

Enlouquece-te a ti mesmo (7): o doente imaginário



"A parábola dos cegos" - Pieter Bruegel (1568)

Por Gabriel Peters

Da essência à existência à carne

Em meio às narrativas sobre a multifacetada tradição fenomenológica na filosofia do século XX, poucas tramas são tão conhecidas como aquela em que o cartesianismo radical do fundador Husserl dá lugar, na fenomenologia pós-husserliana, a uma “guinada existencial”. Em contraste com o transcendentalismo husserliano, a fenomenologia existencial pensa a subjetividade em termos de seu entrelaçamento radical e originário com o mundo. Apesar das diferenças entre abordagens como a analítica da existência cotidiana do Heidegger de *Ser e tempo* (2006), a “ontologia fenomenológica” do [Sartre](#) de *O ser e o nada* (1997) e a fenomenologia existencial gendrada de Beauvoir em *O segundo sexo* (1980) ([ou de Young em sua clássica análise do “lançar como uma garota”](#)), todas essas versões do pensamento fenomenológico pós-husserliano apreendem a subjetividade humana no seu caráter inescapavelmente “mundano” (Heidegger) ou “situado” (Sartre/Beauvoir), em oposição à noção insulada de subjetividade apregoada na famosa *epochè* proposta por Husserl.

Como toda história didática, o “movimento da essência à existência” na fenomenologia do século de 1900 tem um núcleo indubitável de verdade, porém amarrado a uma dose de simplificação. Intérpretes que mergulharam na selva intrincadíssima de detalhes da filosofia husserliana notaram, em particular, que o próprio Husserl, na fase tardia em que se pôs a analisar o “mundo da vida”, explodiu os parênteses que ele antes defendera como necessários à elucidação dos atos pelos quais **a consciência constitui os fenômenos que a ela aparecem**. Um dos leitores mais atentos dessa etapa madura da obra de Husserl foi Maurice Merleau-Ponty, responsável por uma radicalização da virada existencial na fenomenologia que não apenas reconectava a subjetividade ao mundo, mas a captava em seu caráter *corpóreo* ou *carnal*. Justamente em algumas das páginas dentre as milhares (sem hipérbole) que Husserl deixou manuscritas, Merleau-Ponty encontrou um inspirador exame do “corpo vivido”, isto é, do corpo não como objeto de representação mental ou simples coisa material, mas como o meio pelo qual experimentamos nosso ser-imerso-no-mundo, anteriormente a qualquer distinção entre sujeito e objeto.

O sentido merleau-pontyano do termo “percepção”, tal como ele aparece desde o título do seu genial livro de 1945, *Fenomenologia da percepção* (2002), deve ser compreendido à luz desse vínculo originário e inescapável entre a subjetividade encarnada e o mundo. A ênfase sobre esse vínculo acarretava uma rejeição de concepções dualistas da relação sujeito/objeto, nas quais uma subjetividade formula, no seu espaço interno, representações quanto a objetos de um mundo externo que tem sua realidade por ela problematizada. Contra tais visões de matriz cartesiana ou kantiana, o fenomenólogo francês ressalta que a subjetividade se vê, desde sempre, habitando um mundo de objetos, atores e práticas cuja existência se impõe a ela como indubitável:

“...o que se quer dizer quando se diz que não há mundo sem um ser no mundo? Não que o mundo é constituído pela consciência, mas, ao contrário, que a consciência sempre se encontra já operando no mundo” (Merleau-Ponty, 2002: 579).

Carne imaginativa

Desde sua primeiríssima floração, a “fenomenologia carnal” de Merleau-Ponty defendia o primado da percepção por uma via marcadamente distinta daquela encampada pelos retratos empiricistas clássicos da experiência sensorial, conforme os quais os eventos do mundo físico produziram “impressões” sobre uma subjetividade passiva. Em contraste, a primazia da percepção mediada pelo “corpo vivido” é, na roupagem merleau-pontyana da fenomenologia existencial, uma primazia do *laço* entre subjetividade e mundo. O acento sobre tal vínculo retorna nas reflexões tardias que Merleau-Ponty teceu na obra de publicação póstuma *O visível e o invisível* (1971 [1964]). Nessas cogitações da maturidade, ele complementa suas reflexões anteriores com um exame pormenorizado do papel da *imaginação* na relação que a subjetividade trava com a realidade em que está embebida.

Como é sabido, logo no início de suas aventuras fenomenológicas, o próprio Sartre havia escrito um pequeno grande livro sobre o tema da imaginação (2010) – parte da “pesquisa filosófica” para esse livro consistiu, aliás, em ficar doído com uma injeção de mescalina que o levou a alucinações com caranguejos (Leak, 2006: 28; 36). Fofocas à parte, as diferentes análises que Sartre e Merleau-Ponty fazem da relação entre o real e o imaginário na experiência humana indicam, creio eu, discrepâncias mais gerais nos seus respectivos temperamentos filosóficos: onde o primeiro encontrava cisões e hiatos radicais, o segundo preferia explorar conexões, nuances e ambiguidades. No tocante ao tema que nos ocupa, a inteligentíssima análise do filósofo estadunidense James Morley (2003) evidencia que, enquanto Sartre definiu a imaginação como “negação” do real, Merleau-Ponty sublinhou o papel indispensável da imaginação na *apreensão mesma do que vivenciamos como realidade percebida*. Vejamos com muita calma nessa hora.

Como leitor atento da psicologia da [Gestalt](#), o filósofo francês (Merleau-Ponty, 2002: 95) fustigou concepções atomistas da percepção, segundo as quais dados discretos registrados pelos nossos sentidos seriam, apenas em um momento posterior, reunidos e organizados por nossa cognição (p.ex., só perceberíamos um rosto como um todo após a percepção serial de elementos atomizados como uma boca, um nariz etc.). Tal teoria atomista da percepção não seria capaz de dar conta da comum experiência perceptual de apreensão imediata de “todos significativos”

ou “*Gestalten*”, tais como um rosto, uma forma animal ou uma palavra. Quer uma prova prática desta tese? Aqui estão **casa**, **carro** e **cachorro**. Por conta própria, sua mente agrupou as letras-unidades destacadas em **blocos inteligíveis** (i.e., palavras) de modo rápido e espontâneo. Seria somente com um esforço deliberado, contra a propensão primeira da sua percepção, que você conseguiria retornar àquelas sequências de letras e lê-las como se elas estivessem desconectadas umas das outras, à maneira, digamos, de “gstef”, “hafkdfw3” e “kafdpe”. Com efeito, uma das razões pelas quais Pierre Bourdieu recorreu à noção de **senso prático**, sob inspiração parcial de Merleau-Ponty, foi sua intenção de sublinhar que nossos sentidos sensórios (p.ex., o olhar que nos permite ver as marcas na tela do computador) funcionam juntamente com nossos sentidos significantes (p.ex., vemos as marcas *já como* blocos de letras dotados de conteúdo significativo).

Ademais, mesmo que uma pesquisa em psicologia experimental viesse a provar que, a bem da verdade, o registro visual dos estímulos precede em frações de segundo a interpretação do seu significado, o que importa para a fenomenologia é o fato de que esse intervalo temporal *não é vivenciado em nossa própria experiência perceptiva*. Subjetivamente, não “vemos” primeiro e “lemos” depois, mas “vemos lendo” ou “lemos com os olhos”, por assim dizer. E o que a imaginação tem a ver com esses laços entre sentido sensório e sentido significativo? Bem, ela é indispensável à compreensão de símbolos como estes que estão agora diante de seus olhos, graças aos quais ruídos e rabiscos imediatamente percebidos podem estimular sua mente a imaginar coisas ausentes. Quer outra prova prática? Eis um “tigre branco”. Não apenas sua mente já percebeu os rabiscos entre aspas como dotados de significado, mas também evocou espontaneamente, na sua imaginação, a figura desse animal. Em um relance, o conteúdo da sua percepção material se entremeou a uma entidade que só lhe é acessível, pelo menos nesse momento, pelas suas faculdades imaginativas.

Pense numa conversa de quinze minutos entre dois colegas em uma lanchonete da universidade ou do trabalho:

- Minha amiga me chamou a atenção para uma entrevista em que o Steve Bannon chama o Bolsonaro de Botolini.
- Será que foi ato falho de aspirante a fascista? O Mussolini surgiu na cabeça do cara ao pensar no Bolsonaro?
- Acho que é tão óbvio que não dá nem para chamar de ato falho.
- Pode ser. Falando em psicanalices e lacanagens, sonhei que ia a um médico bizarro e o sujeito me internava num manicômio.

Graças ao milagre da linguagem humana, essa faculdade que nos permite a referência a fenômenos não imediatamente presentes, uma rápida conversa em um encontro face a face invoca, na subjetividade de ambos, todo um conjunto de entidades acessíveis apenas pela imaginação (pelo menos naquele momento). Algumas são reais e existem no presente (Bannon, Bolsonaro), outras existiram no passado (Mussolini, Freud, Lacan) e uma delas é simplesmente irreal (o médico bizarro). A capacidade de acessar fenômenos ausentes de nossos contextos espaço-temporais imediatos mediante a imaginação se reveste, já indicam as ilustrações, de múltiplas roupagens: a lembrança de um episódio de dez anos atrás, o mundo fantasioso de uma narrativa romanesca, a referência a fenômenos dos quais só ouvimos falar em notícias de jornal, a experiência de um sonho etc.

Filosofia enlouquecida

Em um de seus cursos no *Collège de France*, Merleau-Ponty propôs uma aproximação entre o sonho e a imaginação *in genere*, justamente para questionar a ideia de uma cisão absoluta entre esses domínios, de um lado, e a realidade material percebida pela consciência alerta, de outro:

“A distinção entre o real e o onírico não pode ser idêntica à simples distinção entre a consciência preenchida de significado e a consciência abandonada ao seu próprio vazio. As duas modalidades impingem uma sobre a outra. Nossas relações de vigília com os objetos e com os outros estão presentes para nós do

mesmo modo como os sonhos estão, do mesmo modo como mitos estão, e isto é suficiente para se questionar a clivagem entre o real e o imaginário” (Merleau-Ponty, 1988: 116).

Como posso saber se o outro cujo corpo percebo é imbuído de subjetividade, já que não tenho como acessá-la diretamente? Eis um abacaxi filosófico que, como tantos outros, é tido por tranquilamente “resolvido” nas interações práticas da vida cotidiana. Sejam quais forem as dificuldades envolvidas na tentativa de provar sua existência filosoficamente, a subjetividade dos outros com quem interagimos é ordinariamente pressuposta por nós graças a uma operação imaginária ou “onírica”: é pela imaginação que associamos o comportamento observável do outro (p.ex., uma fisionomia, um aceno) às suas experiências subjetivas (p.ex., a raiva expressa na fisionomia, o carinho expresso no aceno), as quais são opacas à nossa observação direta. O fato de que a vida interior dos indivíduos com quem interagimos só nos é acessível indiretamente alimentou, claro, o clássico problema filosófico das “outras mentes” (Nagel, 2001): se tudo o que posso observar é o comportamento externo dos corpos humanos, que garantia posso ter de que tais corpos não são simples autômatos (marionetes, robôs etc.) sem qualquer subjetividade? Como disse Descartes na sua segunda meditação:

“se por acaso não olhasse pela janela homens que passam pela rua, à vista dos quais não deixo de dizer que vejo homens da mesma maneira que vejo [um objeto inanimado como] a cera; e, entretanto, que vejo desta janela, senão chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas? Mas julgo que são homens verdadeiros e assim compreendo, somente pelo poder de julgar que reside em meu espírito, aquilo que acreditava ver com meus olhos” (Descartes, 1996: 273).

Em contraste com o projeto cartesiano de refutação do ceticismo, no entanto, Merleau-Ponty está bem menos interessado em alimentar a dúvida filosófica quanto à existência de outras mentes do que em sublinhar o entrelaçamento tácito e espontâneo entre a percepção material (p.ex., vejo e ouço uma pessoa falando comigo) e os suportes imaginativos de tal percepção (p.ex., faço inferências a respeito de como ela está se sentindo etc.). Ao se debruçar sobre as

misturas experienciais entre o real e o imaginário, o autor de *O visível e o invisível* chegou, por conta própria, às ideias condensadas - um pouco antes - por Ronald Laing e - um pouco depois - por [Anthony Giddens](#) na noção de “segurança ontológica”: a conduta eficaz nos cenários da vida cotidiana depende de um elemento de *aposta* na realidade bem-fundada do mundo tal qual o percebemos. A ideia de um *sensu* de segurança ontológica, trabalhada ao longo de [todos os posts desta série](#), comunica o caráter inseparavelmente cognitivo e afetivo, mental e corpóreo dessa *confiança* de que o mundo é essencialmente, pelo menos para todos os propósitos práticos, tal como parece ser segundo nossas impressões subjetivas.

Merleau-Ponty carrega ainda mais nas tintas: o contato perceptual com o mundo depende de um ato subjetivo de *fé* na correspondência entre a realidade por nós percebida e a realidade como tal. Como já ensinara Schütz, se a interrogação filosófica suspende a crença ingênua na existência das coisas e pessoas tais como as vivenciamos de imediato, a “atitude natural” na vida cotidiana não suspende a crença, mas a *dúvida* (eis a “*epoché* da atitude natural”, inversa àquela da filosofia [Schütz, 1967: 229]). A capacidade de operar na existência prática ordinária exige que tomemos como autoevidentes uma série de pressupostos acerca do mundo que se revelam, ao inquérito filosófico, tremendamente problemáticos. O que acontece, porém, quando esse caráter problemático emerge com força *no domínio mesmo da experiência cotidiana*? Toda uma variedade de vivências documentadas na história da psiquiatria, em particular nos casos de esquizofrenia, abrigam essa espécie de componente filosófico vivido, como se os indivíduos afligidos levassem a sério, na vida de todos os dias, dúvidas que os filósofos entretêm em seus gabinetes, mas abandonam tranquilamente na hora do almoço com os colegas: Como posso ter garantia de que as outras pessoas têm consciência e subjetividade, já que só percebo seus corpos? Que fundamento tenho para acreditar na existência do meu próprio corpo? Se só posso acessar o mundo externo através das minhas próprias experiências subjetivas, como posso ter certeza de que não estou aprisionado em uma fantasia privada ou, ainda, de que o mundo real não é radicalmente diferente daquilo que experimento? (Giddens, 2001: 95-96).

Reconhecer uma dimensão filosófica em certas condições psicopatológicas leva ao rechaço de visões simplistas da doença mental como nada além de déficit, mas também não precisa acarretar uma indevida romantização de vivências que são, sob diversos aspectos, terrivelmente **sofridas e limitantes**. Conquanto vários pacientes se mostrem notavelmente articulados no relato de suas experiências, cabe lembrar que a dimensão filosófica de certas psicopatologias é uma *vivência existencial*, não um simples exercício do intelecto. Uma coisa é argumentar que jamais podemos ter certeza absoluta quanto ao que vai pela cabeça de outras pessoas; outra é sentir essa certeza nas vísceras como algo intolerável. Uma coisa é sublinhar a falta de garantia absoluta quanto à realidade dos objetos que percebemos pelos sentidos; outra é sentir na carne que o mundo em que se está lançado é ininteligível e imprevisível, um ambiente cuja precária existência pode desaparecer a qualquer momento. E assim por diante...

O sonho da vigília

Merleau-Ponty abre *O visível e o invisível* notando que as pressuposições óbvias e autoevidentes de nossa existência ordinária tornam-se complicadíssimas quando tentamos exprimi-las filosoficamente:

“Vemos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos: fórmulas desse gênero exprimem uma fé comum ao homem natural e ao filósofo desde que abre os olhos, remetem para uma camada profunda de “opiniões” mudas, implícitas em nossa vida. Mas essa fé tem isso de estranho: se procurarmos articulá-la numa tese ou num enunciado, se perguntarmos o que é este nós, o que é este ver e o que é esta coisa ou este mundo, penetramos num labirinto de dificuldades e contradições” (Merleau-Ponty, 1971: 15).

Vimos que Merleau-Ponty não hesitou em dizer que um elemento “onírico” acompanha nossas experiências perceptuais durante a vigília. Como ocorrera com o problema das “outras mentes”, o borrar das fronteiras aparentemente nítidas entre o sonho e a vigília tangencia um dos experimentos mentais céticos

de Descartes – e, com filmes como *A origem (Inception)*, mais um que passou dos textos filosóficos para a ficção científica. A interrogação é clássica. Na grande maioria dos nossos sonhos, não vivenciamos nossas experiências oníricas como sonhos, mas com a mesma confiança ingênua que depositamos na realidade de nossas vivências no período de vigília. É somente após o despertar que nos damos conta retrospectivamente de que nossa vivência não era real, mas apenas um sonho. Pois bem: se não sabíamos que estávamos sonhando durante a experiência mesma, mas apenas depois de acordar, que garantia podemos ter de que não estamos sonhando agora, nesse exato momento? Já que a sensação interior de que uma experiência é real pode ocorrer tanto no sonho como na vigília, ela não poderia assegurar, por si só, a diferença entre vivências reais e oníricas:

"...se podemos perder nossos pontos de referência sem o sabermos, nunca estamos seguros de tê-los quando acreditamos possuí-los; se podemos, ainda que o ignoremos, retirar-nos do mundo da percepção, nada nos prova que nele estivemos alguma vez, nem que o observável o seja inteiramente, nem ainda que seja feito de tecido inteiramente diferente do sonho; uma vez que a diferença entre eles não é absoluta, podemos colocá-los juntos com 'nossas experiências', e é acima da própria percepção que precisamos procurar a garantia e o sentido de sua função ontológica" (Merleau-Ponty, 1971: 18) .

“A garantia e o sentido da função ontológica” da percepção advêm de um ato metaperceptivo de *fé* na realidade dos conteúdos percebidos – em suma, de uma “fé perceptual” ou “fé perceptiva”. Merleau-Ponty luta para diferenciar essa tese dos argumentos clássicos do ceticismo filosófico (ou “pirronismo”, como ele o denomina) quanto à veracidade de nossas percepções do mundo. Uma vez mais, não se trata nem de partir da subjetividade para buscar “chegar” ao exterior nem de partir do exterior para acompanhar as impressões que ele produz sobre a subjetividade. Contra as vias racionalista e empiricista, a reflexão ontológica do autor principia no *ponto de contato* entre sujeito e objeto, i.e., no que Merleau-Ponty chama de “problema do mundo”:

“Entre o ser em si e a ‘vida interior’, [o pirronismo] nem mesmo entrevê o problema do mundo. Nós, ao contrário, é em direção a esse problema que

caminhamos. O que nos interessa não são as razões que se podem ter para tomar como ‘incerta’ a existência do mundo – como se já soubéssemos o que é existir e como se toda a questão fosse aplicar corretamente esse conceito. O que nos importa é precisamente saber o sentido de ser do mundo; a esse propósito nada devemos pressupor, nem a ideia ingênua do ser em si, nem a ideia correlata de um ser de representação, de um ser para a consciência, de um ser para o homem: todas essas são noções que devemos repensar a respeito de nossa experiência do mundo, ao mesmo tempo que pensamos o ser do mundo” (1971: 18).

A citação indica que o Merleau-Ponty de *O visível e o invisível*, embora mais interessado em sublinhar como o imaginário se imiscui na percepção do real, não abandonou o anticartesianismo de *Fenomenologia da percepção*. Já tinha dito ele nesse livro:

“Se cada percepção sempre pode ser ‘barrada’ e passar para o rol das ilusões, ela só desaparece para dar lugar a uma outra percepção que a corrige. Cada coisa pode depois parecer incerta, mas pelo menos para nós é certo que existem coisas, quer dizer, um mundo. Perguntar-se se o mundo é real é não entender o que se diz, já que o mundo é justamente não uma soma de coisas que sempre se poderia colocar em dúvida, mas o reservatório inesgotável de onde as coisas são tiradas” (2002: 460).

Uma percepção só pode ser revelada como ilusória à luz de outra percepção (p.ex., acordo no meu quarto e me dou conta de que era em sonho que estava sobrevoando o Lago Paranoá com meus braços alados). Eis porque “a garantia...da função ontológica” da percepção só pode ser encontrada “antes”, “fora” ou “acima” dela, isto é, no domínio “metaperceptivo” da *confiança*, *aposta* ou *fé* de que “vemos as coisas mesmas”, de que “o mundo é aquilo que vemos” (1971: 15).

Crises de fé

Em se tratando de Merleau-Ponty, é desnecessário dizer (mas direi mesmo assim) que a fé perceptual não é pura representação intelectual, mas está encarnada em nosso modo de ser no mundo – pense na tranquila expectativa que temos, ao

caminhar, de que o chão continuará a existir e a nos sustentar de um passo a outro. Entretanto, digamos que eu esteja andando e, de súbito, caia inadvertidamente em um buraco. A confiança tranquila que eu depositava na estabilidade do chão debaixo dos meus pés sofre um baque repentino, como que desabando junto comigo. Se a queda como tal, bem como seus efeitos, são suficientemente dolorosos a ponto de virarem traumas, o evento infeliz permanecerá comigo durante algum tempo não apenas como memória, mas sob a forma mais difusa de uma “insegurança ontológica” (Laing, 1974: 39) no que toca a “confiar” no chão ou, de maneira mais geral, na estabilidade e previsibilidade dos ambientes físicos nos quais circulo.

Se uma fé perceptual é o que preenche o hiato entre nossa percepção limitada (p.ex., não “vejo seus pensamentos”) e as características do mundo como tal (p.ex., o que realmente se passa na sua cabeça), entende-se por que a perturbação radical dessa fé em certos indivíduos termina por levá-los a uma profunda insegurança ontológica. Como lembrou Thomas Fuchs em sua aproximação entre trauma e psicopatologia como “situações-limite” (Jaspers), a insegurança ontológica que o trauma instaura pela quebra inesperada da confiança no real (p.ex., no chão em que piso) já existe, em certos casos de psicopatologia, anteriormente a uma vivência traumática. Ademais, algumas psicopatologias evoluem não somente na forma mesma de insegurança ontológica ou ansiedade existencial radical, mas como *respostas* que os indivíduos dão a tais experiências sofridas. Por exemplo, [no post desta série dedicado à experiência do *Trema*](#), vimos que, em diversos quadros de esquizofrenia, a “desconexão” do indivíduo com a realidade não surge primeiramente em delírios e ilusões psicóticas. Mais comum é a corrosão do senso difuso de familiaridade, confiabilidade e segurança com que o sujeito experienciava globalmente o mundo ao seu redor. Ao atacar o senso de “segurança ontológica” ou, diria Merleau-Ponty, a “fé perceptiva” que facultava ao indivíduo confiar na correspondência entre o mundo tal como aparece à subjetividade, de um lado, e o mundo tal como é em si, de outro, o *Trema* engendra uma “dúvida hiperbólica” – não na forma de um divertido jogo filosófico, mas como uma vivência global, angustiosa e paralisante. E, com efeito, é em termos da necessidade existencial de uma fé perceptual perdida, mas desesperadamente buscada, que podemos compreender

um fenômeno já explorado nos outros posts dessa série: teorias delirantes quanto ao real, a despeito de todos os seus custos psíquicos, ao menos servem para apaziguar aquelas dúvidas crônicas e totalizantes que tornavam a vivência do mundo insuportável. Para a maior parte dos seres humanos, sejam eles menos ou mais “normais”, ter à disposição *alguma explicação*, mesmo que problemática, quanto a um fenômeno que os afeta é emocionalmente preferível a ter *explicação nenhuma*. Nos casos de psicose, a ideia de que o comportamento das pessoas com quem interajo é parte de uma conspiração por elas movida contra mim, por exemplo, é bastante desconfortável, mas pelo menos me confere alguma ferramenta interpretativa com a qual posso dar inteligibilidade à conduta dos outros. A certeza de que as pessoas estão sendo gentis apenas por fingimento, embora desagradável, pode ser preferível à intolerável incerteza quanto ao que elas realmente pensam e sentem na sua subjetividade. E assim por diante...

Parte do que fizemos aqui foi mostrar a convergência entre as reflexões do Merleau-Ponty tardio, de um lado, e *insights* sobre (in)segurança ontológica oriundos da psiquiatria fenomenológico-existencial, de outro. O interessante a notar é que, no seu excelente comentário sobre a contribuição de Merleau-Ponty ao exame das “patologias da imaginação”, James Morley (2003: 103) não se cinge ao estudo da psicose, mas também interpreta outras psicopatologias como perturbações do equilíbrio entre o perceptual e o imaginário na experiência humana do mundo. Em várias destas perturbações, observamos uma vez mais a mistura ambígua de “lucidez” e “incapacidade” que já havíamos encontrado em outras instâncias de sofrimento psíquico. Como se pode depreender da discussão pregressa, a mais eficaz “fé perceptual” é aquela tão sólida que se sequer precisa se reconhecer como “fé”. Em contraste, a ausência de uma garantia racional absoluta quanto à fidedignidade de nossas impressões quanto ao mundo pode nos lançar em uma espiral de crescente intolerância emocional e prática à incerteza. Para Morley, algumas doenças mentais configuram respostas existenciais a uma sensação de insegurança tornada intolerável, respostas que envolvem tentativas patológicas de reconquista mínima de um senso do mundo como cenário inteligível, previsível e controlável.

Por exemplo, frente à consciência de ameaças que ele não controla, um indivíduo com transtorno obsessivo-compulsivo pode recorrer a rituais supersticiosos que

funcionam como vias imaginárias de obtenção de controle sobre desenlaces que não domina (p.ex., vestir a roupa certa para garantir que ele não sofrerá um acidente). O exemplo, aliás, deve deixar claro que a diferença entre “patologia” e “normalidade” é de graus - graus de frequência, intensidade, prejuízo, incapacitação, sofrimento etc. - dentro de um mesmo *continuum*. Recorrer à imaginação para tentar exercer alguma influência sobre processos que não controlamos materialmente - e que, por isso, geram em nós uma incerteza angustiante - é a coisa mais “normal” do mundo humano; é o que faz, por exemplo, o indivíduo que carrega um amuleto da sorte ou reza pedindo que Deus **guie a mão do médico durante a cirurgia.**

É também em termos do delicado equilíbrio entre percepção do real e projeção imaginativa que Morley compreende a diferença entre a expansividade maníaca e o retraimento depressivo no transtorno bipolar. Por um lado, a ação eficaz no mundo pressupõe a capacidade de projetar, na imaginação, estados futuros para os quais se dirige nossa conduta no presente. O mais simples ato de levantar da cama para pegar um copo d’água na cozinha depende de alguma projeção imaginativa de um estado futuro, por definição ainda não existente, no qual terei o copo d’água nas mãos – diga-se logo que essa projeção não precisa ser desenhada de modo explícito na minha consciência, mas pode estar tacitamente encarnada na minha conduta (como uma “protensão”, não um “projeto”, para evocar a distinção que Bourdieu tomou de empréstimo a Husserl). Juntamente com esse papel dinâmico da imaginação, entretanto, a ação eficaz depende de um senso dos limites que o mundo material nos impõe – para seguir com o exemplo, caso a porta da cozinha esteja trancada por dentro, uma projeção imaginativa obviamente não bastará para transpô-la. Na interpretação de Morley, a inflação das projeções imaginativas para além de um senso razoável de limites e riscos reais é própria da mania, enquanto a depressão é marcada por um desequilíbrio reverso, no qual o mundo circundante aparece somente como impeditivo a uma expansão de si animada pela imaginação (entenda-se bem: no caso do depressivo, não é necessariamente a imaginação *per se* que desaparece ou diminui, mas o senso de que ela pode animar uma ação eficaz no mundo real). Assim, por exemplo, um indivíduo arrebatado pela expansão maníaca considera que será divertido, não insensato, tentar equilibrar-se na proa de um barco após ter

consumido cinco caipirinhas, ao passo que os atos projetados na imaginação do indivíduo em depressão são rapidamente bloqueados na sua psique com um senso (possivelmente acompanhado de uma [voz interior](#)) de que “não vai dar certo” ou “não vale a pena”.

Conclusão: nós, os cegos

Quando o mundo parece corresponder, pelo menos para todos os propósitos práticos, à fé que depositamos em nossa capacidade de percebê-lo corretamente, o elemento mesmo de fé implicado nas nossas percepções tende a ser arrastado para o domínio da inconsciência. Nessas situações, afirmações fenomenológicas como “quando converso com outra pessoa, já a percebo como um ser consciente” ou “quando ando, acredito que o chão continuará a existir debaixo dos meus pés” soam tão óbvias que é de se perguntar por que raios alguém se daria ao trabalho de explicitá-las. O alcance dessas “obviedades” é de tal maneira vasto e multidimensional, no entanto, que não admira que só atinemos com várias delas por vias reversas, isto é, nos cenários em que elas não se mostram assim tão óbvias. Eis o motivo pelo qual a [inteligentíssima investigação de Olívia von der Weid sobre a cegueira](#), por exemplo, elucida não somente a cegueira, mas também tudo o que está ocultamente óbvio (oculto porque óbvio) em uma experiência do mundo que inclui o ver. Uma análise dessa estirpe encoraja, é claro, um gigante respeito pela coragem e engenhosidade de pessoas privadas daquilo que nós, com o privilégio de enxergar, tomamos por garantido. No entanto, juntamente com o senso desse privilégio comparativo, aquela análise também serve de lembrete quanto aos nossos próprios limites perceptuais, bem como à confiança sem garantias que somos obrigados a depositar em um mundo com significativas faixas de ininteligibilidade, imprevisibilidade e perigo. Talvez por isso “*A parábola dos cegos*”, pintura de Bruegel que figura nesse post, acompanhada pela descrição do quadro oferecida por Elias Canetti, tenha vindo a mim como um soco na cara:

“seis cegos numa fila transversal, amparando-se mutuamente com bastões, ou pelos ombros. O primeiro deles, o que guiava os demais, havia caído dentro do fosso d’água; o segundo, que estava prestes a cair após ele, tinha o rosto plenamente virado para o espectador: as órbitas vazias e a boca aberta de

susto, com os dentes arreganhados. Entre este e o terceiro, a distância era maior do que entre os demais; ambos ainda seguravam o bastão que os unia, mas o terceiro havia sentido um solavanco, um movimento inseguro, e, hesitando de leve, na ponta dos pés, seu rosto, visto de perfil – só se vê um dos olhos cegos – não denotava medo, mas tinha um ar interrogativo, enquanto o quarto, atrás dele, ainda mantinha a mão sobre seu ombro, cheio de confiança, com o rosto voltado para o céu. Sua boca estava bem aberta, como se ele esperasse receber por algo que viesse de cima, e que era negado aos olhos. (...) Era o mais confiante dos seis, cheio de esperança... (...) Os dois últimos seguiam-no resignados, cada um o satélite de seu precedente. Também tinham boca aberta, mas não tanto. Eram os que estavam mais longe do fosso; nada esperavam, nada temiam, e não tinham perguntas”

Referências:

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*(vol.2): a experiência vivida. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

CANETTI, E, *Uma luz em meu ouvido: história de uma vida 1921-1931*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p.117-118.

DESCARTES, R. *Meditações*. In: *Descartes* (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1996.

GIDDENS, A. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 2001a.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

LAING, R. *The divided self: an existential study in sanity and madness*. Harmondsworth: Penguin, 1974.

LEAK, A. *Jean-Paul Sartre*. London: Reaktion Books, 2006.

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

_____. *In praise of philosophy and other essays*. Chicago: Northwestern University Press, 1988.

_____ *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MORLEY, J. The texture of the real: Merleau-Ponty on imagination and psychopathology. In: PHILIPS, J.; MORLEY, J. (Org.). *Imagination and its pathologies*. Cambridge: MIT Press, 2003.

NAGEL, T. *Uma breve introdução à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SARTRE, J., P. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____ *A imaginação*. Porto Alegre: L & PM, 2010.

SCHUTZ, A. *Collected papers I: the problem of social reality*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1967.