto de suas cenas, experiências de instantes vividos ou percebidos pelo ator ou pela atriz. E assim, “a aparência sincera do teatro, assim como a ilusão é, portanto, a que menos está desligada da *realidade* do propósito; ela é, antes, a promoção desta por meio do divertimento” (BLOCH, 2005, p. 412-413).

⁶⁸ As Ménades, na mitologia grega, eram também conhecidas como Bacantes – eram mulheres fanáticas, seguidoras e adoradoras do culto a Dionísio. Eram ninfas selvagens e enlouquecidas, pois não se conseguia tirar nenhum raciocínio claro delas.

É preciso um olhar sempre novo para todo o feito, ao mesmo tempo em que se pode conservar, falas, gestos, tudo que simbolizam outras épocas, pois ninguém se esvai de tudo como se fosse possível descarregar-se de um todo de experiências para se apoderar de outro. A vida é esse amontoado de experiências patrocinadas pelos instantes vividos, que não se desfazem com os rompimentos históricos e as gerações, pois “os homens, assim como o mundo, carregam dentro de si a quantidade suficiente de futuro bom” (BLOCH, 2005, p. 433).

TERCEIRO CAPÍTULO

3. IDEIAS DE UM MUNDO MELHOR E AS IMAGENS DO DESEJO DO INSTANTE PLENIFICADO EM ERNST BLOCH.

Neste capítulo, será construída uma discussão sobre as utopias, sejam elas sociais, individuais, religiosas ou até mesmo, fictícias. Nesse passeio se verificará o que o ser humano é capaz de criar e pensar. Esse passeio permite que a filosofia de Ernst Bloch se esboce sobre o tema das utopias histórico-sociais para fundamentar seu pensamento sobre o sonho para frente e o princípio esperança.

Ao analisar a vastidão de informações sobre contos, culturas, religiões, tradições antigas, medievais e modernas, percebe-se que já há muito tempo se moldava o desejo do sonho acordado, ou seja, de injetar no mundo o sonho tão almejado pelo sujeito. *O Princípio Esperança* traz uma riqueza substancial para que se possa compreender o legado deixado por Bloch, ao expor as muitas utopias destacadas em civilizações antigas e em contos.

Diante disso, esse capítulo discorrerá sobre as principais narrações feitas por Bloch, sobre as utopias que permitiram o direcionamento para elaboração e construção de sua filosofia. Tais narrações foram de suma importância para compreender o quanto o ser humano é astucioso no que diz respeito a sua inquietude de sonhos para frente, em que deseja e luta para torná-los reais.

3.1 Ideias de um mundo melhor

A luta por um mundo melhor sempre foi característica do ser humano, conforme afirma Bloch, pois sua vida é repleta de sonhos, que são impulsionados para o futuro, e esperar que algo de bom venha a acontecer em um futuro próximo, implica em como a esperança sacia a humanidade. Muitos acontecimentos preencheram a história da humanidade, com culturas diversas e o contínuo conhecimento que se altera constantemente, seja pela ciência, pelas reflexões filosóficas ou pelas crenças, que ainda podem ser acrescentadas as várias comunidades que se estruturam com estilos e formas de vida que divergem de uma pra outra, em virtude da época e lugar.

É nessa perspectiva, que Ernst Bloch inicia as discussões do segundo volume do seu livro intitulado *O princípio Esperança*, com uma análise que o ser humano desenvolve, a

respeito dessa busca de melhoria como o desejo de querer sempre mais e na expectativa que tudo ocorra bem, pois, segundo o filósofo, o homem vive sobre o crivo de mudanças e prolongamentos constantes. Isso modifica seu modo de viver e conceber o mundo, o qual está em constante relação.

3.1.1 A luta por um mundo melhor e as utopias sociais

O mundo parece ser remodelado pela vontade do ser humano, quando criam os corpos perfeitos, a cura de doenças, um perfil de pessoas e sociedades que levam a crer em uma possível perfeição que sincroniza uma utopia da beleza, junto com a força da medicina. Isso se verifica quando Bloch analisa o desejo do ser humano, comparados aos contos de fada, é como uma imitação que precisa seguir tal padrão para ser bom. Ocorre também, entre burguesia e proletariado, em que tudo que sai da norma foge do conceito burguês de bom, portanto, esse mundo esboçado como melhoria, pode parecer como uma criação do próprio homem que busca sua construção utópica.

É a mais nítida erupção do desejo do rejuvenescimento, em que pessoas lutam, desde tempos passados, pela criação do envelhecimento tardio, tudo pela não aceitação de um ritmo natural da vida. A utopia descrita nessa discussão demonstra o quanto o ser humano luta para driblar um curso natural da vida e, por isso, é perceptível a luta do homem pela descoberta de substâncias que retardam o envelhecimento, e que, para isso, baseiam-se em recursos da medicina para que esses objetivos sejam atingidos. Ocorre que “expandir a vida para além de seus limites atuais, além dos que são estreitos demais para nossas capacidades, tarefas não cumpridas e categorias de propósito, esse é o desejo que inclui e nitidamente transcende o da cura” (BLOCH, 2006a, p. 20). Essa busca incessante parece ultrapassar os limites da própria medicina, pois se torna mais eficaz a descoberta que promove a sustentação da beleza do que a própria cura de enfermidades.

Segundo Bloch, o corpo foi orientado para tipos limitados e questionáveis de saúde, porém, o sonho desejante tinha em mente um corpo que demonstraria prazer e nunca dor, não havendo labilidade⁶⁹ na velhice. Tudo isso corresponde a uma luta entre as utopias médicas e sociais. Somente no humano, é eficaz a capacidade utópica de direcionar aquilo que nunca possuiu e, portanto, “é improvável que esse poder tão essencial ao ser humano, o poder de transpor e de criar algo novo, pare diante de seu corpo” (BLOCH, 2006a, p. 24).

⁶⁹ Consiste em uma psicopatologia que gera instabilidade emocional, alternando emoções que podem oscilar entre estados de alegria e de melancolia ou tristeza.

Essa é uma forma de crítica feita por Bloch ao capitalismo, em que a burguesia se sacia pelo desejo de equacionar um limite entre uma classe poderosa e uma classe fragilizada. Isso ocorre porque esse cenário é desigual, uma vez que, de um lado, têm-se aqueles que buscam um bem estar social, individual, soberbo, egoísta e supérfluo e, de outro, aqueles que buscam subsídios necessários e precários a própria sobrevivência, portanto, cenário injusto e desigual, como afirma Bloch. O homem sonha por um mundo mais equilibrado e melhor, em que pessoas tenham qualidade de vida, uma velhice avançada, vida indolor e longa, assim, *“como renascidos: é o que significam os esboços de um mundo melhor em relação ao corpo*. No entanto, os humanos não terão andar ereto enquanto a própria vida social continuar tortuosa” (BLOCH, 2006a, p. 28).

A questão das utopias é marcante nas sociedades, mas também na literatura filosófica, no decorrer da história, pois é possível observar que vários autores se dedicaram a ilustrar seus pensamentos baseando-se na criação de mundos imagináveis que saciariam desejos utópicos, por serem “perfeitos”. É o caso, por exemplo, da Nova Atlântida de Francis Bacon, como uma vida impulsionada pela ciência e o conhecimento; a terra das colunas de Hércules, que, na mitologia, acreditava-se ter sido um caminho aberto pelos ombros de Hércules, ligando o Mar Mediterrâneo e o Oceano Atlântico, gerando duas montanhas no estreito de Gibraltar; a cidade de Deus de Agostinho, que é uma obra célebre, em que Santo Agostinho, descreve o mundo dividido entre o dos homens (mundo terreno) e o dos céus (mundo espiritual); a cidade do Sol de Campanella, que consiste na ideia de sociedade ideal, em que haveria um Estado liderado por um príncipe-sacerdote chamado “Sol”, uma cidade onde tudo era, detalhadamente, organizado e os moradores utilizavam a razão para organizar suas vidas. As principais, das obras citadas acima, servirão de fundamento para o estudo das utopias de Bloch.

Campanella, ao criar sua utopia, baseou-se nas grandes potências de sua época, o qual projetou sob uma imagem utópica, sua intenção de ideologizá-la, “porque acreditava na vinda de um reino dos sonhos e destacou as potências existentes como instrumentos da aceleração dessa vinda” (BLOCH, 2006a, p. 78). Na cidade do Sol de Campanella, foi abolida a propriedade privada e assim “o bem comum constitui a tarefa suprema” (BLOCH, 2006a, p. 78); a Ilha dos Sonhos de Morus era sinônima de uma sociedade ideal, embora de existência impossível. Distanciando-se de uma realidade caótica, fundada pela burguesia e recheada com as desigualdades sociais, Thomas Morus cria a Ilha Utopia que “é humanamente digna,

sobretudo porque seus moradores estão libertos, em grande medida, da escravidão do trabalho” (BLOCH, 2006a, p. 78).

Com isso, é possível perceber que o homem cria, imagina, deseja e tudo isso está ligado a um tempo histórico em que cada um experimenta suas ações e percepções, “o sonho contém a tendência de seu tempo e da subsequente expressão em figuras” (BLOCH, 2006a, p. 36). Os sonhos, portanto, são desejos da imaginação do sujeito, porém eles carregam consigo a influência de seu tempo. O exemplo da “Kodak”, no capítulo anterior, destaca muito bem essa questão. Em tempos atuais, não se deseja mais uma máquina fotográfica que necessita de filmes, deseja-se um “Smartphone” que compreende um só aparelho, recursos que fotografa, filma, acessa internet, permite a troca de mensagens e faz ligações. Provavelmente, em alguns anos, esse aparelho estará ultrapassado.

Do mesmo modo, ocorre com os sonhos sociais, influenciados por uma utopia social, que inspira o homem a querer e a desejar. O capitalismo, a indústria, a tecnologia, necessariamente, moldam esse cenário de sonhos do homem, em que ele, ao construí-lo, insere todas essas questões para realizá-lo, fantasiando e criando ideais sempre mais abundantes. “Os sonhos sociais se desenvolvem com uma verdadeira abundância de fantasia, porém, ao mesmo tempo, como acrescenta Engels, com uma abundância ‘dos germes de ideias e dos pensamentos geniais que eclodem sob a capa fantasiosa’” (BLOCH, 2006a, p. 38).

Há um roteiro de sonhos marcados pela história, sob uma perspectiva utópica a partir do pensamento de grandes filósofos. Ora, sabe-se que o homem se distingue dos animais porque é racional e, uma vez assim, desenvolve hábitos e formas a serem seguidas, de modo que podem sanar desejos, mesmo sem que haja necessidades.

Platão, quando escreve a República, descreve o melhor Estado. Três formas de ação são ordenadas, segundo seu valor: desejo, coragem e razão. Cada uma possui um sentido próprio, que se define da seguinte forma: “a sensatez do desejo é a obediência, da coragem é a bravura, da sensatez é a sabedoria” (BLOCH, 2006a, p.43). Diante disso, Platão vai dizer, segundo Bloch, que “há de surgir um Estado praticamente implantado pela natureza, um Estado cujas leis contradigam tão pouco a natureza que complete e coroe a natureza na estratificação social” (BLOCH, 2006a, p. 43).

O que pretende Platão é desenvolver um mundo que abrace a todos, considerando a divisão de classes que existia em sua época, portanto sua utopia social defende que a sociedade abrace a todos, conforme as diversas necessidades. O Estado ideal em Platão se

fortalece quando ele descreve a cidade justa em *A República*, pois, segundo ele, esta cidade só se formaria quando os seus guardiões, seus cidadãos, orientados por uma educação que não os permita se corromper, preservariam o bem comum a todos e, assim, encontrariam o verdadeiro modelo de justiça. Com isso, “cumpriu-se então o nosso sonho, aquilo que nós suspeitávamos, que logo que começássemos a fundar a cidade podíamos, com o auxílio de algum deus, chegar a qualquer princípio e modelo de justiça” (PLATÃO, 2011, p. 139-140).

O personagem Sócrates, descrito por seu mestre Platão, posicionava-se nas reuniões em Atenas como ignorante, a partir dos conceitos que os interlocutores acreditavam saber, e, ironicamente, buscava conselhos a estes que acreditavam saber, o que os levavam a se contradizerem em suas afirmações. Sobre a liberdade, Sócrates propõe algo interior, pois, assim, ia de encontro com a política de sua época, uma vez que essa defendia as imposições do estado, em uma democracia de poucos que governavam a Pólis.

Sendo assim, utilizando a arte de parteiro de ideias, Sócrates construía uma prática de liberdade como essência, de dentro para fora. “A essência da liberdade é carregada pela vontade, pelo elemento intensivo-emocional que visa irromper e se concretizar irrestritamente” (BLOCH, 2006a, p. 87). Com isso, tem-se que a manifestação de liberdade não deve se fortalecer em algo alheio as próprias vontades, mas, a partir do “valor de esta ter sido construída, de se ter desembaraçado de qualquer situação em que a emoção ainda se justificava” (BLOCH, 2006a, p. 87).

Outras utopias permeiam a história como a utopia helenista reforçando e ilustrando o descobrimento da Índia; a utopia dos tempos modernos com o descobrimento da América; na Arábia, com Euêmero⁷⁰, que se dirige para um país escondido que é a Ilha Panchéia⁷¹, onde produz, comunitariamente e se reparte de forma igualitária; também a Ilha do Sol de Jâmbulo⁷², como uma festa comunista e coletiva, tão popular e não somente inovadora em seu

⁷⁰ Euêmero, que viveu a cerca de 300 a.C, foi filósofo na civilização helenista, onde vicejava o ateísmo. Defendia que os homens de antigas civilizações eram homens deificados, ou seja, divinos, que tinham suas origens a partir de mitos e tradições. Tais homens eram dominadores, conquistadores e heróis.

⁷¹ Consiste no continente descrito, segundo estudos históricos, como uma formação em que todos os continente do planeta estavam unidos, existindo entre 200 a 540 milhões de anos, durante a era Paleozoica, sendo posteriormente, passados milhões de anos, separados.

⁷² Jâmbulo é protagonista de “A cidade do Sol”, que consiste em um relato utópico sobre viagens as ilhas do extremo sul, no Oceano Índico. Jâmbulo “é agredido por bandidos, capturado por etíopes e forçado a participar de um rito de purificação na Etiópia viajando para algumas ilhas extraordinárias. Sua origem grega é contada quase no final da história (II.60.3). Seu nome pode ser um composto de iambous e oulós que significa ‘destruidor de yambos’” (ROBBIO, 2010, p. 31) (Tradução nossa).

Yambulo, “es asaltado por unos bandidos, capturado por etíopes y obligado a participar en un rito de purificación de Etiopía viajando a unas islas extraordinarias. Su origen griego se nos informa casi al final del relato (II.60.3). Su nombre podría ser un compuesto de iambós y oulós significando ‘destructor de yambos’” (ROBBIO, 2010, p. 31).

caráter político, em que “a natureza é fértil e produz os frutos necessários para a vida de toda a comunidade sem precisar ser esculpida pela mão do homem”⁷³ (ROBBIO, 2010, p. 32) (Tradução nossa); o estoicismo, em seus sonhos sociais, ideologizando e utopizando as tendências e, assim, construindo uma utopia para o perfeito, em consonância sempre com a natureza divina existente que é o mundo.

Não obstante, alguns exemplos de utopias sociais que rodeiam o mundo histórico e social, o homem é impulsionado a desejar um mundo melhor, em que tudo seja acessível e justo. É notório, através desse passeio, que com alguns pensadores que construíram, através de ideias e imaginações, um mundo que, teoricamente, é perfeito, e onde reina o bem estar social.

A Bíblia, como escritura histórica, que narra a vida e os passos de Jesus Cristo, é carregada por utopias. Apesar de não descrever, nem detalhar qualquer utopia social, a Bíblia é repleta por passagens que remontam lugares, coisas imaginárias e ideais. Pensar em uma não utopia bíblica é, segundo Bloch, encará-la de forma superficial. Na passagem “meu reino não é *deste mundo*” (JOÃO, 18,36) (Destaque nosso), há uma exaltação de um lugar que não seja a terra, e por isso, seria uma utopia. Ora, as expressões principais “este mundo” e “aquele mundo” são temporais, como afirma Bloch. “‘Este mundo’ é equivalente ao agora existente, ao ‘éon’⁷⁴ presente’, enquanto ‘aquele mundo’ refere-se ao ‘éon futuro’” (BLOCH, 2006a, p. 55).

Diante disso, Bloch vai afirmar que “aquele mundo” é terra utópica, possuindo um céu utópico acima dele. “Com efeito, criarei novos céus e nova terra; as coisas de outrora não serão lembradas, nem tornarão a vir ao coração” (ISAÍAS, 65, 17). Acontece também quando Jesus expulsa os cambistas e feirantes do Templo, ele desmorona, juntamente, o Estado e o templo. Não está explícito essa destruição e enfraquecimento do Estado, mas há a representação pela ação do feito. Portanto, “ainda que não traga utopia social detalhada, a Bíblia não deixa de apontar, da maneira mais veemente, na negação e na afirmação, para seu êxodo e esse reino” (BLOCH, 2006a, p. 57).

Em Santo Agostinho, sobretudo, em *A Cidade de Deus*, ou *Civitas Dei*, declara que o Estado Superior, como tinham em mente os Romanos, por ser um grande centro político e econômico, não tinha o menor valor em Roma. Dessa forma, coloca a Igreja acima do Império

⁷³ “La naturaleza es fértil y produce los frutos necesarios para la vida de toda la comunidad sin necesitar ser labrada por la mano del hombre” (ROBBIO, 2010, p. 32).

⁷⁴ Corresponde a eternidade, a infinitude. É um período que não se pode medir. Na filosofia diz-se, segundo o dicionário de português, do Ser que está entre o que não se pode nomear (inefável) e o que se consegue perceber e ser descrito pelo discurso.

de Roma, como instituição outorgada por Cristo. Com Agostinho nasce a utopia cristã, sendo ele seu idealizador. Colocando o Cristo como salvador, alvo de conversão, o Império de Roma seria seu principal inimigo, pois o reino de Deus não poderia ser conquistado por esforços nem com riquezas materiais. “Nem o reino de Deus nem qualquer outro bem podem ser conquistados pelo esforço, vêm por graça e estão presentes por graça, não por mérito das obras” (BLOCH, 2006a, p. 62).

A *Civitas Dei*, em Agostinho é uma utopia, não do querer mudar, mas da liberdade do querer psíquico e, portanto, os seres humanos continuarão sendo utopizados como irmãos também, em que não se crê mais em um Pai – a *Civitas Dei* continuou sendo uma visão ideal política mesmo sem Deus. Isso se comprova na passagem seguinte: “Se os Romanos pudessem receber dos seus deuses normas de vida, não teriam, alguns anos depois da fundação de Roma, tomado dos Atenienses as leis de Sólon” (AGOSTINHO, 1996, p. 233).

Outro utopista importante, a respeito do tema destacado, é Joaquim de Fiori que apresenta o terceiro Evangelho. Segundo ele, existem três estágios da história. O primeiro é o Pai do Antigo Testamento, pela lei e pelo temor; o segundo é o do filho do Novo Testamento, do amor e da Igreja, e o terceiro que está por vir, sendo o Espírito Santo ou da iluminação. “Para Joaquim a utopia, como nos profetas, aparece exclusivamente na modalidade e na condição de futuro histórico” (BLOCH, 2006a, p. 65). Para Joaquim, duas pessoas da Trindade já se manifestaram, falta a terceira, ou seja, o Espírito Santo, esperado em um Pentecostes absoluto. Dessa forma, esse terceiro estágio é parte utópica de sua doutrina em que associa a um porvir do Espírito Santo para completar a Trindade perfeita.

Ainda sobre as utopias sociais, é imprescindível destacar que a modernidade tem um alto valor contributivo sobre a formação de pensamentos utópicos que contribuem no fortalecimento de uma sociedade mais justa e organizada. Ora, mesmo as comunidades mais remotas se limitam a regras e imposições de normas e, essas se formam para manter a ordem e os padrões sociais. Não são diferentes com os contratualistas, filósofos políticos que pensaram, utopicamente, as boas formas de estruturar a política e organização social do Estado.

Em Thomas Hobbes, sobretudo no *Leviatã*, ele vai dizer que “o maior dos poderes humanos é aquele que é composto pelos poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem o uso de todos os seus poderes na dependência de sua vontade: é o caso do poder de um Estado” (HOBBS, 1999, p. 83). Isso implica que Hobbes, apesar de defender que o homem vivia, antes do pacto social, livre, porém com

medo, precisou render-se a força do Estado, transferindo sua liberdade natural em prol de uma liberdade civil.

Bloch vai dizer que o contrato social em Hobbes é egoísta, pois foge do ideal de bem comum. “O contrato do Estado não como de *unificação*, e sim como de *subjugação*, de opressão deliberada da natureza lupina” (BLOCH, 2006a, p. 91). É o que se pode verificar no seguinte trecho: “Em todos os Estados o soberano é o absoluto representante de todos os seus súditos, portanto nenhum outro pode ser representante de qualquer parte deles a não ser na medida a que ele o permita” (HOBBS, 1999, p 182).

Portanto, essa natureza é confiada apenas a uma pessoa que a detém para reprimir todos os sujeitos, tratando como iguais, porém uma igualdade submissa, pois “todos os seres humanos são iguais, porque todos não são nada diante do governante” (BLOCH, 2006a, p. 91). Essa é a mais pura expressão de uma utopia que se concretiza em um Estado de opressão, em que não há liberdade, mas submissão a uma única pessoa.

Já John Locke criticou a violência mútua e defendeu a paz. Esse filósofo, segundo Bloch, exagera quando traz à tona uma bondade natural e descomunal. Ora, é a utopia de um mundo sem violência, sem rancor, onde todos estão em comunhão e em paz, como afirmava Morus, quando cria a Ilha de Utopia. Para Locke, “a liberdade é aquilo que não sofreu regulamentação” (LOCKE, 1998, p. 26-27). Ou seja, ela não deve ser imposta nem coordenada por outrem. “O direito da humanidade aos bens da natureza provém da concessão divina, relatada nas Escrituras, da racionalidade do homem e da lei natural fundamental da autoconservação” (LOCKE, 1998, p. 146). Diante disso, percebe-se que há uma utopia Moriana que está em relação com Locke, pois advém de uma realidade perfeita, em que o homem vive bem e está livre de toda ameaça e violência.

Observamos também Jean-Jacques Rousseau que desenvolve sua utopia quando cria uma sociedade governada pela vontade geral, em que todos participam do Estado de forma que ninguém vai exigir demais de um, porque estaria também exigindo de si próprio. Conhecido também pela expressão, “o homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se a ferros” (ROUSSEAU, 1999, p.53), ele defende que o homem se torna senhor de si mesmo quando adulto, e por isso “o cidadão decidiu tomar conta das coisas pessoalmente, não desejava mais ninguém que o substituísse” (BLOCH, 2006a, p. 92).

Quando o homem renuncia sua liberdade em prol do Estado, ele não a perde, mas apenas aceita uma imposição que o Estado pode lhe dar, pois “sua primeira lei consiste em zelar pela própria conservação, seus primeiros cuidados são aqueles que devem a si mesmo e,

assim que alcança a idade da razão, sendo o único juiz dos meios adequados para conservar-se, torna-se por isso senhor de si mesmo” (ROUSSEAU, 1999, p, 55). Portanto, a utopia em Rousseau aparece como uma sociedade em que o homem tem sua liberdade garantida, porém o Estado atua em benefício de todos através da permissão da vontade geral. “A vontade geral, a *volonté générale*, passa a ser agora praticamente apenas o direito natural moral, que ainda falta ao mero estado moralmente neutro da natureza” (BLOCH, 2006a, p. 93).

Em Fichte, a utopia se apresenta como defesa ao socialismo, pois acreditava que o individualismo econômico ameaçava seu individualismo ético, além disso, acreditava que o socialismo é, exatamente, aquilo que, por muito tempo, foi procurado em vão com o nome de moralidade. Defende ainda que há três direitos originários que é o direito de dispor sobre seu *corpo*, sua *propriedade* e sua *esfera como pessoa*. Tais liberdades são compreendidas como infinitas e são apenas consideradas finitas pela liberdade. “Para que as pessoas possam conviver entre si, é preciso tornar finita a liberdade do indivíduo, mas de tal forma que somente possa ser limitada por meio da liberdade e, em segundo lugar, apenas em defesa da liberdade” (BLOCH, 2006, p. 105).

A propriedade privada, por sua vez, não pertence a ninguém, sendo do agricultor somente enquanto ele a cultiva. Ora, quando alguém não tem o suficiente para sobreviver, no Estado racional, ele obterá, porém se deixar que as partilhas sejam feitas pelo acaso, antes do domínio da razão, é possível que essa partilha seja injusta, não chegando a todos, porque uns receberam mais do que lhes competia.

3.1.2 Utopias individuais

As discussões acima se voltam para as utopias sociais em vários utopistas que apresentam suas diferentes teorias, de modo que umas estão relacionadas entre si, enquanto outras divergem drasticamente. Após fazer um passeio pelas utopias sociais, serão discutidas a partir de agora as utopias individuais, sendo apresentado o pensamento utópico de alguns autores problematizados por Ernst Bloch.

Stirner⁷⁵ visava, em um de seus importantes trabalhos *O único e sua propriedade*, libertar o indivíduo das últimas “maluquices” ou “fantasmas” que sobraram do além. Do seu

⁷⁵ Johann Kaspar Schmidt, também conhecido como Max Stirner, foi um filósofo alemão, considerado em algumas vezes como um dos precursores do niilismo, do existencialismo, da teoria psicanalítica, do pós-modernismo e do anarquismo, especialmente do anarquismo individualista. Sua principal obra é *O Único e Sua Propriedade*, também conhecida como *O Eu e Sua Propriedade*.

ponto de vista, sobraram maluquices sociais e morais. O indivíduo despreza o serviço de ter que servir ao próximo, ao povo e a humanidade, pois, sendo ele humano, não precisa cumprir deveres que são, segundo o autor, fantasmagóricos. Diante disso, segundo Bloch, qualquer superego ou exigência diante dele são ignorados, pois “o eu é o superego de si mesmo e também seu próprio Estado utópico” (BLOCH, 2006a, p. 124).

O que o homem mantém com outros de sua espécie é um contato ou associação, que existe apenas pelo tempo em que esta favorece a si mesmo. “Em suma, o indivíduo único, que realiza o *contrato social* somente em prol de si, mantém-se apartado não apenas da sociedade existente, mas de qualquer sociedade concebível” (BLOCH, 2006a, p. 124). Diante disso, o indivíduo único não passa de indivíduo social que não consegue avançar mais que sua sociedade, mesmo com sonho social.

Prouhon⁷⁶, outro utopista individual, ataca a propriedade. Em um de seus primeiros escritos, segundo Bloch, afirma ser a propriedade um roubo, mais adiante, afirma surgir, na natureza humana, a propriedade a partir de sua necessidade. Ora, Proudhon afirma ser a propriedade um meio inerente à vida do homem, porém não é motivo para subjugar outros. A preservação da propriedade deriva de um princípio que ele chamou de anarquismo, o qual deriva do liberalismo abstrato do século XVIII, evocando deduções arcaicas do direito natural, sendo transferido para a utopia.

Desse modo, sua utopia baseia-se em “axiomas” e “princípios”. O primeiro axioma diz respeito à autocracia das pessoas, que junto com ela é incompatível com quaisquer desigualdades decorrentes de fatos sociais; o segundo visa à ideia de justiça a fim de respeitar a dignidade da pessoa humana em cada outra pessoa. Proudhon “traz consigo uma sociedade sem atrito, logo, sem violência, logo, sem Estado” (BLOCH, 2006a, p. 125). Toda utopia social, baseada no direito civil burguês, como afirma Bloch, carrega as marcas da sociedade violenta e, portanto, nesse ponto, adentra o anarquismo, pois aquele que toma como ponto de partida uma sociedade baseada na propriedade, acaba em uma sociedade violenta.

Bakunin⁷⁷ dissemina seu ódio sobre o poder, pois acredita que se abolido o Estado, também é abolido o capital, porque ambos estão juntos. Suas ideias defendem que o Estado foi criado por conquistadores para ser imposto aos subjugados, que formam, forçadamente, a

⁷⁶ Pierre-Joseph Proudhon - um filósofo político e econômico francês, era membro do Parlamento Francês e primeiro grande ideólogo anarquista da história. Proudhon é considerado um dos mais influentes teóricos e escritores do anarquismo, sendo também o primeiro a se autoproclamar anarquista. Também foi chamado por Marx de Socialista utópico, mesmo nunca tendo reconhecido tal rótulo.

⁷⁷ Mikhail Aleksandrovich Bakunin, foi um filósofo russo, considerado uma das figuras mais influentes do anarquismo e um dos principais fundadores do movimento anarquista. Foi um teórico político, sociológico e revolucionário anarquista. Pela sua influência como ativista, se tornou um dos principais ideólogos da Europa.

“corveia”⁷⁸ e ao “helotismo”⁷⁹. Diante disso, o Estado é, para Bakunin, segundo Bloch, “como foco e origem de todas as relações de espoliação, colocando no centro, ao contrário dos marxistas, a abolição dessa função” (BLOCH, 2006a, p. 128). Criticando a existência do Estado, pela forma como fora criado e gerenciado, Bakunin constrói o entendimento de que “o sonho da sociedade sem governo é, quando entendido taticamente, o meio mais seguro de não realizar esse sonho” (BLOCH, 2006a, p. 128).

Weitling⁸⁰, diferente de Proudhon, viveu a experiência em sua própria pele por ser de origem plebeia e, por isso, falava da miséria proletária tendo consciência de sua classe. Segundo Bloch, em Weitling “a amargura e a esperança brotam do sofrimento pessoal” (BLOCH, 2006a, p. 130). Mesmo tendo sofrido influência de Proudhon, não é um anarquista, pois defende que a futura comunhão de bens é o direito comunitário da sociedade de poder viver sem preocupação em um bem-estar duradouro. Portanto, defendia também, em sua utopia, uma sociedade em que todos, inclusive a classe mais necessitada, tivesse condições de viver bem, sem ser subjugada pelas classes superiores.

É possível observar que as utopias vão ganhando espaço na história da humanidade e se estruturando a partir de visões e modificações que o homem vai obtendo em sua experiência de vida. Na verdade, a humanidade se modifica e, como consequência disso, a forma de pensar também. Ora, não é diferente com algumas classes, como é o caso da juventude que, aos poucos, vai desmistificando a antiga tradição de que os adolescentes são submissos e, por isso, devem obediência plena aos pais, como tendo posse daquele sujeito.

Tradições em comunidades antigas se estruturavam, de modo que os rapazes só podiam casar já maduros, idade em que eram capazes de assumir a responsabilidade de uma família; tradições em que as mulheres cuidam da casa, e os homens trazem alimentos para as crianças, foram sendo criadas e estruturadas como utopias. Além disso, a juventude vai ganhando novos ares com o capitalismo, pois, em muitos casos, tornam-se burgueses, juntamente, com os pais, assumindo responsabilidades.

Diante disso, é possível observar que são questões desenvolvidas socialmente que vão preenchendo a forma de pensar e, conseqüentemente, do agir das pessoas. Outra questão

⁷⁸ Esse termo se refere ao trabalho gratuito que era executado pelos servos ao senhor feudal durante certo número de dias no ano.

⁷⁹ É a ação que ocorre entre seres em que um escraviza o outro.

⁸⁰ Wilhelm Weitling foi um escritor revolucionário europeus, ficou conhecido como uma das principais figuras do ora anarquismo e ora como socialista. Nasceu na Alemanha, tornando-se um grande proponente do socialismo experimental. Teve marcada sua relação com os marxistas, através da ambigüidade, pois de um lado criticado por Marx, e do outro, considerado o fundador do comunismo alemão por Engels.

também importante é a dos jovens aburguesados que não se consideram inferiores a burguesia, diferente dos jovens proletários que se identificam com sua classe, considerando-se cheio de sonhos e projetos, preocupados com o amanhã da vida.

O movimento feminista acompanha essa mudança de utopias na história, uma vez que as lutas das mulheres são históricas, porque, aos poucos, foram ganhando espaço e voz no meio civil, seja social, seja político, seja profissional como um todo. A princípio, a imagem de mulher era aquela boa moça virgem que tinha que esperar por um bom moço que a desposasse. Caso demorasse demais a escolher seu casalo, poderia ficar para titia.

No âmbito profissional, era quase impossível uma mulher exercer uma função pública, pois era considerada insana e vulgar. Isso acontecia em uma realidade passada, hoje, a partir dos movimentos feministas, as mulheres dão uma reviravolta nesse cenário desigual, comparado ao homem, ganhando espaço para assumir responsabilidades e gerenciar, não só sua vida, mas funções profissionais.

No Brasil, por exemplo, com a escravidão e a importação, sobretudo, de africanos para trabalharem nas lavouras de cana-de-açúcar, a discriminação com a mulher negra cresceu de forma exorbitante, pois as elas não tinham espaço e nem voz, além do trabalho escravo e pesado e, na maioria das vezes, ainda tinham que servir seus patrões, sexualmente falando, sendo vítimas também de outras mulheres. “Certamente, as negras e escravizadas viviam em situações de opressão, exploração e violência muito mais graves, inclusive porque eram vítimas até de outras mulheres, como era o caso da relação com suas amas” (GREGORI, 2017, p. 50).

No final do século XIX, com o fim da escravatura, as mulheres começam, de forma lenta, a ganhar espaço no meio social, porém somente no século XX é que essa prática ganha força, a partir dos movimentos feministas. Diante disso, “o movimento feminista burguês sufragista caracterizou-se por sua moderação e ideais reformistas, jamais se preocupando em refletir sobre a contradição e as consequências que o sistema traria à mulher operária, obrigada a assumir duplas ou triplas jornadas” (GREGORI, 2017, p. 50).

Essas atitudes geraram atritos, desconfortos, pois modificavam todo um padrão de vida social que já estava montado. Tudo isso se passa na seguinte expressão: “porque unicamente a mulher como hétera é a verdade, a mulher como madona é uma criação do homem, nada lhe corresponde na realidade” (BLOCH, 2006a, p. 148).

Ora, a época conservadora vai sendo descontruída e a utopia da vida feminina ganha nova narração pelo espaço que se ganha, tornando-se mais ampla sua atuação. “A dimensão

utópica na mulher, de antemão preciosa, significa um semblante de profundidade humana central e confortante. A delicadeza e também a compaixão operam com mais intensidade na edição feminina do ser humano” (BLOCH, 2006a, p. 153).

Esse é exemplo de utopia feminista incorporado pelos movimentos tanto no Brasil, como no mundo todo, pois é o sonhar para frente que impulsionou as mulheres a lutarem juntas, em prol de um único objetivo, que é alcançar os ideais desejados. O mundo utópico, de desmistificação de uma prática imposta por uma cultura discriminadora, perde força quando o próprio movimento feminista se impõe e molda o futuro.

3.1.3 A utopia e os principais movimentos históricos e sociais

Segundo Ernst Bloch, a utopia social opera somente como a utopia concreta que progride rumo à ciência, tendo, desse modo, o incontestado mandato do proletariado revolucionário. O autor ainda afirma que “engajar-se no pensamento do que é justo é uma determinação que precisa persistir mais do que nunca” (BLOCH, 2006a, p. 174), pois, nos sonhos anteriores, estiveram vivos os que, verdadeiramente, floresceram para frente, sendo lembrados com mais relevância. Ora, Karl Marx, representante do movimento marxista, opõe-se, por exemplo, ao pensamento de Proudhon, o qual, pelo fato de trabalhadores receberem um salário menor do que mereciam, deve-se criar uma nova sociedade, com salário mais justo. A obrigatoriedade de suas ideias está nas “manifestações econômicas imanentes da própria sociedade capitalista e faz com que ela entre em colapso unicamente de forma dialético-imanente” (BLOCH, 2006a, p. 174).

Ao lançar a dialética, Marx não anuncia o empirismo, nem muito menos o mecanicismo que lhes são semelhantes, mas ocorre a “subnutrição da fantasia revolucionária, bem como a confortável redução da totalidade, a saber, uma redução pragmática-esquemática” (BLOCH, 2006a, p. 176). Para Marx, o marxismo não é uma antecipação de uma função utópica, mas o novo de uma antecipação concreta que está ligada ao processo. Postulando sobre o “imperativo categórico” Marx vai dizer que, com ele, é preciso excluir tudo que é colocado no sonho para frente, pois entende que esta é uma audaz intenção do mundo que está na unidade da esperança e da noção do processo, ou seja, o realismo. “Portanto, importa para a utopia concreta compreender com exatidão o sonho de seu objeto, inerente ao próprio movimento histórico” (BLOCH, 2006a, p. 177).

Diante disso, como uma utopia influenciada com o processo, é necessário destacar as formas e conteúdo desenvolvidos na sociedade atual, e assim, a utopia, não no sentido mais abstrato, consiste em uma antecipação realista do bem. A utopia concreta, por sua vez, está vinculada ao processo por dois elementos que são a *tendência* – tensão que está na vez, mas é tolhido e na *latência* – aquilo que faz parte das possibilidades reais objetivas que ainda não foram realizadas no mundo. Com isso, todo sonho de uma vida melhor se infere no que é interno, próprio, solitário, e, portanto, percorre o mundo como verdadeiro querer e intencionar do que ainda não chegou. Esse intencionar tem sua totalidade no mundo objetivo do trabalho humano. “O marxismo representa a primeira porta para a condição que remove casualmente a espoliação e a dependência, logo a porta para um incipiente ser como utopia” (BLOCH, 2006a, p. 178).

O ser humano é impulsionado por desejos e sonhos e tende a lutar para sua realização. Ora, a história é marcada por movimentos em que estudiosos desenvolveram teorias, filosofias, ideias de objetos, frutos de sonhos diurnos, advindos da imaginação e desejo de descobertas surpreendentes, que viriam a contribuir para mudar o curso da vida, trazendo conforto, segurança e bem estar as pessoas.

Não bastasse a ciência, a filosofia e os contos retratam essa questão que influencia o homem pela busca da realização de sonhos que se tornaram utopias, chegando a ser ou não alcançadas. É o caso, por exemplo, dos homens remotos que remodelavam matéria bruta para favorecer sua vida, transformando-a em utensílios e objetos que os auxiliavam na caça, na pesca e na defesa contra animais. Bloch vai dizer que “o ser humano é o único animal fabricante de ferramentas, aperfeiçoou o prego em lima, o punho em martelo, os dentes em faca. [...] subordinou a si o fogo, que cozinha a comida, extrai o minério e espanta qualquer fera” (BLOCH, 2006a, p. 180).

O conto de Aladin traduzido do árabe por Antonio Galland, uma história contada por Hanna Dia, é um exemplo de utopia que, mesmo desejada e sabendo que nunca chegaria a ser realizada, foi criada em contos de fadas para ilustrar que o desejo impossível do homem pode ser, facilmente, criado com toda a facilidade lúdica. “O conto de fadas contém gigantes alados que não somente transportam, como um raio, por distâncias imensas, mas que também trazem do subterrâneo riquezas tão grandes que dificilmente um desejo ousaria almejá-las” (BLOCH, 2006a, p. 182).

Outro ponto que merece destaque é o movimento barroco junto com a renascença que marcam o período com grandes construções e descobertas. É óbvio que há muito o homem

sempre planejou o que quis, porém sonhos voltados para a técnica ocorrem antes do ano de 1500. Em Bizâncio, registram-se planos de um navio com pás giratórias, que eram movidos por bois, porém não passou de planos. Joaquim Becher⁸¹, ainda enquanto criança, coloca no mundo alguns esboços: novos teares, rodas d'água, mecanismos de relógio, termoscópio, ou seja, realiza uma corrida pelo reino das possibilidades.

A montagem de máquinas para a construção da cúpula da catedral de Florença, por Brunelleschi⁸², consistia em alavancas combinadas e níveis inclinados em uma construção matemática, previamente, concebida. O grande Leonardo da Vinci, considerado o primeiro inventor e pesquisador sobre a pura causalidade imanente, ou seja, “causalidade”, projetou o primeiro paraquedas, a primeira turbina, que era um ventilador em um canal d'água, “estudou o voo dos pássaros, a fim de cumprir o sonho muito humano de voar, a mais arcaica dentre as imagens de desejo técnicas” (BLOCH, 2006a, p. 202).

O período da renascença e do barroco foram épocas de inventivas baseadas no improviso, como destaca Bloch, acreditando-se que inventar seria um processo misterioso, tanto quanto a natureza em que se envolve. Portanto, durante muito tempo, “a inventividade ainda construía para dentro do desconhecido, tornando-os assim conhecido; engendrou a nova mão-de-obra, a força suplementar que até então não existia: a da máquina” (BLOCH, 2006a, p. 203).

Francis Bacon, por exemplo, contribuiu fortemente com o tema das utopias quando descreve uma cidade fictícia conhecida como *Nova Atlântida*, em que faz uma descrição de sociedade justa e igualitária, permitindo discutir e desenvolver a ciência para ser utilizada no controle da natureza e bem estar do homem. “A Casa dos Estrangeiros é um belo edifício e espaçoso, construído em tijolo, de cor ligeiramente mais azul que o nosso; tem janelas elegantes, um pouco de vidro e outros de uma espécie de batiste à prova de água” (BACON, 2020, p.10)⁸³ (Tradução nossa).

Segundo Bloch, A Nova Atlântida responde a duas questões. A primeira é sobre o melhor instituto de pesquisa e a segunda se refere ao melhor Estado. Porém, o escrito inconcluso de Bacon responde apenas à primeira. Trata-se da “casa de Salomão”, como

⁸¹ Johann Joachim Becher foi um físico alemão, alquimista, pioneiro da química, estudioso e aventureiro, que, desde criança começou a inventar objetos artesanais, que mais tarde, foram utilizados pela metalurgia.

⁸² Filippo Brunelleschi foi um arquiteto e escultor renascentista. Ficou famoso através de uma das suas principais obras que foi a cúpula da Catedral de Santa Maria del Fiore, em Florença, no ano de 1434. Uma das maiores cúpulas de grandes dimensões construída na Itália desde a antiguidade.

⁸³ “La Casa de los Extranjeros es un edificio bello y espacioso, construido de ladrillo, de un color algo más azul que el nuestro; tiene elegantes ventanales, unos de cristal y otros de una especie de batista impermeabilizada” (BACON, 2020, p.10).

amplamente construída, visando ao benefício humano. A Nova Atlântida de Bacon “descreve como bem sucedidas certas invenções que em parte ainda estão por acontecer, aludindo a elas com uma estupefaciente antecipação” (BLOCH, 2006a, p. 208).

A citada “casa de Salomão” era comandada por sábios, não existindo nela fome nem doenças, pois estas eram controladas. Além disso, a vida é prolongada, uma vez que, apesar de tratar-se de um lugar, o desenvolvimento científico e tecnológico é, extremamente, valorizado. “Temos também salas de máquinas, onde preparamos máquinas e instrumentos para realizar todos os tipos de movimentos” (BACON, 2020, p. 45)⁸⁴ (Tradução nossa).

Há também os preceitos cristãos que são seguidos e respeitados intensamente. Além de ser uma reflexão utópica sobre a técnica, a “casa de Salomão” é, tomando a expressão de d’Alembert, um imenso catálogo de que falta ser descoberto. Com isso, “o escrito de Bacon representa, mesmo nos tempos subsequentes, a única utopia de nível clássico que atribui um valor decisivo às forças produtivas técnicas da vida melhor” (BLOCH, 2006a, p. 209).

A questão das utopias se reflete também nas grandes construções que são destaques no mundo, pois são frutos de imaginações expressas, através de pinturas, projetos e arquiteturas. Podemos destacar a cidade de Pompeia, que hoje existe como sítio arqueológico, considerada patrimônio da humanidade pela Unesco, possui belas pinturas em suas paredes que eram feitas, mesmo que sua realização se tornasse impossível. Ocorre que o homem já era capaz de imaginar, sonhar e, por isso, expressar esses sonhos nas pinturas como se desejassem exteriorizá-los, mesmos que de forma utópica. O barroco expressa uma época esplendorosa de festas e celebrações em que “o potencial de prazer e ostentação, muitas vezes, insípido, mas jamais esgotado, era capaz de se instalar na exuberância” (BLOCH, 2006a, p. 255).

Na verdade, o que se pintavam eram sonhos, que, por não poderem ser realizados, transfiguravam em formas de desenhos e pinturas. Tais artes se formavam como construções de um mundo imaginário que saciasse o desejo do homem de beleza e perfeição, considerando que, no sonho, tudo é melhorado. As casas, por exemplo, são ornadas com uma beleza que não se encontra em lugar algum. A pintura arquitetônica está repleta de uma construção desejante, pois ela é *sui generis*, produzindo em si, sua originalidade que vem de dentro para fora.

As construções arquitetônicas também são representações da imaginação em que o homem idealiza e busca sua concretização e mesmo que utilize, muitas vezes, de vestígios míticos, religiosos, astrais, fictícios, como contos de fadas, são frutos de uma imaginação,

⁸⁴ “Contamos también con salas de máquinas, en las que preparamos máquinas e instrumentos para realizar toda clase de movimientos” (BACON, 2020, p.45).

mesmo que utopizada, como é o caso das grandes construções sacras. “Em todos os lugares, porém, no conjunto da guilda de construtores sacros, a aspiração artística é uma aspiração de corresponder, uma congruência com o respectivo espaço imaginado como o mais perfeito, utopizado” (BLOCH, 2006a, p. 273).

É sabido, portanto, que Ernst Bloch procura expor seu entendimento de utopia fazendo um estudo de várias questões históricas, artísticas, culturais, mitológicas, religiosas e fictícias. Acima já foi descrito algumas dessas utopias estudadas por Bloch que demonstram como o homem é inventivo e vive sempre criando novidades, seja como forma física ou até mesmo imaginativa, mas, o que de fato ocorre, é que esse interesse novo parte do seu interior. É possível perceber que as grandes construções arquitetônicas, na história do mundo, foram erguidas como uma forma de exteriorizar sonhos, de tornar o mundo desejado belo e prazeroso. É como se ele quisesse preencher um espaço vazio com seus sonhos, tornando-os reais.

Não fosse somente isso, é imprescindível entender também que toda essa estrutura de criação possui uma característica própria influenciada pelo espaço, pelo tempo, pela cultura. Ora, sabe-se que as construções egípcias, por exemplo, são diferentes das construções gregas. Sabe-se que a arquitetura barroca ou renascentista difere da arquitetura antiga ou contemporânea. Isso ocorre porque o homem é influenciado pelas descobertas, pelos impulsos do diferente.

O intelecto, ou seja: o sujeito humano, que pessoalmente ainda está à procura daquilo de que pode ser dito que tenha afinidade com ele, esse ente constrói em diferentes sociedades ângulos cada vez diferentes, arcos, cúpulas, torres de uma terra concentrada em direção do ser humano. A utopia arquitetônica constitui, portanto, o começo e o fim de uma utopia... (BLOCH, 2006a, P. 298).

As utopias, nesse ínterim, estão presentes nos indivíduos que sonham, que criam e, a partir disso, idealizam e constroem o mundo dos sonhos. Não é só mito, não é só ficção, é também realidade que faz o sonho para frente atingir seu ápice de realização e concretização, portanto, “o mundo melhor, que o grande estilo arquitetônico expressa e retrata de forma antecipatória, existe assim fora do mito, enquanto missão real a ser realizada, *vivis ex lapidibus*, edificado com as pedras da vida.

Ernst Bloch estende a discussão sobre as utopias para o mundo geográfico. E para iniciar, ele mostra a diferença entre inventar e descobrir. A primeira se refere ao ato de produzir o novo e a segunda é ao ato pelo qual algo novo é detectado. Na realidade, o inventor

precede o descobridor, porém não é contemplativo como ele, que também pode ser chamado de explorador.

É possível observar que nas viagens marítimas, em busca de novas rotas comerciais para as índias, os Europeus foram capazes de “descobrir” mundos antes desconhecidos. A princípio, cabe utilizar o termo inventar, para compreender que a intenção de descobrir novas rotas comerciais, parte de uma invenção construída pelo homem, impulsionada pelo seu sonho diurno de encontrar o novo caminho. Ocorre que a criação da ideia e do trajeto a ser percorrido na busca pelo novo faz nascer o imprevisível. Foi o que aconteceu, por exemplo, com Cristóvão Colombo, quando ele chegou à América, acreditando ter chegado às índias.

Sabe-se que Colombo, acreditando ser a Terra esférica, intencionava chegar às índias, dando uma volta ao mundo, o que ele não sabia era que, entre o continente Europeu e a Ásia no sentido ocidental, havia outro grande continente, que mais tarde viria a ser chamado de América. O que está em jogo é o mundo utópico, que se cria com todas estas explorações e descobertas. Ora, a utopia presente na crença de Colombo se constrói por ele achar que teria encontrado um novo mundo, uma nova terra e, por isso, “a descoberta era um empreendimento utópico conduzido de forma central. Essa é também a razão por que as eras do descobrimento, de Alexandre a Colombo, deram uma contribuição tão homogênea às utopias sociais” (BLOCH, 2006a, p. 304-305).

Encontra-se presente, nos descobrimentos de novas terras, a esperança, exatamente por sonhar um novo mundo que possa ser estruturado com novas políticas e tornar-se uma sociedade diferente, igual à que é idealizada pelos homens. Foi isso que ocorreu com Colombo, ele sonhou e correu para desvendar e atingir seu desejo de descoberta, não chegou ao seu objetivo final, mas foi surpreendido, mesmo sem saber, por um novo mundo que, posteriormente, seria colonizado e habitado pelos seus sucessores. Colombo, anos antes de sua expedição, já ouvia falar relatos da Ilha de São Brentano, o que o impulsionou também a organizar sua viagem, pois “essa missão não teria sido realizada sem a obsessão mística do alvo a atingir que amava o próprio chefe da expedição” (BLOCH, 2006a, p. 325).

Bloch relata que Colombo permitiu se nortear pelo voo de papagaios, o que o fez desviar de sua rota original. “Da rota inicial para o ocidente o almirante se desviou rumo ao sudoeste, porque um bando de papagaios voou nessa direção, a fim de, como podia presumir, dormir nos arbustos de uma terra próxima” (BLOCH, 2006a, p. 326). Não fosse o desvio, o almirante teria chegado, onde hoje é localizado o estado da Flórida nos Estados Unidos da América. Para ele, o novo mundo não passava de um mundo velho, acreditando que teria

chegado ao começo das Índias. O almirante “teve alucinações do canto do rouxinol nas florestas do Haiti, de forma tão transfigurada ‘quanto os pais originários devem tê-lo ouvido e como somente torna a aparecer para os bem-aventurados’” (BLOCH, 2006a, p. 326).

A era dos descobrimentos, como é chamado o período em que portugueses, espanhóis e outros países europeus exploraram terras, até então desconhecidas, em busca de rotas comerciais, foi uma ponte para que esses países estabelecessem fortes relações entre a África, Ásia e América, na busca de rotas para as Índias, tentando explorar ouro, prata, metais preciosos e outras especiarias. Nesse ínterim, praticamente todo o globo terrestre foi colonizado e habitado. Essa fração de acontecimentos, foi impulsionado pelo sonho diurno dos cidadãos que se colocaram à disposição de realizar seus sonhos, impulsionados para frente.

É óbvio que alguns sonhos engendrados não se concretizaram, uns foram modificados e outros, simplesmente, deixaram de existir, mas, o que se sabe é que, graças a essas utopias, o mundo pode ser conhecido. A utopia geográfica de colonização permitiu a exploração de novas terras, ilhas, continentes, povos, culturas, formação de cidades.

Todas essas descobertas, sobretudo as de Colombo, estavam além do espaço conhecido. Porém, não se trata somente de espaço físico, até porque a utopia, o sonho diurno, vão além da física e da história. Portanto, abre-se um leque de possibilidades e afirmações, sobretudo, porque se sabe que, dentre todas as descobertas, as terras já estavam habitadas. O ápice da questão foi a narração da história que passou a ser conhecida, por isso, “a terra em seu todo, em sua latência, *é o espaço inacabado de uma cena cuja peça de forma alguma foi escrita em nossa história passada*” (BLOCH, 2006a, p. 343). Isso quer dizer que há muito que explorar, há muito que conhecer e isso depende do projetar para frente em forma de sonhos e utopias, para que o tempo e o espaço possam reescrever novas histórias com perspectivas diferentes.

As paisagens dos sonhos também foram representadas através das pinturas, estas são puras expressões do que o homem sente, pois “a interioridade quando tem algo a dizer, sempre diz uma expressão” (BLOCH, 2006a, 346). A pintura expressa as paisagens dos sonhos, é como uma transcrição de algo que se quer viver, e o artista transmite o sonho para o quadro remodelando, dando vida a ele em forma de arte, no caso, a pintura. É como faz o artista Watteau⁸⁵, citado por Bloch, em *O Princípio Esperança*, em suas pinturas há uma descrição sensual e alegórica da paisagem dos sonhos.

⁸⁵ Antoine Watteau foi um pintor francês que representava o movimento rococó (movimento de reação aristocrata em reação ao barroco, caracterizando uma manifestação de delicadeza, elegância, sensualidade e graça, e na preferência por temas leves e sentimentais). Foi um importante artística do seu tempo, ficando

Outros artistas apontam traços particulares em suas obras, como Rembrandt⁸⁶, considerado o maior pintor de todos os tempos, utiliza três temas distintos, que são as pinturas sacras, os autorretratos e os retratos de grupos. Na literatura, com Jean Paul, utilizando suas metáforas, suas tramas repletas de divagações, sua sátira junto com a ironia e o humor suave representam a interpretação de um mundo tão vasto e inacabado que é recriado com utopias, sonhos e criações. Isso demonstra a importância da arte no limiar da percepção do mundo. “Portanto, a arte impele configurações do mundo, paisagens do mundo, sem que desapareçam, a seu limite de entelêquia: apenas a ilusão estética se desprende da vida, ao passo que a pré-aparência estética é justamente isso por se situar no horizonte do próprio real” (BLOCH, 2006a, p. 362).

A gravura do *dejeuner au air libre* de Manet⁸⁷, ou o estado de divertimento que tornou impotente, sendo apresentado na peça de Seurat “*Um dimanche à la Grande-Jatte*” (Um domingo à la Grande-Jatte), representa uma mistura de tédio, uma obra nostálgica. “A pintura descreve uma manhã burguesa de domingo em uma ilha do Sena nas cercanias de Paris, e de fato: retrata-a apenas ainda de forma sarcástica” (BLOCH, 2006a, p. 366). Essas imagens pintadas são paisagens de suicídio pintadas, como afirma Bloch, e só não chegam a se concretizar porque não há uma resolução para consigo próprio.

Outro grande artista que merece respaldo é Paul Cézanne, em contraposição aos artistas acima elencados, já tendo sido citado no primeiro capítulo, em que Merleau-Ponty utiliza suas obras para fundamentar seus conceitos sobre perspectivismo e corpo-próprio, a preocupação de Cézanne era com a figura na paisagem.

Cézanne desenvolveu um extenso trabalho de pinturas impecáveis e originais, mesmo que tenha duvidado de como realizava sua arte. “Ao envelhecer, ele se pergunta se a novidade de sua pintura não vinha de um distúrbio dos olhos, se toda a sua vida não se apoiara sobre um acidente de seu corpo” (MERLEU-PONTY, 2013, p. 125). Porém, o que se sabe é que sua

conhecido pelas pinturas de temas galantes e pastorais de inspiração na comédia da arte. Mantinha interesse pela vida improvisada e sem rigores. Suas pinturas foram palcos de festas, encontros e representações teatrais. Suas pinturas representam os prazeres quotidianos da sociedade burguesa.

⁸⁶ Rembrandt Harmenszoon van Rijn foi um pintor e gravador holandês. Considerado um grande nome da arte europeia. Destacou-se por ter suas contribuições em um momento considerado de “Século de Ouro dos Países Baixos”.

⁸⁷ Édouard Manet, grande pintor e artista gráfico francês e considerado um dos mais importantes representantes do impressionismo francês. Em suas obras dá ênfase aos jogos de luz e de sombra, restituindo ao nu a sua crueza e a sua verdade, muito diferente dos nus adocicados da época. Seus trabalhos com texturas são apenas sugerido, as formas, simplificadas.

obra deixou grande legado, no quesito utopia, influenciando não só Merleau-Ponty, como também Ernst Bloch.

Suas artes possuem três momentos: o primeiro é quando inclui várias pinturas de grupos grandes e pesadas na paisagem, em que todas são pintadas utilizando sua imaginação; o segundo momento é quando ele passa a se interessar pela observação direta, desenvolvendo, pois, um estilo de pintura mais leve e arejada, influenciando o pensamento dos impressionistas; e, por último, são os trabalhos da maturidade, em que há um estilo mais solidificado, um quase arquitetural de pintura, em que se observam traços estritamente delicados e “perfeitos”.

Segundo Bloch, Cézanne dá um rigor artesanal à pintura, simplificando os objetos e mantendo, por exemplo, uma imagem positiva de domingo que não havia na obra de Seurat⁸⁸. “Cézanne transforma mesmo suas naturezas mortas em locais nos quais as coisas são rigorosas e sedentárias, nos quais se consolidou uma feliz maturidade” (BLOCH, 2006a, p. 367). Nas obras de Cézanne, apesar da forte expressão de nitidez e vivacidade, sabe-se que toda paisagem ali pintada está morta. A maçã, a laranja, os limões, por mais que pareçam originais, são pinturas, porém o autor da arte mantém viva a expressão, pois suas características de tranquilidade estão mantidas.

Isso implica que a obra é fruto da intenção do autor que sonha em expressar seu mundo, seja ele caótico, fundado no tédio, seja com características positivas e tranquilizadas. Mesmo que o artista não se encontre na sua própria arte, é possível que ele construa seu mundo desejante em suas obras, pois era, exatamente, isso que ocorria com Cézanne. “É no mundo ainda, numa tela, com cores, que lhe cabe realizar sua liberdade” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 149).

Segundo Bloch, não existe e nunca existiu pensamento originado em si mesmo, o pensamento começou com a intenção de reconhecer uma situação e se familiarizar com ela. Ideias são construídas a partir de experiências particulares, de modo que “o verdadeiro se restringe àquilo que se pensa permanentemente como correto e que se apresenta como sendo o mundo bom” (BLOCH, 2006a, p. 391).

As descrições acima mostram como a problemática das utopias foi se estruturando no mundo a partir de movimentos sociais, baseadas, em alguns casos, em contos, ficção e movimentos que mudaram a história do mundo. Essas formas de pensar a utopia servem de

⁸⁸ Georges-Pierre Seurat foi um pintor francês, que tinha uma personalidade artística contraposta por qualidades supostamente opostas e incompatíveis, ou seja, de um lado, a sua sensibilidade extrema e delicada, de outro, uma paixão pela abstração lógica e uma precisão matemática da mente.

base para a compreensão de que o homem é capaz de construir suas fantasias baseadas em sonhos com potenciais de realização. É o que ocorre, por exemplo, com as navegações que contribuíram para a descoberta de terras e continentes, é o que ocorre com os contos em que o homem se lança na construção de seus sonhos inundados pelo desejo e pela esperança.

3.1.4 A utopia presente no pensamento dos filósofos clássicos

Na antiguidade, o pensamento racional, ao se firmar na antiga Grécia, durante ou logo após a transição da mitologia, perpassando períodos, correntes, doutrinas e pensadores que elaboram teses e filosofias distintas, comunicam-se, atraem-se, complementam-se e buscam uma nova forma de compreender o mundo. A *Physis*, por exemplo, é explicada pelos pré-socráticos de diferentes maneiras. Tales vai dizer que o mundo surge da água, Anaximandro do ápeiron, Anaxímenes do ar, Pitágoras dos números, Demócrito do átomo, já em Parmênides e Heráclito surge a grande problemática entre Ser e Não-Ser, respectivamente. Em Empédocles, a explicação do surgimento do mundo, encontra-se na luta entre o amor e o ódio como duas forças que formam outros seres e constituem a natureza. Conclui-se que os primórdios do pensamento filosófico são permeados por utopias que remontam a grande história e discussões entre os pensadores.

Com os Sofistas, Sócrates e Platão, a natureza deixa de ser o primeiro campo de investigação, dando lugar para a alma, a mentalidade, o intelecto, começando uma consciência idealista que:

Tornou-se importante tanto por causa do enfoque subjetivo, ou seja, o aguilhão epistemológico que desde o ceticismo sofista não pode mais ser desativado, quanto por causa da riqueza de definições que a observação constante precisamente do que é lógico no mundo foi capaz de desvendar (BLOCH, 2006a, p. 394).

Em Kant, há a elaboração de sua *Crítica da Razão Pura*, que é totalmente idealista, por trazer um enfoque transcendental ao seu objeto, que são as noções idealistas como: Deus, Liberdade e imortalidade. Reduzindo o “essencial” a um “absoluto” dentro do mundo, Kant emerge a uma paisagem de sonhos muito acentuada que representa uma paisagem de perfeição, em que o materialismo se mantém no ser e idealismo no dever. Assim, constrói-se um reino de dois mundos, um mecânico e outro intelectual.

Kant vai dizer que a balança da razão não é, totalmente, imparcial, possuindo um braço dela com inscrição “esperança para o futuro”, possui uma vantagem mecânica. Isso implica

que “essa perspectiva de esperança em Kant visa a um reino de Deus moral na terra, elucidado pelo *citoyen* [cidadão]” (BLOCH, 2006a, p. 396). Kant recusa-se a aceitar que pertence aos que acenderam sua lâmpada em Platão, porém é óbvio que seu idealismo possua protótipos das ideias platônicas no que se refere ao ser metafísico e ao dever moral, afirma Bloch.

No imperativo categórico de Kant, é imprescindível perceber que retrata uma realidade em que as pessoas ajam de acordo com aquilo que pode se tornar lei geral. Sua questão ética não pode ser exterior, mas somente jurídica. “Compreendemos muito bem porque a obrigação ética só pode ser interna: não há nada fora dela que a mova, nenhum móbil exterior” (ANDRADE, 2012, p. 125). Ora, Bloch relata que, segundo um grande sábio, a maioria das pessoas são más, o que há uma aproximação com a filosofia de Hobbes.

Nota-se que, desde Sócrates, há uma prevalência pela virtude, que se alcança a partir do conhecimento do bem. Salienta-se que ele não afirmou que o homem é bom, mas a virtude era a única maneira que o homem tem de ser humano. O imperativo categórico de Kant é interior, afirma Bloch, pois o agir vai depender da boa vontade de si e, portanto, é, sem dúvida, “ideológico, a saber, a muleta prussiana mais o reino idealizado da burguesia” (BLOCH, 2006a, p. 422).

O “agir de tal forma que a tua ação se torne lei universal” é um dos principais conceitos em Kant, sobretudo, no que se refere à ética. “A regra prática é, portanto, incondicionada, sendo, por consequência, representada como proposição categoricamente a priori, em virtude da qual a vontade é determinada, objetiva, absoluta e imediatamente” (KANT, 2004, p. 65). No mundo burguês, essa prática se tornara quase impossível de ser colocada em prática, pois o proletário jamais teria visto suas práticas serem repetidas pela burguesia, nem queria que essa prática fosse exercida, pois o próprio proletariado que defende a melhoria das jornadas de trabalho não iria querer se igualar aos burgueses, nem os burgueses se rebaixariam a exercer as mesmas atividades que os trabalhadores, então, o imperativo categórico possui também essa faceta de oposição entre as classes, que, mesmo tendo sido uma utopia que prevalecesse nas discussões kantianas, não atingiria a toda a sociedade.

Platão sustenta que o mundo é completamente inexplicável e não existe em si mesmo como espaço vazio. Ele defende a existência de dois mundos, protótipos esses que Kant também perfaz em sua filosofia. “As ideias são, para ele, arquétipos das próprias coisas e não apenas chaves de experiências possíveis, como as categorias” (KANT, 2001, p. 335). Ora, o mundo das ideias e o mundo dos sentidos em que se coloca o mundo ideal como perfeição de seres originais, dando um caráter, fortemente, utópico a seu pensamento como utopias que

possuem direções a partir dos desejos e sonhos, como fundamento daquilo que se quer e deseja.

Com isso, percebe-se que o prazer, enfatizado por Kant, está relacionado ao conceito de desejo em Bloch, pois o sujeito que sonha e deseja, sobretudo, quando seu querer é interior, sente prazer em lutar pela sua realização, apesar de nem sempre conseguir. “O sentimento de prazer, quando não está ligado ao desejo seja como sua causa ou seu efeito, é chamado prazer contemplativo ou *satisfação inativa*” (ANDRADE, 2012, p. 121).

Tomando a história como base para a presença das utopias, tem-se Baruch Spinoza que desenvolve *o mundo de cristal*, onde, nas profundezas do seu mundo, em que predomina o amor ao destino e amor intelectual a Deus, reina o cumprimento do desejo. Spinoza, mesmo visando sua purificação do que não é racional, perfaz um universo com a mais solene e bela paisagem do sentimento do desejo, onde nenhum Deus incide de fora. “Tudo o que nós, clara e distintamente, entendemos pertencer à natureza de uma coisa, nós o podemos afirmar também com verdade desta coisa. Mas podemos entender clara e distintamente que a existência pertence à natureza de Deus” (ESPINOSA, 2012, p. 49).

Segundo Bloch, Espinosa não é apenas um panteísta matemático, mas um materialista panteísta. “O espinozismo se apresenta como se fosse eternamente meio-dia na necessidade do mundo, no determinismo de sua geometria e de seu cristal despreocupado e não-situado – *sub specie aeternitatis*” (BLOCH, 2006a, p. 405). Assim, é possível dizer que o Deus de Espinosa difere do Deus dos cristãos, pois ele está em toda parte. “Isso nos permite concluir que Spinoza recusa obstinadamente todos os antropomorfismos em favor da geometria, e que ele pensa em Deus, certamente, com analogia, mas exclusivamente em uma analogia do espaço e de sua matéria” (MÜNSTER, 1989, p. 225)⁸⁹ (Tradução nossa), e, desse modo, “Deus é, portanto, bom, nessa filosofia materialista-panteísta, a causa imanente ... de todas as coisas, [...]” (MÜNSTER, 1989, p. 225)⁹⁰ (Tradução nossa).

Santo Agostinho surge com sua teoria da iluminação, em que Deus permite que seu conhecimento seja alcançado pelos homens através da alma. “Pelas palavras que disseste no princípio: ‘Faça-se a luz, e a luz foi feita’, entendo – e não me parece impropriamente – que a sua aplicação se adapta às criaturas espirituais” (AGOSTINHO, 2008, p. 401). Colocando Cristo acima de tudo, como uma nítida perspectiva de vitória do amor, da vitória da luz ,e

⁸⁹ “Cela autorise à conclure que Spinoza refuse obstinément tout anthromorphisme en faveur du géométrisme, et qu'il pense Dieu, certes, in analogia, mais exclusivement dans une analogie de l'espace et de sa matière” (MÜNSTER, 1989, p. 225).

⁹⁰ “Dieu est donc bien, dans cette philosophie matperialiste-panthéiste, la cause immanente... de toutes choses, [...]” (MÜNSTER, 1989, p. 225).

retirando o rei César do seu lugar de destaque, gera uma grande revolta de ódio e amor, sombra e luz. “De acordo com a mitologia de Agostinho obviamente apenas o próprio *creator mundi* [criador do mundo], Deus nos segura acima do abismo e em última análise nos livra do abismo” (BLOCH, 2006a, p. 408). Sem ele, portanto, não haveria processo ascendente.

A história da filosofia é recheada por utopias, por ideologias, por sonhos. Não é demais dizer que essas teorias foram impulsionadas pelo desejo de saciar a vontade humana de encontrar um mar de respostas e esclarecimentos para as muitas indagações feitas pelo próprio homem, desde a mitologia. Não há hesitação em construir sonhos diurnos a partir de utopias, que ora se aproximam da realidade humana, que ora se tornam cada vez mais distantes, mas o que se sabe é que o ser humano é, extremamente, impulsivo nessa busca incessante por respostas e pela saciedade de seus desejos. Desejos esses que são lançados para o futuro, para que, com a esperança, realize-se.

3.2 As Imagens do desejo em um instante plenificado

Ernst Bloch inicia o terceiro volume de obra *O Princípio Esperança*, afirmando que o homem desde cedo deseja encontrar a si mesmo. Tal afirmação se fortalece no fato do ser humano não saber quem é, considerando sua existência inacabada. De dentro de si, reflete o que se pode vir a ser. A juventude, portanto, é, para ele, a manifestação mais visível, mas não a única, desse sentimento. O homem movimenta-se para extrair de seu interior uma autenticidade, através de suas ações e desejos. Isso implica que o homem tenta ser o que ele gostaria, porém, nem sempre é o que acontece. Sua vida é permeada por desvios, que não atingem o modelo de homem bom e virtuoso, o qual ele tanto quer.

Essa vida inacabada do homem, que se reflete, sobretudo, na juventude, permite que essa fase deva ser educada, com um direcionamento a ser seguido. Ocorre que a educação, de modo mais abrangente, direciona o jovem para um modelo, que apenas dele é que surge o tipo de disciplina e caminho formador, por vezes, instituído um seguimento burguês que possui forte influência no meio social. Essa disciplina, amparada pelo Estado, é, predominantemente, conservadora, nela há uma formação para o amanhã, sendo, portanto, a formação para ser cidadão do estado.

O sujeito social não se estabelece como padrão, pois sua vida é dinâmica, podendo tornar-se outro, considerando o ser inacabado e indefinido que é. Não está distante dessa reflexão a compreensão de que na juventude explode o forte desejo de tornar-se semelhante a

pessoas firmes, fortes e bem sucedidas. O jovem começa, com isso, a construir seus sonhos diurnos e “essa condução, porém, só se torna possível porque ninguém ainda se assemelhou a si mesmo. Nosso cerne continua obscuro e indefinido, não sabendo como é.” (BLOCH, 2006b, p. 12). Ao mesmo tempo, é definível, no que refere a sua atitude, a sua manifestação da vontade, ou seja, é, moralmente, definível.

A busca por um construir de si mesmo requer habilidades pessoais que precisam ser colocadas em prática para não ser nem muito paciente, nem tanto escrupulosa. Bloch narra a história do cônsul Fábio, na antiga Roma, que ficou conhecido por ponderar demais, deixando escapar oportunidades e, por isso, vez ou outra, era surpreendido por decisões desagradáveis quando um comprador de decisões rápidas fechava negócios. Com isso, tem-se que os irresolutos do bem ajudaram os atores elegantes a construíram violência que os próprios irresolutos disseram que cederiam. Diante disso, aparece, uma impressão diferente do que se tem de homem forte, lançando mão da força bruta e das andanças em rodeios. Dois autores fundamentam esta questão: Georges Sorel e Nicolau Maquiavel.

Sorel destaca a vontade de fama dos guerreiros espartanos e romanos, em que o ataque heroico parece bastar-se a si mesmo, porém uma imagem mítica de liberdade preenche seu lugar que é o que o entusiasmo, empurrando para frente o homem empolgado. Esse impulso, originado de uma liberdade mítica, confere tanto força para o martírio quanto para a prática da virtude. “Somente por meio desse impulso em si uma classe se transforma em motor histórico, de forma alguma o será mediante escritórios e programas” (BLOCH, 2006b, p. 26). Sorel volta-se diante desse entendimento, contra todos os esquemas que dominam e racionalizam a vida a partir de fora.

O homem forte precisa sempre estar preocupado em manter seu poder. Isso se confirma em Maquiavel que deixa o aspecto moral fora do mundo do poder que, para ele, sempre esteve inativo no que tange ao poder, como se observa em *O Príncipe*. Estabelecendo o absolutismo principesco, como acredita ser a melhor forma de exercer poder, exprime um mundo aparentemente sem leis. “O governo emanará do povo ou dos poderosos, conforme as ocasionais possibilidades de um ou de outros: os grandes, em não podendo visivelmente resistir ao povo, começam a firmar a reputação de um dos seus e fazem-no príncipe [...]” (MAQUIAVEL, 2015, p. 47).

O mundo para Maquiavel se transforma numa batalha entre a virtù e a fortuna. Para ele, “apenas quando a força e a oportunidade madura se juntam, quando ocorre este duplo golpe

de sorte, o agente preparado e o tempo cumprido sendo concomitantes, então a causa recebe a bênção histórica, ou seja, alcança a vitória obrigatória” (BLOCH, 2006b, p. 29).

Segundo Bloch, na mesma proporção em que os seres humanos são obscuros e indefinidos, estão divididos. De um lado a carne, considerada não apenas acometível, mas acometedora e assim egoísta, e a alma que é imaginada como nobre e preciosa, que repercute os desejos altruístas do próprio comportamento e comportamento alheio. Na sociedade burguesa, já se contrapunha a chamada “felicidade dos sentidos” e a “paz de espírito”.

Nietzsche, em sua antítese *Dioniso-Apolo*⁹¹, faz uma distinção desses conceitos mostrando um Dioniso incompleto como algo que se rebela contra a minoração e a domesticação. “O único Dionísio verdadeiramente real aparece numa pluralidade de configurações, na máscara de um herói lutador e como que enredado nas malhas da vontade individual” (NIETZSCHE, 1992, p. 69). Esse, portanto, é o deus em devir e que ainda não chegou a sua existência plena. Há um retraimento inacabado que se resolve na imagem nietzschiana de Apolo, como o patrono da domesticação e apequenamento. Para Bloch, Nietzsche faz de Apolo o porta-voz de Dioniso, que o tem como um “abismo nas alturas”, que contém o das profundezas, não estando completo com ele. Dioniso-Apolo se completam numa tomada de inconclusão e não como resposta fixa.

Dioniso nada é além de procurador daquilo que no ser humano arde e não está resolvido, continua sendo o fogo obscuro do abismo, Apolo nada é além da definição progressiva do material em fermentação dionisiacamente caracterizado, permanece como o abismo nas alturas, que foi levado às alturas. Ambos estão inacabados como o conteúdo humano a que se referem e para o qual estão a caminho, aqui na vontade e na carne, lá no espírito (BLOCH, 2006b, p. 34).

Comparando o ser humano com Dioniso-Apolo, percebe-se que ele ainda não foi encontrado nem como dionisíaco, nem como apolíneo. A impulsividade de um e a razão de outro oscilam alternadamente, numa totalidade dialética, formando apenas um.

Considerando que o ser humano é ser inacabado e inconcluso, ele se esforça para saciar-se de seus desejos em uma busca pela melhor situação de vida. Nesse ínterim, dois conceitos aparecem que é a solidão e a amizade. O primeiro, que é a solidão, por sua vez, pode ser a imagem do desejo, assim como pode ser temida ou também pode ser uma desgraça. Na

⁹¹ Apolo e Dioniso, na mitologia grega são filhos de Zeus, sendo que Apolo é o deus da razão e Dioniso é o deus da loucura e do caos. Mesmo parecendo que são opostos um do outro, os gregos não os consideram assim. Nietzsche usou a antítese Dioniso-Apolo na estética, sendo, posteriormente desenvolvido filosoficamente, tendo como premissa principal a fusão dos impulsos artísticos Dionisíaco e Apolíneo formadores das artes dramáticas, ou tragédias.

juventude, a solidão apresenta-se como sociabilidade ou amizade, mesmo que na forma de ausência ou oposição. Ocorre como imagem remota da sociedade, moldando-se, seja como um afastamento forçado, resultando em saudade e amargura, seja como um afastamento voluntário, implicando ódio ou felicidade.

A saudade da casa dos pais, por exemplo, é resultado de um sentimento de solidão que acontece por uma atitude desejante, seja voluntária ou forçada. O jovem que sai de casa para trabalhar, para estudar ou quando se casa, vive uma solidão que pode trazer um sentimento de felicidade ou desprazer, porém essa mudança é fruto do seu sonho de mudança.

Sobre a amizade, a celebração mais detalhada sobre o amigo, encontra-se em Aristóteles, como definição de um animal político. Em *Ética a Nicômaco*, há uma discussão de que o ser humano possui uma linha de amizade, em que haja reciprocidade. Ocorre que essa igualdade permanece no círculo de amigos em comum, não se estendendo a pólis, pois, para Aristóteles, não é possível manter amizade verdadeira com muitas pessoas. “A amizade, como plenamente social, está acima do amor” (BLOCH, 2006b, p. 45).

A amizade, portanto, é a peça mais preciosa de um amor firmado na constância e no hábito, tanto é que o autor observa que “a maior parte dos casamentos não acaba por falta de amor, e sim por falta de amizade” (BLOCH, 2006b, p. 44). A coletividade humana é equilibrada pelo intermediário, pois nas extremidades estão o querer agradar de forma desmedida e o comportamento escrupuloso de ser grosseiro. Aristóteles defende que a virtude do homem está na escolha das coisas devidas como justas e, “com efeito, o homem que corresponde a essa disposição intermediária aproxima-se muito daquele que, com o acréscimo da afeição, chamamos um bom amigo” (ARISTÓTELES, 1991, p. 88).

Em Aristóteles, a utopia da amizade precede a do Estado, o qual ele atribui três operações que são: bem-querer, concórdia e bem-fazer. Juntas formam uma utopia de bem especial e assim, “a amizade, ao transcender o par, manteve-se geralmente somente em grupos que tinham caráter ou direcionamento utópicos” (BLOCH, 2006b, p. 45).

Outro ponto que merece destaque é a relação entre indivíduo e coletividade. Ora, segundo Bloch, o ser humano não deixa de ser um indivíduo dentro de seu próprio contexto, independentemente de sua condição, pois o desejo de ser mantido de pé por conta própria é como o instinto de andar, ou seja, é natural. “Existe em cada ser humano uma vontade de alguma maneira frustrada, que deseja ser independente e não subordinado” (BLOCH, 2006b, p. 47).

Essa vontade é própria do humano, enquanto indivíduo, pois existe ao seu redor, como que uma nuvem de sentimentos e esperanças, que só é capaz de perceber um si mesmo, e às vezes, raramente, há percepção dos outros, mesmos que estejam envolvidos. Há, no indivíduo, características próprias que se perdem quando estão envolvidos e agrupados na coletividade. Portanto, “uma parte da aura vital muito humana ao redor do indivíduo perde-se com muito mais propriedade onde um coletivo por assim dizer orgânico apresenta unicamente o caráter de rebanho” (BLOCH, 2006b, p. 47).

A perda da originalidade individual dá acesso ao coletivo que, na maioria das vezes, molda o ser humano, tornando-o um ser carregado por um sistema social, que, nesse caso, acaba se entrelaçando com a vida particular deles. Porém, o que Bloch propõe é que o coletivo se construa livre dessa ideia de coletividade opressora, mas se forme um coletivo utópico, que seja capaz de enxergar as classes, distanciando-se da ideia de rebanho, para se aproximar da coletividade solidária, pois ela promove um direcionamento de vontades repletas do mesmo material humano como objetivo final.

3.2.1 Utopia e transgressão

Utilizando a obra de Johann Wolfgang von Goethe⁹², Ernst Bloch descreve a utopia como interiorizada. Ora, ainda quando criança, o jovem Goethe foi impulsionado, diversas vezes, pelo prazer da inquietação, o que o levou a sair de casa em busca de uma vida que combinasse com a sua, pois seu seio familiar era repleto por repressões advindas de seu pai.

Surge então, o amor na vida de Goethe, que foi caracterizado pelo excesso de fantasia erótica, que são injetadas na sua obra *Werther*, em que ele vai dizer que o sentimento desse amor corre em regiões utópicas, não estando apenas no campo da sentimentalidade, pois, para Goethe, era um amor infinito, com o desejo de alcançar remotas aventuras. “A força extremada de um amor transcendente, utopicamente plenificado, mas também idolátrico, consome-se solitariamente na discrepância frente à realidade, debilita-se frente a ela e perece por causa dela” (BLOCH, 2006b, p. 56).

O furacão do sentimento utópico não ocorria somente no mundo do amor, mas era oriundo de toda parte, que provinha dos desejos insatisfeitos, atividade freada, felicidade

⁹² Johann Wolfgang von Goethe foi um autor e estadista alemão do Sacro Império Romano-Germânico, envolvendo-se no campo da ciência natural. Foi uma das mais importantes figuras da literatura alemã e do Romantismo europeu, nos finais do século XVIII e inícios do século XIX. Tornou-se um dos líderes do movimento literário alemão Sturm und Drang, juntamente com Friedrich Schiller.

impedida, sofrimento amargurado que era provocado pela própria insuficiência do próprio sonho acordado e pela insuficiência do mundo, assim descreve Bloch. Na obra de Goethe, ele descreve que “é certo, em todo caso, que neste mundo não há coisa mais necessária ao homem do que o amor” (GOETHE, 2010, p.35). No Goethe tardio, há uma transformação como metamorfose em que o desenvolvimento não constitui uma moldura preestabelecida para ação formadora e transformadora, mas como um alvo que desenvolve uma ideia latente de formação. Sua metamorfose é um reflexo de sua própria produtividade, que dura a vida inteira, mesmo que uma produtividade arredondada⁹³, mas nunca encerrada, portanto, “o mundo é aí produtividade em busca de seu conteúdo completo [...]” (BLOCH, 2006b, p. 68).

Goethe situa sua origem em um lugar onde a luz não brilha, e, por isso, chamou-a de demoníaca. Ele aponta para o conceito de demoníaco que em sua obra se apresenta, não apenas como escuro e simples, mas sobretudo aquilo que exerce poder, poder sedutor que provoca, ao mesmo tempo, pavor e prazer, explode o prazer por meio do pavor. Como característica desse sentimento, ele o compara com a serpente que vive sempre retraída, e mesmo sofrendo influência, às vezes, intensa dos outros, sempre permanece em si mesma.

Há o demonismo favorável que sabe tornar-se manifesto sem perda do aspecto abismal e poderoso, em que a forma de sua manifestação não é o êxtase, mas o entusiasmo. “O êxtase revela a tendência de sacrificar, mas o entusiasmo possui a coragem de sacrificar-se; o êxtase perde toda a objetividade e realidade, mas o entusiasmo possui consciência, ciência do teor das coisas, fidelidade comunicativa ao alvo proposto” (BLOCH, 2006b, p. 73).

Na arte, o demonismo não-favorável permanece na obscuridade, não tem nenhum olhar que ele mesmo tenha lançado, mas apenas uma prospecção hereditária semelhante a si mesmo, como objeto do medo e algo monstruoso. Em oposição a isso, tem-se o demonismo favorável que se manifesta em toda parte, tendo o belo como seu início e não como seu fim. Essa característica é o que move o jovem Goethe.

Outra questão de grande relevância percebida por Ernst Bloch, na obra de Goethe, é a Canção de Mignon. Conta-se que Mignon foi raptada ainda pequena por Wilhelm Meister e entregue ao chefe de seu grupo que a maltratava cruelmente. Mesmo assim, Mignon desenvolveu o sentimento de saudade solitária por ele. Em um universo onde se torna assexuada, não é mulher, não é homem, não é mãe, mas sente uma saudade como que sem nome no nível do amor.

⁹³ Essa produtividade arredondada não é um círculo conservador e limitado, mas um contorno de pontilhados utópicos como algo que está em constante evolução.

Ora, sua vida silenciosa e o desejo de ver sua pátria não são naturais, mas demoníaca, pois perde suas intenções físicas, porque sendo vítima da limitação de sua liberdade, a única coisa que lhe sobra é o sentimento de amor e de saudade, porém é transgredido para alguém, por não poder viver sua realidade e suas origens. “Mignon nada é além de alma, e vagueia para bem longe, para muito além do homem” (BLOCH, 2006b, p. 78).

Sua saudade se torna incondicional, um símbolo arquétipo que se desenrola a partir de si mesmo. O trecho seguinte apresenta o sentimento e o simbolismo representado por Goethe, através da Canção de Mignon. “Conheces tu a terra onde os limões florescem? Na rama escura brilha o ouro no laranjal; docemente do céu azul as brisas descem; modesto o mirto se une ao louro triunfal. Tu a conheces bem? Lá, sim, lá, meu amado, quisera eu ir levando-te a meu lado!” (GOETHE, 1906, p. 15) Mignon desenvolve um sonho utópico, pois remete suas lembranças e desejos não vividos para uma realidade presente, porém não vive aquilo em sua plenitude, pois é apenas uma transgressão de um mundo impossibilitado de ser alcançado por ela.

Na obra *Fausto*, Goethe descreve um exemplo máximo de ser humano utópico que se caracteriza como transgressor de limites, que é o mito de homem moderno que busca dar sentido à sua vida, a partir da contemplação das coisas divinas e misteriosas. Em uma época, em que a ciência ocupava vasto lugar, assim também como as ciências naturais e experimentos, o personagem Fausto se afasta das crenças religiosas, colocando-se como um ser que poderia alcançar respostas a partir de seus estudos experimentais da medicina e das ciências, por isso é considerado aquele que pactua com o demônio por afastar-se de Deus.

Ocorre que esse afastamento gera em Fausto forte inquietação pela sua limitação de conhecer o ilimitado. O desejo de Fausto é a transgressão do que é padrão, normal, porém encontra seu limite e, portanto, para Fausto “não há mais subjetivismo no autoaperfeiçoamento, o que ocorre é um abrir de olhos do mundo experimentado” (BLOCH, 2006b, p. 97). Diante disso, a ação de Fausto é uma viagem dialética, em que os desfrutes alcançados são riscados, dando lugar a um novo desejo que é despertado por ele. Cada ponto alcançado é refutado por um movimento novo que o contradiz, sempre algo está faltando e o instante plenificado ainda está ausente.

Para Bloch, é na aposta faustiana que se caracteriza uma metafísica, perfeitamente, cabível de proximidade. Essa metafísica não se concretiza por uma gama de mundo supraterrâneos, mas como aquela que se vale de toda inquietação do mundo e da utopia do mundo, para visualizar o realmente próximo que desvendará o “nó” do mudo.

Outro exemplo de transgressão são as viagens de Ulisses de Dante, em que o navegante, por mares desconhecidos, descobre terras ainda não habitadas, ilhas nunca vistas. Ulisses que povoou a Ilha de Ítaca⁹⁴, não se sabe se ele retornou a sua casa, porém se sabe que foi sinônimo da transgressão humana no que se refere à chegada à terra do purgatório, uma alta montanha do outro lado do mundo, onde nenhum ser humano ousou pôr os pés, Ulisses também não põe, mas ainda passa perto. “A terra do purgatório situa-se na outra metade do planeta; apenas esta distância está à altura da ousadia e da transgressão de limites com que Dante dotou o Ulisses tardio” (BLOCH, 2006b, p. 109).

Sobre narrações de transgressões, tem-se também a obra *Dom Quixote* de Miguel de Cervantes, discutida por Bloch, para mostrar os espaços percorridos no que se refere à utopia, como, inclusive, já foi citado anteriormente. Parodiando os romances de cavalaria, Dom Quixote, já de idade, deixa-se levar pelos romances e decide sair pelo mundo, tornando-se um cavaleiro andante. A leitura dos romances, fez com que Dom Quixote desenvolvesse uma fé utópica, pois nasce a esperança, que fez com que ele mesmo se tornasse o próprio viajante, o mais sincero dos heróis.

Ele estava cheio da fantasia de tudo o que lia nos livros, além de encantamentos como brigas, batalhas, desafios, feridas, elogios, amores, tempestades e absurdos impossíveis; e ele estava tão estabelecido em sua imaginação que toda a máquina daquelas invenções sonhadoras que ele lia era verdadeira, que para ele não havia outra história mais certa no mundo. (CERVANTES, 2020, p. 268)⁹⁵. (Tradução nossa).

Tornando-se praticamente aquilo que leu em uma obra de muitos personagens, “o sonho desejante cavaleiresco está repleto de cavalos alados e leões alados, mares em chamas, ilhas flutuantes e palácios de cristal” (BLOCH, 2006b, p. 121). Assim, em terras moldadas pela fantasia adentra Dom Quixote, enfrentando muitas aventuras. Em suas alucinações, acredita ver soldados de carne e osso, quando, na verdade, não o são, apesar de lutar com eles.

No que se refere à Dulcinéia, sua amada, ele a tem como a moça perfeita, a quem o cavaleiro contempla suas façanhas, como a mais linda de todas as mulheres lindas que já viu, inclusive nas poesias. Seus sonhos de ser o herói e salvar o mundo, de encontrar sua amada,

⁹⁴ A Ilha de Ítaca está situada na Grécia e consiste em um conjunto de numerosas ilhas no mar Jônico. Possuindo várias baías, é tão fechada que lembra um lago. O centro da ilha possui a baía adentra de forma que fica apenas uma estreita parte de apenas 500 metros de largura. Segundo Homero, Ítaca foi a Ilha natal de Odisseu, um dos mais ardilosos guerreiros da epopeia grega.

⁹⁵ “Llenósele la fantasía de todo aquello que leía en los libros, así de encantamientos coma de pendencias, batallas, desafios, heridas, requiebros, amores, tormentas y disparates imposibles; y asentósele de tal modo en la imaginación que era verdad toda aquella máquina de aquellas sonadas soñadas invenciones que leía, que para el no había otra historia más cierta en el mundo” (CERVANTES, 2020, p. 268).

faz ele desejar e transpor seu sonho para o presente. “O mundo das esperanças de Dom Quixote já é, para ele, o mundo real por assim dizer, a saber, o da legenda cavaleiresca e de suas damas” (BLOCH, 2006b, p. 124).

Dom Quixote é, portanto, o maior exemplo de consciência utópica repleta de exageros, esperanças, capacidade de agir e abstração etc. Portanto, a história acima narrada é a mais pura reflexão de transgressão, em que tem como personagem Dom Quixote, ultrapassando todos os limites já visitados e, portanto, “mesmo a falta de apetite cheia de ansiedade pelo inalcançável tem dentro de si a música do instante absoluto: o inalcançável é intencionado aí perfeitamente como evento, no sentido presente” (BLOCH, 2006b, p. 134)

São narrações que ilustram os percursos por onde perpassam as discussões utópicas, que Ernst Bloch utiliza para mostrar que o ser humano é capaz de sonhar e construir, mesmo que, através de ficções, um mundo em que almeja ser real e, portanto, nasce o que ele chama de sonho diurno.

As transgressões utópicas estão presentes também na música. A princípio, Ernst Bloch narra o surgimento do instrumento musical que, de forma mítica, surge através da invenção da flauta de Pã⁹⁶. Um instrumento de manuseio fácil que surgiu a partir de uma camada social bem diferente de outros grandiosos instrumentos musicais. O objetivo do som da flauta de Pã é chegar aos ouvidos da amada distante que deu origem à música como expressão humana e sonho desejante. O mito da flauta de Pã se dá a partir de um conto indígena e um dos mais belos contos da antiguidade. Segundo Bloch, Ovídio apresenta que Pã andava a caça de ninfas e passa a perseguir uma delas, a dríade Sirinx, que foge dele, mas se vê impedida por um rio e suplica as forças do rio que a transforme. Quando Pã tenta segurá-la, suas mãos seguram apenas juncos e, enquanto se lamenta, o sopro da brisa emite sons nos galhos do junco, sons cuja beleza encanta o deus. Com isso, Pã quebra o junco, prende com cera e tira os primeiros tons iguais ao sopro da brisa, porém como forma de lamento. Dessa forma surge a flauta de Pã.

A ninfa desaparecida ficou como som, e nele se adorna e se prepara, soa diante da carência. O som vem de um espaço oco, é produzido pelo hálito fecundante da brisa e continua no espaço oco que ela faz retinir. A ninfa se transformou em junco, o instrumento chama-se Sirinx, como ela; só que até hoje não se sabe ao certo como se chama a música mesma e quem seria ela. (BLOCH, 2006b, p. 143).

⁹⁶ Pã é um personagem da mitologia grega. Segundo as narrações consiste no deus dos bosques, dos campos, dos rebanhos e dos pastores. O deus vive em grutas, vagando pelos vales e pelas montanhas, caçando ou dançando com as ninfas. É uma figura que possui orelhas, chifres e pernas de bode. É amante da música, trazendo sempre consigo uma flauta.

Diante disso, aparece a transgressão presente na música que, dentre tantos músicos famosos e clássicos destacam-se, por exemplo, Mozart, Bach e Beethoven. É sabido e expresso, nitidamente, em Bloch, que a música existiria mesmo que não existissem ouvidos, porém não haveria música se não existissem músicos. Eles compõem para expressar a si próprios e, ao mesmo tempo, dão expressão a sua época, a sociedade, e não apenas como romantismo, mas como referência social, temporal e histórica.

A música como expressão não está acabada, nem mesmo para quem a cria, pois ela se molda e é a expressão da maturidade formada de quem a faz, pois “a música flui não apenas no artesanato natural, mas também no poder da expressão pessoal, um único fluxo de igualdade que permanece inalterado por todos os altos e baixos, [...]” (BLOCH, 1985, p. 61)⁹⁷ (Tradução nossa). O impulso utópico da música não está naquilo que é presente no mundo, mas consiste “em uma aposta no eterno indesignável do vir a ser, convidando a pensar a possibilidade mesma da possibilidade, um soar para frente que restitui ao futuro sua ligação fundamental com o que ainda não é” (SEGER; SOUSA, 2013, p. 72).

A expressão musical é “um *procurador designado para uma articulação que vai muito além do que até o momento se conhece*” (BLOCH, 2006b, p. 152). Talvez os artistas Mozart, Bach e Beethoven ainda não tenham sido ouvidos, pois essa ocorrência só acontecerá na maturidade de todas as obras e, de fato, a nona sinfonia de Beethoven foi composta poucos anos antes de sua morte e quando já estava, totalmente, surdo. “Em meio às artes, a música porta uma seiva bem especial, que se presta para citar aquilo que ainda está sem palavras, que adere ao canto de modo instrumental e pode associar-se à palavra cantada ao mesmo tempo como subton e excedente” (BLOCH, 2006b, p. 153).

Transgredindo limites, a música perfaz um papel importantíssimo na exteriorização expressiva do corpo, estando presente em tantos momentos do ser humano, como na vida pessoal, conjugal, social, religiosa etc. Sabe-se também, além de ganhar forma, que é parte viva de quem a faz, pois inspira intenções de quem a ouve.

A música é, portanto, entendida em Bloch, como figuras de transgressão que estão nos limites das esferas tonais, nas articulações do existir do humano numa linguagem da intensidade que vai se constituindo, quer alcançar toda sua essência no mundo chegando a si mesmo no florescer dos sentidos para se expandir.

⁹⁷ “Insofern fließt der Musik nicht nur im selbstverständlichen Handwerk, sondern auch in der Kraft des persönlichen Ausdrucks ein einziger Strom von Ebenbürtigkeiten, der unberührt von allem Auf und Ab bleibt, [...]” (BLOCH, 1985, p. 61).

Assim, portanto, a música contém a moralidade e a universalidade de um ponto central, um centro penetrante e intensivo impregnado. A melodia lhe dá um efeito lírico, a fuga, um efeito épico, a sonata, um efeito dramático-dialético, mas o experimento de perceber a si mesmo e ao mundo na existência permanece sendo comum a todas as formas da música, especialmente das rigorosas (BLOCH, 2006b, p. 172).

Seguindo a mesma reflexão sobre as transgressões, é possível perceber que, no que se refere à questão da morte, evidencia-se que ela é compreendida em algumas perspectivas como aquela que ultrapassa limites. Ora, a morte sempre foi temida na humanidade e, quando associada à velhice, ela se torna torturante, pois ambas estão associadas entre si.

Diversas doutrinas, desde a antiguidade, como as asseguradas pelas civilizações egípcias, gregas, romanas, ou dentre as grandes ou pequenas religiões, como islamismo, cristianismo, budismo, judaísmo, religiões africanas e indígenas, mostram diferentes formas de lidar com a morte. Em alguns casos, com a crença de vida após a morte, em que a alma má vai a um submundo, queimar no fogo do inferno, enquanto as almas boas serão purificadas e agraciadas com a beleza e paz de uma vida eterna no céu, e em outros casos, o corpo virará apenas pó que deixará de existir.

As civilizações, como a egípcia, por exemplo, acreditavam no retorno do morto, por isso, há a prática da mumificação como forma de espera de seu retorno. Também se vê em culturas diversas o cuidado com os corpos, como era o caso dos judeus que colocavam perfumes e tinham todo um zelo com eles. Os povos primitivos, por sua vez, viam a morte como uma partida para uma viagem.

É notório como diversos são os entendimentos sobre o tema da morte na história da humanidade. Desse modo, o sonho utópico é intensificado e fortalecido, muitas vezes, vinculados a mitos e crenças, por não aceitarem o destino sombrio e tenebroso que encobre o futuro humano, o qual se chama morte. “Esses sonhos de elucidação não se conformaram com um destino na sua forma mais obscura; é isso que perfaz a sua honra, é isso que fundamenta essa honra” (BLOCH, 2006b, p. 192).

No que se refere às crenças egípcias, aparece a figura do faraó, como os deuses do Egito que foram adorados por muitos. Desde o baixo Nilo, nos tempos mais antigos, habitavam tribos, consideradas as primeiras a injeitar os túmulos em repouso. Já antes disso, tinham signos e ídolos, extremamente, macabros, como a adoração de uma árvore desfolhada e até a pele descamada de uma cobra.

Seguindo a isso, de acordo com Bloch, nenhum povo se ocupou tanto com a morte como os egípcios, descrevendo-a como a verdadeira vida, e fazendo muitos preparativos para a arte de morrer, construindo túmulos e desenhando de forma meticulosa o lado depois da morte. No Egito, prezava-se muito pela morte, pois se acreditava que ela era um repouso, uma passagem para a eternidade daqueles que tinham uma vida moral. Portanto, preservar os mortos enfaixados em túmulos era, não somente um prolongar da vida, mas como uma manifestação de vida na morte.

O que se preservava era o “*ka*”⁹⁸ para ser eternizado, por isso, a prática do cuidado com os cadáveres, que tinham um caráter como recurso auxiliar no caminho de sua eternização. “Mediante o *ka*, uma rigidez utopizada estende-se para dentro da vida, assim, como a vida deve estender-se para dentro de uma forma destituída de situação” (BLOCH, 2006b, p. 206). A paz da morte veio ao mundo pelo Egito, na figura de Osíris, deus da vida pós-morte. Acredita-se que ele renasceu da morte para a eternidade e o *ka* é o ser humano cinzelado, do repouso, da inteireza, associado a Osíris.

Diante disso, tem-se que a morte ideal egípcia era uma solidificação em um agir imperturbável, iluminado por Osíris morto e pelo mundo subterrâneo. Assim, “o definitivo e, por isso, eternamente igual é, no desejo egípcio quanto à morte, o mesmo que as ações do *ka*, o mesmo que as alegrias pela estátua enfim bem-sucedida” (BLOCH, 2006b, p. 208).

No cristianismo, o que é exaltado não é a morte, mas a vida. Ainda no antigo Israel, conforme Bloch, existia o culto aos ancestrais e aos mortos, o que pressupõe a fé na continuidade da vida. Desde Jó e Daniel, personagens bíblicos, já se falava em imortalidade, como desejo da vida longa e de viver bem na terra, que agora é prolongado na transcendência. “A fé na continuidade da vida se tornou aí um dos meios para minorar a dúvida a respeito da justiça de Deus sobre a terra; sobretudo a própria esperança da ressurreição adquiriu um caráter moral-jurídico” (BLOCH, 2006b, p. 209).

A ideia de julgamento dos mortos já existia no Egito, porém, no Israel tardio, um essencial novo aparece, como uma incursão da ressurreição na fé piedosa que difere dos egípcios, em que os ricos construíam túmulos grandiosos e exaltavam os cadáveres, para serem beneficiados com a vida eterna. No cristianismo, a vida eterna é exaltada através da humildade e dos bons costumes, pela boa ação e piedade aos pobres. Alguns livros marcam, expressamente, a crença em um julgamento final, pós-morte, como é o caso do livro de

⁹⁸ O sentido de “*ka*” na cultura egípcia se aproxima muito de entendimento de coisa imaterial, um elemento metafísico, invisível, volátil e, de certa forma, metafórico. É uma espécie de alma que acreditavam existir tanto nos homens, como nos deuses.

Enoque – julgamento dos mortos egípcios; o livro da Aliança – dos judeus. Eles relatam a vida após a morte daqueles que passam pelo julgamento final.

No cristianismo, o castigo para aqueles que não cumprem sua vida nos moldes de uma moral cristã, terá o castigo do inferno, aqueles que cumprem seus preceitos, será contemplado com a salvação no céu. Ora, para Bloch, o céu é transformação da natureza para dentro da luz, enquanto o inferno para dentro do fogo. “Na utopia católica da vingança, o inferno é derivado do outro aspecto do mesmo deus: o condenado apercebe-se igualmente do amor divino só que, tendo-o rejeitado, apenas como perda e ira” (BLOCH, 2006b, p. 214).

Diante disso, para Bloch, a ascensão de Cristo ao céu era como uma estrada régia até ele, a páscoa, considerada como mito, tornou-se, no cristianismo, absoluta e também entendida como fim. A matéria utópica ocorre nessa transgressão de limites da vida para a morte, pois os dois exemplos apresentados mostram que o limite não é a morte, ela é apenas o começo, e mesmo que não haja uma comprovação de vida eterna, tanto os egípcios como os cristãos constroem esse mundo do outro lado da vida, seja para recompensar ou para castigar aquele que morre.

Há uma certeza para Bloch, que é a morte. Não se pode fazer nada para impedi-la, pois sua chegada é certa e seu acontecimento foge de uma utopia. “Não há nenhum inimigo tão inexorável nem nenhuma certeza tão certa como a morte” (BORGES, 1993, p. 413). Sobre a origem do sentido morte, Ernst Bloch vai dizer que é preciso distinguir a diferença entre o medo de morrer e a angústia da morte. Para ele, nos animais reina a primeira, pois, eles têm medo de morrer, mas não se angustiam, pelo fato de não haver um eu. Já no ser humano, estão presentes as duas dimensões tanto do medo, quanto da angústia da morte, sendo a angústia, predominantemente, presente no homem, porque há um eu.

O primeiro passo é não exaltar a morte como uma vela que queima, extinguindo-se os dias de vida. O desejo está presente em não pensar na morte, para viver o presente, o agora, deste modo, a morte deixa de ser angustiante para se tornar exaltante. O ser humano procurou sempre superar a angústia de morrer, justificando, em alguns casos, a vida plena pós-morte, como é o caso do cristianismo. Diante dessa angústia, na tentativa de superá-la, em plena crise niilista, Bloch apresenta o conceito de metempsicose⁹⁹, que mesmo não podendo ser demonstrada de forma apodítica, baseia-se no dualismo corpo-alma, colocando a alma como

⁹⁹ Metempsicose é o movimento contínuo pelo qual um espírito, após a morte do antigo corpo em que habitava, retorna à existência material, animando sucessivamente a estrutura física de vegetais, animais ou seres humanos. Essa doutrina é difundida pelo misticismo especulativo do orfismo e pitagorismo, e adotada por correntes filosóficas como o empedocismo, platonismo e neoplatonismo.

superior ao corpo. Dessa forma, seria o homem, não enquanto parte física, mas metafísica, imortal, pois não sucumbiria à morte. Bloch, inclusive, tenta justificar sua tese na passagem bíblica em que João Batista seria a reencarnação de Elias.

Ora, é perceptível que Ernst Bloch procura uma forma de superação para a concepção de morte, passando pelas religiões, pelo niilismo, pela burguesia material, enfim, o ateísmo de Bloch só é consubstanciado e enfatizado pela descrença em Deus. No entanto, ele acredita que a existência do homem tem uma finalidade, pois “sendo a tarefa do homem a humanização da natureza, inesgotável nas suas possibilidades, não podemos colocar barreiras ao *novum* possível e ainda desconhecido” (BORGES, 1993, p. 420). Portanto, a vida humana é extensiva, sua morte não deve ser temida.

Na imortalidade da alma, não se subjaz apenas a vida enquanto corpo ou alma, a qual é atribuída à metempsicose citada por Bloch, mas a morte, que diante de tantas especulações e discussões, constrói-se com a perda ou o esquecimento do homem. Então, como um impulsionador do devir, o viver dá a luz ao futuro.

Assim como Cronos devora seus filhos, considerando a questão de que o filho autêntico ainda não nasceu, então, tem-se que o núcleo não existir, não pode morrer, porque o núcleo é extraterritorial a morte, e, com isso, a morte pertence ao processo, mas não ao sujeito, o qual ele deriva. Para Bloch, se os mortos estão, definitivamente, mortos, não há mais esperança para os vivos, pois daqui a pouco, todos estarão mortos, portanto, nem tudo se cessa, a esperança de vida precisa permanecer.

A arte vinculada à dialética permite que a esperança de vida seja renovada, pois a obra de arte de um artista não se desfaz quando seu corpo sucumbe, é como um filho que dá continuidade ao nome do pai, por isso, continuam sendo filhas as obras intelectuais, pintadas, edificadas e pensadas. Assim, “a utopia da imortalidade se reproduz no ato e na permanência da produção intelectual, e nisso ela também pode passar sem os espaços invisíveis – às custas do perdurar não-pessoal” (BLOCH, 2006b, p. 249).

É de se atentar que, até então, não se encontrou a solução para a ameaça de destruição do sentido, porém a esperança é infatigável, permitindo que o processo continue em aberto. “O mundo em processo, o mundo real da esperança fundamenta-se exclusivamente na matéria, ‘que se capta a si mesma através do homem enquanto sua floração mais esplêndida e que completa a sua formação’” (BORGES, 1993, p. 423).

Para Ernst Bloch, como possibilidade individual, seja como uma possibilidade cósmica, a morte defronta-se com o pensamento direcionado para o futuro, como negação de sua

finalidade. A morte ingressa como possível conteúdo futuro, em sua condição final e, assim, ela não se torna mais negação da utopia e de suas finalidades, e sim, ela se coloca como liberação do conteúdo vital adquirido.

3.2.2 Utopia presente nos grandes líderes religiosos

Alguns personagens históricos e religiosos enriquecem a discussão sobre as utopias. De início, analisemos a filosofia oriental, mais especificamente, a chinesa, a qual se destacam as figuras de Confúcio e Lao Tse. Tais pensadores deixaram um legado de importância sumária ao que se referem, não só as crenças dos seus seguidores, mas também a respeito da forma de conhecimento a respeito das reflexões utópicas.

Nesse ínterim, há a discussão do meio-termo, do equilíbrio celeste, daquilo que é ponderado. Tal discussão ocorre por volta de 700 a. C., momento em que a China começa a se tornar civil, os direitos advindos dos nobres começam a serem revogados, os imperadores começam a se apresentar como “pais déspotas” e não mais como “senhores”. Essa atitude começa a ser vista como moderada, e o modo de vida passa a ser domesticado, do começo ao fim do patriarcado.

Diante disso, Confúcio dá uma formulação religiosa a esse meio-termo almejado, o qual acreditava que uma pessoa sábia não se ocupava de coisas caóticas. Ele se torna, segundo Bloch, o mestre da sabedoria, não de acordo com a classe de nascença, mas acadêmica. Observando culturas de fora, como da Irlanda, da Índia antiga, por exemplo, em que o chefe supremo do povo é subordinado aos deuses da natureza, Confúcio inspira a algo diferente a essa questão, pois, para ele, o imperador está acima dos deuses terrenos da natureza, somente ele pode manter o equilíbrio entre céu e terra. Os deuses, portanto, eram submissos ao Estado. Assim, para o pensador, o imperador “é o mesmo que o centro do Estado e o centro do cosmo: colheitas malogradas, inundações, avalanches e até mesmo conjunções estelares maléficas decorrem de governos desordenados com a mesma precisão com que o curso benéfico da natureza decorre do governo ordeiro” (BLOCH, 2006b, p. 305).

Com isso, tem-se uma consonância harmoniosa entre a natureza e o imperador, aparecendo assim, pacificações entre eles. Nasce, a partir daí, o conhecido como os opostos de lutas entre o cunho telúrico-feminino e o urânico masculino. Esses opostos ficaram conhecidos como *yin* e *yang*, que representavam vales e montanhas, margens do rio em que uma está a sombra e outra ao sol, e mais tarde eram associados ao homem e a mulher. “Nesse

pensamento de opostos que se complementam, denominou-se Yīn e Yáng a reunião de duas qualidades de sopros existentes em todos os fenômenos e manifestações, que estão em relação recíproca no meio natural e que simbolizam as duas faces de um movimento” (COUTINHO; DULCETTI, 2015, p. 803).

Yin e *yang* se tornaram o grande equilíbrio entre a terra e o céu, através da luta de opostos, noite e dia, terra e céu. Essa luta de opostos se une e se complementa entre si. Desse modo, tem-se o conceito de Yin como a palavra que “evoca a noção de tempo fechado e chuvoso, de frio, reclusão, repouso, do que é feminino; aplica-se ao que é interno, antigo, vazio e negativo” (COUTINHO; DULCETTI, 2015, p. 803). Por outro lado, “a palavra Yang desperta a noção de tempo ensolarado, de calor, expansão, manifestação ativa, do que é masculino, e aplica-se ao que é externo, recente, pleno e positivo.” (COUTINHO; DULCETTI, 2015, p. 803). A figura do imperador não está jamais configurada como sujeito aos deuses da natureza, mas tão somente a ideia de céu, e essa, portanto, não é um deus.

Nessa cultura, “quando a conduta humana é ordeira, o mundo anda beneficentemente em círculo” (BLOCH, 2006b, p. 305) e, portanto, há a ponderação e o equilíbrio entre as partes. Após alguns séculos, Confúcio foi considerado Deus, porém isso representa apenas uma concessão de fé popular politeísta e não um avanço dentro do céu. Com Confúcio, baseado em um bom senso feudal, começou-se a acolher algo quase genuíno que foi ponderado constantemente, uma correção para a imagem do desejo efervescente. “Um rapaz deveria ser um bom filho em casa e um jovem obediente fora de casa, parcimonioso com a fala, mas coerente com o que diz, e deveria amar todo o povo, mas cultivar a amizade dos seus semelhantes” (CONFÚCIO, 2012, p. 41). E acrescenta ainda: “se lhe sobrar alguma energia dessas ações, que ele a dedique a tornar-se um homem culto” (CONFÚCIO, 2012, p. 41). Segundo Bloch, Confúcio admitia que o mundo estará bem encaminhado se o ser humano souber lidar com ele.

Lao Tse é a segunda figura a ser destacada nessa discussão sobre a filosofia oriental tão associada a utopia. É considerado um homem solitário e o mestre do Tau. O Tau de Lao Tse é considerado como fonte de origem de toda a existência, como figura invisível, mas não tem característica de ser transcendental. “O Tau proporciona apoio e orientação, mas no seu caminho não está postada uma pessoa mediadora visível, não há uma estátua falante; ele é, pois, o que não merece ser mencionado e a única coisa digna de ser nomeada, mas Lao Tse ignora o seu nome” (BLOCH, 2006b, p. 309).

Segundo Bloch, para o defensor do Tau, há o meio-termo e a justa medida vigorando como em Confúcio, porém essa medida é menos adequada ao costume e ao governo dominador. Para ele, o Tau tem como objetivo diminuir a abundância e complementar a carência. No mito astral de Lao Tse, “o cosmo se apresenta como propensão em reverência imensurável, como o sonho paradoxal de ser humano sem deixar transparecer em si mesmo muita coisa propriamente humana” (BLOCH, 2006b, p. 309).

Para Bloch, Lao Tse abandona tudo que é opulento, grandioso, fazendo nascer a arte da branda sabedoria. “Governo com excesso de degraus; Campo com excesso de erva daninha; Armazém com excesso de vazios; Vestir bordados coloridos; Carregar espada afiada; Satisfazer-se comendo e bebendo; Possuir moedas e bens em excesso” (LAO TSE, 2008, p. 53). Ele ainda conclui, dizendo que: “Isto se chama roubo e autoencantamento; Roubo e autoencantamento negam o Caminho” (LAO TSE, 2008, p. 53). O Tau é, portanto, seu Deus tranquilo, cheio de ideologia, e tem esse nome porque reproduz a antiga imagem matriarcal chinesa que tinha como nome uma progenitora feminina chamada Tau.

Não bastasse a cultura chinesa, com sua grande contribuição para o que Bloch denomina de utopia, tem-se também a Índia, na figura do Buda, como um dos principais expoentes da religião politeísta daquele lugar. Conforme afirma Ernst Bloch, o Buda ganha destaque no final do sexto século cristão, em um tempo em que a antiga religião indiana dos Vedas¹⁰⁰ está reduzida a superficialidade do rito.

Na última parte dos Vedas, nos Upanixades¹⁰¹, são apresentadas a um aprendiz as formas do mundo para que ele as conheça de acordo com sua aparência, relacionado ao medo que reside, a sedução que provocam e, também, as diversas formas trajadas, ressoando como um desencantamento.

Por volta de 1200 d.C., o budismo desaparece da Índia, propriamente dita, por sua oposição ao sistema de castas, sendo substituída pelo hinduísmo. O que restou ao lado dessa igreja foi somente a seita do jainismo por Maavira¹⁰² que era contemporâneo de Buda, porém o Buda permanece como elemento liberado, a fé sem Deus, nem deuses, tendo abandonado o mito. Desse modo, “a pessoa do fundador, a pessoa perfeitamente humana de Buda, que

¹⁰⁰ Os Vedas consistem em um conjunto de obras que foram escritas no idioma chamado de Sânscrito védico, o qual, originou, posteriormente, o sânscrito clássico. Essas obras constituem um vasto sistema de escrituras sagradas do hinduísmo, sendo a mais antiga literatura de qualquer língua indo-europeia.

¹⁰¹ Upanixades diz respeito a cada um dos escritos da obra dos Vedas que possuem teor filosófico e teosófico.

¹⁰² Mahavira foi o vigésimo quarto tirthankara, aquele que fabricava o “vau” - um trecho de um rio, lago ou mar com pouca profundidade para passar a pé. Mahavira reviveu o jainismo, expondo os ensinamentos espirituais, filosóficos e éticos dos tirthankaras. Segundo a tradição, ele abandonou todos os bens do mundo, praticando intensa meditação e muitas austeridades para atingir o Kevala Jnana, ou seja, onisciência.

representa o caminho da esperança, que das coisas do mundo é a que permanece visível ao extremo e até ao fim, essa pessoa também é a primeira a se dissolver no nirvana” (BLOCH, 2006b, p. 336).

O Buda assegura ter um único sabor que é o da redenção e, com isso, o budismo desconhece desejos e preces que expressem desejos, pois seu objetivo é apenas que todos sejam felizes. Ainda aparece o Carma¹⁰³ como força de Samsara¹⁰⁴ sobre alguém, em que as ações, sejam boas ou ruins, podem ser afloradas nesta, ou em outra vida.

O cristianismo como uma das maiores religiões do mundo, é representado pela figura de Jesus Cristo, o Deus filho. Ora, sua história se destaca pela forma como transcorreu, o qual nasce em uma estrebaria, e assim, é esperada a criança cujo governo encerraria a idade de ferro¹⁰⁵ e devolveria ao mundo a idade de ouro¹⁰⁶. Ele é aquele que veio para ocupar um lugar na moldura de Deus, não com a vida, mas com a sua morte.

O Cristo aparece como utopia para o povo pobre, humilde e não para os grandes comerciantes, reis poderosos, pois ele mesmo tinha a característica de humildade. “A pobreza voluntária tampouco é considerada um fim em si mesmo, ao menos na medida em que ela é recomendada e em que o amor não elege os pobres [...]” (BLOCH, 2006b, p. 345). Jesus se apresenta aos desassistidos com o elemento de humildade e, assim, ele “é o sinal da objeção exatamente contra o poder senhorial, e exatamente contra esse sinal o mundo levantou a objeção do cadafalso: a cruz é a resposta do mundo ao amor cristão” (BLOCH, 2006b, p. 345).

Na religião cristã, o que está em jogo não é um pós-morte para quem morre, mas um além para os vivos, tanto é que, mais importante do que seu nascimento é também sua morte, pois representa a passagem de uma vida do mundo para, com a ressurreição, chegar a vida eterna. Essa é a proposta do cristianismo, com Jesus Cristo, que difere, por exemplo, do Budismo, que acredita no retorno dos mortos à vida no mundo.

¹⁰³ Karma ou carma consistem em termos que significam "ação". É um termo de uso religioso dentro das doutrinas budista, xintoísta, hinduísta, jainista, síque e teosófica. Em cada uma delas, possuem sentido, como, por exemplo, no hinduísmo, "carma" refere-se à influência que as ações humanas geram no seu futuro, no budismo, o termo está relacionado às intenções humanas, que podem ser boas, más ou neutras.

¹⁰⁴ O termo Samsara, é oriundo do budismo para se referir ao conceito de nascimento, velhice, decrepitude e morte, e, que todos os seres no universo participam e do qual só se pode escapar através da iluminação. A roda de Samsara compre caminhos distintos que o ser humano passará e são inevitáveis.

¹⁰⁵ A Idade do Ferro é utilizada para se referir ao período pré-histórico, em que ocorreu a metalurgia do ferro. Esse período é denominado assim pela utilização do ferro como metal, oriundo do Oriente através da emigração de tribos indo-europeias (celtas), que a partir de 1 200 a.C. começaram a chegar a Europa Ocidental.

¹⁰⁶ A Idade do Ouro, segundo a mitologia grega, é o período de apogeu do mundo, com glórias perpétuas. Nesse período, havia a ideologia e a utopia de que o ser humano era imortal e puro, foi marcado também por paz, harmonia, estabilidade e prosperidade. É a mais antiga das idades do metal.

Ainda sobre essa discussão, sobre a utopia nas religiões, sobretudo, na representação dos principais expoentes de cada uma delas, ainda se faz mister descrever a importância de Maomé, como submisso à vontade de Alá – deus da religião Islâmica. Para esta religião, Maomé é o mais recente, além de ser o último da descendência de Abraão, era acometido de visões, vozes e sonhos noturnos, que, como afirma Bloch, transformavam-se em aparições corporais durante o dia. Sua primeira intenção era restabelecer a fé pura de Abraão.

Mutatis mutandis, Alá é “o deus da guerra Zeboat; ele recorre aos seus templários para efetuar em breve o Juízo sobre o mundo; religião é submissão à vontade de Alá, mas justamente na forma de um fanatismo beligerante em submissão” (BLOCH, 2006b, p. 360).

Conforme Bloch, Maomé se apresenta como figura da lendária arábica Chidr¹⁰⁷, que, para os islâmicos, ele foi o mais misterioso dos santos, preparando os humanos para o juízo final. Portanto, para os Islâmicos, Alá é o único Deus e Maomé é o seu profeta – o último de todos. Alá, portanto, é o único Deus que todos devem adorar e serem submisso.

Esse percurso sobre as principais figuras religiosas presentes nas maiores religiões conhecidas no mundo fundamenta a discussão proposta por Bloch no que se refere às utopias, pois o modo como se estruturam as crenças e a fé, nada mais é do que projetar para o futuro os sonhos diurnos. O instante vivido das pessoas pode ser limitado, mas a figura de um deus pode fazer transgredir o sonho para frente como forma de realização, uma vez que os instantes vividos não dão condições para a satisfação desejada. Portanto, as religiões também são impulsionadas na formação de um mundo utópico, em que o ser a quem se reverencia, é capaz de transformar a vida limitada do ser humano e, assim, nasce a utopia religiosa.

3.2.3 A utopia como exterritorialidade

Diante de tantas possibilidades apresentadas e discutidas a respeito das utopias por diferentes crenças, seitas, correntes filosóficas, torna-se difícil encontrar uma que pareça ser, suficientemente, mais correta, pois o ser humano compreende todo esse percurso, no entanto, não como algo alcançado e manifestado, mas como algo, humanamente, desejado que é projetado de forma histórica.

¹⁰⁷ Chidr consiste em uma espécie de santo islâmico muito aceito pela imaginação dos muçulmanos como um símbolo para a vegetação, com características cíclicas de renovação e personificação do bem. Para alguns é considerado um profeta. Segundo a crença, Chidr vive em segredo, somente sendo, em alguns momentos, visível para pessoas individuais, mesmo que possa adquirir formas diversas.

Desde o tempo antigo, o ser humano sempre buscou saber o que poderia acontecer no seu futuro. O seu desejo de mudança, de transformação permanece vivo e presente, e isso acontece já há muito tempo. Na mitologia grega, têm-se as Moiras – conhecidas como as três irmãs que eram capazes de determinar o destino, tanto dos deuses, como dos homens. A exemplo disso, conta-se que a personagem Cassandra, irmã de Heitor, Páris e Polixena, já compartilhava, juntamente, com os deuses, o dom de adivinhar o destino e, portanto, ela sempre soube da destruição de Tróia. Diante da Moira, “os seres humanos não são instrumentos de alguma vontade divina, nem Édipo nem Cassandra podem fazer qualquer coisa ou até mudar algo” (BLOCH, 2006b, p. 365).

Há uma diferenciação entre essa forma de crença com a apresentada pela Bíblia, em que o profeta Isaías apresenta um destino que pode ser, perfeitamente, mudado, pois depende da moral humana e da decisão de cada um. É uma oposição ativa do vidente grego, com a visão desesperada de Cassandra de um lado e o destino bíblico de outro, apresentando uma balança do destino que é o próprio ser humano. Provavelmente, outros profetas entenderão que este conceito pode ser diferente daquele entendido por Isaías.

Adentrando nessa questão e trazendo a discussão sobre o ateísmo, tem-se Feuerbach com suas colocações a respeito da existência de Deus. Feuerbach fez os conteúdos do céu retornarem para o ser humano, afirmando de tal maneira que o ser humano não foi criado à imagem e semelhança de Deus, mas ocorreu, justamente, o contrário, Deus foi criado a imagem e semelhança do homem. Pelo menos a imagem do modelo ideal que o ser humano tinha de si mesmo e atribuiu a Deus.

É verdade que assim deus desaparece totalmente como criador do mundo, mas obtém-se um enorme âmbito de criação no ser humano, em que – mediante uma ilusão fantástica e simultaneamente uma riqueza fantástica – surge o divino como imagem do desejo humanamente hipostasiada de primeira grandeza (BLOCH, 2006b, p. 369).

Portanto, essa inversão como teoria do desejo é, para Feuerbach, o que ele chama de antropologização da religião. Isso se dá pelo conhecimento apenas superficial do ser humano, pois há todo um contexto histórico-social presente nessa concepção. Ora, não é só o sujeito que deve ser concebido de forma utópica, mas também a natureza que o circunda, que, de modo algum, deve apresentar-se de forma finalizada. “O reino é exterioridade e não só interioridade, é ordem e não só liberdade, é essencialmente a ordem daquela subjetividade que

não é mais afetada pela objetividade como se esta fosse algo estranho” (BLOCH, 2006b, p. 369).

Segundo Bloch, a negação de Deus para Feuerbach, é negação do próprio ser humano, pois ele só acredita e pensa em Deus, porque ele mesmo quer ser Deus, porém, contra sua vontade, não o é. Portanto, para ele, Deus nada mais é do que a realização dos desejos humanos, a alegria eterna, ininterrupta da essência humana. Diante disso, a figura de Deus no sentido feuerbariano é “o desejo de alcançar nossa essência e ao mesmo tempo a fantástica alienação da nossa essência, mediante sua penhora ao céu” (BLOCH, 2006b, p. 370).

Enfim, a concepção de Deus é um ideal transcendente presente na antropologia religiosa imposta pelo ser humano, de modo que, o homem atribui a Deus todos os requisitos que ele gostaria de ser e não o é. “Deus como um ser moralmente perfeito é apenas a ideia realizada, a lei personificada da moralidade, a essência moral do homem posta como essência absoluta – a própria essência do homem; porque o Deus moral exige do homem que ele seja como Ele próprio é: [...]” (FEUERBACH, 2007, p. 74) É uma extensão do desejo do humano de conferir sentido ao mundo para abranger as esperanças isoladas, e, por isso, “a verdade do ideal de Deus é constituída unicamente pela utopia do reino, e o pressuposto para esta é exatamente que não permaneça nenhum Deus nas alturas, já que de qualquer modo não há nenhum lá nem nunca houve” (BLOCH, 2006b, p. 374).

Com isso, é possível dizer que a imagem construída de Deus pelo homem, é sua própria imagem e, por isso, ele não deixará de crer em Deus, pois esta crença é própria do homem. Assim, “a crença em Deus (pelo menos no Deus da religião) só acaba quando (como no ceticismo, panteísmo e materialismo) acaba a crença no homem, pelo menos no homem tal como é encarado pela religião” (FEUERBACH, 2007, p. 72).

Após realizar esse passeio por esses tempos tão relevantes na compreensão do pensamento blochiano, é possível fazer uma marcação entre a sua filosofia com a religião utópica, considerando que Deus, a partir das discussões blochianas, é um ideal que o homem tenta alcançar, mesmo que ainda seja desconhecido. Desse modo, “a revelação de Deus depende da realização do homem. Na medida em que soubermos o que é o homem, seremos capazes de afirmar o que é Deus” (FURTER, 1974, p. 174).

Diante disso, considerando as tentativas de chegar a um ser metafísico e superior, aparece, com o exemplo e vida de Jesus Cristo, um ponto de comparação entre ele e estas crenças. Essa comparação chega ao conceito de Bem Supremo, que Ernst Bloch busca alcançá-lo, voltando aos pensadores antigos e medievais que lançaram seus conceitos sobre

ele. Ora, o conceito de Bem Supremo, através de Cícero e do estoicismo, advém dos sete sábios, passando por Agostinho e a escolástica, chegando até Kant. Segundo Bloch, Cícero deu ao conceito de Bem Supremo uma definição secularizada pela teologia posterior, a qual diz que o Bem Supremo não tem nenhuma outra coisa como referência, porém é referência para todas as outras coisas.

Essa definição é obtida pelo estoicismo de Platão, que tinha a ideia do bem como o maior de seus valores, ou como um ente, no qual o bem ocorre em sua totalidade, englobando todos os aspectos do começo ao fim. “Filebo sustenta que o prazer é a verdadeira meta para a qual devem esforçar-se todos os seres vivos, o bem supremo de todos, enquanto existirem, e que, a rigor, esses dois nomes, bom e agradável, aplicam-se a uma só coisa da mesma natureza” (PLATÃO, 2020, p. 69).

Essa compreensão é mantida por Agostinho que entende que Deus, como o Bem Supremo, reúne em um só ente o uno, verdadeiro e o bom. Essa definição divergiria da escolástica, pois esta corrente questiona-se sobre qual dessas qualidades perfaz a originalidade do bem supremo. “Para Duns Scot, Deus é em primeira linha a vontade do bem, que prescreve livremente o que é bom; para Tomás, Deus é, em primeira linha, o entendimento do bem, ao qual a vontade de Deus está amarrada” (BLOCH, 2006b, p. 404).

Independente dessas questões levantadas, tem-se Deus como o alvo maior de todos os alvos, implicando na ampliação e estreitamentos místicos em que tornar-se semelhante a ele, já seria o sumo bem. Tomás de Aquino vai dizer que o bem supremo é o extremo de todas as coisas e todas as coisas tendem para seu fim último que é Deus, tendo sua bondade decorrente do fim último ser semelhante a Deus. Portanto, o Bem Supremo, é associado “com efeito, ao que está na extrema nobreza de todos os seres denominamos Deus porque é a causa primeira, e a causa é mais nobre que os efeitos. (AQUINO, 1990, p. 50).

Em Kant, o Bem Supremo é definido, segundo Bloch, como conteúdo da esperança de um mundo em que a virtude e a bem-aventurança estão unidas. Para ele, o bem supremo está, simultaneamente, solto e distante, como os seres humanos ideais ou conceitos ideais. Assim, um dualismo rígido não dialético surge separando a questão do bem supremo como sua forma mais elevada, ou seja, o reino de Deus na terra de um lado e de outro o mundo empírico e de sua natureza.

Ernst Bloch vai dizer que o bem supremo é um alvo ainda não formado, é um possível-real na latência do processo. “Assim, uma perspectiva cósmico-utópica em meio à subjetiva e existencial-intensiva surge quando se pode estatuir que aquilo que se pensou ser o bem

supremo, [...], não perfaz apenas o ideal final da história humana, mas também, o problema metafísico da latência da natureza” (BLOCH, 2006b, p. 409).

Para encerrar essa discussão travada por Ernst Bloch, ele vai dizer que “o mero desejar ainda não saciou ninguém” (BLOCH, 2006b, p. 440). Isso ocorre, caso não haja um querer enfático, mostrando o que quer que seja feito em um sentido não particular como é o interesse do pequeno-burguês. O desejar, portanto, deve partir do interesse de querer que seus sonhos diurnos sejam realizados, com a preocupação de não se perderem a si mesmos.

Nessa busca pelo desejo do sonho realizado, Marx aponta para a inteligência vermelha, como um espírito humanitário que é compreendido ativamente, pois “até agora, os homens sempre tiveram ideias falsas a respeito de si mesmos, daquilo que são ou deveriam ser. Organizaram suas relações em função das representações que faziam de Deus, do homem normal, etc.” (MARX, 1998, p. 03). Assim, ele vê, na miséria, não apenas a imagem dos compadecidos abstratos, mas, pelo contrário, como força ativa da revolta contra aquilo que a causa. “A miséria, portanto, assim, que obtém clareza sobre as suas causas, transforma-se na própria alavanca revolucionária” (BLOCH, 2006b, p. 443).

O desenvolvimento intelectual de um indivíduo ocorre a partir de sua riqueza de experiências adquiridas no decorrer da vida e, assim, “a verdadeira riqueza intelectual do indivíduo depende inteiramente da riqueza de suas relações reais” (MARX, 1998, p. 34). Esse olhar de Marx, como aponta Bloch, está no fato dele olhar para o povo e perceber características como pequenez, humildade e nulidade com a intenção de arrancá-las pela raiz. O espírito humanitário é a repulsa da desumanização, tornando-se seu inimigo, pois, pelo fato de o marxismo ser a luta contra a desumanização, tendo seu ápice como o capitalismo, resulta que o marxismo autêntico nada é, senão promoção do espírito humanitário.

O ser humano, segundo Bloch, precisa se expor ao ar fresco e vigoroso, para mover-se e sair do jeito, meramente interior, pois seus desejos só podem ser realizados como o impulso para frente, transformando seus sonhos diurnos em realidade. O mundo, para Marx, como aponta Bloch, há tempos, possui o sonho de algo que ele apenas precisa ter a consciência para possuí-lo de fato, evidenciando, a realização das ideias do passado. Na busca pelo futuro, podem ocorrer desvios nos desejos, alerta Bloch, pois o social exerce muita influência na vida do homem, o que pode trazer o engano para aquele que deseja, por isso, é preciso estar atento para saber o que precisa ser deixado para trás, modificado ou até acrescentados no processo de luta pela realização do desejo.

O filósofo Sartre, quando elabora sua filosofia, retrata a questão do medo e, segundo ele, esse pode ser paralisante e aterrorizador, anulando o ser humano, porém é preciso usar o medo para tomar, de forma cautelosa, impulso para seguir. Com isso, tem-se que a esperança planejada é mais forte, sendo a melhor que existe, portanto, “a esperança apenas transcende o horizonte, ao passo que o conhecimento do real, mediante a práxis, o desloca de maneira sólida” (BLOCH, 2006b, p. 453). É a esperança que conduz a compreensão de um mundo estimulante e consolador, obtendo a compreensão mais sólida e concreta.

A compreensão consoladora do mundo, que é uma instrução para agir e nunca, apenas contemplativa, só ocorrerá, segundo Bloch, quando o direito burguês for ultrapassado, quando a subordinação servil deixar de existir. Assim também, o trabalho ter superado a composição corporal e mental, deixando de ser apenas um meio de vida para se tornar necessidade vital do ser humano.

A esperança diferencia-se da seguinte forma: a objetiva, como aquilo que se espera em termos de conteúdo chegando a ser provável. Assim, “a esperança esperada, em contrapartida, justamente não seria esperança se já tivesse a confiança plena do seu lado” (BLOCH, 2006b, p. 458); por outro lado, tem-se a esperança subjetiva que é aquela que se espera e está segura e certa de si mesma, mesmo que seja apenas uma possibilidade. “A esperança que espera, é de fato também crida e assim possui *suo modo* confiança” (BLOCH, 2006b, p. 458). A esperança, portanto, não é líquida e certa, mas uma tentativa de realização que se faz necessário à luta para conquistá-la.

Ora, Bloch afirma que a vida humana constitui um *trascendere*, porém esse *trascendere*, como o diz, sendo utópica não implica nenhuma transcendência. Porém a filosofia se comprova como um conhecimento ramificado e inconcluso, portanto, a esperança, na linha de frente, não se trata de uma inconclusividade na forma de destino último, mas como um mundo inacabado que pode ser finalizado. “[...] O processo nele em andamento pode ser levado a um resultado, o incógnito da causa principal oculto nela mesma em termos reais pode ser desvendado” (BLOCH, 2006b, p. 460). É óbvio que isso não deverá ser feito de modo precipitado, pois o propriamente-dito não é algo existente em sua forma acabada, pelo contrário, é aquilo que ainda não existe, que vai a busca de si mesma, é uma esperança fundada, real-objetiva.

Diante disso, a esperança não esclarecida pode ser levada para um lugar solitário, desabitado, pois o verdadeiro horizonte é concebido não além do conhecimento da realidade, mas, enfaticamente, esse conhecimento mostra a própria realidade, a verdade real. Contudo, o

ser humano está em toda parte, desde a pré-história, conclui Bloch, e tudo se encontra numa condição anterior a criação do mundo, e, assim, a verdadeira gênese não se situa no começo, mas no fim e tudo só começará a aparecer quando a sociedade e a existência começarem pela raiz. “Porém, a raiz da história é o ser humano trabalhador, produtor, que remodela e ultrapassa as condições dadas. Quando ele tiver apreendido a si mesmo e ao que é seu sem alienação, surgirá no mundo algo que brilha para todos na infância [...]: a pátria” (BLOCH, 2006b, p. 460).

Essa é a contribuição de Bloch, no que se refere às utopias. É notório que seu pensamento é muito vasto, o que implica em uma contribuição primorosa para a filosofia. Foi mostrado, nessa discussão, que Bloch, analisando o mundo em que ele vive, conseguiu descortinar as janelas perceptivas e lançar um novo olhar sobre um mundo construído sob a ótica dos sonhos diurnos. Sabe-se que tudo isso só é possível porque o ser humano é impulsionado pelo sentimento da esperança que o conduz a sonhar para a frente e projetar no futuro seus desejos.

QUARTO CAPÍTULO

4 A ALUCINAÇÃO PRESENTE EM CASOS CLÍNICOS E A UTOPIA COMO CONSTRUÇÃO DE MUNDOS

O quarto e último capítulo deste trabalho têm como objetivo uma discussão sobre a literatura moderna a respeito do tema das alucinações e utopias. É sabido que tanto Merleau-Ponty quanto Ernst Bloch serviram de base para muitos estudos clínicos, em que psicanalistas e estudiosos, sobre os comportamentos corporais, fundamentam-se para tentarem compreender os diversos fatores que norteiam as condutas de seus pacientes.

Diante disso, vale enfatizar que o legado deixado pelos filósofos estudados, neste trabalho, é de suma relevância para o dia a dia dos profissionais que exercem a difícil tarefa de escuta e interpretação das experiências comportamentais de seus pacientes, sobretudo, aqueles que alucinam e criam um mundo de utopias diante de si. Não somente isso, os autores deixam seu legado no que se refere ao comportamento individual e social de indivíduos, o qual pode ser denominado de utopias individuais e sociais.

Este capítulo mostrará alguns casos de pacientes que sofrem de comorbidades psíquicas, ao mesmo tempo em que apresenta uma discussão fundamentada em alguns autores citados no decorrer do texto, sobre os casos expostos. Há também um percurso sobre o conceito de alucinação discutido em tempos modernos e contemporâneos, abarcando tanto sintomas de sujeitos que alucinam a partir de influências externas – remédios, drogas, fome - como influências internas decorrentes de fatores internos - provocadas por perturbações mentais. Não somente isso, mas também são levantadas questões históricas sobre a alucinação como imposição social como acontecia em internatos que recebiam pessoas sem nenhuma comorbidade psíquica.

4.1 Desordenamento psíquico em um paciente diagnosticado com esquizofrenia

Para iniciar a discussão, será exposto um caso de atendimento de um paciente com histórico de 12 anos de sofrimento psíquico. Tal relato é feito por Deivison Marques e Ari Alves. Eles próprios narram que o paciente chegou encaminhado por um hospital público do Estado de São Paulo, onde permaneceu internado por dois meses após ter cometido uma tentativa de suicídio. O paciente disse ter sido considerado esquizofrênico e que, durante 12

anos, tomou medicamentos baseados em antipsicóticos e antidepressivos. O paciente relata que, após muitas brigas em família, seu padrasto afirma, insistentemente, que ele é “vagabundo”, tais comportamentos fizeram com que ele se sentisse cada vez mais depressivo. Outro dia, após uma briga dos três, o paciente tomou todos os comprimidos, acreditando ser a morte a solução mais fácil para toda a situação de angústia que passava.

Acontece que o paciente perdeu o pai e foi morar com a mãe. Em seus relatos, afirma ouvir vozes como “Sil, vil, for, ce, be, fi, bi”, em que “‘cê’ significa cerveja, ‘bi’ significa birra, ‘fi’ significa filho e ‘bê’ significa bebê” (OLIVEIRA JÚNIOR; OLIVEIRA, 2019, p. 210). Também afirma conversar com um “amigo”, o qual não sabe o nome, mas que o chama de “papai”, pois é como um amigo para ele. Ainda diz que seu amigo é quase invisível, como o “Gasparzinho”, personagem do desenho animado. Os autores afirmam que “a respeito dos episódios relatados pelo paciente, cabe lembrar que os elementos constitutivos de sua psicose o aproximam de um tipo clínico esquizofrênico, em que há predominância dos fenômenos alucinatorios em detrimento da paranoia” (OLIVEIRA JÚNIOR; OLIVEIRA, 2019, p. 212).

Como já estudado no primeiro capítulo, em que Merleau-Ponty coloca a alucinação como um conjunto de recortes de experiências passadas, o que pode ocorrer com o paciente é, justamente, essa montagem de experiências que se estrutura a partir de sua vivência do passado, que implodem em um instante vivido atual. Na verdade, o “amigo” do paciente é uma construção daquilo que ele gostaria de ouvir, pois mesmo acometido pela doença, ele é capaz de construir um ser utópico, que é possível interagir com ele, como se fosse real. “Com relação à origem de seu ‘amigo’, em outra sessão comentou que, quando estava naquele período, o “amigo” apareceu para ele e disse ‘eu sou do seu si’” (OLIVEIRA JÚNIOR; OLIVEIRA, 2019, p. 213). Não fosse somente isso, a interpretação do paciente é que “ele vinha de seu interior, e dizia coisas relacionadas ao seu subconsciente” (OLIVEIRA JÚNIOR; OLIVEIRA, 2019, p. 213).

Outro ponto importante que merece destaque, é que a família do paciente frequenta reuniões espíritas, o que o motiva a acreditar que suas visões são espíritos que aparecem e falam com ele. É como se o paciente tivesse a percepção de algo e acreditasse que estava tendo contato com os espíritos de pessoas mortas, como era o caso de sua tia que “afirmou tê-la visto sorrindo, o que o deixou tranquilo, porém nem ela nem o seu ‘amigo’ lhe dirigiram a palavra, apenas apareceram visualmente” (OLIVEIRA JÚNIOR; OLIVEIRA, 2019, p. 214).

As alucinações do paciente são da ordem do significante que, “é um sinal que remete a um outro sinal, que é como tal estruturado para significar a ausência de um outro sinal, em

outros termos, para se opor a ele num par” (LACAN, 1988, p. 192). Lacan faz essa distinção, mostrando a diferença entre o significante e o significado, em que o primeiro representa as coisas, os nomes, e “é a partir do significante que o sujeito se reconhece como sendo isto ou aquilo” (LACAN, 1988, p. 205) e o segundo, representa justamente a significação desses nomes. “O significado não são as coisas em estado bruto, aí já dada numa ordem aberta à significação. A significação é o discurso humano na medida em que ele remete sempre a uma outra significação” (LACAN, 1988, p. 139).

Ora, o paciente, conforme preceitua Lacan, construía suas percepções a partir de recortes de experiências já vividas por ele. O seu amigo, as visões de pessoas mortas e as vozes que ele ouvia, eram, na verdade, resquícios de seu passado que se colocavam diante de si, sem que ele conseguisse defini-los com exatidão. Tanto é que não sabia distinguir o que era real, do que era irreal, atribuindo a esses como espíritos. “No caso do nosso paciente, parece haver um momento em que ele é convocado a simbolizar acontecimentos que já estavam ali presentes em sua história” (OLIVEIRA JÚNIOR; OLIVEIRA, 2019, p. 217).

Diante disso, tem-se que o problema do paciente é de uma ordem psíquica em que ele perde seus fios intencionais, pois não é capaz de discernir suas percepções, como reais ou montadas em uma estrutura alucinatória, porém se sabe que são experiências efetivas, tendo em vista que seus relatos apontam para experiências já conhecidas por ele, e nunca desconhecidas. “A partir do relato de caso e da escuta clínica, é possível verificar que existem elementos da história de vida do paciente que se repetem sob a forma de delírios e alucinações” (OLIVEIRA JÚNIOR; OLIVEIRA, 2019, p. 218) e, portanto, “as alucinações se constituem como um retorno no Real daquilo que não foi simbolizado, existindo ali uma enunciação sem enunciador que atesta uma forma particular de relação do sujeito com a linguagem” (OLIVEIRA JÚNIOR; OLIVEIRA, 2019, p. 224). A alucinação do paciente é, segundo as descrições, uma tentativa de reconstrução de imagens criadas por ele a partir do mundo em que vive, não encontrando um significante que supra a figura de seu pai.

Os relatos do paciente apresentado acima remontam a uma experiência perceptiva. O fato de suas percepções se apresentarem como alucinações, não retiram de seu meio a sua condição de perceber o mundo, o qual está inserido. Suas visões são estruturadas por personagens, que influenciaram a vida do paciente, e assim, as vozes que ele escuta é originada de instantes já experimentados por ele, tanto é que o paciente é capaz de descrever os significados das sílabas, as quais ele ouve.

Segundo a Classificação Internacional de Doenças (CID), bem como o Manual Diagnóstico Estatístico de Transtornos Mentais (DSM), houve uma redução diagnóstica de sinais e sintomas apresentados por esses manuais, o que prejudica a rede de saúde mental, pois, apesar de muito tempo investido no desenvolvimento de critérios para os transtornos, “reconhece-se que esse conjunto de diagnósticos categóricos não descreve inteiramente a ampla variedade de transtornos mentais vividos pela população e apresentados aos clínicos diariamente em todo o mundo” (DSM-5, 2014, p. 19). Um dos diagnósticos ainda referidos nesses manuais são as psicoses relacionadas às psicopatologias que têm como critérios a presença de alucinações e delírios, sendo que “a alucinação é definida como erro de percepção, e o delírio como falsa crença da realidade. Ambos apresentam o critério de comprometimento na sociabilidade, determinada em relação à realidade prejudicada” (CALAZANS; PONTES, 2017, p. 108).

Ora, tanto a CID quanto a DMS afirmam que a alucinação é, portanto, um dos sintomas presentes em um esquizofrênico, que chega a se apresentar como uma percepção sem objeto. É, portanto, uma patologia, um transtorno, uma limitação da capacidade intencional do sujeito de experimentar o mundo a partir de sua capacidade perceptiva enquanto corpo-próprio. Desse modo, “o diagnóstico de esquizofrenia é estabelecido quando há delírios, alucinações e outros sintomas típicos por no mínimo um mês” (CALAZANS; PONTES, 2017, p. 110). Isso significa que, segundo esses autores, psicoses que ocorrem sem se estender muito são apenas perturbações transitórias, já as mais longas são denominadas de esquizofrenia.

As perturbações mentais podem levar anos para começarem a aparecer. O estilo de vida, o tratamento recebido em casa, o carinho e cuidado, quando criança, podem influenciar a construção da formação psíquica humana. Desse modo, é possível dizer que a experiência perceptiva surge no sujeito desde sua fase de criança, enquanto ainda é bebê. Winnicott vai dizer que, quando a mãe oferece a mama para o bebê, ela está oferecendo uma série de coisas, porém, o que o bebê recebe é diferente daquilo que é oferecido pela mãe. Merleau-Ponty diria que isso ocorre porque a experiência de um não é a experiência do outro. Também em Winnicott, a necessidade de um não é a necessidade do outro, pois enquanto a mãe sente a necessidade de cuidar e alimentar seu bebê, este, por sua vez, tem a necessidade de ser cuidado e alimentado, uma vez que ainda não é capaz de fazê-lo sozinho. São experiências distintas que se conectam, “Aqui o ser humano se encontra na posição de estar criando o mundo. O motivo é a necessidade pessoal; testemunhamos então a gradual transformação da necessidade em desejo” (WINNICOTT, 1988, p. 121).

Em *Além do Princípio do Prazer*, Freud afirma que a vida do homem é marcada pela atividade sexual, não necessariamente o ato sexual, mas a sexualidade como um todo. O fato de o bebê manter uma comunicação com a mãe, como coloca Winnicott, é uma relação de afinidade sexual, pois tanto o bebê, quanto a mãe sentem prazer nessa troca de experiências, seja em amamentar, seja em ser amamentado. Essa sexualidade está presente também desde o ato de nascer, assim como no ato de morrer, pois, para Freud, tudo passa pelo crivo da sexualidade. Desse modo, utilizando o pensamento de Schopenhauer, o pensador das pulsões vai dizer que “o instinto sexual é a corporificação da vontade de viver” (FREUD, 1996d, p. 33).

É notório que a capacidade perceptiva do sujeito começa a ser estruturada desde quando ele é criança, em que suas percepções vão sendo construídas, pelo primeiro contato que a criança vai tendo com o mundo. Esta fase é de extrema importância, pois caso os cuidados e atenção não sejam oferecidos, no futuro, essa criança pode ter complicações como as doenças psíquicas, resultando em alucinações. As falhas ocorridas na infância podem se tornar problemas gravíssimos no futuro de um sujeito.

Quando tudo vai bem, o relacionamento pode se estabelecer em poucos momentos. Mas por outro lado, quando existe uma dificuldade, a mãe e o bebê podem levar muito tempo até conseguirem se entender um com o outro, e frequentemente acontece que a mãe e o bebê falhem desde o princípio, e assim sofram (ambos) as consequências dessa falha por muitos anos, e às vezes para sempre” (WINNICOTT, 1988, p. 121).

A sexualidade, portanto, tem um papel de total relevância no desenvolvimento do homem, uma vez que é responsável por todo seu desenvolvimento cognitivo. As psicoses, ocorridas em sujeitos na fase jovem ou adulta, podem ser influenciadas por padrões estipulados desde a infância de forma equivocada. O paciente descrito por Deivison Marques e Ari Alves, no início deste capítulo, sofria de sérios problemas, que eram originados dentro de sua própria casa. A falta de cuidados, a ausência de seu pai ou a não presença de uma sexualidade bem desenvolvida, que ficou ausente desde quando era bebê, fizeram com que seus fios intencionais fossem rompidos, a ponto de não conseguir manter relações equilibradas com as pessoas de seu convívio.

Avançando mais cautelosamente, a psicanálise observou a regularidade com que a libido é retirada do objeto e dirigida para o ego (o processo de introversão), e, pelo estudo do desenvolvimento libidinal das crianças em suas primeiras fases, chegou à conclusão de que o ego é o verdadeiro e original reservatório da libido, sendo apenas desse reservatório que ela se estende para os objetos. O ego encontrou então sua

posição entre os objetos sexuais e imediatamente recebeu o lugar de proa entre eles (FREUD, 1996d, p. 35).

Portanto, a ausência de uma sexualidade ou o seu desequilíbrio permite uma desestruturação no sujeito, como afirma Freud. A capacidade de integração entre o indivíduo e o mundo não é desprovida de libido, mas se faz a partir dela. Desde criança, o afago e o aconchego da mãe são importantes para seu desenvolvimento para que, na fase adulta, possa ter um equilíbrio emocional e psíquico estruturado. O homem seguro de si deve ter sua base construída desde a infância, para que adversidades sociais não embaralhem sua capacidade sociocognitiva.

4.2 Alucinações como sintomas objetivos e subjetivos no sujeito

Uma grande dificuldade encontrada na compreensão da alucinação é discernir, durante a experiência alucinatória, o que é real ou irreal, o que é imaginário ou ilusório. Sabe-se que percepções sociais são bem questionadas, pois há situações em que pessoas que externam suas experiências de perceber imagens de coisas e seres, são logo massacradas por opiniões alheias, no sentido de dizer que tais percepções são irreais, ou seja, algo imaginário ou até ilusório.

Esses fatos ocorrem eventualmente, sobretudo, no cristianismo, quando fiéis dizem ver sinais vindos do céu, enquanto outros não acreditam em tais crenças. Levando em consideração essa questão, surge uma interrogação. Os santos católicos, por exemplo, realmente, apareceram, ou são percepções irreais? A aparição em Fátima, no ano de 1913, foi real ou um momento de alucinação dos pastores de ovelhas e ainda, a última aparição da Virgem de Fátima para 70 mil pessoas foi real, ou um lapso alucinatório que ocorreu de forma coletiva e social em todos que estavam naquele dia e naquele horário à espera de sua aparição? É de se indagar, pois, para os religiosos, esse é um fato relevante para o fortalecimento da fé e das crenças dos fiéis, já para os ateus podem ser apenas uma alucinação social, influenciada pelos relatos que se espalharam pela Europa.

Desse modo, cabe analisar a possibilidade de alucinações sociais em que é possível dizer que a capacidade perceptiva do homem não é somente alinhada a uma questão objetiva em que padrões são produzidos e aceitos. Diante disso, desvios perceptivos podem ocorrer, provocando delírios e alucinações, uma vez que a alucinação se manifesta não somente em

sujeitos acometidos de doenças, mas por forças externas que impulsionam a construção de imagens captadas pelo sujeito.

A Síndrome de Bonnet¹⁰⁸ exemplifica muito bem essa questão, em que o filósofo Charles Bonnet descreve que seu avô, Charles Lullin, já idoso de 90 anos e cego, começa a ter visões de homens, mulheres, crianças, animais, plantas e objetos, salientando que ele não tinha nenhuma outra doença além da cegueira. O que acontece é que, devido à falta de luminosidade, o avô de Bonnet percebia esses objetos como alucinações. A síndrome de Charles Bonnet (SCB) ocorre, geralmente, em pessoas idosas acometidas de cegueira. “A SCB caracteriza-se pela presença de alucinações visuais complexas e isoladas, persistentes ou repetitivas, coloridas em que se visualizam pessoas, árvores, animais em movimento, mas não podem ser tocadas e nem emitem som” (LUCENA et *all*, 2018, p. 226). O fator principal ocasionador da síndrome de Bonnet é a falta de luminosidade, e dentre a teoria mais aceita sobre a SCB é que “a redução ou ausência de estímulos visuais iniciariam os distúrbios pela diminuição de supressão de centros corticais superiores promovendo a liberação da percepção, o que resulta em visões fantasmas” (LUCENA et *all*, 2018, p. 226)

Sobre a alucinação, Karl Jaspers vai dizer que existem sintomas objetivos e subjetivos em um paciente psiquiátrico. Assim, por sintomas objetivos têm-se todos aqueles que “incluem todos os eventos concretos que podem ser percebidos pelos sentidos, e.g. reflexos, movimentos registráveis, a fisionomia de um indivíduo, sua atividade motora, expressão verbal, produções escritas, ações e conduta geral, etc.” (JASPERS, 2005, p. 01). Não sendo somente esses, também se enquadram como sintomas objetivos “manifestações como ideias delirantes, falsas memórias etc.; em outras palavras, os conteúdos racionais que o paciente nos comunica” (JASPERS, 2005, p. 01). Os sintomas objetivos podem ser percebidos pelos sujeitos pela sua capacidade senso-perceptiva e sua capacidade racional.

Diferentemente desses, têm-se os sintomas subjetivos que não são percebidos pelo sujeito que sente, mas, geralmente, são percebidos por outrem. “Sintomas subjetivos não podem ser percebidos pelos órgãos sensoriais, tendo de ser apreendidos pela transposição de si mesmo, por assim dizer, ao psiquismo de outro indivíduo; isto é, pela empatia” (JASPERS, 2005, p. 02). Vários sentimentos permeiam os sintomas subjetivos, como por exemplo, a tristeza, o medo, a insegurança, a alegria. O acesso a tais sintomas pode ser conhecido

¹⁰⁸ Charles Bonnet é considerado um biólogo e filósofo suíço que ficou conhecido pela Síndrome de Bonnet. É um dos principais expoentes da ideia da *Scala naturae*, como uma estrutura hierárquica de toda matéria e vida. É autor de importantes descobertas biológicas como a partenogênese, que faz uma alusão a deusa grega Atena se referindo ao crescimento e desenvolvimento de um embrião sem fertilização, ou seja, fêmeas que procriam sem precisar de machos para fecundarem.

também pela narração do próprio paciente que narra seus sentimentos, gerando uma forma de acesso indireto a essas informações.

A alucinação, seja ela individual ou coletiva, como articulada acima, não está desvinculada desses sintomas, pois há uma subjetividade presente no modo de perceber os fenômenos no mundo. O simples fato de observar uma nuvem pode gerar uma experiência alucinatória, pois fatores emocionais, temporais e espaciais podem influenciar tal ato perceptivo, em que o sujeito que percebe desvincula a experiência imaginativa e alucinatória do que é real. Nesse ínterim, é preciso considerar, de um lado, que há um sujeito religioso e uma experiência originária que constitui o fenômeno que se mostra e, de outro, um sujeito situado no espaço, capaz de perceber esse fenômeno. Desse modo, “a alucinação se insere em um questionamento e reflexão sobre a constituição do mundo e da realidade para o sujeito que alucina” (ILKIU; SERBENA, 2016, p. 22).

É preciso compreender que há as alucinações presentes em sujeitos que carregam consigo a esquizofrenia, sofrendo de patologias psíquicas, e há as alucinações que são hipnagógicas¹⁰⁹ que ocorrem, geralmente, antes de dormir. Há experiências comportamentais, perceptivas, delirantes e imaginativas que não colocam o sujeito diante de um quadro de patologias clínicas, são apenas impressões sensoriais que afetam o campo sensitivo em que o sujeito acredita ver algo, quando, na verdade, é apenas uma experiência de delírio. Portanto, “não se consideram patológicas as alucinações hipnagógicas (ao adormecer), as pseudoalucinações em crianças (interpretadas como imaginação) e as alucinações eidéticas (memória ‘fotográfica’)” (ILKIU; SERBENA, 2016, p. 22). É preciso destacar também que, fora de um transtorno psíquico patológico, a alucinação adentra em um patamar de experiência de perceber, quando há a influência de fatores externos que provocam a alucinação. Nesse caso, não se deve confundi-la com uma patologia, mas apenas uma experiência perceptiva, portanto, há duas formas de compreender a alucinação, uma como transtorno psíquico e outra como experiência perceptiva, como as que ocorrem pelo uso de drogas, medicamentos, cansaço ou as hipnagógicas.

Como uma descrição fenomenológica, tem-se que a alucinação se diferencia de uma ilusão ou delírio por ter sua característica própria. Um sujeito “normal”, quando tem um lapso perceptivo, é capaz de identificar minutos depois, que sua experiência não foi real, enquanto

¹⁰⁹ As alucinações hipnagógicas acontecem no início do sono. São experiências perceptivas que, geralmente, consistem em sonhos muito vividos que se relacionam com fenômenos visuais, táteis e auditivos. Tais alucinações acontecem quando o indivíduo ainda está acordado e consegue ver, ouvir e sentir, porém, não consegue se mexer.

para um sujeito com doença psíquica, ele não é capaz de identificar sua alucinação. “O que caracteriza uma alucinação verdadeira, distinguindo-a de uma ilusão ou de um erro de interpretação da realidade é que, do ponto de vista do alucinante, a alucinação é vivida como uma experiência real” (AMARAL SANTOS, 2006, p. 343), nesse caso, o espaço objetivo é representado pelo corpo do sujeito que alucina e não pelo mundo exterior a ele.

O sujeito doente experimenta algo isolado de sua capacidade intencional, por isso, que a alucinação é um distúrbio de sua capacidade perceptiva. “É reconhecida como um tipo de distúrbio da percepção e do senso da realidade que pode desencadear uma alteração do pensamento de tipo delirante, indicador de comprometimento de funções psíquicas mais complexas” (AMARAL SANTOS, 2006, p. 343).

É possível fazer uma distinção entre ilusão e alucinação. A ilusão representa a confusão que se dá entre um estímulo e outro, ou seja, a sutil imaginação de acreditar perceber algo, quando era outra coisa. Por exemplo, confundir uma águia voando com um avião. Na alucinação, há a percepção de um objeto que não existe, passando a tomá-lo como verdadeiro. As pseudoalucinações ocorrem quando, por um instante, acreditou-se ver algo, quando não existia, mas o sujeito se dá conta dessa ocorrência. Diante disso, é possível dizer que “a alucinação – como desvio da imaginação – pode ser considerada, essencialmente, como um erro na percepção do mundo, uma falha na apropriação dos dados do mundo exterior, diferentemente do delírio que é falso juízo, com crença inabalável pela lógica ou argumentação” (ILKIU; SERBENA, 2016, p. 22).

Seguindo essa discussão, é possível compreender o fenômeno da alucinação associado à depressão. O autor Andrew Solomon em seu livro *O Demônio do meio-dia – uma anatomia da depressão*, descreve muito bem as consequências de uma depressão em estado grave. Segundo ele, o sujeito tem consciência de que precisa trabalhar, de que precisa levantar-se e executar suas atividades diárias, porém não consegue. Tem medo de tudo, encontra dificuldades em se dirigir ao banheiro para tomar banho, tem dificuldade em se alimentar, tem medo dos talheres na hora das refeições, ou seja, a depressão cria diversos sintomas que aparecem no sujeito em forma de medo e, conseqüentemente, alucinações que o impedem de viver.

É fato que as pessoas acometidas de doenças mentais perdem em parte sua capacidade de interação com o mundo. “A depressão começa do insípido, nubla os dias com uma cor entediante, enfraquece ações cotidianas até que suas formas claras são obscurecidas pelo esforço que exigem, deixando-nos cansados, entediados e obcecados com nós mesmos [...]”

(SOLOMON, 2014, p. 17). Diante disso, é possível afirmar que a depressão, como uma doença mental, rompe com a capacidade intencional do sujeito, impedindo-o de manter sua capacidade de socialização. Ele tem consciência de que precisa sair daquele estado, porém não consegue.

Amaral Santos, parafraseando Heidegger, vai dizer que a alucinação é a própria experiência de si mesmo, abrigando, desse modo, o afeto já presente na vinculação com o mundo. “Uma alucinação somente ocorre porque o ente humano possui, como estrutura existencial, o modo de ser abertura” (AMARAL SANTOS, 2006, p. 343). Essa abertura estende-se a todos os seres que compõem o espaço social do sujeito.

O alucinado só pode ver seu mundo através de um estar presente imediato, sensorialmente perceptível de todos os fatos, porque ele não pode lidar com o presente e o ausente – porque ele não pode se mover livremente em seu mundo. [...] Para a compreensão das alucinações não se deve partir da diferenciação entre ‘real’ e ‘irreal’, mas, sim, do exame do caráter de relação com o mundo em que o paciente se encontra no momento (HEIDEGGER, 2006, p. 175-176).

Se a alucinação como patologia é um rompimento da capacidade intencional do sujeito, é também uma desestruturação do *Dasein*, de se lançar ao mundo, implicando uma interferência de contato com outros seres. Então, o real e o irreal passam a ter a mesma representatividade para aquele que alucina, uma vez que ele não consegue distinguir uma experiência da outra. Desse modo, a experiência alucinatória para aquele que alucina é uma experiência efetiva para ele, pois, não havendo distinção do que é real ou não, para o alucinado, não fazem tanta diferença as percepções fora dos limites intencionais ou lançados ao mundo.

Notar um comportamento oriundo de uma patologia requer empatia. Ora, um analista e um psiquiatra, ao analisarem seus pacientes, procuram compreender o porquê de seus comportamentos. Essa compreensão não ocorre em uma ordem objetivada e mecanizada, pois o diagnóstico de uma patologia ou distúrbio não se dá isoladamente, desprovida de fatores externos e internos. Portanto, faz-se necessário buscar a origem que causou tamanha enfermidade patológica. “A atitude meramente empática, que pode ser bastante satisfatória para alguns – tanto que para alguém a isto inclinado esta pode se tornar seu objetivo profissional – é, deve-se admitir, ‘subjettiva’ num sentido bastante peculiar” (JASPERS, 2005, p. 05).

Tal atitude é desprovida de comprovação científica, sendo apresentada, notadamente, de forma subjetiva. Jaspers acrescenta que é preciso considerar os sintomas subjetivos através

das valiosas qualidades humanas que a revelam. Com isso, é possível dizer que as alucinações ocorrem , não somente em uma ordem de patologias, mas também de situações em que são confundidas com delírios. Vale ressaltar, também, que ,nas patologias, cabe não somente um diagnóstico objetivo com intuito de cura a partir da sensopercepção, mas é imprescindível o uso dos sintomas subjetivos, através da empatia para que o sujeito de fora perceba e compreenda comportamentos e atitudes de pessoas portadoras de deficiências mentais.

“Dizer, porém, que o alucinado diferencia a alucinação da percepção não significa que ela seja tomada como uma falsidade, mas apenas que os critérios objetivos são insuficientes para descrevê-la em profundidade” (CAMPOS; COELHO JR, 2002, p. 20). Há uma ordem objetiva na experiência da alucinação, mesmo considerando que elas possam se apresentar como patologia ou não. Já se falou que a alucinação se remete a uma patologia quando reduz a capacidade intencional do ser, e assim, ela é uma experiência, totalmente, particular do sujeito, portanto “está inserida na realidade, neste encontro sujeito-mundo particular do sujeito; ela comporta um projeto ou finalidade deste ser-aí no seu mundo”. (ILKIU; SERBENA, 2016, p. 24).

O fato de alucinar traz para o sujeito algumas consequências, as quais ele tem dificuldade de lidar, pois é uma tarefa árdua administrar a sua experiência alucinatória, uma vez que ele não distingue os movimentos sociais que estão ao seu redor. Tudo isso provocado pela falta de interpretações cotidianas que ele não é capaz de dar conta. É o que afirma Amaral Santos.

Toda essa experiência alucinatória é restritiva, advinda de seus afetos, no entanto, esse contato com a coisa alucinada é necessário, pois o sujeito precisa se dá conta da experiência de si mesmo enquanto sujeito existente. “Essa existência, contudo, por ser restritiva, mostra-se como privação. Podemos reconhecê-la como a privação da saúde, em acordo ao diagnóstico psiquiátrico clássico” (AMARAL SANTOS, 2006, p. 344). Além disso, a experiência alucinatória não permanece no diagnóstico psiquiátrico em uma ordem objetiva, pois a partir do pensamento de Heidegger, “uma abertura restringida apresenta possibilidades limitadas e distorcidas, coisificadas na relação com o Dasein, justamente porque ser-com tornou-se uma experiência angustiante” (AMARAL SANTOS, 2006, p. 344).

Desse modo, é notório que a alucinação é um fenômeno que ocorre a partir do desdobramento entre a experiência perceptiva e os fatores que rompem a ligação entre o sujeito e o objeto percebido. Alucinar não é somente criar ou construir um mundo inexistente, mas é perder a capacidade de compreensão entre as variantes perceptivas e seus ligamentos

intencionais e motrizes, como afirma Merleau-Ponty. Assim, “o adoecimento, a alucinação e a patologia são possibilidades de ser de todo o sujeito no mundo se este sujeito se confunde com o mundo, estreita suas possibilidades vivenciais e modifica sua comunicação com os outros, pois a ele sobra ou falta algo em lidar com a realidade” (ILKIU; SERBENA, 2016, p. 24).

A identificação de um comportamento como alucinação, como já foi dita acima, pode ocorrer a partir da empatia do analista, do psiquiatra ou de alguém que perceba o desvio comportamental daquele que alucina. A empatia aqui referida norteia-se pelo fato de o sujeito demonstrar atitudes que diferem de percepções “normais”, as quais impedem que ele tenha uma relação sociável com o mundo. É, exatamente, por considerar os sintomas objetivos e subjetivos que Jaspers vai afirmar a importância da empatia no diagnóstico das alucinações.

Da mesma maneira que a senso-percepção é evocada pela apresentação de um objeto, também esta “atualização” empática nos será evocada pelas pistas e indicações supracitadas, pela nossa apreensão imediata dos fenômenos expressivos e pela nossa imersão na autodescrição das outras pessoas (JASPERS, 2005, p. 08).

É óbvio que essa forma de utilizar a fenomenologia para identificar comportamentos alucinatórios não é absoluta, requerendo cuidado e atenção, no entanto, é preciso aprender a confiar nessa forma de compreensão. Voltando ao caso do paciente citado no início do capítulo, é possível entender o papel do profissional que conduziu o atendimento, ouvindo-o, antes de qualquer coisa, para então poder ajudá-lo. Se o profissional não tivesse demonstrado a prática de uma empatia, ou seja, querer compreender o que se passava na cabeça do paciente, o processo seria mais dificultoso e o problema demoraria muito mais a ser solucionado.

Fenômenos psíquicos, no que tange às patologias, podem ser apresentados a partir de desejos não vivenciados, ou seja, surgem sem antecedentes, e psicologicamente falando, surgem do nada. Afetos e emoções podem surgir sem nenhuma motivação, baseadas em experiências e ideias que aparecem convictas de sua verdade, sem nenhuma base inteligível para tal. Diante disso, a fenomenologia apresenta três grupos de fenômenos a respeito dos objetos da investigação fenomenológica.

O primeiro grupo diz respeito a fenômenos que surgem na própria experiência. Aparecem em processos psíquicos que estão interligados entre si, que “em condições normais, emergem uns dos outros de maneira inteligível. Diferenciam-se apenas em seu modo de

origem dos fenômenos, de outra maneira muito similares, ocorrendo em doentes mentais, por exemplo, muitas falsificações da memória” (JASPERS, 2005, p. 08).

O segundo grupo se refere a fenômenos que se mostram com exageros, estruturam-se a partir de combinações de experiências do próprio sujeito. Segundo Jaspers, apresentam-se nas psicoses agudas, nas pseudoalucinações e impulsos mórbidos. Essa experiência “é uma questão que não pode ser respondida conclusivamente. Algumas vezes parecem que nossa compreensão pode ir além das possibilidades garantidas por nossas próprias experiências, mesmo aquelas similares” (JASPERS, 2005, p. 08).

O terceiro grupo é diferente dos dois anteriores por não ser acessível à compreensão empática, em que é possível se aproximar dessas experiências, através de analogias e metáforas. “Percebemo-os individualmente, não por qualquer compreensão dos mesmos em sentido positivo, mas por meio da obstrução ao curso de nossa compreensão em face ao incompreensível” (JASPERS, 2005, p. 08). É possível que afetos e emoções construídos pelos sujeitos que alucinam englobem esse grupo, como algo verdadeiro, que só são entendidos por meio de muitas observações, para concluir o que essas percepções não são. Isso ocorre porque há pacientes que mantêm suas experiências patológicas como se fossem de uma ordem natural, o que dificulta o diagnóstico e ainda se recusam a descrevê-lo por meio de uma linguagem comum. Segundo Jaspers, um paciente fornece o seguinte depoimento:

Em parte se tem de lidar com coisas que simplesmente não podem ser expressas em linguagem humana. Se quero ser entendido, ao menos em alguma medida, tenho de usar figuras de linguagem e analogias que não podem mais do que se aproximar da verdade; a única possibilidade é realizar alguma comparação com fatos bem conhecidos da experiência humana... (JASPERS, 2005, p. 10-11).

E em outro caso, o depoimento do paciente diz que: “tem-se que considerar que se trata mais de uma questão de perspectiva; há estas imagens em minha cabeça, mas é excepcionalmente difícil descrevê-las em palavras, às vezes definitivamente impossível” (JASPERS, 2005, p. 11).

O trabalho com as descrições e conclusões de deficiências psíquicas não é tarefa fácil, portanto, faz-se necessário a expansão das formas de compreensão delas, não apenas, como uma propositura objetiva, mas utilizando também de recursos subjetivos para que se possam atingir as experiências de percepções desestruturadas daquele que alucina. A fenomenologia é fundamental para que haja a descrição das experiências pessoais dos sujeitos que alucinam e, deste modo, a compreensão delas.

No início do tópico, falou-se sobre alucinação coletiva quando foi colocada a aparição, em Fátima, da Virgem Maria. Para fechar essa discussão, enfatizando ainda essa abordagem, tema que iniciou a discussão anteriormente, tem-se que Fierro Urresta *et al* narram um caso de um jovem apresentando problemas psicóticos. Descrevem que o jovem apresentou delírios e alucinações de seu irmão recém-falecido, ele estava possuído e sentia-se obrigado a fazer coisas contra sua vontade. Tais alucinações de possessão somente pararam quando o dito jovem se agrediu na tentativa de ferir o coração para se livrar das possessões do irmão.

Posteriormente, a família passa a ser analisada e constata-se que ela possuía um estilo de crenças que passou e se manifestar com a morte do irmão. Não fosse isso, outros parentes - pais, sobrinhos - começaram a sentir a presença do irmão, como se ele estivesse sempre na casa e, em algumas situações, sentiam como se estivessem sido possuídos por ele. “Todos eles viviam com muito medo e dormiam em um quarto. Ainda assim, situações muito estranhas aconteciam todas as noites. O volume de rádio e televisão aumentou ou diminuiu sem a intervenção de ninguém” (FIERRO URRESTA et al, 2003, p. 282-283)¹¹⁰. Os autores narram que tal acontecimento de alucinação coletiva ocorreu até que o paciente se tornou possuído interruptamente até ir parar no hospital com o peito ferido.

Tal acontecimento trata-se de uma alucinação coletiva, a qual se deu pelo fato de a crença da família ser muito forte e presente na família. Portanto, o luto e a dor fizeram com que os parentes do paciente experimentassem a presença do morto, através de imagens visuais, auditivas e táteis, até que foram desaparecendo, enfim, “a família do paciente deu uma interpretação particular, mágica, a essas experiências. Essa interpretação teria influenciado sobremaneira o paciente, que veio a sentir que o espírito do irmão lhe havia adentrado, provocando ‘grande terror’” (COSTA JÚNIOR; MEDEIROS, 2007, p. 69).

Portanto, é possível que alucinações aconteçam tanto de uma ordem objetiva como subjetiva, individual e coletiva. Para isso, vale considerar as crenças e a convivência social, que podem gerar experiências particulares como coletivas. A experiência coletiva em Fátima sobre a aparição de Nossa Senhora é uma experiência perceptiva real para os fiéis, porém, não se pode descartar a possibilidade de uma experiência alucinatória coletiva em que todos, tomados pelo desejo, pela curiosidade, influenciados pelas notícias que se espalharam na região e ainda movidos pela crença e pela fé, podem ter sido acometidos de uma alucinação coletiva. Nesse caso, a alucinação se distancia de uma patologia, de um transtorno psíquico,

¹¹⁰ “Todos vivían sumamente asustados y dormían en una sola habitación. Aún así, cada noche ocurrían situaciones muy extrañas. El volumen de la radio y la televisión aumentaban o disminuían sin que nadie interviniera” (FIERRO URRESTA et al 2003, p. 282-283).

mas se enquadra como uma experiência vivida que é particular do sujeito que experimenta a percepção.

4.3 A loucura como realidade autêntica

Em toda a história, pouco se falou sobre os problemas enfrentados por doentes no que se refere às insanidades mentais. Em seu livro *A História da Loucura*, Foucault descreve que desde a idade média, o olhar para esse tipo de caso era visto como uma falha da capacidade racional do humano, como um tipo de erro. A ênfase dada, nessa época, como padrão de exclusão, dava-se, como afirma Foucault, no leproso, em que tudo começa.

Ocorre que a lepra vai sendo substituída pelas doenças venéreas, que aos poucos vão se confundindo com a loucura. A loucura, portanto, foi interpretada como doença contagiosa. Desse modo, “a loucura, vontade perturbada, paixão pervertida, deve encontrar aí uma vontade reta e paixões ortodoxas” (FOUCAULT, 1997, p. 48). Nesse ponto, a forma de tratamento de pacientes tidos como loucos era totalmente insana, e assim, a loucura foi vista, durante um longo tempo, como um mal que o cidadão era acometido e, por isso, precisava ser afastado da população, era como se fosse um castigo pelas suas ações.

As casas de internações serviam não apenas de tratamentos para pessoas que realmente eram acometidas de doenças, mas eram usadas como acolhimento para pessoas que eram punidas, tanto é que as indicações eram feitas por cartas régias, encaminhamentos policiais, solicitação de familiares e pedidos de curas religiosas. “Não é de surpreender que as casas de internamento tenham o aspecto de prisões, que as duas instituições sejam mesmo confundidas a ponto de se dividir os loucos indistintamente entre umas e outras” (FOUCAULT, 1978, p. 130).

Diante disso, internavam-se pobres, ricos, doentes, políticos, mulheres, vagabundos, prostitutas, mulheres viúvas, crianças órfãs, ateus, epiléticos e muitos outros, de modo que apenas um número pequeno era internado com insanidade. Os internatos serviam como casas de poder, onde as relações se mantinham muito forte. A existência dos hospitais não tinha a primeira preocupação de ajudá-los a se recuperar de suas morbidades psíquicas, mas de afastá-los do meio social. “Constitui antes uma homologação dos alienados aos outros correcionais, como demonstram essas estranhas fórmulas jurídicas que não entregam os insanos aos cuidados do hospital, mas os condenam a uma temporada neles” (FOUCAULT, 1978, p. 130).

As internações ocorrem, segundo Foucault, não porque havia a intenção de curar um mal no homem, mas porque consideravam os sujeitos como animais, que precisavam ser punidos e domesticados, uma vez que esse problema era considerado anormal na vida humana. Portanto, “a loucura teve de obedecer ao determinismo do homem reconhecido como ser natural em sua própria animalidade” (FOUCAULT, 1978, p. 130). O internamento, enfim, exalta a animalidade da loucura, uma vez que “o internamento se configurava mais como um dispositivo de exercício de poder, através do isolamento dos excluídos sociais do que enquanto medida na diferenciação dos diversos tipos de subjetividades e na constituição diferenciada médica do louco” (SILVEIRA; SILMANKE, 2009, p. 28).

O tema discutido sobre a loucura por mais que tenha sido insanamente questionado, sobretudo, na idade média, impulsiona o homem a tentar encontrar a sua origem, como forma de solucionar tal problema, o que realmente ela é e porque está presente no homem de forma tão brusca e degradante. Posteriormente, a medicina, juntamente, com a psiquiatria procura enquadrá-la como diagnósticos em protocolos de doenças. Desse modo, há o uso de medicamentos e a presença dos loucos nos hospitais permanecem. No entanto, ainda há o desmerecimento das pessoas acometidas pelas doenças, reduzindo-as a animalidade.

Vale ressaltar que é com o movimento chamado de antipsiquiatria que o olhar para os loucos ganha novas dimensões. Dentre algumas formas de despsiquiatrizar a loucura, tem-se a psicanálise em que é dada aos doentes uma forma de cura e distanciamento do louco como animal desprovido de razão. Trata-se da retirada do paciente para fora do hospício, da retirada para um processo interno e ainda de “transferir ao próprio doente o poder de produzir sua loucura e a verdade de sua loucura, mais do que procurar reduzi-lo a zero” (FOUCAULT, 1997, p. 48).

A partir do século XIX, os hospícios ganharam uma nova forma de existir, sendo apenas uma estratégia social de salvaguardar as desordens dos loucos como forma de proteção, tendo a necessidade terapêutica o objetivo de isolamento. Segundo Foucault, fica clara a submissão dos loucos ao poder dos hospitais psiquiátricos, em que buscavam, de toda forma, afastá-los do contato social. A luta da antipsiquiatria é, exatamente, contra essa forma de poder, contra a instituição como lugar, pois utilizando a justificativa de intervenção, através do internamento, há a relação de poder da própria instituição. Foucault utilizando de uma frase de Baglasi afirma que o poder do médico aumenta tanto quanto diminui o poder do doente e este, por estar internado, no poder de médicos e enfermeiros, torna-se vulnerável, sem condições de fazer absolutamente nada.

Diante disso, a inversão das relações de poder presente nos hospitais psiquiátricos era regida pela própria intervenção médica. Quando a inversão à antipsiquiatria ocorre de forma contrária, colocam-se os hospitais no centro do problema, a fim de investigá-los e questioná-los. Ora, estava presente nessas relações de poder uma forma de colocar a não-loucura sobre a loucura, afirma Foucault. O direito dos médicos sendo transcritos sobre uma ignorância tamanha, em que se tratavam ilusões, alucinações e fantasmas, como doenças. Já vimos, em momentos anteriores, que tais sintomas nem sempre são patológicos, por isso, utilizam o termo ignorância para atribuir aos médicos que assim se dirigiam a esses casos de loucura. A psiquiatria clássica, portanto, caracteriza-se pelo fato de colocar a loucura como doença.

Esses campos serviram de base para que a ciência médica pudesse se reportar a loucura como doença que, na maioria das vezes, cria paradigmas de associação das pessoas com comportamentos animais. Desse modo, “o que se verifica é a inexistência de condições, não só práticas, mas epistêmicas, da possibilidade de existência da Psicologia no Classicismo” (SILVEIRA; SILMANKE, 2009, p. 36). A relação de poder mantida dentro dos hospitais diante dos doentes é o que se denomina de psiquiatria clássica, tão criticada por Merleau-Ponty, como foi mostrado no primeiro capítulo, o qual faz suas críticas e constrói a tese do corpo-próprio como sujeito da percepção, capaz de reconhecer sua própria existência. A antipsiquiatria, portanto, procura desfazer esse ciclo de poderio médico e hospitalar no que tange à loucura.

Dando ao indivíduo a tarefa e o direito de levar a cabo a sua loucura, de leva-la a seu termo, numa experiência que pode ter a contribuição dos outros, mas nunca em nome de um poder que lhe seria conferido por sua razão ou por sua normalidade; separando as condutas, os sofrimentos, os desejos do estatuto patológico que lhes havia sido conferido, liberando-os de um diagnóstico e de uma sintomatologia que não tinham simplesmente valor de classificação, mas de decisão e de decreto; invalidando, enfim, a grande retranscrição da loucura na doença mental, que havia sido empreendida desde o século XVII e concluiu no século XIX (FOUCAULT, 1997, p. 56)

Portanto, é possível dizer que nem todo tratamento das psicoses humanas precisa ser enquadrado como doenças, sobretudo, em relações de poder que aniquilam a capacidade humana de interação com o meio social, não apenas como força social e punitiva, mas como forma transgressora de tratamento de patologias e insanidades. Há inúmeras possibilidades de acompanhamento que podem ser utilizadas. O próprio Foucault deixa aberta essa possibilidade para a psicanálise, como forma de escuta livre em que o paciente expõe o que se passa com ele.

O psicanalista apenas acompanha e procura entendê-lo na busca de soluções possíveis, a partir da interação social, no entanto, deixa claro que, a psicanálise ainda é formada por pessoas, em alguns casos, médicos. Essas, como figuras alienantes e, por isso, não poderão ouvir todas as vozes do desatino, nem decifrar os signos do insensato, porém, “a psicanálise pode desfazer algumas das formas da loucura; mesmo assim, ela permanece estranha ao trabalho soberano do desatino. Ela não pode nem libertar nem transcrever e, com razão ainda maior, nem explicar o que há de essencial nesse trabalho” (FOUCAULT, 1978, p. 554).

As contribuições de Foucault sobre a história da loucura são muito importantes, pois mostram como a sociedade tratava a doença esquizofrênica como exclusão social, sem falar nas analogias errôneas que eram impostas como medidas de relações de poder. A questão de modificar, com o avanço da psiquiatria e de outros campos de atuação que trabalham com sensatez, o tratamento de doenças com características alucinógenas, torna-se imprescindível. É possível perceber, então, que com essa relativização e humanização da loucura, novos conceitos surgem para amenizar a grave exclusão que se tinha durante a idade média que atribuíam à doença um caráter de animalidade. Desse modo, “as concepções de loucura muito dependem da visão de mundo e da moralidade (quais ações são consideradas ‘certas’, ‘boas’ pelo modelo) que um dado suporte teórico fornece ou que é adequada ao pesquisador quando este dirige sua intencionalidade para a loucura” (COSTA JÚNIOR; MEDEIROS, 2007, p. 62).

Há um diálogo entre a Psiquiatria e a Saúde Mental que se estrutura a partir de muitas possibilidades que podem ocorrer entre elas ou semelhantes fontes teóricas, direcionando o debate dentro desse campo para a Filosofia e a ciência ou Filosofia e moral. No entanto, essa aproximação ainda continua escassa, porque os citados campos de conhecimento apresentam, como que uma rivalidade no que tange à questão humana, a Psiquiatria presente nas ciências naturais e a Filosofia nas ciências humanas. Portanto, apesar de haver uma aproximação, há ainda suas divergências, pois cada um desses campos possui formas distintas de perceber as concepções humanas.

Pode-se adentrar na questão da esquizofrenia, entendendo-a como loucura aos moldes de uma contemporaneidade, já que em tempos passados a loucura era tida como doença provocada pela falta de racionalidade. Durante muito tempo se denominou a esquizofrenia como neurose, oriunda do sistema nervoso, seguindo a isso, formula-se a ideia de que a loucura, ou seja, a esquizofrenia é uma psicose. “Toda psicose é formada por um conjunto de alterações do conhecimento do indivíduo do próprio eu e do conhecimento do indivíduo do

mundo em que ele se encontra” (LOPES, 1988, p. 03). Segundo este autor, na psicose, há a alteração de dois componentes que são a perda do eu e a perda da relação com o mundo. Na primeira, tem-se aquilo que se modifica e se transforma, chegando até a demência; na segunda, que está relacionada à agressividade, tem-se aquilo que é ameaçador, perseguidor, etc.

Considerando que a loucura não existe em tempos isolados na sociedade, mas está presente a todo tempo, sendo identificada na história desde períodos mais antigos, é possível afirmar que ela possui os mesmos sintomas, considerando as alterações que podem ocorrer pelas influências de experiências pessoais e individuais, porém se desenvolve de uma forma original, sem muitas mudanças drásticas no decorrer do tempo. Portanto, “a loucura descrita pelos trágicos gregos, a loucura descrita na Bíblia é a mesma loucura de hoje, do homem que mora em apartamento em qualquer cidade do mundo” (LOPES, 1988, p. 03).

A loucura aqui estudada se reduz a esquizofrenia, que leva a uma compreensão da psicose. As psicoses são como que um desequilíbrio entre o sujeito e o ambiente em que ele está inserido no decurso do desenvolvimento individual do louco. É como se o sujeito trouxesse para uma realidade atual resquícios de experiências já vividas em momentos anteriores, e, desse modo, “a psicose leva até os estádios mais primitivos do desenvolvimento e da organização da mente, quando ainda não se fixou uma diferença nítida entre o self e o não-self¹¹¹” (SANTOS, 2009, p. 15).

Segundo Costa Júnior e Medeiros, estudos sobre reforma psiquiátrica chegam à conclusão de que indivíduos acometidos de psicoses precisam estar inseridos no meio social e não isolado do mundo. O isolamento é o refúgio da doença, uma vez que a loucura tem medo do mundo, de pessoas, de enfrentar problemas e desafios. É por isso que, de uma forma prudente e responsável, sujeitos com esquizofrenia precisam ser tratados com a inserção social para que as relações sociais, aos poucos, contribuam no equilíbrio emocional e psíquico deles. Desse modo, “nesse processo, o psicótico passaria por estágios de inter-relações com a instituição, os quais teriam a função de revivenciar momentos de seu desenvolvimento psíquico, que o teriam deixado com falhas básicas em sua estrutura psíquica individual” (COSTA JÚNIOR; MEDEIROS, 2007, p. 68).

Solomon afirma que um sujeito com depressão precisa manter uma relação sociável. Na verdade, em alguns casos, o cidadão com depressão severa não suporta a presença de

¹¹¹ Os conceitos de *self* e *não-self* foram criados por Winnicott para serem utilizados na psicanálise. Sobre o *self* tem-se o lugar da criatividade, é o gesto espontâneo de se sentir real, já o *não-self* se refere a uma mediação entre o *self* e o ambiente em que o sujeito se desenvolve.

ninguém, porém, o fato de ter alguém por perto que demonstre carinho, amor e cuidado, já alivia o medo e as incertezas provocadas pela doença. “Quando você está deprimido, precisa do amor de outras pessoas e, no entanto, a depressão provoca ações que destroem esse amor” (SOLOMON, 2014, p. 106). O isolamento é, portanto, a pior arma para lutar contra uma doença mental.

Vale ressaltar que a loucura foi e continua sendo, muitas vezes, usada como justificativa para retirar do convívio social que compõem quadros de classes sociais diferentes, em que são desprezadas e excluídas socialmente, é a famosa desculpa que pessoa “a” ou “b” tem “problemas mentais”. Sabe-se que essa dificuldade de lidar com a loucura, citada anteriormente, não ficou para trás, mas permanece bem frequente na sociedade atual. A loucura como transtorno é uma doença, mas não deve ser confundida com experiências perceptivas que diferem de sujeito para sujeito.

Para fechar este tópico será apresentado, a partir das narrações de Silva, Lima e Pinheiro, mais um caso prático, em que os conceitos de *self* e não *self* em Winnicott aparecem como estrutura basilar para compreensão do caso. A paciente descrita nesse caso foi tratada em um serviço de psicologia de uma Universidade em uma duração de oito meses.

Trata-se de uma mulher de 32 anos, casada, mãe de três filhos e estudante universitária, chamada Clara¹¹². A paciente queixa-se de estar, fisicamente, exausta e desanimada, sem forças para realizar suas tarefas diárias e ter o rendimento desejado na faculdade. Inicialmente, Clara relata alguns aspectos de sua infância. Afirma que sua mãe teve uma vida difícil e precisou tornar-se prostituta para sustentar a família. A paciente alega sentir falta dos cuidados da mãe desde a infância, uma vez que ela saía de casa sem dizer para aonde ia, passando dias, até semanas para voltar. Embora tenha conhecido o pai, não manteve contato com ele, conviveu durante toda infância com o padrasto, mesmo se sentindo cuidada por ele, recorda de, algumas vezes, ter passado por cenas de violência física e emocional, precisando se defender sozinha e recorrendo ao serviço público de apoio a infância e a adolescência.

Clara tinha duas irmãs mais novas, a qual se responsabilizava por elas, em relação aos cuidados domésticos. Alega que sofreu agressões físicas de sua mãe e precisou sair de casa. Rompendo com ela, começou a trabalhar, iniciou um relacionamento amoroso e fez novos amigos. Na idade adulta, retoma o contato com sua mãe, mas permanece com o sentimento de vazio uma vez que a mesma não dispensava cuidados para com ela. Sente-se invadida pela

¹¹² Nome fictício para manter sigilo da paciente.

presença da mãe, com quem discute com frequência, além de reprovar alguns comportamentos, inclusive a forma sensual como se veste.

A paciente relata a importância de fazer parte de uma Igreja, a qual seria um apoio na vida como organização e manutenção de um casamento. Quando a paciente se aproximou do grupo religioso estava namorando, então os líderes dão duas opções para ela: casar ou terminar o namoro. Ela opta por casar-se. Sobre o marido, ela relata os cuidados que ele tem com os filhos, apesar de haver muitas discussões entre eles por causa de ciúmes, sobretudo, do ex-namorado da paciente. Nas sessões, afirma a dificuldade de ter e manter relações sexuais com o marido.

No decorrer das sessões de análise, a paciente alega está trazendo problemas que estavam dentro de si “esquecidos” e tem receio que isso atrapalhe sua vida. É como se a paciente estivesse com medo de que algo pudesse acontecer. Clara, em suas falas, remete ter se sentido mãe de suas irmãs, de sua mãe e de si mesma e o fato de ter buscado ajuda em um momento de exaustão física pode representar o interesse de uma união familiar.

Segundo Winnicott, há três categorias de casos quando se trata de análises. O primeiro diz respeito aos “pacientes que funcionam em termos de pessoa inteira, cujas dificuldades localizam-se no reino dos relacionamentos interpessoais” (WINNICOTT, 2000, p. 375); em segundo, tem-se “os pacientes nos quais a personalidade recém-começou a integrar-se e a tornar-se algo com o qual se pode contar” (WINNICOTT, 2000, p. 375); e a terceira categoria inclui “todos aqueles pacientes cuja análise deverá lidar com os estágios iniciais do desenvolvimento emocional, remota e imediatamente anteriores ao estabelecimento da personalidade como uma entidade, e anteriores à aquisição do *status* de unidade em termos de espaço-tempo” (WINNICOTT, 2000, p. 375).

Parece que pelos relatos de Clara, seu quadro clínico se enquadra na terceira categoria elaborada por Winnicott, pois sua exaustão física se dá, justamente, por não ter superado seus problemas da infância e adolescência, trazendo à tona toda uma carga emocional que a deixa inquieta. A paciente talvez não tenha segurança de sua capacidade de gerir todas as situações em que ela é responsável e por nunca ter tido uma mãe que a instruíste e a encorajasse a realizar seus projetos.

Tudo aquilo que provém do verdadeiro eu é sentido como real (e posteriormente como bom), seja qual for a sua natureza, não importa o quão agressiva; e tudo aquilo que acontece ao indivíduo enquanto reação à intrusão ambiental é sentido como irreal, inútil (e posteriormente ruim), independente de o quão gratificante seja do ponto de vista sensorial (WINNICOTT, 2000, p. 389).

Assim, a influência externa sentida pela paciente e pela sua crise no casamento gera uma insegurança que já vem de longe, nunca superada por ela, por não ter tido o cuidado da mãe. Diante disso, há uma desordem em sua estrutura emocional, talvez um vazio provocado pelo falso *self*, como afirma Winnicott. “Assim, a desordem psicossomática seria um tipo de defesa, fundada numa tendência à integração, impedindo que a ligação psique-soma se desfça totalmente” (LIMA; PINHEIRO; SILVA, 2014, p. 118).

Para compreender essa questão, veja-se como ocorre essa diferença entre o verdadeiro e o falso *self*, a partir das contribuições de Winnicott. “Um *self* verdadeiro começa a ter vida, através da força dada ao fraco ego do lactente pela complementação pela mãe das expressões de onipotência do lactente” (WINNICOTT, 1983, p. 133). Obviamente, uma mãe que não dispõe de cuidados maternos para seu bebê deixa lacunas abertas que possibilitam a insegurança naquele sujeito futuramente. Desse modo, a onipotência do lactente não será preenchida pela mãe, a qual o substitui pelos seus próprios gestos que podem ser validados pela submissão da criança. Essa submissão luta com as exigências do meio, fazendo com que o lactente as aceite, e assim, utilizando o falso *self* “o lactente constrói um conjunto de relacionamentos falsos, e por meio de introjeções pode chegar até uma aparência de ser real, pois, [...] o falso *self* tem uma função positiva muito importante: ocultar o *self* verdadeiro, o que faz pela submissão às exigências do ambiente” (WINNICOTT, 1983, p. 134).

O que pode ter ocorrido com Clara é, justamente, a presença do falso *self* que manteve uma lacuna nas relações com sua família, sobretudo, entre ela e sua mãe, considerando a ausência de cuidados desde sua infância. Tal lacuna reflete em suas relações que mesmo depois de casada e constituído sua família, sua insegurança pode ser resquício do cuidado que ela não teve por parte de sua mãe.

Quando a criança é bem cuidada seus desejos se tornam ilusões e alucinações que podem vir a se tornar reais, pois sua onipotência prevalece, uma vez que, a partir do instante que tem o apoio da mãe, vai aprendendo a lidar com as situações e controlando suas alucinações. Isso se reflete a partir do verdadeiro *self*, pois ele “tem espontaneidade, e isto coincide com os acontecimentos do mundo” (WINNICOTT, 1983, p. 133). Essa ocorrência é responsável pela existência de alguma atividade que permite a criação de símbolos entre os objetos do mundo e o bebê que, quando bloqueada, provocada pelo falso *self*, essa criação simbólica é rompida. Ocorre que a paciente Clara teve rompida sua criação simbólica pela ausência de cuidados da mãe. Por estar vivendo um momento de inúmeras responsabilidades,

seja no casamento, com amigos ou na faculdade, toda sua sentimentalidade emocional e psíquica fica abalada e desconfortável a ponto de sentir forte exaustão física.

O que ocorre é que essa mudança entre o falso e o verdadeiro *self* não implica uma relação entre o certo e o errado, mas apenas uma questão de construir o si-mesmo, como um processo de adaptação às experiências do mundo.

Os termos verdadeiro e falso não equivalem a “certo” e “errado”, mas indicam a existência de dois modos diferentes de sentir o si-mesmo (*self*): (1) como verdadeiro, expressão do gesto espontâneo e dos impulsos instintuais mais primitivos; e (2) como falso, imposto para que o sujeito responda e se adapte à exterioridade. Assim, as vivências do sujeito podem ser sentidas como pertencentes ou não ao si-mesmo (*self*)” (LIMA; PINHEIRO; SILVA, 2014, p. 120).

Portanto, pode ocorrer que em alguns casos podem prevalecer tanto o falso como o verdadeiro *self*, sendo que quando este último se sobressai, há a probabilidade de se apoiar na capacidade intelectual do bebê, e assim, “há uma forte tendência para a mente se tornar o lugar do falso *self*, e neste caso se desenvolve uma dissociação entre a atividade intelectual e a existência psicossomática” (WINNICOTT, 1983, p. 132).

A origem do falso *self* é uma defesa contra o verdadeiro *self*, pois se prevalece o *self* verdadeiro, o *self* falso se aniquila. Diante disso, o *self* verdadeiro é a origem de tudo, que se estrutura como uma posição teórica de onde surge o gesto espontâneo e a ideia pessoal. “Somente o *self* verdadeiro pode ser criativo e se sentir real” (WINNICOTT, 1983, p. 135), em contrapartida, “o falso *self* resulta em uma sensação de irrealidade e em um sentimento de futilidade” (WINNICOTT, 1983, p. 135).

A paciente Clara foi abalada por ter tido uma infância sozinha e precisar assumir responsabilidades que não eram suas desde muito cedo, ou seja, em sua vida prevaleceu o falso *self*, o que encobriu o *self* verdadeiro a ponto de provocar nela a irritação de seus centros nervosos, causando seu cansaço físico. É possível que se ela não procurasse ajuda atingisse um nível de sensações irreais e alucinatórias.

Ainda no *setting* clínico, Clara alega que, com o passar do tempo, as relações sexuais se tornaram insuportáveis com o marido, a ponto de lhe causar dor e sofrimento, porém sentia desejos por outros homens. Isso a deixava muito abalada. Ainda durante o período que participava das sessões, ela se separa do marido e passa a ter uma vida social mais ativa, precisa voltar a trabalhar e, por isso, enfrenta grandes problemas financeiros e emocionais, porém afirma se sentir mais livre, vivendo a si mesma e deixando de viver “uma vida de

mentiras”. Isso gera forte repercussão em suas relações familiares e na igreja que frequentava, porém a deixou melhor.

A questão, em comento, mostra a importância em viver o falso e o verdadeiro *self*, que, em alguns momentos, parecem se confundir. Ora, a vida que parecia “perfeita” para Clara, vista pelos seus familiares, não passava de um falso *self*, pois ela não se sentia feliz como estava, a partir do momento que ela insistia em permanecer em suas relações, ela se distanciava do verdadeiro *self*. Assim, o eu verdadeiro de Clara em relação a seus parentes, amigos e a Igreja, era, para ela, uma irreabilidade que, mesmo enfrentando inúmeras dificuldades ao se separar, começa a viver seu verdadeiro eu, ou seja, seu verdadeiro *self*. Nota-se que há uma importância imensurável de considerar o contexto social que o paciente vive, para então, começar o processo de tratamento.

A partir dessas exposições, percebe-se que a socialização é uma das formas de manter o equilíbrio naqueles que possuem algum tipo de psicose relacionado à esquizofrenia, já que esta está muito relacionada ao rompimento de relações entre o mundo e o sujeito psicótico. O contato com o social permite a inserção e a construção de responsabilidade para desenvolver e manter o equilíbrio em situações adversas.

Desse modo, as discussões sobre a loucura e, conseqüentemente, sobre alucinação, tema central desse trabalho permitem a visualização de compreender as motivações que levam um sujeito a alucinar. Fica evidente que, como já foi colocado, as alucinações não ocorrem apenas em sujeitos esquizofrênicos, mas também por influências externas a partir de motivações, como drogas, bebidas, fortes emoções, medos etc. Diante disso, foram discutidas duas instâncias sobre alucinação, uma proveniente da loucura enquadrando-se no transtorno psíquico, e outra como experiência vivida em um viés diferente de uma patologia, isso para mostrar que a alucinação fora de um processo patológico, aproxima-se da utopia esboçada por Ernst Bloch, não de forma direta, mas como uma experiência que mantém próximos tanto a alucinação como a utopia.

A alucinação, portanto, não está sozinha nesse percurso de atividade psíquica, pois é possível considerar que o ser humano é um ser que sonha, que deseja, que projeta para a frente seus objetivos. Então, a alucinação não está tão distante da utopia, nem do sonho diurno, pois ambos se ligam na construção de um mundo que é impulsionado pelos desejos e pelos resquícios de imagens que ficam no inconsciente. Considerando a alucinação como um processo coletivo, por exemplo, como foi mostrado acima, não se pode desvinculá-la totalmente de um processo utópico, uma vez que a sociedade cria suas utopias, não sendo elas

apenas individuais, mas também coletivas. É preciso deixar claro que esses dois conceitos são diferentes, porém, em alguns aspectos, assemelham-se como o fato de sonhar um mundo que parece impossível, mas capaz de ser realizado no futuro e o fato de, influenciado por fatores externos, alucinar, como forma de criar mundos que também parecem impossíveis, mas se apresentam como reais para aquele que alucina.

4.4 A experiência do outrem e o sujeito sexuado

Merleau-Ponty afirma que a experiência corporal está lançada em uma natureza e não se trata de uma natureza fora de si, pois aparece no centro da subjetividade. O tempo exerce influência na experiência perceptiva, pois o presente é responsável pela compreensão de uma vida, ao tempo que o futuro será um parâmetro de percepção do passado. “A interpretação que agora lhe dou está ligada à minha confiança na psicanálise; amanhã, com mais experiência e mais clarividência, talvez eu a compreenda de outra maneira e, conseqüentemente, construa de outra maneira o meu passado” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 463-464).

As reflexões sobre o passado e o futuro podem sofrer alterações até o instante em que é possível compreendê-lo inteiramente, porém, esse instante, segundo Merleau-Ponty, não se dá em sua totalidade porque é circundado por um porvir. “O presente, ao qual se refere o filósofo, é realmente o presente vivo, que não se reduz absolutamente à pontualidade do agora, pois este nunca se realiza enquanto permanece aberto a um mundo que não cessa de ser percebido” (CAMINHA, 2010, p. 277). A partir da subjetividade do sujeito é possível perceber que o mundo é uma construção de instantes, pois na percepção do corpo próprio é preciso considerar o espaço, o tempo, o sujeito e tudo que está ao seu redor. “*Experimentamos* o mundo, cada um de seu ponto de vista¹¹³ – não somos apenas passivamente afetados por ele” (MATTHEWS, 2010, p. 149).

Pensando o perspectivismo merleau-pontiano como uma infinidade de sentidos que podem ser atribuídos a certo fenômeno, é possível compreender que o sujeito do qual vive a experiência perceptiva não enfatiza somente o mundo físico, mas o mundo vivido por ele. As paisagens carregam em si a marca da ação humana, como por exemplo: as edificações, construções e os objetos de utensílios domésticos. Esses objetos possuem uma característica de humanidade e, desta forma, assim como a natureza penetra na vida do sujeito, os

¹¹³ Ponto de vista significa a maneira particular como cada indivíduo vê. As particularidades dos fenômenos se tornam subjetivas a partir do sujeito que a interpretam.

comportamentos humanos, através do mundo cultural, também estão ligados a ele. Ao analisar uma comunidade localizada em uma região do extremo sertão nordestino, por exemplo, é preciso considerar os comportamentos culturais presente naquele lugar. Percebe-se que a cultura adotada ou desenvolvida pelos habitantes desse lugarejo é modificada com o tempo, de pessoa para pessoa. Isso porque o mundo cultural, segundo Merleau-Ponty é ambíguo, ou seja, a infinidade de sentidos atribuídos aos fenômenos são tomados pelos diversos comportamentos e formas perceptivas que se diferem ao perceber o mundo. “No objeto cultural, eu sinto, sob um véu de anonimato, a presença de outrem” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 466).

A experiência do outro exerce influência nas ações de um sujeito quando, por analogia, são observadas condutas analisando os comportamentos de outrem e, desta forma, através da experiência íntima que se tem, aprende o sentido e a intenção dos gestos percebidos. Em *A prosa do mundo*, Merleau-Ponty aponta para o problema do outro quando enfatiza que jamais se poderá compreender que outro apareça diante de si, pois tudo que aparece é objeto e não uma consciência pensante. No entanto, “o problema é compreender como me desdobro, como me descentro. A experiência do outro é sempre a de uma réplica de mim, de uma réplica minha” (MERLEAU-PONTY, 2012a, p. 221).

O outro, segundo Merleau-Ponty é sempre um segundo expectador do mundo, pois o que faz com que o sujeito seja único é sua capacidade de sentir-se e, sendo totalidade, ele é capaz de colocar o outro no mundo e se ver limitado por ele. “Pois o milagre da percepção do outro reside primeiro no fato de que tudo o que pode valer como ser a meus olhos só ocorre tendo acesso, diretamente ou não, a meu campo, aparecendo no balanço de minha experiência, entrando no meu mundo [...]” (MERLEAU-PONTY, 2012a, p. 222). Deste modo, as ações dos outros seriam compreendidas pelos próprios comportamentos do sujeito que aprende, ou seja, o “si” ou o “nós” pelo Eu. No entanto, esse Eu não é compreendido como uma ideia geral que pode ser colocada também no plural e, assim falar de outro Eu. Segundo Merleau-Ponty, considerando a existência de vários Eus é possível buscar uma primeira compreensão para Ele baseada nas ideias de objetos culturais como sendo o corpo de outrem como portador de um comportamento. A questão se apresenta como que se tratando dos vestígios ou do corpo de outrem se busca saber como um objeto no espaço se torna o rastro falante de uma existência e, assim, inversamente, um projeto, uma intenção e um pensamento podem se separar do sujeito pessoal e tornar visíveis fora dele em seu corpo no ambiente que ele se constrói. Merleau-Ponty diz que:

A análise da percepção de outrem reencontra a dificuldade de princípio que o mundo cultural suscita, já que ela deve resolver o paradoxo de uma consciência vista pelo lado de fora, de um pensamento que reside no exterior, e que portanto, comparados à minha consciência e ao meu pensamento, já são anônimos e sem sujeito. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 467).

Buscando uma solução para essa questão, é preciso pensar, baseado no pensamento objetivo, o corpo no sentido de ser um conjunto de relações funcionais que estão nas obras de fisiologia. Desta forma, o próprio corpo não é habitado, mas um objeto diante da consciência que o pensa. Sendo assim, o homem é, para a fisiologia, um ser empírico que se move, porém, o sujeito é aquele que existe independentemente, sem que haja um segundo sujeito para poder pensá-lo, ou seja, uma consciência que se esconde atrás de um corpo constituído de órgãos, pois sendo dotado de consciência o sujeito compreende sua própria existência. Esta consciência é coextensiva a tudo o que pode ser para o sujeito, ao sistema inteiro da experiência e não se pode encontrar outra experiência que fosse capaz de encontrar no mesmo instante algo desconhecido por mim, em relação aos seus fenômenos. “Existem dois e somente dois modos de ser: o ser em si, que é aquele dos objetos estendidos no espaço, e o ser para si, que é aquele da consciência” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 468).

Desta forma, para certo sujeito, outrem é um em si, mas existiria para si ao mesmo tempo. O sujeito sendo um ser que compreende sua própria existência constitui os fenômenos e, desta forma, é capaz de distingui-los de si próprio, porém, o situa no mundo dos objetos, tendo em vista que pode ter acesso a ele, pois este objeto é o próprio sujeito e, nesta forma de pensar a existência do corpo próprio, como a parte que compreende a consciência e outra como corpo matéria, o próprio sujeito se confunde sobre aquele que pensa e aquele que é pensado. “Portanto, no pensamento objetivo não há lugar para outrem e para uma pluralidade de consciências” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 468). O sujeito que constitui o mundo não pode jamais pensar outra consciência capaz de constituí-lo, pois, desta forma, essa outra consciência também precisaria constituí-lo e, assim, ele não seria constituinte. No entanto, ele pode compreender a outra consciência, pois existindo outro sujeito que é capaz de constituir o mundo através de sua capacidade de ressignificação, esse processo também acontece para o sujeito que percebe, então seriam duas consciências ao mesmo tempo, considerando que ambas percebem uma a outra, porém nenhuma adentra no interior do outro Eu, a fim de conhecê-lo, apenas compreendê-lo.

Se já é difícil dizer que minha percepção, tal como a vivo, vai às próprias coisas, é impossível outorgar à percepção dos outros o acesso ao mundo; e, à guisa de revide, também eles me recusam o acesso que lhes nego. Pois, em se tratando dos outros (ou de mim, visto por eles), não é preciso dizer apenas que a coisa é envolvida pelo turbilhão dos movimentos exploradores e dos comportamentos perceptivos, e puxada para dentro. Se talvez não tenha para mim sentido algum dizer que minha percepção e a coisa visada por ela estão “em minha cabeça” (a única certeza é a de que não estão *em outra parte*), não posso deixar de colocar o outro, e a percepção que tem, *atrás de seu corpo* (MERLEAU-PONTY, 2012b, p. 21, grifo do autor).

Essa forma de compreender o mundo do outro implica no modo reflexivo de tratar a existência como constituinte de um mundo pensado a partir de um único sujeito que molda todas as perspectivas, ou seja, todos os fenômenos se constituem a partir de um corpo próprio que dá sentido a ele, seja através de quaisquer perspectivas. Cada indivíduo é capaz de pensar os fenômenos por perspectivas diferentes, porém não podemos somar e concluir algo, pois cada um possui modos particulares de percebê-lo com singularidades próprias. “Precisamos conceber as perspectivas e o ponto de vista como nossa inserção no mundo-indivíduo, e a percepção, não mais como uma constituição do objeto verdadeiro, mas como nossa inerência às coisas” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 469).

É possível fazer a comparação do corpo objetivo e o corpo próprio quando pensamos a consciência ligada ao sujeito. O corpo objetivo é desprovido de consciência, enquanto o corpo próprio sendo aquele que habita o espaço, experimenta-o através de sua experiência perceptiva. Desta forma, os corpos, os quais são constituídos por um aglomerado de células e tecidos possuem certo empobrecimento, incapaz de prover significação e intencionalidade.

No que diz respeito à consciência, precisemos concebê-la não mais como uma consciência constituinte e como um puro ser-para-si, mas como uma consciência perceptiva, como o sujeito de um comportamento, como ser no mundo ou existência, pois é somente assim que outrem poderá aparecer no cume de seu corpo fenomenal e receber uma espécie de ‘localidade’ (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 470-471).

Assim como é possível refletir sobre o ato perceptivo e, deste modo, re-efetuar a percepção, assim também acontece com a experiência do outrem, pois, a princípio, só se tem o rastro de uma consciência e quando o olhar do sujeito cruza com outro olhar acontece o mesmo do ato perceptivo, pois aquele que percebe re-efetua a existência através de uma espécie de reflexão. Imaginando dois sujeitos *a* e *b*, por exemplo, que são dotados de consciência, pode-se perceber que o indivíduo *a* constitui, através de sua consciência perceptiva, o indivíduo *b* que, por sua vez, também constitui o indivíduo *a*. O fato é que, para Merleau-Ponty, o mundo se dá a partir de um ser capaz de perceber e refletir sobre ele e esta

percepção não pode ser discutida ou analisada através de percepções advindas de um conjunto de indivíduos os quais lançam sobre os fenômenos modos diferentes de percepção. E, deste modo, o mundo é aquilo que ele representa para o sujeito *a* ou aquilo que é para o sujeito *b* e não os dois ao mesmo tempo comparados por um ponto de vista particular. O mundo se torna aquilo que o corpo próprio percebe. “A outra consciência só pode ser reduzida se as expressões emocionais de outrem e as minhas são comparadas e identificadas, e se são reconhecidas correlações precisas entre minha mímica e meus ‘fatos psíquicos’” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 471). No entanto, é importante salientar que outrem também é uma consciência válida que percebe os fenômenos e, assim como na percepção individual se aprende a realizar as visões perspectivas a parte, também é preciso reconhecer a comunicação das consciências em um mesmo mundo.

Na realidade, outrem não está cercado em minha perspectiva sobre o mundo porque esta mesma perspectiva não tem limites definidos, porque esta mesma perspectiva não tem limites definidos, porque ela escorrega espontaneamente na perspectiva de outrem e porque elas são ambas recolhidas em um só mundo do qual participamos todos enquanto sujeitos anônimos da percepção (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 473).

Considerando que o sujeito, segundo Merleau-Ponty, possui funções sensoriais, um campo visual, auditivo e tátil, ele se comunica com os outros. O corpo próprio se depara com outras consciências que se comunicam entre si, pois dão uma significação aos fenômenos. Deste modo, os fenômenos percebidos são somente aquilo do qual um sujeito o compreende, tendo em vista que existe outra consciência capaz de compreendê-lo. Faz-se também a relação entre essas percepções de ambos os sujeitos sabendo que existe a comunicação entre eles, pois diferente do pensamento objetivo que associa outros corpos como sendo um conjunto de matéria que ocupa lugar no espaço, neste caso o outrem não é um fragmento do mundo, mas o lugar de uma elaboração e de certa visão sobre ele. O outro possui características semelhantes ao do sujeito, um segundo eu com as mesmas estruturas.

A experiência perceptiva é própria daquele que percebe. Portanto, não é possível invadir a consciência do outro e se deparar com as mesmas reflexões e significações. Somente se pode compreender as situações expressadas por quem as vive. A relação com outrem começa não quando se pretende *pensá-lo*, mas quando se procura *vivê-lo*. É como querer fazer com outrem o mesmo que faz consigo. No entanto, o bem que se tem a ele é proveniente do bem que se tem de si mesmo e, neste ínterim, não é o mesmo. O sujeito que percebe pode viver em relação com outrem e, deste modo, percebe-se que ele participa da sua experiência enquanto

consciência a partir do instante que há uma reciprocidade entre ambos, através da comunicação, porém esta experiência não se equivale com a forma de compreensão dos atos particulares, pois não se pode invadir o Eu do outro e conceber suas próprias condutas, apenas aquilo que se apresenta. “[...] Toda afirmação, todo engajamento e mesmo toda negação, toda dúvida tem lugar em um campo previamente aberto, atesta um si que se toca antes dos atos particulares nos quais ele perde contato consigo mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 479). Existe neste caso, quando se trata de outrem, certo solipsismo¹¹⁴ que não é ultrapassado em que o sujeito não se sente constituinte nem do mundo natural, nem do mundo cultural, apenas reconhece que é capaz de intervir nas montagens culturais que não pertencem a si mesmas. “A aparente existência de outros seres e especialmente de outros seres conscientes seria apenas uma ilusão, como a ilusão de que existem realmente as criaturas que nos aparecem nos sonhos” (MATTHEWS, 2010, p. 152). Essa afirmação se dá pelo fato de pensar a existência do sujeito como única capaz de perceber o mundo, considerando este como ser consciente que existe e dá significação aos fenômenos; porém, existem outros Eus capazes de pensar o mundo, no entanto, estas compreensões não podem ser invadidas para que os sentimentos e percepções sejam conhecidas, pois não é possível adentrar no outrem, apenas conhecê-lo superficialmente, pois as verdades a seu respeito mudam constantemente. Somente é possível entendê-lo a partir de suas expressões que se exprimem através de comportamentos ou da fala, pois existindo diferentes eus, as emoções, vontades e percepções são distintos um do outro.

Nesse íterim, considerando a experiência com o outrem, cabe falar sobre o sujeito sexuado, que segundo Merleau-Ponty, condiz com uma experiência perceptiva do sujeito. Segundo ele, é preciso colocar em evidência a função primordial pela qual se faz existir para o sujeito, assumindo o espaço e descrevendo o corpo enquanto lugar de uma apropriação. O sujeito não vive isolado, ele se liga a alguma coisa e a sexualidade não é diferente. Não se trata do ato sexual, mas de uma experiência corporal que está ligado ao corpo perceptivo.

O ato sexual é uma abordagem em função de um mundo objetivo em que órgãos sexuais respondem a estímulos locais, caso sejam tocados, no entanto, o sujeito vive uma experiência consigo e com o mundo, o qual determina uma relação vivida que permite que experiência sexual esteja ligada a capacidade existencial. A vida sexual do sujeito é 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

¹¹⁴ Solipsismo é corrente filosófica que acredita que toda existência é a consciência de si própria e não há nada além do sujeito que não sejam as suas próprias experiências.

que, no normal, dá à experiência o seu grau de vitalidade e de fecundidade”. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 218).

Tem-se que a história do sujeito é permeada pela sexualidade, uma vez que a sexualidade se oferece na forma de ser do homem e também em sua relação com o outro. Merleau-Ponty vai dizer que em Freud existem sintomas sexuais na origem de todas as neuroses, os quais simbolizam toda uma atitude, seja através de conquistas ou de fugas. Isso implica que a construção de um sujeito é firmada em experiências sexuais, desde o nascimento até a morte do homem.

É possível dizer que a experiência sexual antecede muitas outras experiências do sujeito. É a primeira janela da experiência perceptiva, em que o indivíduo tem contato consigo mesmo e com o mundo. “[...] devemos 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” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 221).

A experiência do sujeito no mundo não gera apenas um contato entre seu corpo próprio e objetos, mas desenvolve sensações de prazer e afetos quando se desenvolve projetos, quando há relação com outros sujeitos. É o caso de pessoas que perdem a fala quando se deparam com situações de rompimentos de desejos, de planos, em que há a afetação externa refletida no interno, como pura experiência corporal sexuada. O corpo permite fechar-se ao mundo, como também é aquilo que se abre ao mundo se colocando em situação.

Ao tratar da experiência do outrem e da sexualidade não se pode desvinculá-la de uma experiência perceptiva, nem tampouco da experiência alucinatória, pois sendo o homem um ser sexual, esta pode afetar as experiências situacionais em que o sujeito habita. Portanto, “o corpo é ‘a forma escondida do ser próprio’ ou, reciprocamente, que a existência pessoal é a retomada e a manifestação de um dado ser em situação” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 229).

Desse modo, como aponta Merleau-Ponty, as funções do homem, da sexualidade à motricidade e à inteligência, são solidárias, impossível de serem distinguidas no ser total do homem uma organização corporal que se apresenta como fato contingente e outras formas como necessidade. “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” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 236). Tudo aquilo que o homem é, é a base de uma situação própria e, portanto, o corpo do sujeito é um espelho de seu próprio ser, não havendo sexualidade fechada em si mesmo, pois o sujeito e tudo que lhe compõe são

estruturas vivas que se conectam de forma que exprimem uma experiência viva perceptiva e original.

4.5 Utopia e alucinação como construção de mundos

Se de um lado se tem a alucinação como uma afetação psíquica em sujeitos, por outro, tem-se a utopia como consequência de mudanças que afetam o social como um todo. Percebe-se que a alucinação traz consequências, obviamente, maiores para aqueles que alucinam, mas a utopia se reflete numa questão social, tendo em vista que, quando há sonhos que impactam a sociedade, todos os indivíduos que estão inseridos nesse contexto são afetados.

A alucinação, de um lado, numa perspectiva psiquiátrica, é uma patologia, um transtorno psíquico, acomodando-se em uma dimensão presente, de outro, tem-se a alucinação como uma experiência perceptiva, que se distancia de uma doença patológica, mas é influenciada pelos fatores externos, que compõem a experiência alucinatória. É preciso perceber essas duas vertentes para que fique clara a distinção entre a alucinação enquanto transtorno e a alucinação como experiência vivida. A utopia, por sua vez, tem como fundamento uma projeção futura e não o presente como ocorre com a alucinação. Sendo assim, fica claro que os conceitos de alucinação e utopias não podem ser iguais, não formam e nem têm a mesma origem e nem o mesmo fim, por divergirem em suas características principais.

Ocorre que enquadrando a alucinação e a utopia como diferentes entre si, é possível encontrar modos de aproximá-las. Ao dizer isso, não se quer mostrar uma equivalência entre os dois conceitos, mas nortear as semelhanças que há entre dois pontos que divergem. Para esclarecer essa ideia, é necessário recordar os feitos do homem, enquanto sonhos que se concretizaram, os quais deixaram de ser sonhos diurnos e utopias, para se tornarem reais.

As conquistas intercontinentais entre países, culturas e economias representam bem essa questão. O sonho do homem de expansão tem seu início a partir do desejo utópico que começa a ser colocado em prática. As discussões, por exemplo, entre os que defendem o socialismo e os que defendem o capitalismo partem de uma fundamentação utópica em que os responsáveis por essas doutrinas projetam um mundo melhor a partir dessas concepções. Diante disso, esses sonhos não permaneceram como sonhos, mas foram colocados em prática, porém o que estava em jogo era, simplesmente, um desejo ou sonho interior que pode se refletir em uma sociedade inteira.

As utopias, em termos históricos, não foram apenas uma miragem, uma ilusão ingênua, incapaz de entender realisticamente o mundo concreto - como argumentaram os teóricos e propagandistas comunistas -, mas forneceram conteúdo avaliativo e programático para as ações do presente, isto é, o futuro foi imaginado de tal forma que definiu os meios necessários e a articulação das ações apropriadas para que se tornasse realidade. (GARCÍA, 2019, p. 135).¹¹⁵

A utopia social é refletida como utopia individual, pois a construção de um mundo em sua praticidade, parte, antes de tudo, de um desejo individual que se torna coletivo. Obviamente, o homem sonha em tornar-se melhor futuramente e, para isso, coloca-se como idealizador desse desejo. É o que tem acontecido na história, em que a própria natureza é modificada para acomodar-se aos caprichos humanos, no que tange à busca por conforto e luxo. Ora, a existência de um mundo utópico não é somente no estilo moreano ou baconeano, mas a partir da luta de transformação da sociedade. A tecnologia é uma dessas formas de utopia idealizada que tem se tornado real, pois tem trazido efeitos tanto positivos quanto negativos para o mundo.

Não é de se admirar que o mundo contemporâneo seja movido pela internet, pela tecnologia, pelos transportes de alta velocidade, pela conectividade de informações, ou seja, em tempos presentes se cria objetos e coisas, frutos da imaginação do homem. Não sendo somente isso, essa busca de superação parece estar presente, instintivamente, no homem que sente a necessidade de construir o que ainda nem se sabe o quê. É como se a lei do consumo abrangesse uma área psicossomática em que o faz buscar aquilo que ele não precisa. Desse modo, “vemos as sombras do século por entre as ruínas, inclusive das ilusões com as promessas da ciência e da técnica, e desilusões as há também quanto às experiências políticas, tanto da democracia ocidental capitalista como das experiências de socialismo” (ALBORNOZ, 2019, p. 20).

O excesso dessa utopia possui, uma aproximação com a alucinação, pois essa busca incessante por melhorias e inovações domina o homem de tal forma que ele desordena seu próprio meio natural, mesmo sabendo dos prejuízos causados por essa prática, em prol de massagear seu ego no prazer de ter seus sonhos realizados. Refletem-se também na construção de superproduções de ficção científica, em que é projetada uma utopia para a construção dessa irreabilidade que se concretiza virtualmente, lançadas a partir de filmes,

¹¹⁵ Las utopías, en términos históricos, no han sido meramente un espejismo, una ilusión ingenua incapaz de entender de un modo realista el mundo concreto – como lo han sostenido los teóricos y propagandistas comunistas –, sino que proveyeron contenido valorativo y programático a las acciones del presente, esto es, se imaginó el futuro de forma tal que éste definió los medios necesarios y el encadenamiento de las acciones adecuadas para que se vuelva una realidad (GARCÍA, 2019, p. 135).

novelas, séries e desenhos animados. Essa aproximação não representa uma igualdade entre alucinação e utopia, mas aparecem traços de alucinação, enquanto mundo percebido na experiência utópica. Essa aproximação ocorre porque há um horizonte em que os conceitos podem caminhar juntos. Ora, se a alucinação, enquanto experiência vivida, remonta a construção de um mundo presente a partir de inclinações imaginárias, a utopia também remonta, através do sonho diurno, a construção de um mundo, sendo que este pode ser construído, tornando-se real. Nesse ponto, há uma semelhança entre ambos, não como igualdade, mas como presença de traços que os aproximam.

A utopia produzida na ficção científica é uma forma do sujeito viver um falso *self* a partir daqueles dramas imaginários que representam a transposição da vontade de viver o “eu”, como verdadeiro *self*, porém como na realidade não é daquela forma, há a transgressão da normalidade na criação da ficção. “No século da técnica se produzem ficções científicas de cunho apocalíptico ou catastrófico, romances políticos que não apresentam a imaginação de um mundo melhor e sim, de modo negativo, expõem o pesadelo de um mundo ameaçador” (ALBORNOZ, 2019, p. 16).

O reflexo de um mundo utópico também aparece nas discussões econômicas, assim como na política como metas para o futuro. Desse modo, as utopias “não são meros cenários ilusórios ou ficções ideais, mas objetos e discursos de discussão e reflexão política: como o presente é avaliado com base no futuro que se busca e que valores lhe são adequados e que perigos surgem, inerentes e acidentais, na consumação dessa vinda” (GARCÍA, 2019, p. 142).¹¹⁶

Pensar as relações humanas é incluir todo seu contexto social, histórico, político e econômico e, portanto, um lançar-se para o futuro como proposição utópica de toda essa carga de relações. Desse modo, a utopia humana está relacionada com suas relações, sejam elas individuais ou coletivas em um contexto político de construções e idealizações. Assim:

Sendo os homens seres biológicos que fazem parte do mundo vivo animal e, antes de tudo, são seres de pulsão e desejo que aspiram ver suas necessidades atendidas; sendo seres que pensam, raciocinam, buscam dar sentido à sua existência, e nisso pretendem enraizar sua especificidade; sendo os homens, portanto, seres morais, éticos, econômicos, sociais, políticos, religiosos, que criam cultura e normas, logo, modos de organização da convivência coletiva; sendo aqueles (e aquelas) que desenvolvem formas de expressão e assim marcam a sua presença no universo; sendo tudo isso, são também os humanos seres que imaginam, antecipam, sonham o

¹¹⁶ “Las utopías entonces no son meros escenarios ilusorios o ficciones ideales, sino objetos y discursos de discusión y reflexión política: cómo se evalúa el presente en función del futuro que se busca, qué valores son adecuados para ello, y qué peligros asoman, inherentes y accidentales, en la consumación de ese provenir” (GARCÍA, 2019, p. 142).

futuro, jogam com o desejo e o leque das possibilidades dadas, o que transparece na franja do real ainda não bem realizado, onde pulsão e desejo se desdobram em possíveis e se manifestam especialmente nas artes, nas técnicas e nas ciências, finalmente, no âmbito da religião, onde sonham o visível e o invisível, o dizível e o indizível, o possível e o impossível (ALBORNOZ, 2019, p. 17)

Essa condição humana estende-se também ao campo político, enquanto sistema de organização e transgressão social, pois a partir do momento que um sujeito projeta um desafio político e social, está projetando algo para o futuro e, conseqüentemente, uma utopia. Assim, “não parece haver uma perspectiva futura que não inclua a ciência como fator político central, tanto por sua produtividade quanto por seus usos políticos” (GARCÍA, 2019, p. 143)¹¹⁷.

Com isso, tem-se que uma discussão para o futuro sempre é utópica, uma vez que a utopia é a construção de um mundo que ainda não existe. Projetar um sonho diurno para um futuro próximo é querer moldá-lo, conforme o desejo de quem sonha. “Discutir o futuro está sempre propondo uma dimensão utópica e, se pretende ser realizável, não se pode deixar de considerar, para o bem e para o mal, o papel central da ciência na gestão dos Estados e na autorização do pensamento político” (GARCÍA, 2019, p. 143).¹¹⁸ É uma expressão de modificação de uma estrutura natural para se adequar a uma ideia, é como construir um avião para saciar o sonho acordado de poder voar, é como construir um submarino para navegar nas misteriosas profundezas do mar, é como fazer nascerem doutrinas e formas de governo para saciar os interesses humanos a partir de um desejo próprio.

Entretanto vale salientar que essa movimentação utópica é impulsionada pelos movimentos cerceados de espaço social, que preenchido pelo espírito de uma utopia transformadora impulsiona a mudança. Nisso, tem-se que “o que carrega o vento da utopia são as esperanças dos povos colonizados, dos negros e dos indígenas, dos muitos aprisionados. São as cobranças das mulheres, dos homossexuais, dos diferentes” (ALBORNOZ, 2019, p. 20). Esse é o mundo utópico que, pela esperança de realização, partilha das alucinações da vida humana, como busca e construção, lançando para fora de si, o eu verdadeiro, o fortalecimento da concretização de um sonho efetivo.

A abordagem sobre a utopia indica um impulso que manifesta no homem o desejo para se viver melhor. Foram mostradas nos capítulos anteriores que as utopias, sejam elas baseadas em contos, na religião, nas artes, movimentos filosóficos e na história como um todo, não se

¹¹⁷ “No parece haber una perspectiva de futuro que no incluya a las ciencias como un factor político central, tanto por su productividad como por sus usos políticos” (GARCÍA, 2019, p. 143).

¹¹⁸ “Discutir el futuro es siempre proponer una dimensión utópica, y si ésta pretende ser realizable, no puede dejarse de considerar, para bien y para mal, el papel central de las ciencias en la gestión de los Estados, y en la autorización del pensamiento político” (GARCÍA, 2019, p. 143).

mostram de outra forma que não sejam como desejo de realização de uma vida mais promissora. “A utopia é mais longa do que se imagina. Ela está presente ao largo da história humana. Não é de hoje que os seres humanos sonham em viver em locais onde a felicidade e a liberdade sejam reinantes” (ARANHA; LOPES, 2017, p. 135). Desta forma, aceitar a utopia é fazer nascer uma configuração hermenêutica que está presente não só nas questões individuais, mas também sociais e coletivas, afinal, a sociedade não se compõe isoladamente. Assim, Levitas “sustenta que a ideia de práticas prefigurativas de um mundo melhor já é a realização da utopia e que pode ser estendida para as relações sociais que se pretendem ou estão inseridas em tentativas de reformulação de uma sociedade melhorada” (TEIXEIRA, 2016, p. 261).

No mundo atual, a utopia precisa ser pensada não somente como atividade particular, como Dom Quixote, que saiu pelo mundo em busca de aventuras, limitado a uma experiência pessoal, mas como utopia social que deve estender-se a uma imaginação de congregação em que a imaginação humana é capaz de imaginar um mundo de melhorias. Dessa forma, a sociedade não estaria restringida a uma operação limitada e isolada, mas como uma conexão de campos sociais, sejam eles econômicos, políticos, educacionais, artísticos, etc. “A reconstituição imaginária da sociedade (RIS) requer pensar nas conexões entre processos sociais, econômicos e políticos, em nossas maneiras de vida e no que seria ideal para a emancipação humana” (TEIXEIRA, 2016, p. 261). Não sendo somente isso, a utopia não é uma concepção imaginária ou baseada em especulações, mas um processo de desenvolvimento e busca de futuros possíveis.

Ora, a partir do momento que o homem, através da utopia, cria um mundo paralelo e utópico, é como se ele estivesse tendo uma percepção projetada para o futuro. A alucinação, como vimos, é uma percepção em que os fios intencionais e motrizes do sujeito estão rompidos, já a utopia é uma percepção de futuro projetado. Uma realidade utópica é a pura constituição de uma sociedade transformada, em que sonhos são criados e uma nova modalidade social surge a partir desses sonhos. Desse modo, aparece um ponto forte que diferencia a alucinação da utopia. A alucinação é inconsciente, a experiência vivida, porém o sujeito não domina, a utopia é consciente, pois suas projeções são intencionais na medida em que deseja realizá-los.

As narrativas utópicas constituem, pois, um elemento poderoso de manutenção do controle social, mas também de movimento. O ideal contido nessa ideia é o de transformação social, que faz permanecer nos indivíduos a noção de futuro que está

sempre no presente, pois garante o movimento das sociedades (AMARAL, 2019, p. 24).

A utopia é possibilidade de futuro, de mudança, ninguém deseja um futuro igual ao presente, assim como ninguém nunca desejou um presente igual ao passado, o desejo utópico é, predominantemente, de melhorias e ganhos, na busca de um futuro melhor. Certamente, indivíduos antepassados sonharam com um mundo onde não havia a influência de forças sobrenaturais dos deuses, e, com isso, lançaram para frente um ato perceptivo de vida sem essas crenças. Posteriormente, aparece um mundo influenciado pelo digital, pela tecnologia, onde parece que o homem vai adentrando nesse espaço de encantamentos criados por ele mesmo, ou seja, um mundo de utopias concretas que se estruturam a partir de seus desejos de criação e transformação. Assim, em uma perspectiva capitalista, falar de utopia é se referir a “um lugar onde a modernidade excluiu a natureza, quando na realidade a utopia não se moveu senão no plano de imanência europeu globalizado e difundido” (AMARAL, 2019, p. 31).

A velha noção de utopia como encontrada em dicionários de filosofia está ultrapassada, pois toda fantasia criada pelo homem, na utopia, é a busca por um porvir melhorado. Sabe-se que esse porvir pode acontecer de diversas formas, porém, com o sonho, ele pode rumar a outros horizontes, e assim, a partir da esperança de uma vida mais terna, o homem desenvolve sua intencionalidade, a fim de torná-lo real. Nesse sentido, a utopia nunca está pronta, ela é um processo construtivo e, portanto, é inacabada, pois, enquanto esperança impulsionadora, ela nunca se satisfaz. Assim, a utopia é, para o homem, “o inacabamento de seu ser de que se tornou consciente. Seria uma agressiva contradição se, inacabado e consciente do inacabamento, o ser humano não se inserisse num permanente processo de esperançosa busca” (FREIRE, 2000, p. 132).

É notório perceber que nesse impulso, a utopia se destaca por ser um processo de busca, inspirada pelo sonho e pela esperança, aberta a possibilidades fundadas por uma esperança inclinada para frente e assim ela “[...] existe na medida em que eu ou nós mudamos o presente. E é mudando o presente que a gente fabrica o futuro: por isso, então a história é possibilidade e não determinação” (FREIRE, 1991, p. 90). Pode-se perceber que Paulo Freire deixa seu legado sobre o tema da utopia, mantendo uma aproximação entre o pensamento blochiano, em que trabalham o conceito utópico de forma que “alertam para o fato de que a esperança deve estar acompanhada de uma prática, de um otimismo militante e de uma práxis libertadora” (ARANHA; LOPES, 2017, p. 144).

A novidade que há quando se trata da utopia Blochiana, é que o sonho não é para ser interpretado, mas tendencioso a ser concretizado. Nessa tendência para a concretização, o ser humano, extraíndo de dentro de si, extrapola e transgredi a própria limitação, quando através de sua capacidade racional vai além ao que tange à construção de objetos, culturas e mundos. Ora, essa criação não pode ser como percepções normais, já que nascem do inexistente, a menos que pensem como Platão, em que tudo é uma ideia e seu desenvolver sensitivo se dá como cópia, o que não é o caso. Diante disso, a utopia se manifesta a partir de traços que o aproxima da alucinação, não aos moldes de um esquizofrênico, mas aos moldes de um sujeito normal que interage com seu próprio meio. Se é possível pensar a alucinação como decorrente de fatores externos que influenciam o sujeito, é possível pensar a utopia como sonhos de um mundo melhor que se projeta para frente, seja a partir de um desejo interno, seja a partir de influências externas que marcam a construção do sonho diurno a partir da esperança.

Em um momento da história, a construção de um avião, por exemplo, foi um sonho. O homem nunca tinha voado e, por um longo tempo, esta possibilidade se tornou impossível, até que seu idealizador o concretiza como em um processo alucinatório social que extrai de si mesmo sua potência para transformá-la em ato. Utilizando esse exemplo, é possível perceber como a utopia tanto pode vir de um sonho, como este sonho pode ser melhorado.

Ora, o sonho de voar remonta a pré-história, através de mitos, crenças e lendas que narram fatos relacionados ao voo, como a lenda de Ícaro na Grécia antiga em que tinha o sonho de sair de Creta voando, sonho esse que foi frustrado por uma queda que ocasionou sua morte no mar Egeu. Tem-se também o registro do Helicóptero de Leonardo da Vinci, desenhado por ele por volta de 1493. Mais tarde, Jean-François Pilâtre de Rozier¹¹⁹ e François Laurent d'Arlandes¹²⁰ voaram em um balão, abandonando, por um momento, o desafio de criar uma máquina capaz de voar que fosse mais pesada que o ar.

No século XX, realizou-se o primeiro voo utilizando uma máquina mais pesada que o ar. No Brasil e em outros países, acredita-se que esse mérito é devido a Santos Dumond¹²¹, em

¹¹⁹ Jean-François Pilâtre de Rozier, ficou conhecido como um grande químico francês, professor de física e por ser pioneiro da aerostação – ciência que trata na navegação aérea em objetos mais leves que o ar. Efetuou o primeiro voo de balão com seres humanos na companhia de François Laurent d'Arlandes. Morreu em um acidente aéreo quando tentava atravessar o Canal da Mancha de balão, tornando-se uma das primeiras vítimas de acidentes aéreos conhecidos.

¹²⁰ François Laurent LeVieux d'Arlandes, ficou conhecido como um dos pioneiros do balonismo – desporto aeronáutico praticado com um balão de ar quente, juntamente com Jean-François Pilâtre de Rozier. Fizeram o primeiro voo em 21 de Novembro de 1783, em Paris. O balão decolou às duas horas da manhã, voando por cerca de 25 minutos e percorrendo uma distância de 9km. O bação decolou do Castelo de La Muette, estando presente o rei Luís XVI.

¹²¹ Alberto Santos Dumont foi um aeronauta, esportista e inventor brasileiro. Ficou conhecido por construir e voar os primeiros balões dirigíveis com motor a gasolina. Tal mérito lhe é garantido internacionalmente pela

outros lugares atribuem tal façanha aos irmãos americanos Wilbur e Orville Wright¹²², já na França o crédito é dado a Clément Ader¹²³. Na verdade, o que importa é que a história é responsável por esse percurso de transformação de uma utopia em realidade. Certamente, as experiências que o homem tinha em relação ao voo era a dos pássaros, nos quais fizeram nascer o sonho do homem também voar. Seria uma alucinação humana voar como os pássaros? Indaga-se. Talvez fosse essa a experiência humana extraída de si mesmo como tendência à construção de um mundo que saciasse seus desejos.

Na medicina, a utopia também está presente, pois a busca de vacinas, de medicamentos, as pesquisas implantadas em laboratórios e universidades para descobrir a cura de muitas doenças são sonhos utópicos que o homem cria na esperança de que o futuro possa trazer uma melhoria para a vida humana. É possível utilizar o tempo atual para enfatizar que os laboratórios do mundo todo mantêm uma corrida contra o tempo para encontrar uma vacina contra a Covid-19 - doença que afeta as vias respiratórias de modo grave, levando a morte de milhares de pessoas no mundo todo, sendo considerada pela Organização Mundial da Saúde (OMS), como uma pandemia, a primeira do século XXI. Assim, a descoberta de uma vacina, nada mais é que uma utopia, ou seja, um desejo, um sonho humano, que, uma vez sendo descoberto, irá impedir que a doença se espalhe ainda mais, e o mundo volte a sua normalização.

Ao mesmo tempo, considerando o desencadeamento de muitas doenças mentais, como depressão, por exemplo, que pode causar alucinações, a medicina psiquiátrica, juntamente com o mercado farmacológico, insere uma diversidade de drogas para tratar transtornos mentais. Tal prática não está distante de uma utopia social em que o uso desses medicamentos impõe uma atividade, totalmente, utópica, em que é possível controlar impulsos nervosos, através de medicamentos e drogas. Andrew Solomon descreve uma afirmação de Robert Klitzman, da Universidade Columbia, que diz: “eu imagino o mundo daqui a algumas décadas

conquista do Prêmio Deutsch em 1901 (Prêmio oferecido por Henri Deutsch para a primeira máquina capaz de realizar uma viagem de ida e volta do Parc de Saint-Cloud até a Torre Eiffel em Paris e retornar em menos de trinta minutos). Santos Dumont também foi o primeiro a decolar a bordo de um avião impulsionado por um motor a gasolina. Apesar de os brasileiros considerarem Santos Dumont como o responsável pelo primeiro voo num avião, na maior parte do mundo o crédito à invenção do avião é dado aos irmãos Wright. Uma exceção é a França, onde o crédito é dado a Clément Ader.

¹²² Os Irmãos americanos Wilbur Wright e Orville ficaram conhecidos como pioneiros da aviação em que criaram a primeira máquina voadora mais pesada que o ar, realizando um voo controlado em 17 de Dezembro de 1903. Sua invenção tinha o controle de três eixos, o que permitia o piloto controlar a aeronave de forma efetiva, mantendo o equilíbrio. Tal método é utilizado até hoje em aeronaves de asa fixa.

¹²³ Clément Agnès Ader é conhecido como um engenheiro francês, pioneiro da aviação e inventor do termo *avion*. Mesmo sendo um assunto controverso, é atribuído a ele o voo da primeira máquina voadora mais pesada de que o ar em 1890. Tal controvérsia acontece por que havia o desconhecimento da real capacidade de controle e estabilidade da máquina, podendo ser incontrolada no ar.

como uma utopia farmacológica; do mesmo modo, imagino facilmente pessoas tão suavizadas que negligenciam todas as suas responsabilidades sociais e pessoais” (SOLOMON, 2014, p. 417). É notório que a utopia da indústria farmacológica tem o impulso de encontrar uma droga que seja tão eficiente e capaz de controlar todas as deformações nervosas nos indivíduos, afastando todo o mal produzido pela depressão. Tal fato é uma utopia, pois esse é o sonho de muitos que carregam consigo a doença e daqueles que trabalham na missão de encontrar essa cura.

Nesse sentido, o uso da tecnologia e, conseqüentemente, da máquina é imprescindível nessas pesquisas, pois, mesmo tendo sido criada pelo homem, a máquina mantém um ritmo estável de trabalho muito grande. “As máquinas podem pesquisar e devolver com facilidade resultados de bilhões de pontos de dados” (BABU; KEARNEY; WOJCIK, 2019, p. 12)¹²⁴. Em contrapartida, “uma pesquisa manual de grandes bancos de dados, comum em genômica, é impossível para um ser humano concluir em um prazo razoável para uma intervenção terapêutica oportuna no atendimento ao paciente” (BABU; KEARNEY; WOJCIK, 2019, p. 12)¹²⁵. É evidente, portanto, a importância da tecnologia de inteligência artificial na medicina. Inteligência artificial essa que se enquadra em um conjunto de utopias utilizadas pelo homem para alcançar seus objetivos.

Nesse ínterim, percebe-se que a noção de utopia não está presente somente em romances literários, mas no desejo do homem de vivenciar um mundo melhor, a partir de seus desejos. Desse modo, é possível destacar que “o homem estará sempre em busca de um objetivo que, mesmo sendo realizado, nunca será satisfatório, pois ele idealizará um novo sonho” (PELLEGRINO DE OLIVEIRA, 2009, 02). Portanto, “a imaginação utópica é essencial para as mudanças históricas e sociais, pois alavanca acontecimentos através de um desejo de melhoria geral” (PELLEGRINO DE OLIVEIRA, 2009, 02).

O autor Mário de Andrade em seu poema *O Rebanho*, expressa uma forma de utopia quando, logo no início, afirma: “Oh! Minhas alucinações! Vi os deputados, chapéus altos, sob o pátio vespéral, feito de mangas-rosas, saírem de mãos dadas do Congresso... Como um processo num acesso em meus aplausos aos salvadores do meu estado amado!...” (ANDRADE, 2013, p. 42) A descrição do poema retrata um padrão de vida em que o autor considera como correto, pois há a representatividade, porém, essa percepção é a mais pura

¹²⁴ “Machines can expediently search and return results from billions of data points” (BABU; KEARNEY; WOJCIK, 2019, p. 12).

¹²⁵ “A manual search of large databases, common in genomics, is impossible for a human to complete in a timeframe reasonable for timely therapeutic intervention in patient care” (BABU; KEARNEY; WOJCIK, 2019, p. 12).

alucinação do autor que ao fazer uma crítica ao estilo político elege a corrupção como pano de fundo, no entanto, expressa a esperança de mudança, lugar em que suas alucinações possam se tornar reais.

Isso se estabelece quando o autor descreve ainda no poema a seguinte estrofe:

E as esperanças de ver tudo salvo! Duas mil reformas, três projetos... Emigram os futuros noturnos... E verde, verde, verde!... Oh! minhas alucinações! Mas os deputados, chapéus altos, mudavam-se pouco a pouco em cabras! Crescem-lhes os cornos, descem-lhes as barbinhas... (ANDRADE, 2013, p. 42).

E ainda continua como se, posteriormente, compreendesse que sua percepção não passava de uma utopia, ou seja, seus desejos de ver o equilíbrio como ele mesmo deseja se frustra por perceber que seu desejo era puro sonho difícil de se concretizar, o que ele tinha de verdade era apenas uma experiência de alucinação consigo mesmo, tanto é que continua descrevendo: “E vi que os chapéus altos do meu estado amado, com os triângulos de madeira no pescoço, nos verdes esperanças, sob as franjas de ouro da tarde, se punham a pastar rente do palácio do senhor presidente... Oh! minhas alucinações!” (ANDRADE, 2013, p. 42)

O desejo da mudança social fica expresso no poema *O Rebanho*, em que o autor demonstra, em um primeiro momento, seu sentido utópico de como imagina a sociedade, mesmo que depois venha se dá conta de que todos seus desejos não eram de uma ordem real. Isso se caracteriza pelo que já foi discutido sobre o tema até aqui, pois o homem desenvolve seu meio a partir de seus desejos, no lugar em que projeta a um futuro sua realização. O autor do poema faz isto: deseja, sonha, tem a esperança de um futuro melhor, mesmo que no poema se dê conta que essa realidade não se concretizará. “Assim, entendemos a manifestação poética de Mário de Andrade nesse texto como a expressão do pensamento crítico social do indivíduo em busca de uma mudança histórico-cultural em um país passando por um momento de renovação artística e intelectual” (PELLEGRINO DE OLIVEIRA 2009, p. 06).

Diante disso, não é possível desvincular, de forma absoluta, a utopia da alucinação, uma vez que as duas mantêm traços que as aproximam, quando se trata de experiências vividas na alucinação, fundadas no presente e na utopia fundada no futuro. Em se tratando de experiência humana, não fica estabelecido que as alucinações se ocupem apenas da mente de um sujeito com esquizofrenia, mas está aberta a possibilidades, como já foi reiterado várias vezes, que os fatores externos influenciam a existência da experiência alucinatória. Portanto, tratando-se de motivações em que a experiência utopizante está presente, a alucinação não se distancia dela, pois o sonho, o desejo são experiências humanas e, mesmo que estejam

conectadas a um fio intencional ou a esperança, há uma motivação fora dos padrões conscientes, sofrendo influência do inconsciente humano, através do desejo de querer ou pela repressão de alguma atitude que poderia ser realizada ou não. Diante disso, essa discussão conduz a uma reflexão de que, na utopia, há traços de uma experiência alucinatória e ao dizer isso, é preciso deixar claro que essas duas vertentes não se coincidem, não são a mesma coisa, mas apresentam em suas características construtivas, traços que se aproximam, portanto, é possível dizer que tanto a alucinação quanto a utopia se aproximam nessa busca de construir e dar sentido a vida que se projeta, seja no tempo presente ou no futuro.

4.6 A Hermenêutica como sistema de interpretação das alucinações e das utopias.

Para início de conversa, ao tratar sobre a interpretação das alucinações e das utopias, cabe mostrar o conceito de hermenêutica, que, para Ricoeur, consiste “na teoria das operações da compreensão em sua relação com a interpretação de textos” (RICOEUR, 1990, p. 17). Evidentemente, este trabalho não está se tratando de textos escritos, mas de causas e fatos, no entanto, a hermenêutica não poderá ficar de fora, pois, em um caso de tratamento de um esquizofrênico, por exemplo, o analista utilizará de meios para interpretar e compreender os comportamentos de seus pacientes. Um pouco mais adiante, será esclarecido o que venha a ser a interpretação aqui utilizada. Tal necessidade de uso da hermenêutica não é diferente com as utopias, pois sendo elas individuais ou sociais, o sujeito precisa interpretá-las, uma vez que seus sonhos de um futuro melhorado têm seu início no próprio sujeito e, em algum momento, teve alguma motivação para realizá-lo.

Para Ricoeur, a utopia se apresenta de forma contraditória, considerando a vastidão de apresentações que ela possui. Já foi explanado que vários autores, crenças, contos e mitos elencam a utopia em suas modalidades distintas, de modo que, acomodem seus desejos e necessidades. Desse modo, “as utopias são estateladas não somente em seus projetos e conteúdo, mas em suas próprias intenções” (RICOEUR, 2015, p. 317). Aquele que constrói sonhos e desejos tem a intenção de algo, Merleau-Ponty já afirma isso em sua obra *Fenomenologia da Percepção* e o mover é puro ato intencional. Na utopia, aparece a esperança, como afirma Bloch em *O Princípio Esperança*.

Um aspecto do carácter transcendente, no que se refere à utopia, segundo Ricoeur, é que ela é realizável, não é somente um sonho, mas se denota que ela está em vias de se realizar. Nesse sentido, faz-se mister analisar a interpretação como contexto. O autor afirma que a

interpretação se estabelece, primeiramente, na linguagem, mas, pelo processo de analogia, é possível aproximá-la da alucinação e das utopias, pois “a sensibilidade do contexto é elemento necessário e a contrapartida inelutável da polissemia” (RICOEUR, 1990, p. 19).

É a partir da interpretação que a alucinação e a utopia podem ser compreendidas, pois, imaginando um sujeito que sofre de alguns desvios psíquicos, por exemplo, faz-se necessário examinar os motivos que o levaram a ter esses desvios. Do mesmo modo, aquele que cria suas utopias, pode ter sido influenciado por algum fator motivante, tornando-se importante nesse processo utópico, afinal de contas, não se pode eliminar a questão psíquica das relações humanas, pois “o homem não é radicalmente um estranho para o homem, porque fornece sinais de sua própria existência. Compreender esses sinais é compreender o homem” (RICOEUR, 1990, p. 25)

O uso da hermenêutica foi bastante utilizado por Freud, tanto é que ele escreveu a *Interpretação dos Sonhos*. Interpretar é substancial para compreender. A “hermenêutica é exatamente a busca do sentido pela via da interpretação” (FRANCO, 1995, p. 52). Ora, a psicanálise se volta para a interpretação. O próprio Freud apostou que a interpretação era essencial no tratamento clínico. Fazer os pacientes retomarem memórias, mesmo que desagradáveis, ajudaria a ressignificar o material utópico ou alucinatório que provocava sintomas negativos no paciente e, assim, dando um sentido simbólico a estas lembranças.

Freud, em suas análises, retomou seu método investigativo, buscando a origem e as causas das neuroses para traçar o percurso que o paciente tomou, com o objetivo de entender e tornar consciente a origem dos sintomas observados na análise. Diante disso, é possível dizer que a hermenêutica, como ciência da interpretação se faz necessária no método analítico, pois a interpretação auxilia todo o processo que consiste em desvendar os signos obscuros no processo de compreensão. Assim, a interpretação psicanalítica “emprestou sentido, deu visibilidade, coordenou entendimentos e, principalmente, fundou verdades sobre o modo de funcionamento do aparelho psíquico” (ALMEIDA; ATALLAH, 2009, p. 150).

Não fosse somente esse processo de interpretação, alinhado a psicanálise “tornou-se a força primordial de comunicação, de estabelecimento de sentido, de condução da clínica, e também de toda uma rede de poder e saber entre psicanalista e paciente” (ALMEIDA; ATALLAH, 2009, p. 150). Analisar o contexto social do indivíduo é imprescindível no processo de compreensão de doenças mentais ou até situações utópicas, uma vez que todo o processo hermenêutico conduz a interpretação. Considerando um sujeito com depressão, cabe considerar, não somente uma experiência genérica, coletiva, a qual o sujeito é inserido, mas

situações pessoais e particulares que faziam parte de sua rotina de vida. “As depressões são contextuais e devem ser interpretadas dentro dos contextos no quais ocorrem” (SOLOMON, 2014, p. 144).

Solomon descreve as formas mais viáveis de tratar doenças mentais, como a depressão, por exemplo. Ele ressalta que a terapia é essencial nesse processo. Se os sintomas forem mais agudos, é necessário se valer dos medicamentos farmacológicos. Outro fator essencial nesse processo é o que ele chama de fé. “Podemos pensar na consciência humana como ligada pelos lados de um triângulo: o teológico, o psicológico e o biológico” (SOLOMON, 2014, p. 124). Portanto, fica evidente esse conjunto de formas de tratamento para doentes mentais. Uma vez que é preciso buscar as causas e não tratar apenas sintomas, pois o caminho para solucionar o problema, na maioria das vezes, encontra-se na base, ou seja, na experiência de vida.

Ricoeur, descrevendo o pensamento de Karl Mannheim, diz que a utopia presente no processo histórico mostra que em certo momento transcende à história, voltando-se para a vida real e dela se aproximando, assim “é como se a distância utópica se achasse progressivamente reduzida” (RICOEUR, 2015, p. 317). É notório que nesse processo histórico, a hermenêutica está presente, pois essa transcendência não ocorre de forma natural, mas por intermédio da intenção ou da esperança, o que necessita da interpretação como forma de direcionamento plausível para que esse processo ocorra.

Karl Mannheim vai dizer em sua obra *Ideologia e Utopia* que pode haver uma inconformidade entre a utopia e o presente real, pois há muitas tendências, sejam elas sociais ou históricas que influenciam o ser humano. Essa questão se dá pelo fato de que o homem deseja e sonha, mas o meio externo gera uma força sobre o indivíduo capaz de impulsionar a busca pela realização desse desejo. Assim, há “uma mentalidade e dados utópicos quando estão em contradição com o presente real. Essa incongruência parece óbvia, como um recurso de conto e orientação, sem esperanças, sem reflexão e sem prática, em contrapartida à não existência de situações reais” (MANNHEIM, 1994, p. 189).

Para Ricoeur, o problema da hermenêutica se constitui muito antes da fenomenologia de Husserl e se coloca antes de tudo como uma exegese de proposta para “compreender um texto, de o compreender a partir de sua intenção, sob o fundamento daquilo que ele quer dizer” (RICOEUR, 1988, p. 05). Sendo a hermenêutica um campo que permite a compreensão de textos, repise-se, não pode permanecer somente limitada à interpretação da escrita, mas transborda a fala e comportamentos, uma vez que o corpo humano é pura expressão. Sendo

assim, a comunicação entre indivíduos não se constrói com recursos limitados à escrita e a fala, mas como pura personificação, sejam elas negativas ou positivas.

Ora, a escrita não se origina sozinha, ela é fruto de um campo interpretativo e construtivo que ocorre a partir da percepção do mundo. Voltando a filosofia merleau-pontiana, é possível afirmar que ela não se sustenta como uma interpretação, pois o centro do seu pensamento é a capacidade perceptiva do sujeito. Não muito diferente, ocorre quando se referir à alucinação, que é nada mais que uma percepção em estado desestruturado. No entanto, a alucinação, sendo um desconexo perceptivo, é oriunda de experiências de outrora que o inconsciente remonta no presente sem que o sujeito seja capaz de controlar. Já foi dito sobre algumas vias que causam a alucinação, todas elas são influenciadas por fatores, sejam internos ou externos e não se pode excluir a hermenêutica como campo de estudo que tem sua importância para compreender essas experiências, sejam elas, tanto perceptivas quanto alucinatórias.

O trabalho de um analista, por exemplo, não ocorre isoladamente, mas com base em um conhecimento de vivências do próprio paciente que influenciam, demasiadamente, sua rotina de vida. O profissional não seria capaz de conduzir suas sessões de análise se não utilizasse a interpretação como auxílio para trabalhar os sintomas de seu paciente. Assim, a hermenêutica “põe em jogo o problema geral da compreensão” (RICOEUR, 1988, p. 06). Não tão somente isso fica expresso no pensamento de Ricoeur que a prática interpretativa é usual em vários campos de saber, lugar em que o uso da analogia é imprescindível. “Tanto mais que nenhuma interpretação notável pôde constituir-se sem pedir empréstimos aos modos de compreensão disponíveis numa dada época: mito, alegoria, metáfora, analogia etc.” (RICOEUR, 1988, p. 06). Nota-se que a arte de interpretar é diversa, podendo estar presente na escrita, na fala e em atitudes comportamentais e, desse modo, manifesta-se na experiência perceptiva, considerando que o sujeito percebe um mundo fora de si e, apesar de suas intenções, movimenta todo o seu ser para o ato de perceber um fenômeno. Não é diferente quando se trata de utopias, pois a experiência utópica é impulsionada pela esperança de transformação do presente em um futuro melhor. Assim:

O silêncio, as sentenças interpretativas, a tradução do inconsciente ou o deslocamento do significante, as construções ou interpretações, não importa o dialeto utilizado pela escola, participam do mesmo desencontro fundamental: ouço meu paciente de um outro campo, possibilitando que um sentido novo possa surgir do material que o analisando traz (MOHALLEN, 2006, p. 170).

É notória a importância da interpretação no que diz respeito ao trabalho do analista. O próprio Freud escreve seu livro intitulado *Interpretação dos Sonhos*, para mostrar que há uma diversidade de formas na interpretação dos sonhos. O autor quer demonstrar que “interpretação significa dizer que um conjunto de ideias, emoções e falas significam outra coisa além daquilo que manifestam; que há outros conteúdos, latentes, não acessíveis ao sujeito (MOHALLEN, 2006, p. 170). Mohallen afirma que a interpretação favorece o surgimento de sentidos novos, rompendo pressupostos que limitavam seu sentido, e assim, segundo ele, dizer que significam não é dizer o que significam. Esse mecanismo propõe uma abertura de possibilidades de compreensão que são instituídos pela hermenêutica.

Nas utopias, a interpretação também aparece como forma resultante de um querer interno que se exterioriza. Sendo uma compreensão de textos, a hermenêutica auxilia a compreensão dos discursos que remontam as diversas áreas do conhecimento, sejam elas filosóficas, políticas, sociais, pedagógicas e voltadas para área comportamental. Desse modo, “o imaginário criador é, nesse contexto, um organizador de obras mediante as funções sociais da ideologia e da utopia, suas maiores expressões” (OLIVEIRA SILVA, 2011, p. 20).

Com isso, a hermenêutica aproxima as discussões voltadas ao campo social, uma vez que sonhos e desejos são criados pelo sujeito como forma de ascender sua realidade social e histórica. O ser humano deseja e sonha porque tem a esperança de uma vida melhor e, nesse sentido, lança-se ao mundo na tentativa de realizá-los. Ocorre que essa busca não é aleatória, pois há um objetivo de alcançar as metas estabelecidas nesse percurso intencional, não podendo deixar de fora o vasto campo de interpretações que é incorporado a vida do sujeito a partir de suas experiências. “Por isso, mediante a função da ideologia, o imaginário pode garantir representação política dos grupos sociais; e, mediante a função da utopia, o imaginário pode expressar os sonhos e os anseios destes mesmos grupos sociais” (OLIVEIRA SILVA, 2011, p. 20).

Considerando a tese de que o corpo humano é pura expressão e, por isso, fala, é possível dizer que ele mesmo encontra uma forma de se comunicar com o meio o qual está inserido. A hermenêutica é uma disciplina que prima pela interpretação de textos que favorece a comunicação. Ora, se o corpo fala, se ele é pura expressão, há comunicação entre ele e o mundo que, apesar de ser um campo perceptivo, há também interpretação. Para que haja compreensão da fala ou do comportamento de um sujeito, é preciso ponderar sua cultura, seus hábitos, os ensinamentos que foram transmitidos para ele durante toda sua vida. É nesse sentido que cabe uma interpretação, em que é possível associar seu comportamento e sua vida

social e histórica. Friedrich Schleiermacher defende a hermenêutica como uma limitação da língua que o sujeito aprende, desse modo, ele se torna limitado. Ele vai dizer que:

A interdependência de hermenêutica e gramática consiste em que cada discurso só pode ser apreendido sob a pressuposição do entendimento da língua. – Ambas têm a ver com a língua. Isso leva à unidade de falar e pensar, a língua é a maneira e o jeito de o pensamento ser real. Pois não há pensamento sem discurso (SCHLEIERMACHER, 2015, p. 06).

Assim, fica notório que Schleiermacher reduz a interpretação a partir da compreensão de sua língua. No entanto, considerando que cada sujeito é um mundo, o qual percebe os fenômenos dispostos no seu campo perceptivo como afirma Merleau-Ponty, interpretar é perceber o outrem, não de forma absoluta, preso a um sistema cultural e linguístico, mas de forma relativa, considerando toda forma perspectiva, uma vez que as relações sociais requerem o contato com a diversidade para que a socialização possa ocorrer de modo eficaz. É o que ocorre com as utopias, em que o ser humano extrapola seu mundo para desejar e sonhar algo melhor que possa vir a acontecer em um instante futuro. A partir disso, ele luta e busca por essa transformação de estilo de vida com o objetivo de alcançar algo melhor. Nada disso seria possível se ele não utilizasse de um sistema interpretativo para moldar a transformação de sua vida, na busca de um futuro melhorado que atinja seus objetivos.

Ricoeur afirma que há uma motivação do texto que ultrapassa a comunicação, uma vez que há um distanciamento entre ele e a comunicação, que leva a entender uma diversidade na sua compreensão, tendo em vista o tempo, o lugar e o sujeito que o escreveu.

O texto é, para mim, muito mais que um caso particular de comunicação inter-humana: é o paradigma do distanciamento na comunicação. Por essa razão, revela um caráter fundamental da própria historicidade da experiência humana, a saber, que ela é uma comunicação na e pela distância (RICOEUR, 1990, p. 44).

Dentro desse contexto, em que se discute a importância da hermenêutica no campo das alucinações e das utopias, cabe ressaltar que há uma aproximação entre a hermenêutica e a fenomenologia. É o que defende Ricoeur em sua obra *O Conflito das Interpretações*. Segundo ele, há duas maneiras de fundamentar a hermenêutica na fenomenologia, em que apresenta duas vias, uma curta e uma longa.

Para Ricoeur, a via curta se refere ao campo da compreensão, que está associada à maneira de Heidegger. “Chamo ‘via curta’ a uma tal ontologia da compreensão porque, rompendo com os debates de *método*, se aplica imediatamente no plano de uma ontologia do

ser finito, para aí encontrar o compreender, já não como um modo de conhecimento, mas como modo de ser” (RICOEUR, 1988, p. 08). Assim, o modo de se chegar à ontologia da compreensão não acontece gradualmente, mas de forma súbita em que há a inversão da problemática. Deste modo, ao invés de se perguntar sobre as condições em que um ser compreende um texto, ou a história, pergunta-se sobre o que é esse ser, o qual é capaz de compreender.

Em contrapartida, tem-se a via longa, a qual Ricoeur propõe levá-la a uma reflexão ontológica, porém, desta vez, de modo gradual, “seguindo os requisitos sucessivos da semântica (§3), depois da reflexão (§4)” (RICOEUR, 1988, p. 08).

Ora, o princípio utilizado por Ricoeur ocorre em uma inversão dada pela exigência de uma Ontologia da compreensão em que, ao invés de se estabelecer uma epistemologia da interpretação, acentua-se uma ontologia da interpretação. Isso implica um modo de subtrair toda forma epistemológica de colocar o problema. Assim, “é preciso sair deliberadamente do círculo encantado da problemática do sujeito e do objecto, e interrogarmo-nos sobre o ser” (RICOEUR, 1988, p. 09). Seguindo a essa tese, a interrogação sobre o ser em geral não se dá de forma aleatória, pois antes é preciso questionar-se sobre o “ser-aí” de todo ser, ou seja, sobre o *Dasein*, e mais especificamente ainda, sobre o ser que existe na forma de compreendê-lo.

Desse modo, segundo Ricoeur, compreender já não é um modo de conhecimento, mas um modo de ser, que existe ao compreender. Portanto, “interpretar não é tomar conhecimento do que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas no compreender”. (HEIDEGGER, 2015, p. 209). Assim, como afirma Heidegger, o mundo já compreendido se interpreta, contudo a interpretação se funda em uma posição prévia, como seguindo a uma sequência da compreensão para atingir sua totalidade compreendida.

A interpretação, portanto, não se constrói como uma apreensão preliminar, como um pré-conceito, mas como resultado de algo que, previamente, foi compreendido. Talvez Merleau-Ponty entendesse essa questão como o apropriar-se dos fenômenos do mundo percebido pelos sentidos, não em uma totalidade, mas em uma compreensão do campo perceptivo. Inserido nesse contexto, o ente se abre em possibilidades e, desse modo, “o caráter de possibilidades sempre corresponde ao modo de ser de um ente compreendido” (HEIDEGGER, 2015, p. 209). Assim, “o ente intramundano em geral é projetado para o mundo, ou seja, para um todo de significância em cujas remissões referenciais a ocupação se consolida previamente como ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2015, p. 209).

É imprescindível notar que a questão histórica não se revela na construção do conhecimento como método, mas, segundo Ricoeur, designa a maneira como o existente “está com” os existentes. Portanto, “a compreensão já não é a réplica das ciências do espírito à explicação naturalista; ela diz respeito a uma maneira de ser próxima do ser, anterior ao encontro de entes particulares” (RICOEUR, 1988, p. 11). Desse modo, compreende-se que a discussão aforada sobre a importância da hermenêutica, como estudo da interpretação não está ligada a construção individual sobre a leitura de textos ou, no caso em comento, como apropriação preliminar dos casos de patologias ou criação de utopias, mas como uma apropriação a partir do sujeito que interage com o mundo ao seu redor.

A questão em destaque, não se trata de uma interpretação literal do termo, mas interpretar no sentido de compreender, pois compreender é conhecer. De forma alguma, o sujeito poderia tomar posse de algo que não lhe pertence, dando um significado a ele, porém é possível que esse mesmo sujeito compreenda o mundo que ele se relaciona, seja no que tange ao mundo das alucinações, seja no que diz respeito às utopias. Assim, “toda interpretação funda-se no compreender” (HEIDEGGER, 2015, p. 209) e o compreender, repise-se, é conhecer, nunca estará fundado em achismos ou pré-conceitos formulados de forma individual e tendenciosa.

O conhecimento que se chega a partir da interpretação hermenêutica, não se origina como um conhecimento empírico que assola o indivíduo. É óbvio que recursos culturais, históricos e sociais são importantes, pois, apesar de não serem recursos que mostram uma real percepção, auxiliam na compreensão que há entre o ser que interpreta e o ser que é interpretado. Portanto, não cabe enfatizar que algo seja interpretado somente no campo psicológico, na valorização de uma vida pessoal, pois é necessário que haja “uma dimensão das ações da vida social ou política, dado que as ações individuais e a história pessoal estão inscritas na história do grupo, da comunidade, da classe ou sociedade” (OLIVEIRA SILVA, 2011, p. 27).

Desse modo, para concluir essa discussão, cabe ressaltar que a importância que a hermenêutica possibilita no campo das alucinações e das utopias, uma vez que, tratando-se de alucinações, tem-se que há relação entre alucinação e a percepção. Assim, faz-se mister considerar a compreensão de comportamentos por parte do sujeito que alucina como fatores internos, porém influenciados pela experiência vivida desse sujeito. A interpretação como compreensão que permite o conhecer exerce um papel, extremamente importante, no que diz

respeito à relação do alucinado com sua vida social, histórica e cultural, assim também como o mundo percebido por aquele que alucina.

No que se refere às utopias, considerando serem estas um desejo de mudança do ser humano, que impulsiona para o futuro seus desejos e sonhos, na esperança de realizá-los, é preciso considerar a interpretação como compreensão das motivações para esta transformação. Ora, o sonho diurno do ser humano pode ser influenciado pelo capitalismo desenfreado, por uma referência histórica, social ou cultural, pela religião, pelos mitos, pelas crenças. Então, os sonhos diurnos e os desejos não podem estar isolados, nem podem sofrer abstinência, de uma compreensão para que se conheça todo contexto do impulso que o ser humano dá para a mudança.

Diante disso, vale ressaltar que a literatura contemporânea sobre as alucinações e sobre as utopias são de uma vastidão imensa, pois muitos autores se debruçaram sobre o tema, seja no campo educativo, moral, literal, psicológico, psicanalítico, histórico, seja no campo pessoal e individual. Cabe ao sujeito unir e refletir sobre alguns desses temas, os quais permitiram uma aproximação entre percepção e alucinação como experiência vivida esmiuçada no primeiro capítulo e sobre o sonho diurno e das utopias em Ernst Bloch, trabalhado no segundo e terceiro capítulo. Conclui-se que essa aproximação é exclusiva, pois os temas propostos, apesar se estarem inseridos em correntes filosóficas distintas, cruzam-se, uma vez que ambos os autores percorriam por entre as correntes trabalhadas, as quais sejam fenomenologia e marxismo. Vale salientar que essa aproximação não é absoluta, uma vez que se trata de conceitos diversos, porém há um percurso em que a alucinação apresenta traços de utopia, assim como a utopia apresenta traços da alucinação. Evidentemente, essa aproximação não ocorre no âmbito de uma patologia alucinatória, mas como uma experiência vivida do sujeito.

6 Conclusão

Em virtude dos argumentos apresentados nos quatro capítulos do presente estudo, verifica-se que há uma aproximação entre as filosofias de Maurice Merleau-Ponty e Ernst Bloch. Dessa forma, os principais conceitos analisados se comunicam entre si, sobretudo quando há a relação entre percepção – sonho diurno, intencionalidade – esperança e alucinação - utopia.

Os dois filósofos, mesmo que pertençam a escolas filosóficas diferentes, possuem algo em comum, sobretudo, no que se refere à alucinação em Merleau-Ponty e à utopia em Ernst Bloch, pois mesmo que não se trate de questões análogas, os conceitos propostos preservam características que se manifestam na percepção do sujeito, seja pela alucinação, seja pela utopia. Isso se evidencia quando a alucinação mantém viva sua experiência perceptiva, mesmo que de forma desordenada, e a utopia como um instante futuro, que se consolida a partir do sonho diurno, o que, metaforicamente, pode apresentar traços de alucinação.

O principal objetivo deste trabalho era analisar os conceitos de alucinação e percepção em Merleau-Ponty e o princípio esperança e sonho diurno em Ernst Bloch para conceber a experiência alucinatória e utópica como efetiva em um horizonte de esperança para a vida humana, ligada à utopia. É notório que os conceitos analisados são fundamentais para sustentar a tese de que a alucinação é uma realidade efetiva e que fornece traços que a aproxima da utopia, de modo que a partir dessa aproximação, cria-se um elo entre Merleau-Ponty e Ernst Bloch.

Analisar as categorias percepção e alucinação a partir da obra *Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty, buscando refletir sobre suas relações foi o primeiro objetivo específico desta pesquisa. Em seu encalço, mostrou-se que percepção e alucinação mantêm um elo que permite uma comunicação intrínseca entre si, de modo que é possível identificar traços de alucinação na experiência perceptiva, quando os sujeitos, por exemplo, impulsionados pelas categorias de grandeza e profundidade, desfocam seu campo perceptivo, eles atribuem características diferentes aos fenômenos das que eles, realmente, possuem.

Perceber, portanto, apresenta-se como notar, como ter consciência do mundo a partir dos sentidos que interagem com o meio, considerando suas limitações. A percepção foge de uma discussão fisiológica e adentra nas discussões fenomenológicas, pois o sujeito que percebe tem a intenção de conhecer o fenômeno a partir daquilo que lhe é apresentado. Não se trata de uma interpretação, ou uma explicação sobre o percebido, mas de uma descrição. O

corpo-próprio descreve o mundo percebido que está diante de si. É óbvio que essa descrição não apresenta a totalidade do percebido, mas o que o sujeito percebe. Para alcançar a elaboração dessa aproximação entre perceber e alucinar numa perspectiva próxima do sonho diurno é preciso compreender que a percepção não é uma realização passiva de registrar os fenômenos do mundo. É preciso considerar que perceber é também criar mundos que muitas vezes são utópicos.

Alucinar também é perceber, mesmo que isso esteja em um horizonte de desordens, porém, se o sujeito tem consciente e inconsciente, como foi visto durante a pesquisa, ele guarda experiências passadas e elas, por terem sido vividas, não são inanimadas nem perdem seu brilho e seu sentido. O sujeito guarda suas experiências e, por algum motivo, em algum instante, elas reaparecem em forma de alucinações e percepções, por isso não podemos dizer que são irreais, pelo contrário, são reais, tanto quanto as experiências perceptivas, pois foram vivenciadas por ele. É como o sonho noturno em Freud, em que o inconsciente se revela através de sonhos, para trazer à tona restos do dia anterior ou lembranças de desejos que foram reprimidos.

Negar essa possibilidade é reduzir, demasiadamente, o sujeito com deformações mentais, ou influenciados por fatores externos ao objetivismo, e não é isso que ocorre. Mesmo que seja uma montagem, o sujeito que alucina descreve sua percepção, mostrando traços de um mundo real que fazem ou fizeram parte de sua vida em algum momento. Ao ouvir um som, o alucinado, de imediato, o remete a algo, porque tal experiência, inconscientemente, impulsiona o som a outros instantes vividos. Portanto, não há como descaracterizar uma experiência alucinatória da perceptiva, uma vez que ambas apresentam sinais de correspondência em algum momento de suas experiências, mesmo que sejam estruturas diversas uma da outra.

As reflexões em torno da obra *Fenomenologia da Percepção* fornecem subsídio para entender o sujeito no contexto de associar a percepção e a alucinação em um patamar de conexões, que, mesmo sendo diversos os fatores que permitem suas manifestações, são efetivas e inovadoras, até porque suas manifestações ocorrem em situações diversas, em tempos diversos, e, portanto, possuem suas diferenciações. Assim, como a percepção ocorre no corpo próprio, em que este habita e vive seu espaço, através da intencionalidade e motricidade, a alucinação acompanha essa perspectiva, pois o sujeito não deixa de habitar e nem de viver seu espaço por manter um conjunto de percepções envolvidas pelas alucinações.

No segundo objetivo deste trabalho, foi apreciado o conceito de Esperança, enquanto princípio em Ernst Bloch, como um horizonte de possibilidades para a vida. Foi mostrado que tal princípio mantém uma intermediação entre o sonho diurno e sua realização. A esperança existe na sua função de motivar e impulsionar o homem em busca da realização de seus projetos, pois, assim como ele deseja ser alguém melhor no futuro, não conseguiria realizar-se senão desenvolvesse uma força de impulso que contribuísse na transformação de seus sonhos em realidade.

Ernst Bloch esclarece, em sua obra *O Princípio Esperança*, que o homem se desenvolve à medida que passa pelas fases da vida, considerando que em cada uma dessas fases, ele vive seus impulsos de desejos e sonhos. O impacto de uma fase da vida que precede outra não é sem fundamento ou desvinculada da fase posterior, pois estão intimamente ligadas, dando continuidade a uma sequência da vida.

Portanto, as mudanças de sonhos não são anulações ou rompimentos de sua capacidade de sonhar, elas são uma forma de acompanhar as mudanças da vida que estão interligadas. Se a criança, na infância, sonha em ser médico, pode ter seu sonho alterado na fase jovem, por perceber que não se identifica com a área e, assim, modifica seu projeto de vida, conforme a necessidade de suas experiências e desejos, permitindo que outras formas de realização ocupem o vazio que o sonho anterior deixou, sem que ficassem espaços impreenchíveis.

A discussão se desenvolveu colocando como base os sonhos diurnos, que não só se fortalecem pelas pulsões do corpo, como também pelos afetos plenificados e expectantes, que auxiliam na construção dos sonhos. A fome conduz o homem a buscar comida para saciar sua necessidade fisiológica, da mesma forma, o ser humano sente fome de realização pessoal, o que o faz buscar meios de realização. Essa trajetória tem um objetivo, que é saciar seu desejo e, assim, é possível fazer essa comparação para mostrar que a vida do homem é repleta de impulsos que o move para algum lugar.

Desse modo, a análise sobre o princípio esperança mostrou não só um horizonte de possibilidades para a vida, mas também uma sustentação de manter aceso o brilho do sonho para sua realização, pois ela não é patrocinada somente pelo sonho em si, mas pela esperança. A esperança é a sustentação do homem, no que se refere ao percurso que o move do presente para o futuro, com a intenção de realização. Assim mostrava Merleau-Ponty, quando trata a intencionalidade como impulso, que permite que o sujeito perceba o mundo que o circunda. Não diferente Ernst Bloch apresenta a esperança como esse impulso que faz a intermediação entre o sonhar e sua concretização.

A questão do sonho foi aprofundada ao cumprir o terceiro objetivo desta pesquisa, que era definir o sonho diurno como uma utopia que atravessa o espaço e o tempo. Na verdade, tal conceito não se equipara a uma utopia, mas apresenta similitudes em alguns aspectos, no que se refere aos sonhos, demasiadamente, grandes, criados pelo homem que, em algumas vezes, não conseguem realizá-los, também podem se manifestar como utopias que transformam o inimaginável em realidade. Diante disso, as utopias podem se transformar em sonhos, assim como os sonhos podem ser enquadrados como utopias. Essa diferença ocorre pelo fato de que o sonho diurno projetado em uma ampla extensão adentra as características da utopia por parecer inviável de ser realizado, enquanto que a utopia pode ser compreendida como sonho diurno, na medida em que o homem arquiteta seu futuro e busca construí-lo mesmo que sua realização pareça impossível. Ele se coloca no impulso de transformar sua utopia criada em realidade.

Ao abordar as utopias dos sonhos, os homens foram capazes de transformar a humanidade. É sabido que muitas das grandes descobertas como o avião, o voo de balões, o computador, dentre outros objetos, tiveram sua origem em uma utopia. O homem sonhou com algo e o transformou em realidade. A colonização do mundo, por exemplo, deu-se porque o homem sonhador, saiu de sua zona de conforto e partiu para mundos desconhecidos com a esperança de descobrir algo novo e atingir seu objetivo.

É possível perceber que a transformação do mundo não foi sonhada de uma única vez, mas a agregação de sonhos e desejos que se realizaram com o passar dos anos modificaram e continuam transformando o mundo e o homem. São sonhos diurnos e utopias concretizadas que permitem essa evolução humana. Dentre essas questões, aparecem outras formas de pensar o sonho como utopia, como as narradas pelas religiões que acreditam na vida após a morte, os mitos que criam histórias, os contos que criam a ficção e na ciência que desenvolve técnicas que facilitam a vida do homem no processo de transformação do mundo.

A utopia é, portanto, uma pilastra basilar para fortalecer o querer e não é independente, pois precisa do elo entre o homem e a esperança, que a conduza para o futuro, o momento em que ocorrerá sua realização e concretização a partir do princípio esperança. A esperança, portanto, abre um mundo de possibilidades que permite o homem buscar a realização de seus sonhos, em que esses se apresentam como utopias, diante do espaço e do tempo, mostrando suas peculiaridades que se moldam conforme a necessidade e inquietude do homem. Toda elaboração utópica, por mais estranha que ela possa se apresentar, tem sempre por base a percepção, ela é vivida como experiência de se dirigir ao mundo.

No quarto capítulo desse trabalho, discutiu-se sobre o último objetivo que destaca as categorias apresentadas pela literatura contemporânea da psiquiatria, aproximando-as com o tema das alucinações. A literatura contemporânea apresenta ricas discussões sobre a alucinação e a utopia, adentrando em um segmento psicanalítico e hermenêutico. Psicanalítico no que diz respeito às alucinações, por se tratar de estudos de pacientes que são acometidos por perturbações mentais, ocasionadas por doenças neurológicas ou influenciadas por impulsos externos que corroboram para o surgimento de problemas mentais; hermenêutico por se tratar de utopias, uma vez que afetam a vida social e pessoal do homem. Não se trata de manter uma interpretação sobre os casos ou a vida humana, mas de conduzir a percepção, permitindo uma compreensão e posterior conhecimento dos fatos.

É importante ressaltar que tanto Merleau-Ponty quanto Ernst Bloch contribuíram para que a literatura contemporânea pudesse desenvolver métodos a serem utilizados no tratamento de pacientes com esquizofrenia através da escuta psicanalítica, por exemplo. A escuta não é uma interpretação sobre os sintomas que os pacientes têm, mas uma forma de descrever todas as experiências narradas, com a finalidade de direcionar o paciente a encontrar-se diante de todo turbilhão de atividades cerebrais que percorrem seu ser.

A experiência com a psicanálise auxilia também as manifestações alucinatórias provocadas pelas influências sofridas pelo homem a partir de tensões externas que, com o passar do tempo, apresentam-se na vida do sujeito. O uso de medicamentos, drogas, e outros fatores que ocasionam a alucinação recebem o auxílio da psicanálise, mesmo que o sujeito não seja acometido por um transtorno, mas apenas uma experiência transitória de alucinação.

Quando Merleau-Ponty propõe a atividade perceptiva como forma de experiência vivida e não posicionada, ele mostra que elas se apresentam de formas diferentes nos sujeitos, sendo percebidas de forma individual por se tratar de percepções autônomas. É sabido que cada sujeito encara os desafios do dia a dia de formas distintas, e isso é o reflexo da experiência perceptiva e vivida de cada um, em que o uso da intencionalidade permite ao sujeito dirigir-se para aquilo que almeja conhecer. Esse dirigir-se é o que o conduz as suas atividades que podem ter uma linha reta para frente ou tortuosa, cheia de desafios, a ponto de romper-se em algumas situações, gerando as perturbações mentais.

Desse modo, aparecem as alucinações, podendo ser derivadas desses rompimentos de atividades diárias, por falta de uma intencionalidade e motricidade, ou influenciada pelo externo, com o uso de substâncias que afetam o corpo humano, ou até mesmo o excesso de atividades que extrapolam os limites da capacidade suportável do sujeito. Portanto, a

contribuição de Merleau-Ponty é substancial na forma de tratamento dessas doenças que a sociedade atual enfrenta e também na compreensão da experiência perceptiva e alucinatória.

Sobre a hermenêutica, no sentido tendencioso à utopia, que pode gerar experiências alucinatórias, Ernst Bloch também deixa suas contribuições, pois quando ele elenca as utopias individuais, sociais e coletivas, advindas de mitos, contos e da ciência, ele fornece um leque de possibilidades para que se possa construí-las. É possível perceber isso quando o homem desenvolve a utopia de querer colonizar outros territórios, outros mundos, outros continentes. Esse impulso de querer fazer firma-se a partir da esperança que o move à realização de seus desejos.

A questão presente diz respeito às utopias que se apresentam com traços alucinatórios, pois os navegantes passavam dias, até meses em alto mar, em embarcações que não tinham nenhuma estrutura que promovesse uma viagem tranquila e confortável até chegar a seus destinos. Isso demonstra que o fato de sair em busca de novas terras e novos mundos é a exterritorialidade de um desejo interno que um sujeito pode criar, seja a partir de sonhos, seja influenciado por alguma experiência alucinatória. Dizer que há traços alucinatórios na utopia, não implica demonstrar que tais conceitos são iguais, apenas se aproximam no que se refere ao criar uma experiência perceptiva. Na alucinação, de vivência no presente e, na utopia, de manifestação futura.

A hermenêutica, retratada no último capítulo, contribui no processo de pensar a utopia e a alucinação, pois interpretar, como afirmou Ricœur, não é fornecer um conceito baseado no que se entende de forma particular, mas interpretar no sentido de compreender, sendo que essa somente perfaz quando atinge o conhecer. Portanto, o conhecer é substancial para compreender as experiências perceptivas, alucinatórias, dos sonhos diurnos e das utopias, por se tratar de uma experiência vivida. Assim, a hermenêutica se faz necessária na reflexão tanto sobre a fenomenologia quanto ao marxismo, trabalhadas nessa pesquisa, uma vez que ela contribui na forma do sujeito conhecer, perceber e sonhar.

Diante do que foi exposto no encalço dos objetivos específicos desta pesquisa, tem-se o seguinte: a percepção é o meio primordial e originário que o sujeito tem de se lançar ao mundo para que possa experimentá-lo. Merleau-Ponty quer viabilizar, através da experiência perceptiva, que o corpo, o qual se lança no campo perceptivo, não está inerte, isolado no mundo, como objetos desprovidos de qualquer interação viva com o meio. É a partir do corpo próprio que o filósofo demonstra um distanciamento com a fisiologia, a psicologia clássica, o

empirismo e até mesmo com o racionalismo, por entender que sua filosofia é de uma ordem perceptiva existencial.

Compreender que a experiência perceptiva fornece subsídios para que se possa introduzir a compreensão da alucinação é fundamental na discussão merleau-pontiana, uma vez que a alucinação não deixa de ser uma experiência perceptiva. Com isso, fica notório que há uma relação entre a percepção e a alucinação pelo fato de ambas difundirem uma forma estreita de expressar e descrever experiências vividas no sujeito que as experimenta.

Ao mesmo tempo, refletir sobre o campo do sonho diurno, a partir de Ernst Bloch, é entender que o homem não se conforma com o padrão de vida que tem e, por isso, constrói sonhos diurnos para que, a partir da esperança, possa, um dia, alcançá-los. O desejo interno do homem é intenso, capaz de fazê-lo desejar o que parece irrealizável, fazendo nascer a utopia como fantasias demasiadas que são projetadas para um futuro, a fim de concretizá-la.

Essa perspectiva que aparece tanto em Merleau-Ponty quanto em Ernst Bloch parece caminhar por estradas simultâneas ou até mesmo próximas, uma vez que os conceitos retratam indícios de que o homem constrói mundos, seja influenciado por fatores internos ou externos, para que satisfaça seus interesses e desejos. A criação desses mundos, nos dois autores, não ocorre de forma aleatória e distante, pois a percepção com um caráter de descrever a experiência perceptiva estabelece vínculo com a alucinação, enquanto experiência visual, que remonta a uma realidade alucinatória. Ao mesmo tempo, sonho diurno ligado à utopia segue a mesma inclinação, em que os sonhos tendem a uma realização, não no instante atual, mas futuro.

É notório que as discussões presentes nos dois autores, trabalhados nesta pesquisa, trazem uma herança filosófica desde um tempo mais antigo, quando o homem, impulsionado pelo querer saber a origem de tudo, prevalecendo a inquietação filosófica, posiciona-se em um patamar de investigação racional.

A partir disso, inúmeras são as correntes filosóficas e seus respectivos campos de investigação que surgem, como é o caso da: a) fenomenologia que consiste no estudo das essências na existência, representada, nesta pesquisa, pelo pensamento do Filósofo Merleau-Ponty, trabalhando o conceito de corpo próprio e percepção; b) o Marxismo, representado por Ernst Bloch, apresentando uma discussão sobre doutrinas econômicas, filosóficas e políticas, no que diz respeito à produção material que fortaleceria a vida social do homem e suas relações.

A fenomenologia pode ser considerada a partir de certo entrelaçamento com o marxismo quando há a aproximação do pensamento de Merleau-Ponty e Ernst Bloch, pois o desenvolvimento de suas doutrinas mantêm fortes relações no que diz respeito à percepção, alucinação, sonho diurno, esperança e utopia. Vale ressaltar que Merleau-Ponty escreve ensaios marxistas, o que permite um diálogo com Ernst Bloch, é o caso de *Humanismo e terror* e *As Aventuras da Dialética*.

Segundo Merleau-Ponty, o corpo próprio se diferencia do que a fisiologia compreende por corpo. Tratando-se de ser humano, a partir da fisiologia, há uma interligação corporal mantida pela conectividade dos órgãos sensoriais que compõem o sujeito. Ao estender esse pensamento a matéria como um todo, é possível perceber que os corpos mantêm uma posição no espaço, de modo que estão localizados e dispostos em espaços específicos. No que tange ao corpo próprio, não há essa disposição específica, porque acontece uma vivência, o que permite não uma forma de posição no espaço, mas um modo de estar situado, em que é possível a compreensão de sua própria existência.

A partir dessa compreensão de corpo próprio como algo que habita, está situado e não apenas posicionado no espaço, encontrar-se-ão as bases para falar sobre a percepção e alucinação. Desse modo, Merleau-Ponty explicita que há uma relação vivida entre o sujeito e o mundo o qual ele habita e, por isso, não tem como falar de percepção sem inserir os conceitos de intencionalidade e motricidade.

Enquanto sujeito vivo, o corpo próprio, ao se deparar com o mundo e, conseqüentemente, com os fenômenos, pode percebê-los, porém, para que isso aconteça, ele precisa desenvolver sua intenção de fazê-lo. Portanto, não se pode falar de percepção sem colocar no mesmo contexto a intenção, pois a relação entre sujeito e fenômenos ocorre a partir da intenção deste com o mundo. É como o movimentar em que existe um querer, uma intenção, do contrário, o movimento não acontece, assim também ocorre com as formas de percepção das coisas e o mundo que estão, intrinsecamente, ligados com a intencionalidade.

Ao tratar sobre intencionalidade do corpo, evidentemente, é inserida, de logo, a questão da espacialidade, pois, vivendo um espaço de situação, o sujeito situa-se de modo vivido em sua própria experiência, pois os movimentos realizados por ele para que possa perceber as coisas ocorrem em um espaço de situação e não geográfico. Com isso, tem-se que a intencionalidade não pode estar separada da espacialidade de situação, nem mesmo no movimento que o sujeito perfaz para perceber o mundo, portanto, a intencionalidade cria as

possibilidades de percepção, contribuindo para que o corpo próprio tenha consciência de sua própria existência.

Esse movimento realizado pelo sujeito é o que Merleau-Ponty aponta como motricidade, o qual impulsiona o sujeito a ir, por si mesmo, ao mundo, com a intenção de percebê-lo. Não se trata de um movimento físico, mas de um movimento intencional. Dessa mesma forma, a motricidade com a intencionalidade impulsionam ao perceber, que se liga a capacidade do corpo próprio de *se dirigir para*, não de forma física, mas intencional.

Ao perceber os fenômenos, o sujeito se apropria deles, ainda que à distância, e, assim, o corpo próprio aproxima-se dos fenômenos, percebendo-os. O processo perceptivo, portanto, engloba o perceber, a intencionalidade e a motricidade - o perceber que é de fato, o momento que liga o sujeito aos fenômenos; a intenção é o que permite essa ligação entre o sujeito e o mundo; a motricidade como o movimento intencional entre sujeito e as coisas, além da espacialidade de situação onde tudo acontece.

Ao tratar da experiência perceptiva, de acordo com a filosofia de Merleau-Ponty (no que diz respeito às capacidades do corpo próprio interagir de forma intencional com o mundo), é preciso considerar que esse processo perceptivo pode sofrer alterações, é o que ocorre com sujeitos que sofrem de problemas mentais, ou ainda utilizam produtos que alteram sua capacidade nervosa.

Nesse ponto, aparece a alucinação, como uma forma perceptiva que se distancia dos conceitos de percepção presentes em sujeitos que possuem suas capacidades mentais integrais. A discussão sobre alucinação, conforme posta nesta pesquisa, encaminhou-se por duas vertentes:

I- sobre os desvios perceptivos vivenciados por sujeitos que são acometidos de doenças mentais, como por exemplo, a esquizofrenia;

II- sobre uma abordagem referente às alucinações que se manifestam sob influência de fatos externos, como medicamentos, drogas ou outros fatores que não têm nenhuma ligação com patologias ou transtornos psíquicos.

É de suma relevância frisar que a alucinação não se distancia de uma percepção, uma vez que é uma experiência do sujeito que vivencia um instante de experiências. O fato de ser portador de uma doença ou está sob influências externas, não retira dele sua capacidade de conectividade com o mundo, logo, mantém um contato entre ele e os fenômenos.

Merleau-Ponty afirma que a percepção é um instante perceptivo entre o sujeito e o mundo. Assim, perceber é aproximar-se dos fenômenos com a intenção de conhecê-los,

porém essa experiência ocorre como uma aproximação e não como uma totalidade, pois não é possível perceber o mundo em sua integralidade. Da mesma forma, a alucinação não é uma percepção totalizante, até porque, mesmo que seja uma experiência individual, carrega, de forma inconsciente, experiências perceptivas vivenciadas anteriormente.

A alucinação como patologia, segundo Merleau-Ponty, a partir de nossa compreensão, apresenta-se como uma desintegração do real, no entanto, vale ressaltar que essa desintegração não se sustenta, quando comparada as percepções de um sujeito com todas as suas capacidades mentais intactas, considerando a experiência alucinatória no sujeito que experimenta uma percepção quando acometido de alguma doença psíquica.

Não se quer, com isso, dizer que as visões de um sujeito esquizofrênico ocorrem em tempo real, em que as percepções, como apontam Merleau-Ponty, não integram uma totalidade, mas uma parcialidade perceptiva. Concebeu-se, durante a pesquisa, que a experiência alucinatória se manifesta em sujeitos normais, desprovidos de doenças e é, portanto, nesses casos que a alucinação, oriunda de fatores externos, aproxima-se da percepção e da utopia.

Desse modo, a alucinação, sendo uma experiência entre aquele que alucina, dentro de uma relação entre sua percepção e o que é percebido, não se distancia de uma experiência inédita, pois ela ocorre de forma individual e particular para aquele que vive a alucinação, e, portanto, sua experiência apresenta traços de realidade, em que predominam intenção e motricidade, de modo que, para quem experimenta aquele instante vivido, incorpora uma experiência de situação.

Retomada a ideia central sobre Merleau-Ponty, é necessário retomar também as ideias de Ernst Bloch para então estabelecer as aproximações entre os dois teóricos, no que se refere, sobretudo, aos conceitos de alucinação e utopias, uma vez que elas se manifestam no homem de dentro para fora.

Conforme já anteriormente exposto, Ernst Bloch, mesmo sendo um marxista, não permanece exclusivamente ligado a essa corrente de pensamento sem dar outros voos teóricos. Em alguns momentos, escreve sobre o expressionismo, romantismo, messianismo e o teológico, o que permite uma flexibilidade para dialogar com Merleau-Ponty, no que se refere à percepção e à alucinação. Ernst Bloch quando se refere ao sonho diurno, o diferencia do sonho noturno. Em Freud, o sonho noturno pode ser resquícios, sobras do dia anterior que se apresentam através do sonho quando o homem dorme, uma vez que o inconsciente guarda essas memórias e experiências, de modo que o sujeito não controla. Já em Bloch, o sonho

diurno se manifesta quando o homem se encontra acordado e, portanto, sonhar é projetar uma vida melhor para o futuro.

O sonho diurno é a manifestação do desejo de realização. É projetar para frente aquilo que o sujeito almeja para si no presente, seja com algo material, ou como um *tornar-se*. O sonho diurno é um espírito utópico, que permite ao ser humano construir um mundo de possibilidades, onde é possível lançar para frente seus sonhos e desejos com o objetivo de realização, a partir do princípio esperança. Desse modo, a utopia não é da ordem do realizável, mas do que se espera realizar, é um horizonte de esperança.

O princípio esperança é a mola propulsora para que o sonho diurno aconteça. O homem sonha e quer realizá-lo, e, diante disso, desenvolve a esperança de que, no futuro, esse sonho se torne real. É uma manifestação individual, particular, em que há o impulso, através da esperança, para transformar o desejo ou sonho, em algo concreto. Trata-se de um direcionamento para algo fora de si, pois o ansiar ocorre em si mesmo, em direção a um objetivo. Esse alvo para o qual o anseio se dirige é a busca da realização daquilo que pode saciar os interesses do homem.

O sonho diurno é, portanto, o sonho acordado, desperto, por se realizar em um lançar-se para frente, abarcando o *ainda-não-consciente*, a não consciência de algo pelo fato de não ter tido ainda a experiência com a concretização do sonho. Segundo Ernst Bloch, o sonho diurno ocorre em um instante atual, mas o homem só o experimentará quando ele vier a se concretizar posteriormente, portanto, enquanto sonho, enquanto desejo, é algo, absolutamente, imanente e pessoal. O sonho concretizado se exterioriza, pois é lançado para fora do sonhador como uma manifestação estrutural.

A realização do sonho se enquadra em um desdobramento de transformação como algo que não cessa em sua realização, pois o instante vivido pelo homem não se perfaz de forma totalitária, pois esse é obscuro. O sujeito não tem domínio de tudo que acontece no momento em que ele vive e, por isso, somente se torna compreensível quando o instante vivido se torna passado. Esse processo é constante e contínuo, não há uma estrutura basilar que assegure a sua integralidade em um instante presente.

A obscuridade de um instante, portanto, não está afastada do sujeito, pelo contrário, está bem próxima, com isso, tem-se o centro do problema, pois quanto mais próximo do sujeito for o instante vivido, mais difícil se torna identificá-lo, tendo em vista que o agora ainda não está visível e claro ao sujeito, tornando-se apenas posteriormente. Para Ernst Bloch, esse instante é

imagem obscura, pois ele não o tem a si mesmo, estendendo-se ao contexto, ao tempo e ao espaço, e, por isso, instantes futuros também podem permanecer obscuros e indefinidos.

O homem se modifica a todo instante e a partir dessa transformação cria uma gama de possibilidades que se constituem à medida que ele sonha e tem a esperança de realizá-lo, podendo ocorrer de duas formas, patrocinado pelos fatores internos ou externos. Internamente, há a maturação do desejo, do sonho em si que é criado pelo sujeito a partir de sua vontade. Externamente, quando há a influência do mundo, dando um direcionamento diferente ao sonho ou até mesmo transformá-lo, sobretudo, quando o homem busca em si uma realização e não encontra. O que se destaca é que as percepções do mundo podem aprimorar a construção dos sonhos, uma vez que esses se fortalecem ou enfraquecem à medida que o homem se expande.

O homem nasce, cresce, desenvolve-se, realiza-se, frustra-se e morre. Durante esse percurso, é possível construir, remodelar, transformar e abortar sonhos e desejos. É evidente que os projetos de um homem adulto não são os mesmos de um adolescente, pois o tempo e o espaço exercem fortes influências na construção dos sonhos, em que se percebe que cada formulação de desejo é utilizada para saciar e preencher vazios que se abrem na vivência do ser humano, de modo que, sonhar e ter esperança de realização, traz uma tranquilidade e calma para o ser humano, uma vez que a espera de realização move o homem a agir e lutar para transformar em realidade o seu sonho.

A esperança, portanto, gera um movimento capaz de conduzir o homem para frente, deparando-se com a concretização de seus desejos. Desse modo, a esperança inicia o processo de realização dos sonhos, não como concretização, mas como impulso para que isso aconteça. É o que acontece com a intencionalidade em Merleau-Ponty, que faz o sujeito dirigir-se para frente na busca de perceber o mundo. Assim, a esperança é o que permite o ser humano sair da zona de conforto e olhar o mundo ao seu redor, suas possibilidades e desafios, com o objetivo de saciedade. Um detalhe importante é que a esperança só será experimentada como totalidade no futuro, quando o sonho é concretizado, pois enquanto impulso, ela apenas se constrói. É exatamente nesse ponto que nasce a utopia que, conforme preceitua Ernst Bloch, trabalha em prol do futuro a ser alcançado.

A utopia é, para Ernst Bloch, uma orientação para frente. Os sonhos diurnos presentes no sujeito, portanto, têm um impulso para o futuro, como já foi dito, mas ocorre que esses sonhos, em alguns casos, não são mais do que criações imaginárias, que Ernst Bloch chamou de utopia. O ser humano é capaz de criar um mundo de utopias, que necessita da esperança

para se desenvolver como uma ação autônoma que se apresenta como fantasia. Destaca-se que a utopia, para o filósofo alemão, não é algo inatingível, fora dos padrões de realizações, pelo contrário, é algo que ainda não se tornou real, utilizando-se o afeto expectante como aliança entre ela e o mundo, portanto a esperança é a função utópica positiva, pois, evocando representações, inspira uma cultura humana em busca da utopia concreta.

O homem sonha que algo bom lhe aconteça no futuro e, a partir da esperança, busca sua realização, porém ele não tem certeza de que esse futuro melhor venha a ocorrer e, por isso, vive um momento obscuro, que o faz criar um horizonte de possibilidades para sua expectativa de vida projetada para frente. Esse momento possui efervescência de realização, que inicia com a categoria do *front* (início), passando pelo *novum* (meio) até chegar ao *ultimum* (fim), como desfecho do sonho e da utopia.

Ernst Bloch apresentou um sentido inovador a sua obra no que diz respeito às utopias, tanto que permite ao seu leitor um passeio por entre utopias sociais, coletivas, míticas, religiosas e voltadas aos contos. A salutar contribuição de Bloch para a questão utópica mostra que ela está intimamente ligada ao sonho diurno, pois o homem sonha, porém, esses sonhos, às vezes, não passam de utopias que podem ou não se concretizar.

Desse modo, as utopias sociais são, na verdade, uma forma de construir um projeto para o futuro, baseado em percepções do que ocorre no mundo que circunda o sujeito. Nesse caso, há uma forte influência do externo que se mistura ao interno do homem na busca por um sonho. Sonhar não é nada mais do que criar uma utopia, considerando-a como um fortalecimento da capacidade do homem de projeção e construção do sonhar, uma vez que o homem vive sempre buscando um mundo melhor, até porque, como já foi dito, sua vida é repleta de desejos que são impulsionados para o futuro e esperar que algo de bom venha a acontecer em um instante próximo, implica em como a esperança sacia a humanidade.

A utopia celebra a capacidade do homem de viver um mundo que ele não o tem, ou talvez, não exista. Quando busca por corpos perfeitos, vai para uma academia, quando sonha com um mundo de super-heróis, cria os filmes de ficção científica e, assim, contribui para que haja descobertas de territórios, ele anseia pelo mundo perfeito, acredita na vida após a morte e cria formas de preservar os corpos, de mantê-los sob uma espiritualidade de conservação de almas. Essas são algumas das utopias criadas pelo homem para dizer que ele sonha, que ele deseja e, mesmo que, não possa realizar, encontra formas de dar vida a personagens e mundos que fogem de um padrão de normalização social.

Tomando os contos, por exemplo, percebe-se que os escritos utópicos, como, por exemplo, Dom Quixote, adentra uma utopia romântica em que é representada uma história baseada em anseios de um sujeito que lê e cria um mundo paralelo e começa a vivê-lo. Ter uma proximidade com as utopias não é difícil, ela está presente no cotidiano do homem, afinal, grande parte dos utensílios, equipamentos, construções, tiveram origem no sonho, na utopia que se concretizou. As narrações de Miguel de Cervantes não são apenas utópicas, mas adentram na alucinação, enquanto experiência que o move o personagem a sair pelo mundo na tentativa de viver algo, o qual ele cria, influenciado pelas leituras dos contos lidos por ele. Tal fato não se distancia das alucinações, enquanto meros traços que os ligam, pois, mesmo que seja um derivado de contos, o pensamento de Ernst Bloch se aproxima do pensamento de Merleau-Ponty, de modo que viver o mundo de conto de fadas é viver um tracejo alucinatório, é perceber um estilo de vida que é, em algum momento, sonhado.

Portanto, sonhar e criar utopias é perceber o mundo que gira ao redor do sujeito e dar vida a ele. A esperança e a intencionalidade geram esse impulso para que o processo de transformação aconteça. Utopias e alucinações não estão distantes, pois são frutos de percepções e construções. Essas não fogem dos padrões de realidade, podendo ser concretizadas ou não, pois o homem sonha, alucina, percebe, deseja e vive uma constante luta para que todos esses fatores se apresentem como molas propulsoras para que sua vida mantenha um ciclo vivo de começo, meio e fim.

É imprescindível destacar que a alucinação, como transtorno, é uma doença, porém o que entra em jogo aqui é a alucinação como experiência visual perceptiva e não como uma patologia. Nesse caso, a alucinação deixa de ser apenas um mister aprofundado pela psiquiatria e passa a incorporar um campo perceptivo em que o sujeito o assimila e o vive. Diante disso, vale ressaltar que a utopia, enquanto horizonte, não é algo para ser realizado, concretizado, efetivado, é um horizonte para se caminhar e, portanto, é possível encontrar traços de alucinação na utopia por se aproximar dos sonhos.

Diante de todos esses conceitos trabalhados nesta pesquisa, os quais são percepção, alucinação, sonho diurno, esperança e utopia, faz-se necessário discutir a presença deles em atuações mais contemporâneas, visto que da importância de demonstrar a constante presença deles na vida social do homem. Ora, os distúrbios mentais, no mundo atual, são cada vez mais frequentes, e por isso, é preciso compreender que alucinar, perceber e sonhar fazem parte da vida do homem, e todo desenvolvimento de habilidades, no ser humano, são frutos de bases que fortalecem tal evolução.

Discutir a utopia, apresentando traços de alucinação permite ao homem entender que seus sonhos, seus projetos, por vezes, chamados de utopias, extrapolam seus limites de realização. Muitas utopias criadas, se não fossem tão ambiciosas, o mundo não teria chegado a um patamar de transformação, no que se refere às contribuições para o sucesso de habilidades na vida humana, descobrindo tratamento de doenças e compreendendo a importância de comportamentos vitais e sociais na vida do homem. É importante frisar que as habilidades desenvolvidas pelo homem se devem a sua capacidade de perceber que todas as conquistas alcançadas ocorrem porque ele é capaz de sonhar, e, por isso, os sonhos ultrapassam limites, porque, muitas vezes, são como utopias, que, impulsionadas pela intencionalidade e pela esperança, realizam-se.

Enfim, levando em consideração os aspectos apresentados, é possível dizer que as utopias criadas tem o objetivo de descobrir o novo e encontrar o mundo almejado, portanto não permanecem somente em uma ordem utópica, mas também perceptiva e alucinatória, pois os desejos mais suntuosos do homem se originam nos sonhos. Vale ressaltar que essa comparação entre utopia e alucinação não se dá na alucinação, enquanto distúrbio psíquico ou patológico, ocasionado por uma doença, mas se dá a partir da experiência alucinatória provocada pelos fatores externos que influenciam o sujeito, os quais já foram citados anteriormente.

Em certas vezes, é possível compreender que os homens – os navegadores - atribuíam ao mundo descoberto uma descrição que partia das experiências já vividas anteriormente, ou até mesmo construídas como montagens de reflexos dos desejos, impulsionados pela intenção e pela esperança de encontrar o novo. Tal explanação se reflete na elaboração das grandes construções e invenções que trouxeram novos conceitos na arte de criar, como o avião e a tecnologia, por exemplo.

É preciso evidenciar a diferença entre a alucinação e a utopia. Alucinação como experiência visual vivida, nesse caso, não como uma patologia, mas como uma forma de perceber onde há influências externas, que denotam a algo efetivo de quem percebe. A utopia não é algo para ser efetivado, realizado, é um horizonte para se caminhar, consiste na construção de sonhos, no desejo de realização, não no instante presente, mas futuro. O utópico tem senso de futuro, não de presente, como ocorre na alucinação, no entanto, ambas buscam uma realização efetiva que é a intenção do perceber, do fazer. Desse modo, são conceitos distintos, mas que se aprazem, e assim, é possível afirmar que há, na utopia, traços de alucinação, por se aproximar dos sonhos. Portanto, a utopia carrega, metaforicamente,

pinceladas de alucinação no que diz respeito à capacidade de sonhar, de desejar, de querer viver um mundo que ainda não se concretizou. Esse desejo é o que aproxima os dois conceitos, pois se a alucinação é uma experiência perceptiva visual e não concreta, a utopia é uma experiência desejada que ainda não se realizou. Há, portanto, uma relação simbólica entre essas duas instâncias, o que não as fazem ser idênticas, mas permite uma aproximação entre elas.

Foi visto no primeiro capítulo que os conceitos de percepção e alucinação estão interligados. Não se pode, portanto, pensar a alucinação, sem colocar a percepção como um respaldo que assegure a possibilidade de o sujeito viver sua experiência, seja como uma relação vivida fora dos padrões normais, seja como uma relação vivida em uma alucinação. O corpo próprio, como assegura Merleau-Ponty, vive o espaço em que está habitado e isso o diferencia de objetos físicos, pois tem consciência de sua própria existência, habitando o espaço em que vive.

Falar de percepção é permitir toda abordagem sobre o corpo próprio, uma vez que ele tende a *dirigir-se para*. *Dirigir-se para* causa uma relação entre os fenômenos percebidos e o sujeito que percebe. Vale lembrar que, quando o corpo próprio *se dirige para*, ele não atinge a totalidade do mundo percebido, ele atinge partes desse mundo, os quais são alcançados pelos sentidos. Como afirma Merleau-Ponty, o mundo está lá, antes mesmo que alguém o perceba. Percebê-lo é tornar conhecido e compreensível tudo que se apresenta ao sujeito. A limitação do corpo próprio não o permite adentrar nos fenômenos ou em outros sujeitos, com a finalidade de conhecê-los, pois o corpo próprio apenas faz uma descrição do que vê. Essa descrição é o fundamento de que a experiência perceptiva consiste em uma experiência fenomenológica, pois o sujeito descreve o que percebe, tentando encontrar suas essências para repô-las na existência, a fim de compreender o homem a partir de sua facticidade.

A alucinação é fruto da percepção por estar em consonância com ela. A intenção do sujeito de descrevê-las para conhecê-las, acontece a partir de sua apresentação. A diferença da percepção e da alucinação, é que, na percepção, o sujeito tem a intenção prévia de *dirigir-se para* e, na alucinação, a coisa alucinada aparece, para depois o sujeito, de forma intencional, descrevê-la. As alucinações, portanto, são espontâneas, no que se refere ao seu aparecimento e não se apresenta como cisão da realidade, mas como forma de criar um mundo, o qual ele seja capaz de perceber. O fato de ser espontâneo não quer dizer que esteja desprovido de intenção, pois está, ocorre que a intenção aparece após a manifestação da alucinação.

Diante disso, a alucinação é de uma ordem perceptiva, que traz, como forma de experiência, momentos anteriormente vividos, podendo dizer que ela, em alguns momentos, é tão real para aquele que alucina que não dá para diferenciá-la de uma percepção normal. O sujeito que alucina tem uma experiência efetiva, inédita, o qual passa a vivê-la intensamente, inclusive, é capaz de descrevê-la. Portanto, alucinação e percepção são experiências que se entrelaçam, permitindo ao sujeito experimentá-las, como algo efetivo.

Os conceitos de princípio esperança e sonho diurno, trabalhados em Ernst Bloch, possuem relação com a utopia e estão concatenados entre si. O homem sonha e procura de todas as formas realizá-lo. Os sonhos e sua realização estão ligados pela esperança, pois o fato de estarem situados em uma posição temporal, ou seja, presente e futuro, mantém um movimento que consiste no percurso feito entre o sonhar e o realizar, ambos motivados pela esperança que permite ao homem concretizar aquilo que é, por ele, almejado.

A esperança é ponto chave na transformação dos sonhos em realidade, pois é através dela que o homem lapida a forma de aprimoramento daquilo que deseja realizar no futuro. Evidentemente, que os sonhos diurnos ganharão formas e modificações, pois o tempo que há, entre o sonho e sua realização, fornece muitas influências do meio externo, as quais podem modificá-los. Assim, é possível dizer que a esperança motiva o homem na realização de seus sonhos e o mantém em uma linha que o conduz até o seu objetivo.

Sonhos e esperanças caminham juntos, mas não deixam para traz a utopia que pode ou não ser concretizada. Esta, por vezes, é uma simples utopia, em outras, é um sonho fortalecido em busca de um ideal. A esperança é capaz de transformar e de moldar a utopia – o desejo grandioso, quase impossível de se realizar – em realidade e o homem a constrói, pois sonhar é criar utopias dentro de si, fundadas em motivações internas e externas, com a intenção de dar vida a elas. Portanto, é imprescindível manter unido tanto o sonho diurno, quanto a esperança e a utopia, pois juntas formam as bases que fortalecem o homem em busca de um futuro melhor.

Observa-se que as ideias apresentadas neste trabalho trazem um forte impacto nas discussões recentes sobre a filosofia, mas, especificamente, fenomenologia e marxismo, pois estão presentes argumentos que demonstram que as filosofias de Merleau-Ponty e Ernst Bloch se encontram em vários pontos, desde os campos de estudo, os quais se enquadram, até os temas mais específicos apontados nesse trabalho.

Percebe-se que o pensamento de Merleau-Ponty aproxima-se do pensamento de Ernst Bloch, desde sua tendência marxista, quando escreve ensaios como *Humanismo e terror* e *As*

aventuras da Dialética – obras essas que destacam críticas a movimentos históricos que marcaram a vida humana, a formulação de sua tese sobre percepção e alucinação. A teoria de Ernst Bloch se comunica com a filosofia de Merleau-Ponty, pois ao pensar sobre os sonhos, a utopia e a esperança, não se afastam do filósofo francês, uma vez que os conteúdos desses temas são adjacentes, sobretudo, quando é pensado o sonho e a percepção, intencionalidade e esperança, e ainda, alucinação e utopia.

Portanto, é preciso destacar que a filosofia de Merleau-Ponty e Ernst Bloch não estão tão distantes, pois se relacionam, não apenas em uma ordem correntista, mas também dentro dos ditames filosóficos e conteudistas, que se vê a partir das questões levantadas e discutidas neste trabalho. O elo de encontro, a aproximação das ideias entre os dois filósofos se apresenta em três momentos, dispostos da seguinte forma:

No que se refere à **percepção e ao sonho diurno** – os filósofos se assemelham quando, em Merleau-Ponty, o corpo próprio percebe e em Ernst Bloch, o homem sonha. Merleau-Ponty defende que o corpo próprio percebe o mundo e os fenômenos. Esta percepção ocorre não de fora para dentro, mas através da intencionalidade. É um *dirigir-se para* que conduz o sujeito a experimentar o mundo percebido, a partir de um impulso, e assim, o corpo próprio, busca a essência dos fenômenos, descrevendo-os e colocando-os na existência, como preceitua a fenomenologia.

Ernst Bloch não se distancia dessa afirmação, pois o homem sonha, e esse sonhar ocorre para frente. O sonho é uma percepção de um leque de questões que se realizarão no futuro quando o homem se movimenta em busca de sua realização. Não se trata de concretizá-lo no presente, mas de associar o sonho presente a uma realização futura. Ora, se voltarmos a Merleau-Ponty, percebe-se que o sujeito vive o passado, o presente e o futuro. No presente, ele pode retomar as experiências do passado e, no futuro, é possível fazer a retomada das experiências do presente. O perceber e o sonhar demonstram uma particularidade que é atividade pela intenção e o desejo. Perceber é ver um campo perceptivo, enquanto sonhar é projetar algo para frente, no entanto, esse projetar um dia será vislumbrado como uma experiência perceptiva, quando houver a concretização do sonho. Portanto, o sonhar em Bloch está incumbido de apresentar uma percepção para o futuro, mas que surgiu no agora, enquanto o perceber em Merleau-Ponty exige uma experiência presente e atual.

Portanto, apesar de diferentes, há um estreitamento que une, não como idênticas, mas apresentando características correspondentes entre o pensamento de Ernst Bloch e Merleau-Ponty, considerando que para Bloch, no futuro, há a realização do que foi sonhado no

presente e, provavelmente, no presente se tem a realização dos sonhos passados. Como acontece com a percepção, o sonho diurno se fortalece de dentro para fora e, mesmo que receba influências externas, a motivação para sua formatação é do homem que o constrói.

Perceber e sonhar estão unidos, pois a percepção leva o corpo próprio a conhecer os fenômenos, descrevendo-os, e o sonhar leva o homem à realização, pois acredita obter no futuro, uma vida melhor. A busca incessante de uma percepção fenomenológica, que não se cansa em querer conhecer os fenômenos que se apresentam a ele, conduz o sujeito para frente, uma vez que não é possível conhecer o todo em sua integralidade. Já afirmava Merleau-Ponty, que a filosofia é um reaprender a ver o mundo e o é, pois a todo instante é possível alcançar novas descobertas, assim como é possível, a todo instante, criar novos sonhos, e de forma próxima, percepção e sonhos seguem juntos em direção futura, buscando o reaprender, e o realizar-se, as formas mais nítidas de ser e estar no mundo.

Sonhos e percepções partem do indivíduo, que é vivo, que tem intenção, que tem esperança e busca a todo instante a ampliação da experiência vivida e que, de forma intrínseca, fortalece-se porque mantém o *dirigir-se para*, no que se refere ao perceber, pois desenvolve o sonhar para frente - ou poderia se dizer, um *dirigir-se para frente* e um *sonhar para* – esse é o centro da filosofia dos dois autores que se mantém entrelaçado.

A respeito da **intencionalidade e da esperança** - falou-se muito que entre as relações, sejam elas perceptivas ou voltadas para os sonhos diurnos, há um movimento que liga o corpo próprio/homem a percepção/sonho. Diante disso, é possível afirmar que tanto a intencionalidade quanto a esperança, estão juntas no que diz respeito ao elo que liga as vertentes, *sujeito-percepção e homem-sonho diurno*. Ora, ao perceber o mundo, o sujeito o faz porque tem a intenção de fazê-lo, do contrário, manter-se-ia inerte na relação perceptiva, pois a experiência de perceber apresenta previamente a intenção do sujeito de mover-se de forma intencional até os fenômenos.

Assim também acontece com os sonhos e a esperança, pois ao sonhar, o homem tem a esperança de poder, algum dia, realizá-lo. Nesse caso, a esperança é o que move o homem, como em um impulso até a concretização de seus sonhos e nesse processo, como já foi dito, há alterações e mudanças, porém é o combustível para fazê-lo lutar para alcançar, no futuro, o que almeja. A ausência da esperança aniquilaria o sonho, pois ele se edifica quando tem projetada sua realização no futuro. Imagine o homem que sonha algo no presente, mas suas condições não lhe permitem realizá-lo, assim, ele vai costurar as formas possíveis de

concretizá-lo futuramente, que pode um dia alcançá-lo ou não. O que está em jogo não é a realização a partir da esperança, mas a movimentação do sujeito para que isso aconteça.

Portanto, é possível afirmar que o conceito de intencionalidade e o princípio esperança estão concatenados, mantendo uma aproximação entre o pensamento de Merleau-Ponty e Ernst Bloch, de modo que a intenção de perceber condiz com a esperança do conhecer, assim como o sonhar para frente condiz com a intenção de realizar-se. Os conceitos mostram que o corpo próprio e o homem desenvolvem intencionalidades, que se manifestam como esperanças. Assim, a intencionalidade liga o sujeito à percepção, da mesma forma que a esperança liga o sonho diurno com sua realização. São conceitos distintos, mas apresentam os mesmo efeitos no que tange à filosofia dos autores.

O terceiro ponto é a relação entre a **alucinação e a utopia**. A alucinação, como vimos, é apresentada, nessa discussão de duas formas: a primeira, como transtorno psiquiátrico, uma doença. Merleau-Ponty expõe essa ideia utilizando o exemplo do esquizofrênico; na segunda vertente, é apresentada a alucinação como uma percepção visual vivida, por não estar associada a uma patologia, mas influenciada por fatores externos ao sujeito. É nessa segunda vertente que é possível dizer que, metaforicamente, a alucinação, em Merleau-Ponty, aproxima-se da utopia em Ernst Bloch, sendo possível identificar traços alucinatorios na experiência perceptiva e, conseqüentemente, na experiência utópica do sonho diurno.

Vimos, anteriormente, que alucinação e percepção em Merleau-Ponty caminham juntas, uma vez que elas se fortalecem em uma estrutura perceptiva do sujeito. A experiência alucinatoria não faria parte do sujeito, caso fosse considerada uma experiência isolada, desconexa da capacidade perceptiva, pois, considerando que o corpo próprio está situado no espaço e habita-o, mesmo sendo influenciado por fatores externos, o sujeito não deixa de ser um corpo próprio que tem consciência de sua existência. Ele tem, sim, consciência de seus atos, mesmo que não consiga dominá-los. É como um paciente diagnosticado com uma depressão em estágio avançado, que perde sua capacidade de interação com o mundo, mas que tem consciência de que precisa retomar suas atividades diárias, porém não consegue.

Por mais que a filosofia de Merleau-Ponty conduza a discussão para dizer que o corpo próprio, quando percebe, vive a experiência atual daquilo que percebe, é possível afirmar que ele, sendo um ser de consciência, guarda os momentos vividos que podem ser lançados para fora em algum momento de sua vida. É o que acontece com a alucinação, em que o sujeito que alucina revive experiências que já fizeram parte de sua vida em algum momento antes. As

percepções do alucinado, portanto, não fogem de uma realidade, ele não imagina perceber um mundo que não tenha sido experimentado por ele mesmo.

Na alucinação, o sujeito revive uma experiência perceptiva, e, portanto, essa experiência é efetiva, pois faz parte do sujeito, apenas se manifesta de forma desordenada. A descrição feita pelo alucinado é de uma experiência real, o qual se debruça e vive, mesmo que, às vezes, de forma embaralhada. Se um sujeito possuidor de suas capacidades psíquicas percebe o mundo, não se pode dizer que um outrem o perceba da mesma forma, pois não o faz, assim também ocorre com a alucinação, é uma experiência daquele que alucina e não se pode comparar com nenhuma outra. Se a percepção é algo inédito, a alucinação também o será, pois os argumentos de percepção no sentido, não apenas de uma mera adequação, coloca a percepção na condição de também construir mundos. Assim, pelos caminhos da experiência perceptiva, é possível alargar o sentido do perceber.

Diante disso, tem-se a utopia em Ernst Bloch, que se manifesta como uma forma de criar projetos a serem lançados para frente, com a finalidade de realização. A utopia se manifesta através de sonhos que são construídos para saciar o desejo do homem. A maioria das grandes descobertas da humanidade surgiu porque o homem sonhou e realizou, porque o homem manifestou utopias que se concretizaram. Se a utopia, em algumas vezes, eram puras metáforas que se realizaram como o fez com a capacidade do homem de poder voar, a alucinação, como uma percepção que pode ser alargada e também construir mundos, é uma experiência efetiva.

Percebe-se que há um encontro entre esses dois conceitos, pois se de um lado, a utopia pode ser concretizada, a alucinação pode ser efetivada. São experiências vivas, impulsionadas, seja pela intencionalidade, seja pela esperança. O doente depressivo, esquizofrênico que não consegue manter suas relações sociais, espera ficar curado, busca o ordenamento perceptivo. Assim, a alucinação não deve ser enquadrada, absolutamente, como desvios perceptivos negativos, mas como formas de impulso para frente, pois é possível que, através da intencionalidade, o alucinado se manifeste na percepção de suas alucinações, e a partir da esperança busque a concretização de ser, em um futuro próximo, transformador de sonhos e utopias.

A intencionalidade da capacidade de perceber e a esperança como transformadora de sonhos em possíveis realidades são as bases para a experiência alucinatória, que podem ter fontes utópicas capazes de construir sonhos. Dessa forma, as alucinações adentram no limiar do desejo e das utopias, não são meras desordens mentais, são sonhos, são experiências, são

percepções que remontam um mundo em volta do sujeito, construindo horizontes de sonhos e desejos que, pela força da intencionalidade e da esperança, são lançados para frente, sendo capazes de realizar sonhos em realidade.

Nesse ínterim, é possível identificar traços alucinatórios na experiência perceptiva, e na experiência utópica, o que não quer dizer que sejam alucinações, mas essa aproximação favorece o encontro entre esses conceitos. Pensando a utopia em relação à alucinação, percebe-se que tanto uma quanto a outra, sofrem influências internas e externas que contribuem para sua efetivação. Há, portanto, um elo que permite a comunicação entre os dois conceitos, sabendo que a utopia apresenta traços de alucinação, assim como a alucinação apresenta traços da utopia. Se de um lado, a utopia contribui para que sonhos sejam construídos e realizados, a alucinação é uma experiência, que pode ser proveniente de desejos e sonhos embutidos em um instante *ainda-não-consciente*. Diante disso, alucinação e utopia, apesar de serem diferentes, em algum momento, aproximam-se, pois permitem uma experiência do sujeito que é vivido, na esperança de realização de algo.

6 REFERÊNCIAS

ABATH, André Joffily. **A tensão aparente: Merleau-Ponty, psicologia cognitiva contemporânea e representações mentais**. In. ABATH, André Joffily; CAMINHA, Iraquiton de Oliveira. Merleau-Ponty e a psicologia. (Organizadores) – São Paulo: LiberArs, 2017.

AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**. Tradução de J. Dias Pereira. 2 ed. LISBOA: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996. Volume I - (Livro I a VIII).

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. 20ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.

ALBORNOS, Suzana. **Ética e Utopia: ensaios sobre Ernst Bloch**. Porto Alegre, RS: Editora Movimento, 1985.

ALBORNOS, Suzana. **O espírito da utopia vive**. In.: RODRIGUES, Ubiratane de Moraes (Org.). Escritos sobre o Espírito da Utopia de Ernst Bloch. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

ALBORNOS, Susana. **O Espírito da Utopia vive**. Barbarói, Santa Cruz do Sul, Edição Especial n.54, p.<12-22>, jul./dez. 2019. Disponível em: <https://online.unisc.br/seer/index.php/barbaroi/article/view/14589/8508>. Acesso em: 11 de Junho de 2020.

ALMEIDA, Leonardo Pinto de; ATALLAH, Raul Marcel Filgueiras. **Clínica, a interpretação Psicanalítica e o Campo de Experimentação**. Psicologia em Estudo, Maringá, v. 14, n. 1, p. 149-157, jan./mar. 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/pe/v14n1/a18v14n1.pdf>. Acesso em: 17 de Junho de 2020.

AMARAL, Felipe Bueno. **Territorializações e sujeito: das utopias as possibilidades** (Livro eletrônico). Curitiba: InterSaberes, 2019.

AMARAL SANTOS, Ívena Pérola do. **Sonho e alucinações visuais: Propostas fenomenológicas para sua compreensão, interpretação e intervenção psicológica**. Revista Análise Psicológica, 3 (XXIV): 343-352, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/pdf/aps/v24n3/v24n3a08.pdf>. Acesso em: 05 de Junho de 2020.

ANDRADE, Abrahão Costa. **Modernidade, crítica & filosofia prática**. 1ª ed. Vila Velha – ES: Opção Editora, 2012.

ANDRADE, Mário de. **Poesias completas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013. (Vol. 1).

AQUINO, Tomás de. **Suma contra os gentios**. Tradução de D. Odilão Moura e D. Ludgero Jaspers. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes: Sulina; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, 1990.

ARANHA, Antônia Vitória Soares; LOPES, Frederico Alves. **Pedagogia da Utopia: um diálogo entre Paulo Freire e Ernst Bloch**. Movimento-Revista de Educação, Niterói, ano 4,

n.7, p.133-158, jul./dez. 2017. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/revistamovimento/article/view/32629/18764>. Acesso em: 15 de Junho de 2020.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ARRUDA, Francimar Duarte. **Filosofia e Psicanálise: a contribuição de Merleau-Ponty**. In. CAMINHA, Iraquitã de Oliveira. (Org). *Merleau-Ponty em João Pessoa*. João Pessoa: Editora Universitária, 2012.

BABU, Deepti; KEARNEY, Elizabeth; WOJCIK, Antonina. **Artificial intelligence in genetic services delivery: Utopia or apocalypse?** J Genet Couns, 2020; 29:8–17. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1002/jgc4.1192>. Acesso em: 03 de Julho de 2020.

BACON, Francis. **La nueva Atlántida**. Edición: eBooket. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bk000146.pdf>. Acesso em: 07 de Maio de 2020.

BÍBLIA, A. T. Isaías. In: BÍBLIA. **Sagrada Bíblia Católica: Antigo e Novo Testamentos**. Tradução: École biblique de Jérusalem. São Paulo: Paulus, 2010.

BÍBLIA, A. T. João. In: BÍBLIA. **Sagrada Bíblia Católica: Antigo e Novo Testamentos**. Tradução: École biblique de Jérusalem. São Paulo: Paulus, 2010.

BLOCH, Ernst. **Geist der Utopie**. Frankfurt: Suhrkamp, 1985. (*Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft*)

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Tradução: Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ – Contraponto, 2005. Volume 1.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Tradução de Werner Fuchs. Rio de Janeiro: EdUERJ - Contraponto, 2006a. Volume 2.

BLOCH, Ernst. **O Princípio Esperança**. Tradução de Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ - Contraponto, 2006b. Volume 3.

BOLDYREV, Ivan. **Ernst Bloch and His Contemporaries: Locating Utopian Messianism**. New York: Bloomsbury, 2014.

BORGES, Anselmo. **Ernst Bloch: a esperança ateia contra a morte**. Revista Filosófica de Coimbra - n.º 4 - vol . 2 (1993). Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/19130564.pdf>. Acesso em 22 de Abril de 2020.

CALAZANS, Roberto; PONTES, Samira. **Sobre alucinação e realidade: a psicose na CID-10, DSM-IV-TR e DSM-V e o contraponto psicanalítico**. Psicologia da USP, vol.28 n° 1, São Paulo Jan./Apr. 2017. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642017000100108. Acesso em: 01 de Junho de 2020.

CAMINHA, Iraquitã de Oliveira. **10 lições sobre Merleau-Ponty**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019. (Coleção 10 Lições).

CAMINHA, Iraquitã de Oliveira. **O distante-próximo e o próximo-distante: corpo e percepção na filosofia de Merleau-ponty**. João Pessoa: Universitária, 2010.

CAMPOS, E. B. V; COELHO JR., N. E. **O conceito de alucinação em Merleau-Ponty: aspectos clínicos e psicopatológicos**. Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, 2, 13-27. Ano 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rlpf/v5n2/1415-4714-rlpf-5-2-0013.pdf>. Acesso em: 05 de Junho de 2020.

CASTRO, Felipe Araújo. **Ernst Bloch e Karl Marx: convergências e divergências sobre a noção de direitos humanos**. Revista Idéias, Campinas, SP, v.8, n.1, p. 43-64, jan/jun. 2017. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/ideias/article/view/8649774/16414>. Acesso em: 22 de Maio 2020.

CERVANTES, Miguel de. **Dom Quijote I**. e-books. Livro de Domínio Público: Spanish Edition, 2020

COLONNELLI, Marco Valério Classe. **O lugar da utopia na República de Platão: o mito da caverna**. Revista Graphos, vol. 19, nº 3, 2017, UFPB/PPGL, ISSN 1516-1536. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/graphos/article/view/37747/19049>. Acesso em: 15 de março de 2020.

CONFÚCIO. **Os Analectos**. Tradução do inglês de Caroline Chang; Tradução do chinês de D. C. Lau. Porto Alegre: L&PM, 2012.

COSTA JÚNIOR, Francisco da; MEDERIOS, Marcelo. **Alguns conceitos de loucura entre a Psiquiatria e a Saúde mental: diálogos entre os opostos?** Revista Psicologia USP, 2007, 18(1), 57-82. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/pusp/v18n1/v18n1a04.pdf>. Acesso em: 08 de Junho de 2020.

COUTINHO, Bernardo Diniz; DULCETTI, Pérola Goretti Sichero. **O movimento Yīn e Yáng na cosmologia da medicina chinesa**. Revista História, Ciências, Saúde – Rio de Janeiro, v.22, n.3, jul.-set. 2015, p.797-811. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/hcsm/v22n3/0104-5970-hcsm-22-3-0797.pdf>. Acesso em 27 de Maio de 2020.

DESCARTES, René. **Meditações Metafísicas**. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. (Clássicos WMF).

DUARTE, Fernanda; MESQUITA, Raul. **Dicionário de psicologia**. Colaboração de Pedro Lopes Vieira. Plátamo, S.A, 1996. Disponível em: <http://www.ebah.com.br/content/ABAAAgHyYAL/dicionario-psicologia-raul-mesquita-fernanda-duarte>. Acesso em: 24 de março de 2016.

<http://www.ebah.com.br/content/ABAAAgHyYAL/dicionario-psicologia-raul-mesquita-fernanda-duarte>

DUPOND, Pascal. **Vocabulário de Merleau-Ponty**. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: WMFMartins Fontes, 2010. (Coleção vocabulário dos filósofos).

ESPINOSA, Baruch de. **Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Frago e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte -MG: Autêntica Editora, 2012.

FIERRO URRESTA, Marco. **Psicosis y sistemas de creencias**. Revista Colombiana de Psiquiatria, 2003, 32(3), 281-292. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/rcp/v32n3/v32n3a07.pdf>. Acesso em: 08 de Junho de 2020.

FERRAZ, Marcus Sacrini A. **Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty**. Campinas: Papirus, 2009.

FEUERBACH, Ludwig. **A essência do Cristianismo**. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.

FONTES FILHO, Osvaldo. **Merleau-Ponty na trama da experiência sensível**. São Paulo: Editora Fap – Unifesp, 2012.

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura**. Tradução de José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1978.

FOUCAULT, Michel. **Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)**. Tradução Andréa Daher. Rio de Janeiro: Zahat, 1997.

FRANCO, Sérgio de Gouvêia. **Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur**. São Paulo: Loyola, 1995.

FREIRE, Paulo. **A educação na cidade**. São Paulo: Cortez, 1991.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Indignação: cartas pedagógicas e outros escritos**. São Paulo: UNESP, 2000.

FREUD, Sigmund. **Além do Princípio de Prazer, Psicologia de Grupo e outros trabalhos (1920-1922)**. Tradução sob direção de Jayme Salomão. Ed. Standard brasileira / Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996d. Vol. XVIII. (Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud).

FREUD, Sigmund. **A Interpretação dos Sonhos (I) (1900)**. Tradução sob direção de Jayme Salomão. Ed. Standard brasileira / Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996a. Vol. IV. (Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud).

FREUD, Sigmund. **A Interpretação dos Sonhos (II) e Sobre os Sonhos (1900-1901)**. Tradução sob direção de Jayme Salomão. Ed. Standard brasileira / Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996b. Vol. V. (Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud).

FREUD, Sigmund. **O Ego e o Id e outros trabalhos (1923-1925)**. Tradução sob direção de Jayme Salomão. Ed. Standard brasileira / Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996c. Vol. XIX. (Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud).

FUGITA, Natália Giosa. **Estrutura e realidade no primeiro Merleau-Ponty**. Campinas, SP: Editora Phi, 2018.

FURLAN, Reinaldo; VIEIRA, Marcelo Geogetti. **Algumas considerações sobre psicopatologia na filosofia de Merleau-Ponty**. Revista Ágora, Rio de Janeiro, v. XIV n. 1 jan/jun 2011 129-141.

FURTER, Pierre. **Dialética da Esperança: uma interpretação do pensamento utópico de Ernst Bloch**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974. Vol. 46.

GARCÍA, Luciano Nicolás. **Utopía y pensamiento científico: reflexiones sobre el caso de la psicología soviética**. Revista Psicología Política. vol. 19. nº 44. pp. 131-146. jan. – abr. 2019. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rpp/v19n44/v19n44a13.pdf>. Acesso em: 11 de Junho de 2020.

GOETHE, Johann Wolfgang. **Canção de Mignon**. Tradução de Carlos Magalhães de Azevedo. Roma: F Sentenari & D = Tipografos, 1906.

GOETHE, Johann Wolfgang. **Os sofrimentos do jovem Werther**. Tradução de Marcelo Backes. e-books. Porto Alegre: L&PM POCKET, 2010.

GREGORY, Juciani de. **Feminismos e resistência: trajetória histórica da luta política para conquista de direitos**. Revista Caderno Espaço Feminino - Uberlândia-MG - v. 30, n. 2 – Jul./Dez. 2017 – ISSN online. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/neguem/article/view/38949>. Acesso em: 07 de Maio de 2020.

GURNEY, Edmund. Alucinações. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 2, n. 16, p.280-317, jun. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rlpf/v16n2/08.pdf>. Acesso em: 22 de março de 2016.

HEIDEGGER, M. **Seminários de Zollikon**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcanti. 10 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza a Silva. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999. (Coleção Os Pensadores)

HUSSERL, Edmund. **A Ideia da Fenomenologia**. Tradução de Artur Morão. Rio de Janeiro: Edições 70, 1989.

ILKIU, Felipe Montrucchio; SERBENA, Carlos Augusto. **Reflexão Fenomenológica sobre a alucinação e seu sentido**. Revista da Abordagem Gestáltica - Phenomenological Studies – XXII (1): 21-26, jan-jun, 2016. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v22n1/v22n1a04.pdf> . Acesso em: 05 de Junho de 2020.

JASPERS, Karl. **A abordagem fenomenológica em psicopatologia**. Revista Latino Americana de Psicopatologia Fundamental ano VIII, n. 4, dez/2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rlpf/v8n4/1415-4714-rlpf-8-4-0769.pdf>. Acesso em: 05 de Junho de 2020.

JUNG, Carl Gustav. **Análise de sonhos: Notas sobre o seminário ministrado de 1928 a 1930 por C. G. Jung**. Tradução de Armando de Oliveira e Silva para o Curso sobre Análise de Sonhos, Curitiba: 1995.

JUNG, Carl Gustav. **O Eu e o Inconsciente**. Tradução de Dora Ferreira da Silva. 21 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

KANT, Emanuel. **Crítica da Razão Prática**. Tradução de Afonso Bertagnoli. Versão para ebooks. São Paulo - SP: Brasil Editora S.A, 2004.

KANT, Emanuel. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro 3 – As psicoses**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

LAO TSE. **Tao Te Ching**. Tradução do Mestre Wu Jyh Cherng. Ed. Eletrônica, 2008.

LARISON, Mariana. **L'Être em forme: dialectique et phénoménologie dans la dernière philosophie de Merleau-Ponty**. Sesto San Giovanni, Italie: Mimesis, 2016.

LIMA, Andrea de Alvarenga; PINHEIRO, Nadja Nara Barbosa; SILVA, Gustavo Vieira da. **Sobre os conceitos de verdadeiro self e falso self: reflexões a partir de um caso clínico**. Cad. Psicanál. - CPRJ, Rio de Janeiro, v. 36, n. 30, p. 113-127, jan./jun. 2014. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/cadpsi/v36n30/v36n30a07.pdf>. Acesso em: 09 de Junho de 2020.

LIMA, Elias Lopes. **Do corpo ao espaço: contribuições da obra de Maurice Merleau-Ponty a análise geográfica**. GEOgraphia, Vol. 9, n. 18, 2007, p. 65-84. Disponível em: www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/.../226/218. Acesso em: 08 out. 2014.

LIMA, Isaías Batista de; NETO, Enéas Arrais; RECH, Hildemar Luiz. **Esperança e Pedagogia: breve apresentação de Ernst Bloch, seu pensamento e algumas (re)flexões sobre a Educação**. Revista LABOR, Volume 2, UFC, 2009. Disponível em: <http://www.revistalabor.ufc.br/Artigo/volume2/IsaiasBatista.pdf>. Acesso em: 01 de Fevereiro de 2020.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. Tradução Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LOPES, José Leme. **A psiquiatria na época de Freud: evolução do conceito de psicose em psiquiatria**. Rev Bras Psiquiatr 2001;23(1):28-33. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbp/v23n1/a07v23n1.pdf>. Acesso em: 08 de Junho de 2020.

LUCENA, Abrahão da Rocha et al. **Síndrome de Bonnet na Oftalmologia: revisão de literatura**. Revista Brasileira de Oftalmologia. 2018; 77 (4): 225-7. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbof/v77n4/0034-7280-rbof-77-04-0225.pdf>. Acesso em: 12 de Junho de 2020.

MANDOTTI DE OLIVEIRA, Hudson. **A força utópica no messianismo político de Ernst Bloch**. Rev. UFMG, Belo Horizonte, v. 24, n. 1 e 2, p. 16-39, jan./dez. 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadaufmg/article/view/12599/9970> Acesso em : 15 de março de 2020.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia**. Bologna: Il Mulino, 1994.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. Tradução de Antonio Caruccio-Caporale. Porto Alegre: L&PM, 2015.

MARX, Karl. **A Ideologia Alemã**. Tradução de Luís Claudio de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MATTHEWS, Eric. **Compreender Merleau-Ponty**. Tradução Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2010. (Série Compreender).

MANUAL diagnóstico e estatístico de transtornos mentais (recurso eletrônico): DSM-5, American Psychiatric Association; tradução de Maria Inês Corrêa Nascimento et al. 5. ed. – Dados eletrônicos. – Porto Alegre: Artmed, 2014.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A estrutura do comportamento**. Tradução MárciaValéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Tópicos).

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A prosa do mundo**. Tradução Paulo Neves. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2012a.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **As aventuras da dialética**. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006b. (Coleção Tópicos).

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A união da alma e do corpo em Malebranche, Biran e Bergson**. Notas tomadas no curso de Maurice Merleau-Ponty na Escola Normal Superior (1947-1948); recolhidas e redigidas por Jean Deprum; Tradução de Sílvio Rosa Filho, Thiago Martins. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Conversas, 1948**. Organização e notas de Stéphanie Ménasé; Tradução Fabio Landa, Eva Landa; Revisão da tradução Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011. (Coleção Biblioteca do Pensamento Moderno).

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fhénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 2016. (Collection Tel).

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Humanismo e Terror: ensaio sobre o problema comunista**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O olho e o espírito**. Tradução Paulo Neves e Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. 1. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. Tradução José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2012b (Coleção Debates).

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O primado da percepção e suas consequências filosóficas**. Tradução Sílvia Rosa e Thiago Martins. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

MOHALLEM, José Carlos G. **Psicanálise e hermenêutica: aproximações a partir da obra de Fabio Herrmann**. Psychê — Ano X — nº 19 — São Paulo — set-dez/2006 — p. 169-178. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/psyche/v10n19/v10n19a11.pdf>. Acesso em: 02 de Julho de 2020.

MORUS, Thomas. **A Utopia**. Tradução de Luís de Andrade. São Paulo: Escala, S/D.

MOURA, Alez de Campos. **Liberdade e situação em Merleau-Ponty: uma perspectiva ontológica**. São Paulo: Humanitas, 2010.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. **O sensível e o inteligível: Merleau-Ponty e o problema da racionalidade**. Revista Kriterion, Belo Horizonte, nº 110, Dez/2004, p. 264-293. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/kr/v45n110/v45n110a05.pdf>. Acesso em: 18 de abril de 2019.

MÜNSTER, Arno. **Ernst Bloch: messianisme et utopie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

MÜNSTER, Arno. **Filosofia da práxis e utopia concreta**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

MÜNSTER, Arno. **Utopia, messianismo e apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1997.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm. **O nascimento da tragédia**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NÓBREGA, Terezinha Petrucia da. **Corporeidade: Inspirações merleau-pontianas**. Natal: IFRN, 2016.

NOGUEIRA, Amélia Regina Batista. **Uma Interpretação Fenomenológica na Geografia**. Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina – 20 a 26 de março de 2005 – Universidade de São Paulo. Disponível em: <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal10/Teoriaymetodo/Metodologicos/11.pdf>. Acesso em: 16 de Maio de 2020.

OLIVEIRA, Renato Almeida de. **A concepção de trabalho na filosofia do jovem Marx e suas implicações antropológicas**. Kínesis, Vol. II, nº 03, abril-2010, p. 72 – 88. Disponível em: https://www.marilia.unesp.br/Home/RevistasEletronicas/Kinesis/6_RenatoAlmeidadeOliveira.pdf. Acesso em: 27 de outubro de 2019.

OLIVEIRA, Deivison Marques de; Oliveira Junior, Ari Alves de. **Alucinações: índice de adoecimento ou fator de estabilização?** Caderno Psicanálise (CPRJ), Rio de Janeiro, v. 41,

n. 41, p. 207-226, jul./dez. 2019. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sciarttext&pid=S1413-62952019000200012>. Acesso em: 30 de Maio de 2020.

OLIVEIRA SILVA, Luzia Batista de. **A Interpretação Hermenêutica em Paul Ricoeur: uma possível contribuição para a educação.** Comunicações – Piracicaba, Ano 18, n. 2, p. 19-36, jul.-dez, 2011, ISSN Impresso 0104-8481, ISSN Eletrônico 2238-121X. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-unimep/index.php/comunicacoes/article/viewFile/131/595>. Acesso em: 02 de Julho de 2020.

PELLEGRINO DE OLIVEIRA, Priscilla. **O pensamento utópico na poesia modernista: Mário de Andrade E T.S. Eliot.** Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e Crítica Literária, N. 4, 2009. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/fronteiras/article/view/12465>. Acesso em: 15 de Junho de 2020.

PLATÃO. **A República.** Tradução de Pietro Nassetti. Ed. 9. São Paulo: Martin Claret, 2011. (Coleção a Obra prima de cada Autor).

PLATÃO. **Filebo (o prazer, a vida boa).** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Créditos da digitalização do grupo de discussão Acrópolis (Filosofia), 2020.

RICOEUR, Paul. **A Ideologia e a Utopia.** Tradução de Sílvio Rosa Filho e Thiago Martins. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias.** Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro, F. Alves, 1990.

RICOEUR, Paul. **O conflito das Interpretações.** Tradução de M. F. Sá Correia. Porto – Portugal: Rés Editora, 1988. (Versão para E-book).

ROBBIO, Matías Sebastián Fernandez. **La travesía de Yambulo por las Islas del Sol (D.S., II.55-60). Introducción a su estudio, traducción y notas.** MORUS - Utopia e Renascimento, n. 7, 2010. Disponível em: <http://www.revistamorus.com.br/index.php/morus/article/view/54/39>. Acesso em: 28 de Março de 2020.

RODRIGUES, Ubiratane de Moraes. **Dom Quixote: uma figura de transgressão em Espírito da Utopia.** In.: RODRIGUES, Ubiratane de Moraes (Org.). Escritos sobre o Espírito da Utopia de Ernst Bloch. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

ROMDENH-ROMLUC, Komarine. **Merleau-Ponty's Account of Hallucination.** Revista European Journal Philosophy. Volume 17, Issue 1, páginas 76-90, Março 2009. Disponível: <https://komromrom.files.wordpress.com/2012/02/finalejp1.pdf>. Acesso em: 19 de março de 2016.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do Contrato Social.** Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999. (Coleção Os Pensadores)

SACKS. Oliver. **Hallucinations.** New York: Picador, 2012. ISBN 978-1-4472-37228 (epub)

SANTOS, Manoel Antônio dos. **A constituição do mundo psíquico na concepção winnicottiana: uma contribuição à clínica das psicoses.** Psicologia Reflexão e Crítica, 12(3), 603-625, 1999. Disponível em: http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/veiculos_de_comunicacao/PRC/VOL12N3/05.PDF. Acesso em: 08 de Junho de 2020.

SANTOS, Ívena Pérola do Amaral. **Sonho e alucinações visuais: propostas fenomenológicas para sua compreensão, interpretação e intervenção psicológica.** Revista *Análise Psicológica*, Lisboa, v. 24, n. 3, p. 343-352, jul. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/pdf/aps/v24n3/v24n3a08.pdf>. Acesso em: 30 de março de 2016.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Introdução à Hermenêutica.** Tradução de Luís Fernandes dos Santos Nascimento e Márcio Suzuki. Editora Clandestina, 2015. (Versão para E-book).

SEGER, Débora da Fonseca; SOUSA, Edson Luiz André de. **Composições possíveis: psicanálise, música e utopia.** Revista: Tempo psicanalítico, Rio de Janeiro, v. 45.1, p. 61-73, 2013. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/tpsi/v45n1/v45n1a05.pdf>. Acesso em: 08 de Maio de 2020.

SILVEIRA, Fernando de Almeida; SIMANKE, Richard Theisen. **A Psicologia em a História da Loucura de Michel Foucault.** Revista de psicologia Fractal, V. 21 – n. 1, p. 23-42, Jan./Abr. 2009. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/fractal/article/view/4725/4516>. Acesso em 06 de Junho de 2020.

SOLOMON, Andrew. **O demônio do meio-dia: uma anatomia da depressão.** Tradução Myriam Campello. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

SOMBRA, José de Carvalho. **A subjetividade corpórea: a naturalização da subjetividade na filosofia de Merleau-Ponty.** São Paulo: Unesp, 2006.

TEIXEIRA, Marcelo Augusto de Almeida. **Utopia como método: a reconstrução imaginária da sociedade.** Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00261.pdf>. Acesso em: 12 de Junho de 2020.

WINNICOTT, Donald. **Aspectos clínicos e metapsicológicos da regressão no contexto analítico.** In: _____. Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

WINNICOTT, Donald. **Distorção do ego em termos de verdadeiro e falso self.** In: _____. O Ambiente e os processos de maturação: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. Porto Alegre: Artmed, 1983.

WINNICOTT, Donald. **Natureza Humana.** Tradução de Davi Litman Bogomoletz. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1988.