UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS
HUMANAS

RONALDO MANZI FILHO

**Quando os corpos se invadem –
Merleau-Ponty às voltas com a psicanálise**

São Paulo
2012

RONALDO MANZI FILHO

**Quando os corpos se invadem –
Merleau-Ponty às voltas com a psicanálise**

Tese apresentado à Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo para
obtenção de título de Doutor em
Filosofia.

Área de concentração: Epistemologia da
Psicanálise.

Orientador: Prof. Dr. Livre Docente
Vladimir Safatle

São Paulo
2012

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo da Publicação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Nome: MANZI, Ronaldo Filho

Título: Quando os corpos se invadem – Merleau-Ponty às voltas com a psicanálise

Tese apresentado à Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de
São Paulo para obtenção de título de Doutor
em Filosofia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____
Julgamento: _____ Assinatura: _____

A meus pais...

Agradecimentos:

Gostaria, primeiro, de expressar minha admiração pelo professor Vladimir Safatle. A oportunidade de estudar com ele me fez aprender a pensar de um modo diferente. Também ao professor Philippe Van Haute com quem também tive a oportunidade de estudar.

Não poderia deixar de agradecer ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico que tornou meu estudo possível.

Por fim, seria impossível não se lembrar daqueles que sempre estiveram ao meu lado: Rafael Gargano, chato, mas sempre presente; Dyogo Leão, um pouco menos chato, mas também meu irmão; Fábio Franco, Silvio Carneiro, Herivelto Souza, Rodrigo Marques e Maurício d'Escragnolle – amigos que admiro profundamente (nossas discussões sempre me excitaram a pensar).

Schmeckt denn der Weltraum, in den wir uns lösen, nach uns?
(Será que o espaço do mundo, onde nos dissolvemos, tem o nosso sabor?)

Rainer Maria Rilke

RESUMO

MANZI, R.F. **Quando os corpos se invadem – Merleau-Ponty às voltas com a psicanálise**. 2012. 439 f. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012.

Pretendemos realizar um exame crítico do debate do filósofo Merleau-Ponty com as teorias psicanalíticas contemporâneas a ele, mostrando como tal foi determinante no desenvolvimento de seu pensamento. Não se trata de mostrar que há somente uma convergência entre a sua interpretação da psicanálise com a fenomenologia, mas uma verdadeira necessidade de diálogo. Longe de afirmar que este tenha sido o único debate importante de Merleau-Ponty com as “não-filosofias” ou que ele foi homogêneo em sua obra, pretendemos mostrar como alguns conceitos clínicos foram incorporados em seu trabalho se confundindo com os próprios conceitos-chave que o filósofo cunhou para cumprir seu projeto filosófico.

Palavras-chave: fenomenologia; ontologia; psicanálise.

ABSTRACT

MANZI, R.F. **Bodies flowing together – Merleau-Ponty facing psychoanalysis.** 2012. 439 f. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012.

Our objective is to perform a critical analysis of the debate between the philosopher Merleau-Ponty and the psychoanalytical theories contemporaries with him, demonstrating how this debate was determining in the development of his thought. We do not aim at demonstrating that his interpretation of psychoanalysis simply *meets* the phenomenology, but that it configures itself as a real need for dialog. Far from stating that this was Merleau-Ponty's only important dialog with the “non-philosophies” or that his work is homogeneous, we aim at demonstrating how some clinical concepts were embodied in his work, fading among the key concepts created to accomplish his philosophical project.

Keywords: phenomenology, ontology, psychoanalysis.

LISTA ALFABÉTICA DE ABREVIACÕES

- AD – *Les Aventures de la Dialectique*
- C – *Causeries* – 1948
- CN – *Le Concept de Nature, Vol XV (BN) – Notes de cours – Collège de France (1956-1957) – inédit*
- CNA – *Le Concept de Nature ; L’animalité, le corps humain, passage à la culture, Vol XVI (BN) – Notes de cours – Collège de France (1957-1958) – inédit*
- E – *Éloge de la Philosophie et Autres Essais*
- EM – *Être et Monde, Vol VI et VII (BN) – inédit*
- HT – *Humanisme et Terreur*
- IP – *L’Institution, la Passivité*
- LP – *Livre en projet – 1958-1960, Vol VIII (BN) – inédit*
- Sorb – *Merleau-Ponty à la Sorbonne*
- MsMe – *Le Monde Sensible et le Monde de l’Expression – Cours au Collège de France. Notes 1953.*
- N – *La Nature – Notes – Cours du Collège de France*
- NL – *La Nature et Logos : le corps humain, Vol XVII (BN) – Notes de cours – Collège de France (1959-1960) – inédit*
- NMS – *La Nature ou le monde du silence, Vol VI (BN: 9587) (1957) – inédit*
- NC – *Notes de Cours (1959-1961)*
- NOG – *Notes de Cours sur l’Origine de la Géométrie de Husserl – suivre de Recherches sur la Phénoménologie de Merleau-Ponty*
- OE – *L’Œil et l’Esprit*
- PI – *Parcours (1935-1951)*
- PII – *Parcours Deux (1951-1961)*
- PhP – *Phénoménologie de la Perception*
- PhAh – *La Philosophie aujourd’hui ; L’Ontologie cartésienne, l’ontologie aujourd’hui, Vol XVIII (BN) – Notes de cours – Collège de France – inédit*
- PP – *Le Primat de la Perception*
- Pp – *Le Problème de la Parole ; Matériaux pour une Théorie de l’Histoire, Vol XII (BN) – Notes de cours – Collège de France (1953-1954) – inédit*
- PM – *La Prose du Monde*
- PL – *Projet de livre (1958-1960) – inédit*
- RC – *Résumés de Cours – Collège de France (1952-1960)*

SnS – *Sens et Non-Sens*

S – *Signes*

SC – *La Structure du Comportement*

UAC – *L'Union de l'Âme et du Corps chez Malebranche, Biran et Bergson*

VI – *Le Visible et l'Invisible*

Viii – *Le Visible et l'Invisible – 'Interrogation et intuition', Vol VII (BN) – inédit*

SUMÁRIO

Introdução – A experiência filosófica de Merleau-Ponty com uma não filosofia: por que um diálogo com a psicanálise?	16
O objeto de estudo da filosofia: <i>algo</i>	17
Uma estratégia: por que um debate com as ciências?.....	20
Uma não-filosofia em especial: a psicanálise.....	25
Deixar-se influenciar: privilégio exclusivo dos grandes pensadores.....	33
Capítulo 1 – O primeiro contato com a psicanálise – uma leitura mediada	37
A leitura merleau-pontyana de Goldstein.....	39
A ambiguidade da consciência perceptiva – o recurso aos estudos da <i>Gestalttheorie</i>	41
A reestruturação do organismo – o exemplo da afasia.....	54
A normatização – lei e norma.....	60
A relação do organismo com o meio.....	64
A dialética do homem com o mundo – a noção de trabalho	68
Por que o recurso à obra de Freud para diferenciar uma conduta vital de uma conduta humana?	72
Capítulo 2 – O poder do corpo e o lugar da sexualidade.....	76
O estatuto do sintoma – um caso de Binswanger	79
O desenvolvimento infantil.....	83
Condenado ao sentido	91
A linguagem do sonho	97
Uma decisão nem consciente, nem inconsciente	102
O caso Schneider – o hábito corporal	108
Nem totalmente livre, nem totalmente determinado.....	115
O poder de investir no mundo	120
O poder corporal e a libido.....	124

Uma atmosfera sexual – a ambiguidade do corpo.....	128
A experiência da ilusão.....	133
Uma psicanálise existencial?	140
O membro fantasma.....	144
O ressentido é um homem livre?.....	154
Capítulo 3 – “Lembrando” o mundo infantil – alguns “segredos” do corpo.....	160
O problema da intersubjevidade.....	164
Ainda nos impasses da intersubjetividade, mas com uma possível saída: o mundo infantil.....	171
Situação de indistinção – o canibalismo do corpo	180
A fantasia como operação do corpo	187
A neurose de abandono e a inevitável feitiçaria de outrem.....	191
Um certo episódio do desenvolvimento infantil.....	200
Em torno dos complexos familiares	206
O poder formativo da imagem.....	210
Perceber ou imaginar?.....	214
Um espetáculo especular?	219
Entrar na visibilidade do mundo	222
Capítulo 4 – Em direção a um mundo que desconhecemos.....	227
A sedimentação da fala e sua capacidade de expressar algo novo.....	231
O corpo falante e sua sintaxe	234
Uma deformação coerente.....	241
Retornando ao sujeito falante – uma leitura da obra de Saussure.....	249
“Eu fui você”: retomando o problema da intersubjetividade com outras peças?.....	255
Capítulo 5 – A instituição enquanto um apelo a uma continuidade.....	266
O modelo de instituição: o tempo	267
Um exemplo de instituição: a puberdade	270

Capítulo 6 – O inconsciente na ordem da percepção.....	278
A verdade do delírio – uma reflexão sobre a leitura de Freud de uma obra de Jensens	283
Outro modo de dizer “eu já sabia” – o fenômeno da premonição.....	288
Uma leitura do caso Dora – <i>decido</i> minha fantasia?.....	295
Uma percepção no modo da <i>Verneinung</i> ?	299
“Aqueles cujos lábios calam denunciavam-se com as pontas dos dedos”	302
Capítulo 7 – O simbolismo atado à corporeidade – o comportamento animal.....	308
A aparência dos animais – o corpo como órgão da visão.....	314
Um primeiro esboço de interanimalidade	321
Uma reflexão sobre o instinto – uma leitura de Lorenz	326
Uma aproximação “lateral” da biologia com a psicanálise	331
Capítulo 8 – Introdução à promiscuidade do mundo	337
“Onde colocar o limite do corpo e do mundo, já que o mundo é carne?”	341
O esquema corporal enquanto incorporação – uma leitura de uma obra de Paul Schilder.....	349
Projeção-introjeção: o <i>Ineinander</i> – revisitando a obra de Melanie Klein.....	356
O desejo e a estesiologia – uma indivisão entre o dentro e o fora	360
Esboços de estudos de topologia: a deiscência dos seres	363
O exemplo das mãos que se tocam – a indivisão do sentir.....	367
Uma não coincidência	376
Capítulo 9 – O inconsciente enquanto sentir	380
Uma certa fala de Hyppolite	384
Flertes com a filosofia pré-crítica – o conceito de <i>Grandeza Negativa</i>	393
A negatividade segundo Sartre ou a ambiguidade tal como descreve Klein?	399
O verso ou o intervalo?	404
Capítulo 10 – O domínio do <i>Verborgen</i>	410

O índice de um enigma: a telepatia	412
Um fenômeno háptico?	415
Ser olhado e apalpado pelo mundo	418
Quando os corpos se invadem.....	425
A psicanálise enquanto um sintoma cultural	425
Em direção a uma ontologia concreta	428
Uma vertigem de ser carne: o que nos é mais familiar e mais estranho	433
Bibliografia.....	439

Introdução – A experiência filosófica de Merleau-Ponty com uma não filosofia: por que um diálogo com a psicanálise?¹

Por que um diálogo entre a experiência intelectual de Maurice Merleau-Ponty e a psicanálise? Talvez seja mais prudente começarmos com outra questão: por que Merleau-Ponty recorre ao que ele denomina não-filosofias?

É provável que todo leitor da obra do filósofo se depare a todo o momento com este problema: por que, enfim, as ciências, os eventos políticos, as instituições e as artes em geral estão tão presentes em sua reflexão filosófica? Por que um diálogo tão constante e tão *constitutivo* na sua experiência filosófica? Por que escolhemos um diálogo, dentre vários possíveis, com a psicanálise?

Primeiramente, é bom notarmos que Merleau-Ponty utiliza a expressão *não-filosofia* em dois sentidos. Em suas *Notes de cours*, por exemplo, ele afirma que vivemos numa época de não-filosofia. Nesse caso, trata-se de um estado da filosofia: como se ela tivesse perdido, por algum motivo, o estatuto de filosofia. Mas, ao contrário do que poderia parecer, uma posição não pessimista do filósofo, pois esse estado nos motivaria a recomeçarmos, como a Fênix de Husserl: fazê-la ressurgir das cinzas. Assim o filósofo anunciava sua tese sobre esse ponto:

minha tese: essa decadência da filosofia é inessencial; é aquela de uma certa maneira de filosofar (segundo a substância, sujeito-objeto, causalidade). A filosofia encontrará ajuda na poesia, arte, etc., numa relação mais estreita com elas, ela renascerá e reinterpretará, assim, seu próprio passado metafísico – que não é passado (NC, p. 39).

Nesse sentido, Merleau-Ponty estava de acordo com o “diagnóstico” de Eugen Fink sobre a filosofia contemporânea: vivemos na ruína do pensamento. Mas, constatar isso seria, para Merleau-Ponty, nossa possibilidade de recomeço. Não seria, portanto, o caso de abandonarmos nosso passado, de procurarmos fazer outra coisa ou mesmo de buscar num passado longínquo um “tesouro” de alguma verdade em que não haveria essa ruína. O tesouro da filosofia está na sua face: seu estado de não-filosofia. Essa é, talvez, uma das lições mais importantes que Merleau-Ponty herda de Edmund Husserl:

Husserl nos parece exemplar naquilo que ele sentiu, talvez, melhor do que qualquer outro, que todas as formas de pensar são, de algum modo, solidários, que não há necessidade em arruinar as ciências do homem para fundar a filosofia, nem há necessidade em arruinar a filosofia para fundar as ciências do homem, que toda ciência secreta uma ontologia e que toda ontologia

¹ Uma primeira versão desta introdução foi apresentada numa palestra na Universidade Federal de Curitiba com o mesmo título (no dia 07 de maio de 2012), sob o convite do professor Maurício José d’Escragnolle Cardoso a quem agradeço, novamente, a gentileza de ter me dado a oportunidade de apresentar este trabalho.

antecipa um saber e que, enfim, está em nossas mãos arranjar e fazer algo para que a filosofia e a ciência sejam todas duas possíveis... (S, p. 123).

Assim, quando Merleau-Ponty fala *não-filosofia*, compreendemos essa expressão também nesse outro sentido: se referindo ao que é, aparentemente, exterior à filosofia, tal como as ciências e as artes em geral.

Ora, se essas não-filosofias são o exterior da filosofia, então sobre o que fala a filosofia segundo Merleau-Ponty? Qual é seu objeto de estudo? Como essa filosofia espera renascer das cinzas?

O objeto de estudo da filosofia: *algo*

Em seu célebre livro, *Signes*, Merleau-Ponty escreve: a filosofia não pode ter um “objeto próprio”, pois ela sempre pensa *sobre algo*, seja “sobre o quadrado desenhado na areia, sobre o jumento, o cavalo, a mula, sobre o metro cúbico do espaço, sobre o cinábrio, sobre o Estado romano, sobre a mão que abate a limalha de ferro...” (S, p. 127). Enfim, ele diz que toda matéria pode ser um bom material para a filosofia, uma vez que ela reflete sobre nossa experiência e nosso mundo.

Estas palavras de um de seus contemporâneos, Georges Canguilhem, poderiam ser tomadas como suas: “a filosofia é uma reflexão para a qual toda matéria estrangeira é boa, e diríamos voluntariamente que toda boa matéria deve ser estrangeira” (CANGUILHEM, 2007, p. 7). Assim, quando lemos a obra desses pensadores, temos a impressão que a filosofia não poderia ser pensada sem seu “exterior”, pois agir de tal modo, nas palavras de Merleau-Ponty, “seria um modo bem romântico de amar a razão que estabelece seu reino recusando reconhecer nossos conhecimentos” (PP, pp. 66-67)².

Isto é tão evidente em seus textos que, tomando um exemplo de 1951 (*L’homme et l’adversité*), quando ele diz sobre os “avanços” da filosofia nos 50 primeiros anos do século XX, ele não cita filósofos ou qualquer fenomenólogo, senão, alusivamente. Ele parece privilegiar, neste momento, pensadores como Sigmund Freud, Marcel Proust, André Gide, Paul Valéry, André Malraux, Paul Claudel, Stendhal, Jean Paulhan, por exemplo. Ele destaca, desse modo, o corpo desejante pela psicanálise; o erotismo pela literatura; o inacabamento pela expressão; a ambiguidade pela política; e a contingência pela história. Esse modo de pensar nos expõe como a sua filosofia está em *promiscuidade* com seu *exterior*.

² Ou como disse Jean-François Revel, num texto caro a Merleau-Ponty: “de sorte que a filosofia não pode aqui se substituir aos conhecimentos positivos, nem os evitar. Se substituir à positividade se chama incompetência, a evitar se chama ilusão” (REVEL, 1997, p. 52).

É notável, aliás, o modo que poderíamos dizer da história da filosofia contemporânea sem uma referência explícita ao que tradicionalmente estabelecemos como filosofia³. Na verdade, essa forma de pensar define, para Merleau-Ponty, desde sua tese de 1945 (*Phénoménologie de la perception*), o que é uma verdadeira filosofia:

a verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo⁴ e, nesse sentido, uma história contada pode significar o mundo com tanto ‘profundidade’ quanto um tratado de filosofia. (...) Se a fenomenologia foi um movimento antes de ser uma doutrina ou um sistema, não é nem acaso, nem impostura. Ela é laboriosa como a obra de Balzac, aquela de Proust, aquela de Valéry ou aquela de Cézanne, – pelo mesmo gênero de atenção e de admiração, pela mesma exigência de consciência, pela mesma vontade de apreender o sentido do mundo ou da história em estado nascente. Ela se confunde nessa relação com o esforço do pensamento moderno (PhP, p. xvi).

Nada mais claro: o esforço da filosofia se confunde com o pensamento moderno, seja com a literatura, seja com a pintura, seja até mesmo com uma história contada – a profundidade está no *modo* como cada pensador, a seu modo, consegue nos fazer *reaprender a ver o mundo*.

De fato, a relação do filósofo com as artes em geral sempre foi explícita. Vários foram os textos que ele dedica à pintura e a literatura com um objetivo: buscar um contato com o Ser primordial.

Segundo Marilena Chaui, por exemplo, Merleau-Ponty teria vista que, “para que o Ser do visível venha à visibilidade, solicita o trabalho do pintor; para que o Ser da linguagem venha à expressão, pede o trabalho do escritor; para que o Ser do pensamento venha à inteligibilidade, exige o trabalho do filósofo” (CHAUÍ, 2002, p. 152). Ou seja, cada pensador ou/e artista busca exprimir algo a seu modo, mas que converge em buscar um acesso ao Ser – um acesso que exige do sujeito uma *criação*.

É nesse sentido que Claude Lefort afirma que os últimos cursos de Merleau-Ponty são um esboço de uma ontologia indireta em que “(...) o contato do mundo da vida e através da arte e das aventuras da ciência que ele pode buscar a expressão indireta do Ser” (LEFORT in NC, p. 9). E, logo à frente, complementa: “filosofia ou não-

³ A relação da não-filosofia e a filosofia é, por isso, um tema que tem cada dia mais chamado à atenção dos estudiosos da fenomenologia francesa, como demonstra a publicação de um dos volumes (3) da revista mais importante sobre Merleau-Ponty na atualidade (*Chiasmi international*).

⁴ Na sua primeira intervenção radiofônica pronunciada em 1948 e publicada sob o título de *Causeries*, Merleau-Ponty parece justificar essa definição da filosofia: “o mundo da percepção, quer dizer, aquele que nos é revelado pelos nossos sentidos e pelo uso da vida, parece, à primeira vista, o melhor conhecido por nós, porque não há a necessidade de instrumentos nem de cálculos para aceder a ele, e que nos é suficiente, aparentemente, abrir os olhos e nos deixar viver para penetrar nele. Portanto, isso não é senão uma falsa aparência. Gostaria de mostrar nessas conversações que ele é, em larga medida, ignorado por nós enquanto permanecemos numa atitude prática ou utilitária, que seria preciso mais tempo, esforço e cultura para colocá-lo a nu e que é um dos méritos da arte e do pensamento moderno (compreendo por essa arte e o pensamento desde 50 a 70 anos) de nos fazer redescobrir esse mundo em que vivemos mais que somos sempre tentados a esquecer” (C, p. 11).

filosofia? De um curso a outro, Merleau-Ponty nos persuade da impossibilidade de os separar e de os confundir” (LEFORT in NC, p. 30).

Assim, o debate do filósofo com as não-filosofias não se limita às obras de arte, como poderia parecer naquela definição do que seria uma verdadeira filosofia. Seu interesse volta-se também às ciências de um modo geral⁵. Tanto a psicologia, a psicanálise, a física, a biologia, etc. estão presentes em suas reflexões dos modos mais diversos – seja para criticá-las, seja para tomá-las como objeto de análise da própria filosofia. Aliás, a tal ponto que ele chega a afirmar em 1959 que “tudo é ciência e tudo é filosofia” (N, p. 276).

Reparemos que, na verdade, “é preciso cessar em particular a divergência entre filosofia sistemática e saber progressivo ou ciência” (PII, p. 51) – um dos únicos modos para sairmos daquele estado de não-filosofia. Pensamos que este modo de colocar a relação entre a ciência e a filosofia não deve ser por acaso. Toda questão está na relação da filosofia com seu “fora”.

Em 1956, por exemplo, numa reunião de textos coletivos sobre os filósofos célebres, Merleau-Ponty escreve algumas páginas de introdução, iniciando com um tópico sugestivo: *La philosophie et le « dehors »*. Ora, seu objetivo é muito claro: contra uma filosofia “pura”, que vive naquela crise do pensamento, sobretudo, vivendo de seu passado, enquanto pura história da filosofia (Cf. NC, p. 165), é preciso mostrar que “a filosofia está por toda parte, mesmo nos ‘fatos’ – e ela não tem em nenhuma parte domínio em que ela esteja preservada do contágio da vida” (S, p. 163).

Nesse mesmo texto, na sessão IV, denominada *Le grand rationalisme*, Merleau-Ponty nos lembra de uma época em que a ciência e a filosofia não estavam em conflito⁶, ao contrário do que ele descreve enquanto *pequeno racionalismo* – um modo de pensar generalizado no começo do século XX, que buscava explicar o Ser pela ciência (Cf. S, p. 185). Esse pequeno racionalismo seria responsável por reduzir nossa reflexão ontológica às leis naturais e às explicações científicas. O fato de Merleau-Ponty acreditar ser imprescindível pensar o exterior da filosofia, como as ciências, não

⁵ Naquela mesma intervenção radiofônica citada na nota anterior, ele afirma: “quando disse a todo o momento que o pensamento e a arte moderna reabilitaram a percepção e o mundo percebido, naturalmente quis com isso dizer que eles negariam o valor da ciência, seja como instrumento do desenvolvimento técnico, seja como escola de exatidão e de verdade. A ciência foi e permanece o domínio em que é preciso aprender o que é uma verificação, o que é que uma pesquisa escrupulosa, o que é a crítica de si mesma e de seus prejuízos próprios” (C, p. 14).

⁶ Trata-se da sessão em que Merleau-Ponty seleciona esses filósofos: Francis Bacon, Hobbes, Descartes, Espinoza, Malebranche, Leibniz, Locke e o tema, escrito por Jean Starobinski, sobre o racionalismo do século XVIII.

significa, que deveríamos, por isso, reduzi-la à ciência. Lembremo-nos da lição de Husserl: “não há necessidade em arruinar as ciências do homem para fundar a filosofia, nem há necessidade em arruinar a filosofia para fundar as ciências do homem”.

O grande racionalismo, por outro lado, parece ser um exemplo de como o filósofo busca pensar a relação da filosofia com a ciência: um momento em que o conhecimento da natureza e da metafísica tem um mesmo fundamento e, por isso, não são rivais: “o objeto da ciência é um aspecto ou um nível do Ser; ele é justificado por sua vez, talvez mesmo, é por ele que apreendemos a conhecer o poder da razão” (S, p. 186-187). Mas esse grande racionalismo tinha, aos olhos de Merleau-Ponty, um segredo que não podemos seguir mais depois da “descoberta” do *negativo*: um infinito positivo ou infinitamente infinito (Cf. S, p. 187).

Nesse sentido, as observações de Merleau-Ponty não são nostálgicas, como ele mesmo faz questão de frisar (Cf. S, p. 189) – trata-se de uma descrição de uma forma de pensar o infinito que jamais poderá retornar. Mas suas palavras nos remetem a uma época em que o acordo entre a filosofia e a ciência era possível e produtiva e que só poderia retornar se criarmos uma nova estratégia. Qual?

Uma estratégia: por que um debate com as ciências?

Quando lemos suas obras, percebemos um lento e difícil processo de ruptura com outros filósofos. Poderíamos nomear, entre muitos, René Descartes, Emmanuel Kant, Léon Brunschvicg, Henri Bergson, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, etc. Contudo, Merleau-Ponty não os critica sem estar numa relação profunda com eles. Seu modo de criticá-los é já um modo de aproximar deles. Entretanto, o modo que ele encontra para dialogar com eles tem uma particularidade: a partir de um caminho aberto por Jean Wahl e difundido por Gabriel Marcel e Georges Politzer: uma estratégia *em direção ao concreto*.

Com efeito, este lema (*em direção ao concreto*) está presente na experiência filosófica de Merleau-Ponty – ele é como seu fio condutor. Alphonse de Waelhens, um dos primeiros comentadores do filósofo, afirma que “(...) é sua vocação ao concreto que o tornou filósofo” (WAELEHENS, 1961, p. 397). Ou como disse Jean-Paul Sartre no seu texto em memória ao amigo: “(...) ele acreditava num só absoluto: nossa ancoragem, a vida” (SARTRE, 1961, p. 311). Mas, estar “em direção ao concreto” não significa “somente” pensar sobre o corpo próprio, a experiência, as relações intersubjetivas, o engajamento político, etc. Dito de outro modo, não significa pensar somente nossa

relação com o mundo, com os outros e conosco mesmo – fato, aliás, fundamental para se compreender o “comércio com o mundo e as coisas”, tal como Max Scheler anuncia já em 1935. Para Merleau-Ponty, estar “em direção ao concreto” significa também um debate com seu exterior, com o que “provoca a filosofia”, ao que “a impele a pensar os conceitos válidos na situação que é a sua” (N, p. 138).

Esse modo de pensar é, sem dúvida, uma crítica à filosofia de sua época: trata-se de mostrar como vários problemas aparentemente distantes de sua reflexão, tal como os campos empíricos do saber, nos oferecem uma capacidade e uma possibilidade fundamental de autocrítica.

Sua estratégia é aparentemente “simples”: mostrar que a filosofia não poderia jamais deixar de estar em contato com os “fatos” e com as experiências efetivas. Podemos dizer que Merleau-Ponty percebe que é necessário que a racionalidade *desça à terra* (Cf. PP, p. 43). Tal estratégia talvez seja um modo de dizer que há algo de “estrangeiro” em operação na razão moderna que a filosofia parece excluir de seu domínio, mas que poderia nos levar a pensar de outra forma.

Talvez seja “forçando” os limites da filosofia que Merleau-Ponty parece entrar em contato com tradições tão diversas e tão produtivas a seu pensamento. É em face desse engajamento com os saberes que ele afirma, nos anos 50 (no seu curso sobre *Nature et Logos: le corps humain*), que “nossa não-filosofia, que é, talvez, a mais profunda filosofia” (NL, p. 82).

É somente através de uma frequentação ao que supostamente é exterior à filosofia que podemos apreender rigorosamente o concreto – é neste comércio com o “fora” que se pode dar uma impulsão ao pensamento para sair de seus prejuízos. Ele age como se tivesse descoberto algum segredo e chega a escrever em seus rascunhos frases como esta: “estabismo da fenomenologia: a atitude natural, a não-filosofia, é o segredo dos segredos” (NMS, p. 117).

Aliás, o recurso a essas não-filosofias não é um caso isolado da experiência intelectual de Merleau-Ponty. Não há porque não sublinharmos como essa foi uma estratégia de vários programas filosóficos no século XX. Merleau-Ponty é, talvez, um dos precursores de uma tradição que Vladimir Safatle descreve nestes termos:

vale sempre a pena lembrar que boa parte dos capítulos mais importante dos programas filosóficos decisivos para a configuração dos debates da contemporaneidade foi escrita através de uma força que levou a filosofia a deparar-se continuamente com seus limites e misturar-se com aquilo que lhe era aparentemente estranho. Força que impediu a filosofia de se transformar em: ‘Perpétua reduplicação de si mesma, em um comentário infinito de seus próprios textos e sem relação a exterioridade alguma’ [Foucault]. (...) A constatação de uma

operação de forçagem e de descentramento discursivo que constitui a essência de projetos filosóficos maiores da contemporaneidade (...) é capaz de nos indicar que talvez existam objetos que só podem ser apreendidos na interseção entre práticas e elaborações conceituais absolutamente autônomas e com causalidades próprias (SAFATLE in SAFATLE; MANZI (org.), 2008, pp. 9-10)⁷.

Vladimir Safatle retoma uma tradição que, sem dúvida, se inspirou na filosofia de Merleau-Ponty. É neste entrelaçamento, quando a filosofia interroga as ciências, por exemplo, que podemos encontrar articulações com o Ser quase “impossíveis” de se revelar de outro modo.

Isso passa-se como “natural” no modo de pensar do filósofo a tal ponto que ele julga que

o recurso à ciência não necessita ser justificado: qualquer concepção que se faça da filosofia, ela tem que elucidar que a experiência e a ciência é um setor de nossa experiência, submetida, é certo, ao algoritmo a um tratamento particular, mas que, de um modo ou de outro, há um reencontro com o ser, se bem que seja impossível de a recusar anteriormente sob o pretexto mesmo que, na sua vadiagem através do ser, encontrará certamente ocasião de recusá-las. O ser abre passagem através da ciência como através de toda vida individual. Ao interrogar a ciência, a filosofia ganhará em reencontrar certas articulações do ser que lhe seria mais difícil de revelar de outro modo (RC, pp. 117-118).

É por esse motivo que a verdadeira filosofia, para Merleau-Ponty, encoraja as ciências, pois ela está em reciprocidade com elas – sem que haja primazia de uma ou outra. Ele afirma, já nos seus primeiros trabalhos, que

entre o conhecimento científico e o saber metafísico, que o remete sempre à presença de seu objetivo, não pode haver rivalidade. Uma ciência sem filosofia não saberia, ao pé da letra, do que falar. Uma filosofia sem exploração metódica dos fenômenos não alcançaria senão verdades formais, quer dizer, a erros. Fazer metafísica, não é entrar num mundo de conhecimento separado, nem repetir as fórmulas estéreis tais como aquelas que nós nos servimos aqui – é fazer a experiência plena de paradoxos que elas indicam, é verificar sempre novamente o funcionamento discordante e a intersubjetividade humana, é buscar pensar até o fim os mesmos fenômenos que a ciência investe, lhe restituindo somente sua transcendência e seu estranhamento originários (SnS, p. 119).

Restituir a transcendência e o estranhamento originários: eis um dos temas maiores da sua reflexão. Pensar o mundo, os outros e a si mesmo não é um “conhecimento separado”. *O estranhamento é constitutivo de nosso ser-no-mundo* – melhor, de nossa promiscuidade com o mundo. Para ele, o bruto, o selvagem, o primitivo, o infantil, etc., enfim, estão presentes nas nossas formas de vida. A filosofia não pode simplesmente ignorar esse domínio da vida num pensamento de “sobrevoo”.

⁷ O que nos faz apreender o que a razão moderna define o que lhe é exterior? Vladimir Safatle toma como exemplo o filósofo Bento Prado Junior que insistiu nessa forçagem e descentramento da filosofia no cenário brasileiro: “a seu modo, ele nos lembra que certos objetos que interferem na estrutura mesma do nosso padrão de racionalidade só serão corretamente apreendidos no ponto de cruzamento entre a elaboração conceitual filosófica e uma clínica que lhe é independente, autônoma e que, em geral, produz seus próprios conceitos” (SAFATLE, 2004, p. 281).

Seria preciso buscar o mundo em seu estranhamento, pois o pensar, talvez, seja a consciência deste estranhamento.

Eis a importância deste debate: “a ciência é útil naquilo que ela nos afasta da falsa filosofia” (EM, p. 46b). Não se trata simplesmente de incorporar objetos “estrangeiros” para o interior da filosofia, mas um modo que ela própria tem de se *renovar*. Um modo de assumir articulações com o Ser que poderia provocar uma torção e, mesmo, uma ruptura. É como a ocasião de fazer surgir o Ser filosófico como Ser integral na intersecção de suas regiões (Cf. IP, p. 164). É trazer à tona o que lhe parece impensável: o sonho, o mito, a alucinação, o infantil, a loucura, o mórbido, a existência, o invisível, e tantas outras “matérias obscuras” ao pensar.

Se a Racionalidade filosófica pretende falar do verdadeiro, ela deve buscar suas origens e suas experiências *originárias*. Mas o que seria um “desvelamento” de algo “desconhecido” em nossa reflexão? Por que o contato com o obscuro? Segundo Claude Lefort, por exemplo,

se podemos o nomear [o opaco no presente], é porque ele se designa precisamente no signo da não-filosofia. Entretanto, pela não-filosofia, não é preciso somente entender a anulação da filosofia; ela inclui, ao mesmo tempo, modos de atividade e de conhecimento estranhos à filosofia e tudo que, fora do campo instituído da filosofia, atesta um novo regime de pensamento e, longe de nos fazer perder a exigência filosófica, a relança (LEFORT in NC, p. 11).

Por outro lado, devemos destacar também, que a relação de Merleau-Ponty com as ciências não é apenas de “entusiasmo”. De fato, elas nos têm algo a falar e nos relança ao pensamento. Mas, isso não significa simplesmente aceitar os estudos científicos ingenuamente, pois seus discursos estão carregados de prejuízos ontológicos. Como se as ciências nos trouxessem algo novo com pressupostos que não podem assegurar sua novidade. Por isso, em muitos momentos, vemos o filósofo também *crítico* das ciências.

O exemplo clássico de Merleau-Ponty está nas primeiras linhas de *L'œil et l'esprit*, em que o filósofo acusa as ciências contemporâneas de caírem num modismo intelectual objetivista – uma forma de manipular o mundo: principalmente porque a metodologia científica, historicamente, se desenvolveu a partir de uma concepção metafísica discutível, numa metodologia objetivista que reduz todo ser a um “objeto em geral”.

Nessa redução, a ciência manipula o mundo: “a ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las. Oferece modelos internos delas e, operando sobre esses índices ou variáveis as transformações permitidas por sua definição, confronta-se apenas de vez em

quando com o mundo atual” (OE, p. 9). Aliás, uma forma de manipular sinônima de uma dominação do mundo que transparece em nossa crise da racionalidade: nas relações entre os homens, na nossa relação com a Natureza e na nossa relação com a Terra (Cf. NC, pp. 40-46).

Longe de isso significar uma mudança de postura, como se, doravante, as ciências fossem simplesmente um objeto de psicanálise do conhecimento, é preciso aprofundar a relação da filosofia com ela. O exemplo mais claro dessa posição, encontramos em *Einstein et la crise de la raison*. Sem dúvida alguma, Einstein rompe com o modo de pensar a física vigente até então. Ele nos leva a novas questões.

Por outro lado, Merleau-Ponty mostra-nos que a reflexão de Einstein ainda se baseia no *Ens Realissimum* que sustenta o pensamento clássico – modo de afirmar que entre o trabalho que o cientista nos mostra e sua interpretação não há, necessariamente, convergência. Einstein traria algo novo, uma nova racionalidade, mas ainda calcada na metafísica clássica. Por isso Merleau-Ponty afirma que “Einstein mesmo era um espírito clássico”, pois “se denominamos clássico um pensamento pelo qual a racionalidade do mundo vai de si, o espírito clássico, segundo Einstein, está, portanto, em seu limite extremo” (S, p. 243).

O caso de Einstein é o caso mais bem acabado para compreendermos como podemos tomar as novidades científicas enquanto uma “boa matéria” para a filosofia – buscando os pressupostos ontológicos em que essa nova racionalidade está fundada. É como se Einstein nos forçasse a refletir numa nova ontologia que sua ciência exige.

Sendo assim, Merleau-Ponty, mesmo nos alertando que devemos fazer uma psicanálise do conhecimento científico, afirma, ao mesmo tempo, a necessidade da frequência das ciências para compreender o que é a Natureza, por exemplo:

como, então, não se interessar pela ciência afim de saber o que é a Natureza? Se a Natureza é um Englobante, não se pode pensá-la a partir de conceitos, a título de deduções, mas deve-se pensá-la a partir da experiência e, em particular, a partir da experiência sob sua forma a mais estabelecida, quer dizer, a partir da ciência (N, p. 122).

Claude Imbert, em sua obra para a difusão do pensamento francês, afirma que, nas últimas obras, Merleau-Ponty é severo com as ciências, tendo elas uma função *negativa*, ao contrário de suas primeiras obras, que seriam quase que um prolongamento e uma explicitação das ciências (Cf. IMBERT, 2005, pp. 28-29). Imbert não leva em conta o que Marcus Sacrine Ferraz, por exemplo, observa: “para o estudo do ser primordial [tema dos últimos escritos de Merleau-Ponty], o apelo aos dados científicos

se torna crucial” (FERRAZ, 2009, p. 143). Um apelo não só crítico, mas também constitutivo.

Várias foram as não-filosofias que impulsionaram o filósofo durante o processo de estudo desse ser primordial em sua experiência do pensamento. Talvez, uma das mais notáveis entre elas é a psicanálise. Isso porque o modo que o filósofo interpreta a psicanálise converge com sua própria filosofia, quer dizer, com uma necessidade de buscarmos nossa *arqueologia*, nossa relação mais primordial com o mundo. Ao menos, é isso que o filósofo anuncia em *Le visible et l'invisible*, se referindo ao método freudiano: “(...) esta atitude é profundamente filosófica, ela é constitutiva da atitude de reflexão naquilo que ela tem de melhor” (VI, p. 233). Por que essa referência à atitude da psicanálise enquanto profundamente filosófica?

Uma não-filosofia em especial: a psicanálise

Segundo Merleau-Ponty, nada é mais filosófico que a pretensão de Freud: buscar nossa *arqueologia* (Cf. PII, p. 282). Aliás, uma arqueologia que encontramos nos trabalhos de Merleau-Ponty, sobretudo, sob a rubrica de um *pacto* entre nosso corpo e o mundo – o acesso mais originário entre nós e o mundo; e entre nós e outrem.

Não é por acaso, portanto, que o método merleau-pontyano é *quase* contíguo ao método da *psicanálise* – como se ele seguisse de perto o que Sigmund Freud escreveu sobre a relação entre o normal e o patológico: “se atirmos ao chão um cristal, ele se parte, mas não em pedaços ao acaso. Ele se desfaz, segundo linhas de clivagem, em fragmentos cujos limites, embora fossem invisíveis, estavam predeterminados pela estrutura do cristal” (FREUD, 1996, vol. XXII, p. 64). Dito de outro modo: a descrição de uma patologia é, na verdade, um momento privilegiado para descrever o que está presente em todos os homens.

Partilhamos, assim, dessa passagem de Vladimir Safatle:

‘a saúde é a vida no silêncio dos órgãos’. Esta frase famosa do cirurgião francês René Leriche indicava como a doença é, em última instância, o que faz o corpo falar. É a experiência da doença que rompe uma certa imanência silenciosa entre o sujeito e o seu próprio corpo; é ela que transforma o corpo em um “problema” que determina exigências de saber e configura necessidades de cuidado e intervenção. Desde há muito, ouvimos que ‘o homem que pensa é um animal doente’. A frase se presta a, pelo menos, duas interpretações: não apenas que o pensar é uma doença que marca o ponto de exílio em relação a uma naturalidade perdida, mas, principalmente, que a doença é o que provoca o pensar. Pois, se é verdade que toda ciência procede do espanto, então não haveria como esquecer desta afirmação maior de Georges Canguilhem: ‘o espanto verdadeiramente vital é a angústia suscitada pela doença’ (SAFATLE, 2011, p. 11).

Entretanto, é verdade que, diferentemente de Freud, Merleau-Ponty não pensa *sobre* o patológico, o mórbido, mas *a partir* deles. Freud nos mostra que a racionalidade exclui de sua reflexão: a loucura, o devaneio, o sonho, o ilógico, no entanto, tudo isto está *presente* na nossa vida de modo velado, condensado, deslocado, por exemplo, nos atos falhos ou nos lapsos cotidianos.

É pensando *sobre* esses fenômenos que Freud diz sobre o patológico. Merleau-Ponty, por sua vez, não pensa *sobre* o patológico, mas *a partir* deste tipo de descrição podemos repensar nós mesmos e até a racionalidade.

Pensar a partir de algo, de fato, tem seus riscos. Um risco claro que aparece em sua obra é o modo que o filósofo incorpora a psicanálise em sua reflexão em vários momentos de seu trabalho.

Num momento, para pensar o corpo, noutros, para pensar a instituição, a carne, a Natureza, etc. Enfim, um debate que tem vários interlocutores (Freud, Anna Freud, Melanie Klein, Jacques Lacan, Germaine Guex, etc.) e vários temas – o que certamente torna este debate complexo e cheio de enigmas.

Sem dúvida, o maior enigma está na concepção freudiana sobre o inconsciente. Merleau-Ponty sempre retoma esta noção obscura da psicanálise. Alain Beaulieu observa que “Merleau-Ponty não é o único filósofo francês a propor uma reinterpretação do freudismo, mas ele é, sem dúvida, o único a fazer de Freud um cúmplice que, a cada instante, o acompanha nas etapas as mais decisivas de seu pensamento” (BEAULIEU, 2009, p. 307), como veremos no decorrer deste trabalho.

Notaremos, por exemplo, que desde sua tese de 1942, *La structure du comportement*, as análises de casos patológicos, tal como a descrição de Kurt Goldstein sobre as lesões cerebrais e as alucinações verbais descritas por Daniel Lagache são “matérias” fundamentais para a sua reflexão filosófica. Assim como a compreensão do que é o recalque, o inconsciente, etc. Uma vez que o recalque nos diz de uma consciência fragmentada, por exemplo; e o estudo sobre o inconsciente nos leva a pensar a consciência perceptiva numa concepção gestaltista.

O filósofo não “esconde” que a concepção do patológico e a teoria do funcionamento nervoso nos ajuda a pensar o que é normal na relação do organismo com o meio; tanto quanto a concepção da afasia. Tais concepções são importantes para se pensar como é possível ao organismo reestruturar-se assim como estabelecer dois modos de condutas face ao mundo: categorial e concreta. Dizendo de outro modo, é

como se o pensamento sobre o mórbido fosse indispensável para qualquer reflexão filosófica – isto é no mínimo algo novo na filosofia.

Mas também as descrições do comportamento infantil são determinantes para negar, entre outras coisas, a concepção da consciência nos moldes da filosofia kantiana; e a descrição do comportamento animal, um modo de compreender a produtividade humana.

Veremos que esta estratégia de pensar o que supostamente excluímos do pensamento objetivo é central desde sua primeira tese. É incontestável que os estudos sobre o mórbido, o infantil, os animais, etc., não sejam uma curiosidade à razão, a seu ver. Na verdade, esses estudos nos dizem sobre nossa experiência de fato, mesmo que o “espaço obscuro do esquizofrênico”, por exemplo, não pareça presente em nossa vida, ele pode (re)surgir como um traço “esquecido” “se atirmos ao chão um cristal”.

Por outro lado, num primeiro momento, a psicanálise, apesar de aparecer, em algumas passagens, está longe de ser determinante em sua reflexão. Ela é um exemplo, entre outros, de como podemos diferenciar o comportamento vital do comportamento humano.

Mas, ele retoma este debate com a psicanálise já nos próximos anos. Estaria Merleau-Ponty sugerindo que a psicanálise fala de algo estrangeiro ou mesmo outro modo de ver o mundo? Na *Phénoménologie de la perception* a psicanálise é retomada enquanto um elemento fundamental para se descrever o poder do corpo. Por quê?

Veremos que, primeiramente, a psicanálise e a fenomenologia são convergentes segundo Merleau-Ponty. Na verdade, o filósofo parte de uma tradição de leitura da psicanálise que Ludwig Binswanger inaugura. Quer dizer, uma tradição que vê na psicanálise uma teoria do sentido. Sendo mais preciso, a psicanálise e a fenomenologia, segundo essa vertente, mostram que tudo, na vida humana, tem um sentido. O exemplo mais claro para Merleau-Ponty é do sintoma. Ou seja, uma elaboração de uma forma de vida em que a história sexual de um sujeito é sua própria história de vida.

Destacaremos um caso de Ludwig Binswanger sobre uma jovem que foi impedida de rever seu amado, um exemplo clássico na *Phénoménologie de la perception*: a afonia da jovem não é uma patologia em si, mas uma forma que ela elaborou sua vida diante da situação – uma decisão que não está no nível da consciência objetiva ou tética e que nos ajudará a compreender o que é a liberdade. Quer dizer, a partir deste caso poderemos acompanhar porque Merleau-Ponty afirma que a vida refletida é tributária da vida irrefletida.

Outro caso, sobre Schneider, tal como descreve Goldstein, é decisivo para o filósofo desenvolver aquilo que ele propõe enquanto um poder corporal. Isto é, a partir da descrição do comportamento de Schneider, Merleau-Ponty sugere que há um saber próprio do corpo, presente em nossos hábitos corporais – um modo de dizer que não somos totalmente livres nem totalmente determinados. O fenômeno do membro fantasma nos diz como o sujeito amputado se fixa numa temporalidade que persiste em se repetir.

Percebamos: tudo se passa como se Merleau-Ponty quisesse afirmar que não é *suficiente* um debate com a tradição filosófica, mas que é necessário *forçar* o pensamento.

É certo que ele jamais abandonou um debate com os filósofos. Mas, sua novidade parece vir pela intersecção com o obscuro, tal como a psicanálise descreve a libido, por exemplo. A história sexual de um sujeito não é um caso sem importância filosófica, ela nos fala sobre o poder do corpo em investir no mundo, da normatividade vital e de uma osmose com nossa existência em geral.

A ilusão e a alucinação, que parecem ter somente interesse para uma clínica (seja psicológica ou médica), são fundamentais para o filósofo mostrar que a consciência não tem plena posse de si e que ela vive numa fé perceptiva com o mundo. Aliás, estes fenômenos estão presentes inclusive quando ele analisa questões políticas: a recusa do sujeito em tomar uma decisão na situação presente, por exemplo, é como a descrição de um sujeito ressentido, assim como encontramos na clínica (não por acaso, veremos, Merleau-Ponty articular a psicanálise com o marxismo).

Mas esses casos não são somente “bons materiais” para a filosofia. Após a *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty passa a dar aula no curso sobre psicologia infantil e pedagogia em Sorbonne. Apesar de serem aulas, não será difícil vermos como o filósofo incorpora ao seu projeto suas reflexões sobre a psicologia/pedagogia infantil.

O curioso é que ele defende a psicanálise contra a psicologia/pedagogia infantil. Ele afirma num texto de setembro de 1951 (*L’homme et l’adversité*): no fundo, Freud esboça uma *lógica secreta ou latente do corpo* que deveríamos explorar. A seu ver, a psicanálise é o exemplo privilegiado do modo pelo qual o século XX restaurou e aprofundou a noção de *carne* enquanto corpo animado. Notaremos, aliás, como um dos conceitos mais importantes da sua experiência filosófica, a carne, é articulada com sua

reflexão sobre a psicanálise: *como se a psicanálise levasse a reflexão filosófica a pensar suas noções fundamentais de uma maneira diferente.*

Por isso, entre vários temas possíveis sobre a relação entre sua filosofia com as não-filosofias, escolhemos um debate com a psicanálise. Trata-se de falar de *qualquer coisa obscura* que Merleau-Ponty jamais deixou de ter contato: aquilo que Freud colocou em *Outra cena*. Esta coisa obscura *deve* ser afrontada, já que “seria anticientífico se desinteressar por estes materiais. (...) A difusão da psicologia psicanalítica é inevitável porque ela interessa a todos e ela é necessária ao progresso do saber” (Sorb, pp. 328-329).

Um exemplo que ressaltaremos é a descrição de Klein sobre o canibalismo do corpo infantil com outrem. Trata-se de uma lógica secreta de projeção-introjeção entre os corpos em que há uma confusão entre eles – o que será sua futura descrição sobre a *invasão* entre os corpos na carne do mundo.

Por outro lado, o modo que Lacan propõe uma assunção da imagem corporal que reestrutura a relação da criança consigo mesma, nos levará a pensar numa reversibilidade da visão (e, no fundo, a uma reflexão sobre o narcisismo da visão). Ter uma visão de si, de seu corpo, de sua unidade, é entrar na visibilidade do mundo. Ou ainda: é ter um papel na relação com outrem, porque a criança compreende que há dois pontos de vista sobre ela: ela vê e é visível por todos os lados.

Os dois últimos pontos nos levarão a um problema ainda irresoluto na sua obra. Quer seja, a intersubjetividade: a possibilidade dos corpos se invadirem e a reversibilidade da visão. Como se a descrição do mundo infantil fosse o segredo para se pensar a relação entre os homens, uma vez que este mundo jamais foi destruído ou ultrapassado definitivamente em nossa vida.

Na verdade, esta descrição nos levará a reformular o que Merleau-Ponty nomeou nestes cursos em Sorbonne como um paradigma: como pensar nem numa relação entre um cogito em face de outro, tal como sugere Husserl, nem numa indiferenciação entre eu e outrem, como propõe Max Scheler?

Também os estudos sobre o desenvolvimento infantil (tal como aparece em Jean Piaget, Freud, Anna Freud), os complexos familiares (em Lacan) e, sobretudo, a neurose de abandono (em Germaine Guex) serão sugestivos para se repensar esse paradoxo. Estes últimos estudos, veremos, nos diz como há uma feitiçaria inevitável nas relações intersubjetivas (como no caso do amor). O que nos parecerá nesta reflexão é que a fantasia da criança apontada por Klein, a feitiçaria que Guex mostra em algumas

neuroses e a assunção da imagem corporal tal como Lacan propõe, permitem a Merleau-Ponty falar numa dialética entre o imaginário e o real na intersubjetividade.

Quer dizer, tudo nos sugere que há algo de *indestrutível* no adulto: nada que vivemos na nossa infância é verdadeiramente suprimido/ultrapassado. Ora, isto nos ensina como a agressividade infantil, por exemplo, é como um esboço do que fazemos quando adultos – tema caro para o filósofo em sua obra *Humanisme et terreur*.

Nos mostra também que o estudo da linguagem nos aponta para uma reativação de sentidos sedimentados em nossa história pessoal. Tal dado pode nos encaminhar a pensar numa relação entre os homens numa outra dimensão: numa generalidade da carne, porque a linguagem verdadeira é uma experiência de indiferenciação com outrem (como escreve em *La prose du monde*: “eu sou outrem”). Modo de dizer que todas as experiências estão presentes, indestrutíveis em nossa corporeidade.

A psicanálise nos parecerá, assim, um campo privilegiado para Merleau-Ponty: ela, ao menos, *perturba* nosso modo de pensar. Perturba porque diz algo de originário, de indestrutível em nós – o que o filósofo denomina, em 1958-1959, *Anfang* [começo] (Cf. EM, 31b), seguindo a terminologia de Husserl. É em torno dessa coisa originária, o “patrimônio mítico” de nosso pensamento (Cf. EM, 27 out 1958), que Merleau-Ponty está diante.

Os cursos de Merleau-Ponty jamais abandonam essa temática. Exemplo maior são os cursos no *Collège de France* sobre a instituição e a passividade. Os fenômenos obscuros, como a telepatia, a premonição, assim como, a descrição de casos clássicos de Freud são os pontos mais importantes para a elaboração de outro conceito central na sua experiência filosófica: a *instituição*, ou seja, eventos que exigem um desenrolar.

A premonição, por exemplo, nos levará a pensar que há uma impercepção de um drama vivido, mas que pode ser reativado a qualquer momento. No fundo, a concepção do inconsciente enquanto impercepção é uma forma de articular a percepção com algo que sempre esteve presente em nossa vida, mesmo que de forma velada. É também um modo de afirmar que a consciência sofre uma sorte de estrabismo própria à consciência perceptiva, porque toda percepção “disto” supõe a impercepção “daquilo”.

Sua reflexão sobre o delírio de Hanold nos ensinará, por sua vez, que todo delírio é um fenômeno que só é possível a partir de resíduos do real e que pressupõe a sobredeterminação deste delírio à história sedimentada do sujeito. Dito de outro modo, Merleau-Ponty conclui que a vida onírica está presente em nossa vida desperta (a impercepção, o delírio, etc.).

Já sua reflexão sobre o caso Dora, é um modo de mostrar como o sujeito sempre pode instituir uma forma de vida na relação com outrem: uma possibilidade tal que sublinha como o inconsciente segue uma lógica própria da percepção (“eu não sei e sempre soube”). Quer dizer, Merleau-Ponty aproxima sua concepção da percepção a uma forma de negação específica da metapsicologia freudiana: a *Verneinung* (uma negação de uma coisa que já sabemos, mas que preferimos agir como se não soubéssemos).

Como poderemos notar, cada vez que o filósofo retoma os casos de patologia em sua obra, ele não os interpreta somente; há, como que, uma incorporação dos problemas clínicos no seu modo de filosofar. Isso fica ainda mais claro nos seus últimos cursos e escritos.

No curso sobre a Natureza, por exemplo, há uma longa articulação entre os estudos sobre o comportamento animal e a psicanálise. A sua interpretação das obras de Adolf Portmann e de Lorenz Konrad são exemplares. No primeiro caso, a aparência dos animais é comparável ao simbolismo primordial que encontramos no trabalho sobre o sonho de Freud. No segundo, há uma associação entre o instinto animal com a libido; associação que nos forçará a negar qualquer barreira entre os animais e os homens.

Os dois estudos são uma espécie de esboço de sua filosofia da carne: uma sorte de promiscuidade entre os corpos. Uma relação, aliás, que Husserl chamou *Ineinander*: uma relação de inerência de si ao mundo e do mundo a si, de si ao outro e do outro a si. Mas o exemplo desta relação, Merleau-Ponty encontra principalmente nos trabalhos de Klein e Paul Schilder. A seu ver, no primeiro caso, as relações de projeção-introjeção entre os corpos são uma descrição de uma indivisão entre os corpos. A promiscuidade entre os esquemas corporais, tal como apresenta Schilder, também, porque o esquema corporal tem uma estrutura libidinal e sociológica.

No fundo, poderemos afirmar que o mundo infantil, assim como descreve os psicanalistas, é um exemplo da dinâmica própria do corpo no tecido do mundo. Dinâmica esta em que os corpos se entrelaçam num espaço em que não há fora ou dentro, mas uma relação indivisa entre eles. Neste sentido, a interpretação merleau-pontyana da psicanálise está numa dimensão ontológica: como somos do mesmo tecido do mundo, desejamos outros corpos (como se a carne do mundo fosse narcísica). Um caráter ontológico da sexualidade, já que ela é uma dimensão inelutável da vida e, ao mesmo tempo, uma abertura ao mundo.

Neste momento, veremos que, Merleau-Ponty enxerga na psicanálise uma contribuição maior para compreender nossa relação com o mundo: somos corpo e isso significa que desejamos outros corpos; desejamos participar da promiscuidade do mundo.

O desejo, essa categoria ontológica, é nossa possibilidade de ser outro que nós mesmos e, ao mesmo tempo, nós mesmos – numa indivisão. Mas deixaremos claro que esta indivisão não significa que sua ontologia esteja numa “noite de identidade”. Que somos do mesmo estofo; que estamos numa promiscuidade; que nosso desejo é de nos religar ao mundo; isto não significa que somos idênticos ao mundo. Somos do mesmo tecido, mas há também uma distância irremediável.

Estaremos em face de uma ontologia que sustenta, ao mesmo tempo, uma *identidade* e uma *diferença*, como nos indica o exemplo das mãos se tocando em que surge uma distância entre tocar e ser tocado por um leve e misterioso deslocamento.

Entretanto, apesar de o exemplo das mãos se tocando seja, talvez, o exemplo mais conhecido da obra de Merleau-Ponty, sua concepção do inconsciente em *Le visible et l'invisible*, nos sugere o mesmo. Notaremos, primeiramente, que o exemplo de sua concepção do inconsciente nesta época é solidário ao prefácio que ele escreve da obra de Angelo Louis Marie Hesnard (*L'œuvre et l'esprit de Freud et son importance dans le monde moderne*). Neste prefácio, o filósofo propõe-nos de que a psicanálise converge com a fenomenologia: elas não são paralelas; elas se dirigem a uma mesma latência.

Não por acaso, o filósofo propõe em *Le visible et l'invisible* que Freud deveria realizar uma *psicanálise ontológica*, porque a psicanálise não se mostra como um saber positivo em que os conceitos sejam claros e transparentes, mas como um *paradoxo* e uma *interrogação* (como a filosofia).

Em suas notas de trabalho, destacaremos que o debate com a psicanálise está tão presente sendo difícil imaginar sua experiência filosófica sem esse debate. Se antes ele pensava *a partir* da psicanálise, agora, parece que os conceitos psicanalíticos e o seu método de análise são *constitutivos* da sua filosofia. Ele afirma, assim, que o inconsciente está incrustado na filosofia da carne: *ele é o sentir mesmo*.

Sublinharemos, aliás, como esta definição do inconsciente está ligada diretamente a uma fala de Jean Hyppolite sobre sua interpretação do *Verneinung* [denegação] freudiano (“eu não sei e sempre soube”). Merleau-Ponty articula essa formulação também explicitamente com a concepção de grandeza negativa em Kant, ao *Aufheben* [conservar e superar] hegeliano e a *ambiguidade* em Klein. No fim, o

inconsciente parece ser uma problemática ainda obscura para o filósofo e algo que o impulsiona a pensar e a articular a filosofia com as não-filosofias.

Entre outras coisas, isto o leva a pensar numa *boa dialética*, isto é, numa dialética sem síntese em que uma coisa comporta seu oposto sem com isso cair numa contradição, tal como a visibilidade comporta uma invisibilidade. Ou uma reversibilidade em que não há nem contradição, nem superação, nem ultrapassagem, nem solução, nem afirmação de duas positivities, mas somente uma *passagem* de um termo a outro.

Um bom positivismo e um bom negativismo, segundo seus últimos escritos: não uma negatividade em si ou uma negatividade por contradição, mas uma negatividade por desvio. Ou ainda, uma ambiguidade como descreve Klein: uma boa mãe e uma má mãe se referindo a uma mesma pessoa em que dois termos são o verso e o reverso um do outro. Enfim, o inconsciente permanece para o filósofo, veremos, como o índice de um enigma: uma indivisão do sentir que nos diz de uma reversibilidade, mas também que é impossível vermos, sem sermos ameaçados de sermos vistos (tal como o foi o saldo sobre o estádio do espelho de Lacan em seus cursos em Sorbonne).

Acompanhando seu modo de pensar, não estranharemos que ele defina a filosofia, neste momento, segundo estas palavras: “o que é a Filosofia? O domínio do *Verborgen* (φ e ocultismo)” (VI, p. 234). Uma definição que, sem dúvida, merecerá maiores esclarecimentos. Veremos como, no fundo, o oculto, o obscuro na psicanálise é uma revelação do que está presente na Visibilidade: um narcisismo da carne. Por isso dirá que sentimos olhados pelo mundo (a nuca queima quando alguém nos olha). Se sentir olhado é sentir qualquer coisa queimando. Exploraremos as consequências desse narcisismo da carne: ele é tão profundo que o olhar apalpa as coisas, como dizem os pintores.

Deixar-se influenciar: privilégio exclusivo dos grandes pensadores

Andre Green afirmou em 1964: “Merleau-Ponty estabeleceu um julgamento mais nuançado sobre a psicanálise no fim de sua vida; não é tanto por ele ter reconhecido de fato sua verdade, é, sobretudo porque ele pensava que sua filosofia deveria ser revista e que a psicanálise poderia contribuir para essa revisão” (GREEN, 1964, p. 1027).

Entretanto, é certo que esta incorporação da psicanálise no interior do debate filosófico está longe de ser clara ou sem consequências. Com efeito, Merleau-Ponty

jamais cessou de refletir sobre a psicanálise como já destacava Alphonse de Waelhens, desde 1961, e André Green, desde 1964 (Cf. WAELEHENS, 1961, p. 389; Cf. GREEN, 1964, p. 1019).

Na verdade, trata-se de uma estratégia na *contramão* da tradição fenomenológica na qual Merleau-Ponty se inseria. Os três fenomenólogos, com os quais o filósofo jamais deixou de debater, se colocavam num ponto de vista oposto. Sabe-se que Sartre, por exemplo, propõe uma psicanálise existencial se contrapondo claramente às teorias freudianas (Cf. SARTRE, 2006, pp. 602-620). Heidegger, apesar de participar assiduamente dos seminários de Zollikon, nega as teses freudianas a favor “dos modos de exercer do ser-no-mundo” (Cf. HEIDEGGER, 2001, p. 192). Husserl, um pouco antes, fazia críticas severas à psicologia e dizia que a psicanálise nos trazia um problema determinado por uma teoria “implícita da consciência” (Cf. HUSSERL, 2004, pp. 525-527).

Entretanto, Merleau-Ponty é também um *crítico* da psicanálise. Em toda sua obra ele critica a metapsicologia freudiana. Mas, como já fizemos notar, criticar não significa ignorar. Ao contrário, é um modo de incorporar à reflexão filosófica uma torção dos saberes empíricos – e como pretendemos mostrar aqui, em especial, da psicanálise.

Isso porque a psicanálise, para Merleau-Ponty, é uma ciência em desenvolvimento – ainda em construção. Segundo o filósofo, “o longo trabalho (e inacabado) de Freud sobre o sentido do recalque do homem dos lobos [um exemplo que ele estende a outros]: nada mostra mais claramente que o freudismo é uma prática que tenta se formular, uma intuição que busca seus meios de expressão” (NL, p. 96).

Esse modo de ler é claramente uma das “marcas” de sua filosofia: ler não é estar num contato passivo com a obra, mas um modo de ver *o que o autor não disse explicitamente*, mas que está de algum modo presente em suas linhas.

Seu modo de ler a obra de Husserl, por exemplo, é já clássico: é preciso retomar o *impensado* de Husserl, mesmo que isto vá contra este. Do mesmo modo, quando lemos a obra psicanalítica: é preciso realizar certa torção para que ela revele aquilo que Freud, por exemplo, *quis* dizer, mas não disse⁸.

⁸ Aliás, um modo de pensar que foi levada a cabo por alguns psicanalistas, tal como Jacques Lacan: “numa obra, como em toda produção da fala, há dois níveis. Há, por um lado, aquilo que ela diz, o que ela formula em seu discurso, o que ela quer dizer, na medida em que, em seu sentido, separa o *querer* e o *dizer*, há sua intenção. E, depois, não seríamos analistas no sentido que tento fazer entender as coisas aqui, se não soubéssemos ela não diz, algumas vezes, um pouco mais para além. É de hábito isso que

Com esta torção, podemos afirmar que este modo de ler Freud é também importante para a psicanálise. Não podemos deixar de notar como esta leitura de Merleau-Ponty foi determinante para psicanalistas tais como Andre Green, Jean-Bertrand Pontalis e Jacques Lacan. Isso justificaria um trabalho futuro e complementar se seguirmos esse conselho de Bernard Baas: “a questão é saber não somente como filosofia e psicanálise podem ser concernidas uma *pela* outra, mas também como elas podem ser interessadas uma *à* outra” (BAAS, 1998, p. 10)⁹.

Por isso, para Merleau-Ponty e para nós, é preciso reaprender a ler Freud, “(...) quer dizer, tomando as palavras e os conceitos teóricos dos quais ele se serve não em seu sentido lexical e comum, mas segundo o sentido que eles adquirem no interior da experiência que eles anunciam e que nós temos diante de nós mais do que uma suspeita” (PII, p. 282). Fazer como um desvio: tomar aquilo que a psicanálise anuncia e levar ao extremo, mesmo que, para isto, devamos resignificar o que ela nos apresenta. É como reaprender a ler os clássicos: o que eles nos dizem? Como podemos pensar isto?

Não pretendemos defender aqui, tal como Emmanuel de Saint Aubert, que a filosofia de Merleau-Ponty “vive assim de outra torção capital do que aquela da fenomenologia husserliana, aquela da psicanálise” (AUBERT, 2005, p. 157).

Sim, o diálogo com a psicanálise é decisivo, mas ele é somente um “capítulo” do que denominamos uma experiência filosófica. Por isso, antes de tudo, gostaríamos de prevenir o leitor que somos os primeiros a reconhecermos a incompletude deste trabalho. Uma reflexão que pretende abordar *um* tema dentre *a* experiência intelectual de um filósofo, *a priori*, parece-nos fadada a não conseguir mostrar a trama complexa que faz parte do pensamento de um filósofo – muitos são os aspectos que devemos deixar de lado se pretendemos seguir o nosso tema.

Somos também os primeiros a admitirmos que não iremos abordar temas tradicionais da filosofia merleau-pontyana. Isso não significa que deixamos de lado esses temas, mas que seguimos uma linha de pensamento buscando compreender como Merleau-Ponty incorporou a psicanálise no desenrolar de sua experiência filosófica.

consiste nossa aproximação – apreender o que se diz para além do que se quer dizer” (LACAN, 1998, p. 164).

⁹ Algo próximo também nos diz Alexandra Renault: “gostaríamos de insistir na fecundidade do quiasma que Merleau-Ponty propôs e começou a estabelecer entre fenomenologia e psicanálise. O quiasma permitiu, por um lado, enriquecer os horizontes do pensamento da fenomenologia, abrindo um modo de pensar outro e incentivando o projeto de uma ‘psicanálise da Natureza’. Por outro lado, nos parece que a leitura que faz Merleau-Ponty de Freud e a análise específica que ele propõe dos fenômenos do corpo na sua dimensão pré-verbal ou figural poderemos encontrar alguns ecos no desenvolvimento da psicanálise desde o final dos anos 1950” (RENAULT, 2006, p. 146).

Estamos, portanto, cientes do quanto o trabalho de Merleau-Ponty se deve a um diálogo com Husserl, Descartes, etc., mesmo que isso não fique tão explícito no desenrolar do texto. Não pudemos trabalhar esse diálogo senão alusivamente, pois isso nos levaria a eleger um tema que, por si mesmo, merece uma tese à parte. Uma tese, aliás, que poderia se entrecruzar com o que foi desenvolvido aqui se seguirmos essa sugestão de Beaulieu: “o que conduz Merleau-Ponty a erotizar o mundo fenomenal husserliano e a tornar carnal o mundo psíquico freudiano”? (BEAULIEU, 2009, p. 307).

Por fim, deixamos ao leitor avaliar nosso esforço aqui, que tem por objetivo mostrar como a psicanálise foi, aos poucos, ganhando vulto na obra merleau-pontyana. O que, afinal, acontece quando a filosofia incorpora os conceitos psicanalíticos?

O que fica claro é que as não-filosofias e, a psicanálise em especial, leva Merleau-Ponty a forçar o pensamento, a deslocar as linhas de força que a fenomenologia husserliana apresenta, por exemplo. E, porque não dizer, seguindo Heidegger, que Merleau-Ponty se deixa influenciar pela psicanálise, pois “se deixar influenciar permanece o privilégio exclusivo dos grandes pensadores. Os pequenos, ao contrário, sofrem sozinhos de sua originalidade abortada e é por isso que eles se fecham à influência cuja origem está distante” (HEIDEGGER, 1992, p. 72).

Ainda mais uma palavra: esse trabalho não se propõe a descrever as supostas fases da experiência filosófica de Merleau-Ponty, nem como ele se aproxima ou afasta de Descartes, Kant, Brunschvicg, Bergson, Husserl, Heidegger, Sartre, entre outros filósofos presentes em suas reflexões. Assim, se o leitor pretende compreender os desdobramentos da obra de Merleau-Ponty com esses filósofos, provavelmente, ele ficará desapontado lendo essas páginas. De fato, trata-se de um estudo que segue o desdobramento filosófico de Merleau-Ponty, mas, visando, pontualmente, o modo que o filósofo incorpora, critica, afasta, resignifica, etc. a psicanálise, de um modo geral, na sua experiência de pensamento. Mas, se o leitor se propõe a pensar como o obscuro, o mórbido, o originário, o invisível, o entre-dois, etc. está presente no pensamento desse filósofo singular, talvez ele se surpreenda ao ver que Merleau-Ponty leva ao extremo o que a percepção nos ensina: que ela nos leva a tocar até as estrelas...

Capítulo 1 – O primeiro contato com a psicanálise – uma leitura mediada

A primeira relação de Maurice Merleau-Ponty com a obra de Sigmund Freud é certamente marcada por “terceiros”. Quer dizer, o filósofo não cita diretamente a obra de Freud e nem a aponta na bibliografia de sua tese *La Structure du Comportement*¹⁰.

No entanto, o filósofo já tinha mencionado o psicanalista em seu primeiro texto (de 1935), *Christianisme et Ressentiment*, fazendo uma analogia da noção de *complexo* com a descrição do *ressentimento* de Max Scheler (Cf. PI, p. 9). Uma passagem brevíssima, que não nos esclarece seu conhecimento a respeito dos trabalhos freudianos. Uma das poucas coisas que podemos compreender dessa analogia é a definição de *complexo* que aparece em *La Structure du Comportement*, sete anos depois.

Nessa obra, Merleau-Ponty descreve o complexo como “(...) uma atitude estereotipada, uma estrutura da consciência adquirida e durável aos olhos de uma categoria de estímulo” (SC, p. 192)¹¹. Sendo assim, o sujeito não viveria verdadeiramente uma experiência nova, mas repetiria os resultados precedentes, conduzindo-o, provavelmente, a retomá-los no futuro (Cf. SC, p. 192). Ou seja,

alguns episódios da sua vida, antes de ser conduzido à condição de lembranças disponíveis e de objetos inofensivos, podem por sua inércia própria aprisionar sua liberdade, estreitar sua percepção do mundo, impor ao comportamento estereótipos (...) (SC, p. 239).

Por outro lado, em *Christianisme et Ressentiment*, o *ressentimento* é descrito como um modo possível do sujeito adoecer. Por isso, ele afirma que “esta é uma ideia que Scheler teve e sua atitude filosófica é definida em geral como um esforço para restituir à consciência a variedade, as intencionalidades diversas que o *ressentimento* lhe tirou” (PI, p. 22). Resumidamente: tanto o *complexo* em Freud, como o *ressentimento* em Scheler, seriam modos possíveis de o sujeito estruturar-se frente ao mundo. Nos dois casos, uma leitura, talvez controversa, tanto de Freud quanto de Nietzsche/Scheler.

Entretanto, nossa função aqui é outra: compreender como a psicanálise foi sendo incorporada pelo filósofo na sua experiência intelectual.

¹⁰ Neste capítulo nos valem dos primeiros textos de Merleau-Ponty (desde o *Projet de travail sur la nature de la Perception*) até *La Structure du Comportement*. Para uma lista completa e o cronograma das obras de Merleau-Ponty ver Emmanuel de Saint Aubert (Cf. AUBERT, 2004, pp. 321-346).

¹¹ Aqui Merleau-Ponty segue claramente o que ele compreendia por *complexo* a partir de sua leitura do texto *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*, como podemos ver nessa passagem que ele comenta a obra de Jacques Lacan (num curso em Sorbonne denominado *Le enfant vu par l'adulte*): “atitude estereotipada em vista de algumas situações, de qualquer modo o elemento mais estável da conduta, sendo o conjunto de traços do comportamentos que se reproduzem sempre que há analogia entre algumas situações” (Sorb, p. 109).

Sua relação com a psicanálise fica um pouco mais clara em *La Structure du Comportement*. Apesar de sua referência a Freud parecer não ter muita função, senão para marcar um *exemplo* de como podemos diferenciar um comportamento vital do comportamento humano (Cf. SC, p. 191). Ou seja, a psicanálise é tomada somente enquanto um modelo daquilo que o filósofo está argumentando e não como uma ciência que pudesse nos levar a pensar de outro modo.

É visível como sua leitura é permeada por Georges Politzer, *Critique des Fondements de La Psychologie*, obra bastante divulgada nessa época; e também, de modo mais marcante na primeira obra do filósofo, por Kurt Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*¹². Leitura que o marcará por muito tempo, é verdade, mas que será modificada nos seus trabalhos – talvez pela leitura direta dos textos freudianos ou pelo próprio modo que Merleau-Ponty desdobra seu pensamento, algo que poderemos avaliar no desenrolar dessa pesquisa.

A primeira impressão que temos no trecho que ele dedica à psicanálise é sua crítica ao trabalho freudiano (Cf. SC, pp. 191-196). Mas o filósofo não a descarta simplesmente. Aos seus olhos, *é preciso uma nova linguagem para falar das descobertas psicanalíticas* (Cf. SC, p. 192). Aliás, uma necessidade que percorrerá toda sua obra – seguindo aqui um lema claramente politzeriano (Cf. POLITZER, 1968, p. 262).

Veremos, assim, como ele jamais abandona as descobertas psicanalíticas, mas sempre muda suas “linhas de forças”. Nessa reflexão de 1942, por exemplo, o recalque, o complexo, a regressão e a resistência, entre outros conceitos, seriam apenas *possibilidades da consciência* se fragmentar, já “(...) que [a consciência] não possui em todos seus momentos uma significação única” (SC, p. 193). O recalque seria, assim, um exemplo de um comportamento fragmentário, que marcaria um modo *patológico*, em seus termos, de o sujeito se relacionar com o meio.

Não por acaso a obra de Freud é descrita como um quadro de anomalias e não como um quadro da existência humana (Cf. SC, p. 194). Para seguirmos seu raciocínio, faz-se necessário, primeiramente, nos voltarmos à sua reflexão de Goldstein.

¹² Apesar de Merleau-Ponty se referir aqui em vários momentos à obra de Politzer, pensamos que é em torno da obra de Goldstein que o debate com a psicanálise ocorreu em *La structure du comportement*. É verdade que ele se utiliza de palavras “politzerianas” como “drama”, “explicação em terceira pessoa”, “atitudes presentes”, etc., mas seu argumento é sempre seguido de Goldstein. Sua interpretação de Politzer é mais determinante, como veremos, na *Phénoménologie de la perception*.

A leitura merleau-pontyana de Goldstein

Tomemos como exemplo a descrição do recalque na infância que Goldstein apresenta em seu trabalho mais divulgado na época (e que Merleau-Ponty segue em sua obra)¹³, *Der Aufbau des Organismus*.

Segundo o médico, devido à pré-maturação da criança, seu comportamento é fragmentário, pois “enquanto o desenvolvimento não está completo, os processos singulares não estão integrados neste todo que é adequado à natureza do organismo e ao meio humano” (GOLDSTEIN, 1939, p. 317)¹⁴. Essa imaturação leva a criança a experienciar o mundo em “parte isoladas” do corpo, demandando dela uma integração de todo o organismo que ela ainda não possui – algo, aliás, que ela sente como desprazeroso:

quando a criança é forçada pelo mundo exterior a reagir a tais demandas exorbitantes, as reações são imperfeitas. Elas são experimentadas como desprazerosas pela criança, e muitas vezes são seguidas por situações catastróficas que a criança conhece com reações defensivas (GOLDSTEIN, 1939, p. 318).

É contra essa experiência desprazerosa que Goldstein descreve a resistência da criança: ela começa a lutar contra tendências proibidas (*forbidden*) (Cf. GOLDSTEIN, 1939, p. 319), que são condições para sua maturação. Eis assim como surge o recalque a seu ver: no desenvolvimento normal, a criança adapta sua maturação, recalcando aquilo que vai de encontro ao desenvolvimento de *toda* sua personalidade.

Enquanto que as novas performances não estão consolidadas, reações do tipo anterior podem facilmente ocorrer. Então, as reações proibidas, por assim dizer, dominam o organismo. Elas podem entrar no lugar da reação demandada ou, ao menos, influenciar seu curso. Esse processo pode dar a impressão de *invasão vinda do inconsciente* (GOLDSTEIN, 1939, p. 319).

Como se vê, não é preciso a Goldstein recorrer à noção de *supereu* por exemplo. A criança se estrutura de modo que aquilo que é vivenciado como desprazeroso vai sendo “posto de lado”, ficando de “fundo”, lutando ao mesmo tempo contra tendências proibida. É por isso que o adulto pode retomar essas condutas: basta que, em certas situações, algo (aquilo que foi posto de lado) lhe leve a agir *como* uma criança. Como se as tendências proibidas fossem *um fundo possível* (atitudes possíveis e não conteúdos) para as performances atuais (Cf. GOLDSTEIN, 1939, p. 330).

¹³ É bom ressaltar como esta obra de Goldstein foi traduzida para o francês (por E. Burckhart e Jean Kuntz e intitulada como *La structure de l'organisme – introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine*) numa coleção dirigida por Merleau-Ponty e Jean Paul Sartre (*Bibliothèque de philosophie* da editora Gallimard, em 1951).

¹⁴ Preferimos seguir aqui a edição americana da obra de Goldstein, uma vez que foi ele mesmo que a traduziu (*The Organism – a holistic approach to biology derived from pathological data in man*).

No desenvolvimento normal, por outro lado, a criança é apta a contrapor as forças de demandas e proibições, tomando a si sob uma nova atitude perante o mundo (sem regredir a um modo de conduta anterior).

O patológico, sendo assim, tem um estatuto muito próprio para o médico: “todas as peculiaridades com as quais Freud enumerou como característico do inconsciente, correspondem completamente às mudanças com as quais o comportamento normal sofrem devido ao isolamento pela doença” (GOLDSTEIN, 1939, p. 323)¹⁵. Peculiar como a noção de inconsciente:

o que aparece como inconsciente não é nada senão a entrada num padrão de reação precedente do organismo numa resposta presente, quando a situação é adequada. Não é nada senão uma forma específica da memória. *A emergência do que é denominado inconsciente não é, senão, o forte resultado pós-efeito [after-effects] de alguns padrões*, que não foram suficientemente integrados no comportamento centrado apropriado de todo o organismo (GOLDSTEIN, 1939, p. 331).

Sem julgarmos essa leitura, no mínimo simplificadora da teoria freudiana¹⁶, a meu ver, cabe-nos aqui, primeiramente, mostrar como que Merleau-Ponty a seguia em *La Structure du Comportement*. Esta passagem do filósofo poderia muito bem ser tomada ou confundida com aquelas de Goldstein:

a estruturação normal é aquela que reorganiza a conduta em profundidade, de tal modo que as atitudes infantis não tendo mais lugar nem sentido na nova atitude; ela acabará em um comportamento perfeitamente integrado em que cada momento seria interiormente ligado ao conjunto. Diríamos que há recalque desde que a integração não foi realizada senão em aparência e deixa subsistir no comportamento alguns sistemas relativamente isolados que o sujeito recusa ao mesmo tempo de transformar e de assumir (SC, p. 192).

Trata-se assim em “traduzir” as linhas freudianas em linguagem *estrutural*, tal como apresentava a *Gestalttheorie* e Goldstein. O recalque, nesse caso, seria um problema de *assunção* da integração estrutural da conduta¹⁷. Desse modo, o comportamento do sujeito só pode ser explicado pela integração do organismo.

¹⁵ Paul Schilder pensa semelhante a Goldstein: o patológico seria a desintegração do funcionamento normal do organismo (que funciona de modo integrado e forma uma unidade) (Cf. SCHILDER, 1950, pp. 292-293).

¹⁶ Poderíamos dizer, por exemplo, que esse estudo de Goldstein é uma deformação da psicanálise ao reduzi-la a uma biologia, como comenta Alexandre Cleret: “a visão do tempo, relativamente linear, finalizada em direção a um futuro integrado se opõe àquele de Freud, mais complexo e participando de uma imbricação do tempo passado e presente. Não há para Goldstein estrutura inconsciente, nem conflito psíquico, o que implica redefinir os conceitos mestres da psicanálise, seja o recalque, a regressão, a sublimação e a representação inconsciente, no nível da tese do organismo como totalidade e como manifestação da reação em isolamento. Os conceitos do desejo e da libido estão ausentes do propósito de Goldstein, que biologiza a psicanálise e exclui de fato o sentido humano desses conceitos que escapam da noção de instinto” (CLARET, 2006, p. 161).

¹⁷ O porquê que o sujeito *recusa* essa integração será o tema maior do debate com a psicanálise na *Phénoménologie de la Perception*. Aqui, o ato de recusa é associado a uma restrição da normatividade do organismo, como veremos, mas o filósofo não se debruça nos motivos que o sujeito pode ter para recusar tal integração da conduta.

Entretanto, há em Merleau-Ponty uma diferença substancial com Goldstein: em torno da leitura do que é o inconsciente. Para o médico, um tipo muito especial de memória; para o filósofo, *uma ambigüidade*¹⁸ da consciência perceptiva imediata. É por isso que Merleau-Ponty propunha pensar a teoria freudiana como uma possibilidade da consciência. Assim,

o sujeito vive, então, como as crianças que se guiam a partir do sentimento imediato do permitido e do defendido, sem buscar o sentido dos interditos. O pretense inconsciente do complexo se reduz, portanto, à ambivalência da consciência imediata. A regressão do sonho, a eficácia de um complexo adquirido no passado, enfim, o inconsciente do recalado não manifesta senão o retorno a um modo primitivo de organizar a conduta, uma dobradura das estruturas mais complexas e um recuo em direção às mais fácies (SC, p. 193).

Mas é justo perguntarmos: por que pensar o inconsciente reduzido à “ambivalência da consciência imediata”? Por que esse modo de organizar a conduta, retomando um modo primitivo de organizar a conduta, seria patológico segundo o filósofo? Por que o recurso a Freud para diferenciar uma conduta vital de uma conduta humana? Responder a essas questões é um passo importante para compreendermos sua leitura. Tomemo-las uma a uma.

A ambigüidade da consciência perceptiva – o recurso aos estudos da *Gestalttheorie*

Quando Merleau-Ponty se refere ao conceito freudiano de inconsciente relacionando-o à sua noção de ambivalência da consciência imediata, temos um problema: até este ponto da obra, o filósofo não tinha especificado de modo claro o que ele compreende por consciência. São nas páginas vindouras que ele tratará dessa questão e principalmente na *Phénoménologie de la Perception*.

Mas esta redução à “ambivalência da consciência imediata” nos diz algo: é possível haver certo nível de consciência que não seja claro para o sujeito – há uma ambivalência em sua “posse” de sentido¹⁹. Sem nos reportarmos à *Phénoménologie de la Perception*, onde o problema da “consciência perceptiva” será mais explicitado, vejamos o que Merleau-Ponty tinha em mente em *La structure du comportement*, publicada mais ou menos três anos antes da sua tese de 1945.

¹⁸ É bom deixar claro, desde já que, o que Merleau-Ponty compreende por ambigüidade é o próprio movimento do pensamento – modo de dizer que, na própria reflexão, uma coisa se torna outra. Um exemplo: “o que denomino ambigüidade, é o fato de, desde que refletimos o que é o cérebro, terminamos por encontrar algo que não é mais toda a massa de matéria inicial, mesmo que, entretanto, esse cérebro continue sendo a massa de matéria inicial” (PII, p. 338).

¹⁹ Certamente Merleau-Ponty segue a análise de Sartre (*La Transcendence de l'Ego*) mas com seu próprio viés: a prioridade ontológica da consciência irrefletida em relação à consciência refletida – tema caro à *Phénoménologie de la Perception*.

Merleau-Ponty se vale de um exemplo ilustrativo para expor o que ele compreende por consciência imediata: a percepção de um rosto. Ele diz: “seria preciso, então, tomar ao pé da letra o fato frequentemente destacado que podemos conhecer perfeitamente uma fisionomia sem saberá cor dos olhos ou dos cabelos, a forma da boca ou do rosto” (SC, p. 181). Para Merleau-Ponty, isso significa que percebemos certa fisionomia nas coisas ou mesmo uma expressão que compreendemos.

Paul Guillaume, a quem Merleau-Ponty recorre em muitos momentos, escreve:

de um rosto humano, o que percebemos primeiramente, é a expressão global. Nós o percebemos como um todo, como uma unidade natural, bem que se trata aqui de um todo de um outro modo complexo dessas formas geométricas privilegiadas que nós tomamos como exemplos no estudo da percepção. Ora, a unidade desse todo é aquela de uma *expressão*. É a expressão que desaparece quando isolamos as partes umas das outras, por exemplo, mascarando o conjunto de um retrato para considerar separadamente as partes. É a expressão que é modificada, frequentemente de modo profundo, por uma alteração local e minúscula de um traço, que ressoa sobre a fisionomia do conjunto. É a expressão que permanece na memória e permite o reconhecimento; é ainda ela que sugere assimilações algumas vezes desconcertantes, frequentemente perspicaz e penetrante, entre as pessoas. A expressão é *uma forma de um tipo muito primitivo* (GUILLAUME, 1937, p. 191).

O que Merleau-Ponty encontra nesse tipo de formulação é claro: podemos reconhecer a fisionomia de um conhecido sem sermos capaz de descrever detalhadamente seu rosto. Entretanto, “realizar antecipadamente essas justificações sob a forma de ‘conteúdo latente’ ou de ‘saber inconsciente’, é postular que nada seja acessível à consciência senão aquilo que esteja sob forma de representação” (SC, p. 187). É, portanto, possível pensarmos num certo conhecimento sem recorrermos à noção de representação: a consciência representativa seria uma entre outras formas possíveis da consciência.

Como se sabe, este tema é husserliano: trata-se da distinção, na fenomenologia husserliana, dos *modos de intencionalidade* da consciência com o mundo (Cf. HUSSERL, 1950, § 16; 150). Como afirma Merleau-Ponty: “(...) a consciência se cinde em atos de consciência de diferentes tipos. (...) há para a consciência muitas maneiras de visar seu objeto e muitas formas de intenções nela” (SC, p. 187)²⁰, embora somente a consciência perceptiva tenha um contato direto com o mundo (somente na percepção o

²⁰ Carlos Alberto Ribeiro de Moura é bem pontual nesse ponto: “se todos os atos têm relação a um objeto, essa relação é diferente de um tipo de ato a outro e identifica-se à natureza da intenção. É o caráter da intenção que é distinto na percepção, na representação por imagens ou na representação por signos” (MOURA, 1989, p. 79).

objeto está em proximidade, presente, “em carne e osso”. Qualquer outro modo nos levaria a um objeto não-presente, como é o caso da imaginação²¹).

Contudo, o tema *central da fenomenologia*, segundo Husserl, não muda: seja percebendo, imaginando ou julgando, *toda consciência é consciência de alguma coisa ou todo objeto é objeto para uma consciência* (Cf. HUSSERL, 1950, §84)²². Assim,

o desejo poderia se relacionar ao objeto desejado, o querer ao objeto querido, o temor ao objeto temido sem que essa referência, mesmo que ela encerre sempre um núcleo cognitivo, se reduza à relação da representação ao representado. Os atos do pensar não se reduziram somente a ter uma significação, a conter neles a presciência daquilo que eles buscam; haveria uma forma de reconhecimento cego do objeto desejado pelo desejo e do bem pela vontade (SC, p. 187).

Como é possível esse tipo de reconhecimento cego, ao menos aos olhos da consciência nos moldes neo-kantianos? Ou seja, para uma criança que ainda não desenvolveu uma maturação psíquica suficiente para que possamos *pressupor* uma distinção entre forma e conteúdo da consciência, como poderíamos falar que ela reconhece um sentido de um sorriso?

Isto só seria possível se reconhecêssemos significações que não são de ordem lógica (do intelecto) (Cf. SC, p. 135). Não se trataria de um trabalho da consciência de representar o objeto desejado:

é por esse meio [reconhecimento cego] que outrem pode ser dado à criança como polo de seus desejos e de seus temores antes do longo trabalho de interpretação que o concluiria de um universo de representações, – que os conjuntos sensoriais confusos podem ser, todavia, mais precisamente identificados como os pontos de apoio de certas intenções humanas (SC, p. 187).

Para desenvolver isso, Merleau-Ponty conta com os trabalhos dos gestaltistas.

Sabemos que, diferentemente de uma tradição que pensa a percepção como um processo que se origina na correspondência termo a termo (da consciência com o mundo), a *Gestalttheorie* destaca a noção de forma (*Gestalt*), negando que a percepção seja um *mosaico* de sensações. Isso porque a noção de forma nos leva a pensar num conjunto de elementos organizados numa relação entre todos os elementos. Nas palavras do filósofo: “a *Gestalt* é uma organização espontânea do campo sensorial que faz depender os pretensos ‘elementos’ de ‘todos’ eles articulados em todos mais vastos” (PP, p. 25). Por agora, vale destacar que essa noção de forma torna possível pensarmos a percepção não em termos isolados, mas como um fenômeno de estrutura enquanto relações de termos. Por outro lado, nos leva também a negar que a percepção seria o

²¹ “(...) é em termos temporais que se deve compreender o privilégio da percepção em face dos outros atos da consciência, bem como a raiz da diferença que a separa da consciência de imagem ou signo” (MOURA, 2001, p. 377-378).

²² Na verdade, esse é o problema maior da experiência filosófica de Husserl: se toda consciência é consciência de algo, como é possível a ela ter acesso a algo que não ela mesma?

efeito de afecções mediadas pelo julgamento ou pela comparação, como se tratasse de uma operação intelectual.

Sabemos também que Merleau-Ponty foi um leitor atento de Aron Gurwitsch. *Some aspects and developments of Gestalt psychology*, de 1933, por exemplo, foi marcante para o filósofo²³. Nessa obra, Gurwitsch apresenta tanto as recentes contribuições da *Gestalttheorie*, quanto as aproxima dos estudos de Husserl.

Lembremos que Gurwitsch começa seu texto salientando, assim como Husserl, que Galileu teria dividido o mundo em duas perspectivas. Na verdade, Husserl indicava certo abismo entre o mundo vivido e o ideal científico (Cf. HUSSERL, 2004, §9) que marcaria, desde Galileu, o modo de pensar “objetivo”: um mundo com uma totalidade infinita de *objetividades ideais* determináveis de modo metódico e absolutamente unívoco para todo o mundo como afirma Husserl (Cf. HUSSERL, 2004, § 9f)²⁴. Desse modo, o mundo objetivo passaria por cima de nossa relação mais direta com o mundo, apesar de sempre a pressupormos (Cf. HUSSERL, 2004, § 38).

Theodore Geraets, um dos primeiros comentadores da obra merleau-pontyana, nos assegura:

esse mundo da vida é ele mesmo sempre ‘operante’ como ‘fundo’ (*Untergrund*) de toda atividade prática e teórica. O problema desse mundo não é somente aquele de saber como ele ‘opera’ e deve ‘operar’ pelos homens da ciência, – trata-se de *um problema verdadeiramente universal* (...) (GERAETS, 1971, p. 175).

Entretanto, a psicologia do século XIX e do início do XX, agia como se estivesse realizando aquilo que Georges Canguilhem denominou uma *ideologia científica*, tomando emprestados os conceitos da física para fundamentar o domínio do psíquico – como se a *sensação* fosse simplesmente um efeito de processos físicos, por exemplo.

É conhecido como Hermann von Helmholtz e Gustav Theodor Fechner, para citar alguns, reduziam os dados sensoriais ao fato mais elementar e simples da percepção. Com isso, podiam explicar a percepção a partir de organizações psicofisiológicas, por leis físicas e por uma superposição de múltiplos dados elementares. Partiam assim, como afirma Gurwitsch, de uma conformidade entre o estímulo e a sensação (hipótese de constância):

²³ Foi o próprio Merleau-Ponty que revisou este texto, como afirma Gurwitsch (Cf. GURWITSCH, 1966, p. 3) – o que poderia levar a certa querela com Emmanuel de Saint Aubert, que afirma que Gurwitsch teria escrito este texto com a colaboração de Merleau-Ponty (Cf. AUBERT, 2004, p. 322).

²⁴ “Assim o formalismo objetivista é alienador; essa alienação deveria aparecer como incômodo desde que a ciência objetiva viesse a apoderar do subjetivo; ela daria então a encolha entre construir o psíquico sobre o modelo do físico, ou bem a renunciar a estudar com rigor o psíquico” (LYOTARD, 1999, p. 35).

as sensações diferem uma das outras tal como os estímulos respectivos se diferem. O que determina a natureza e a intensidade do dado sensorial é o estímulo e nada mais. (...) [Consequentemente,] *A excitação produzida em um elemento neural não está submetida, de nenhum modo, àquilo que acontece em outros elementos, mesmo os mais próximos* (GURWITSCH, 1966, p. 5).

Com esse “mapa neuronal”, a psicologia tendia a explicar uma anomalia, por exemplo, em sua origem, como um problema da *interpretação* dos processos neuronais, e não um problema dos próprios dados sensoriais. Tal como um “erro de interpretação”.

O que Gurwitsch destaca, por outro lado, a partir da teoria gestaltista, é a negação da percepção como uma operação intelectual. Ele se questiona: “as qualidades da Gestalt veem prontas do exterior e impõem elas mesmas em nossa sensibilidade sem a intervenção de qualquer que seja a atividade mental?” (GURWITSCH, 1966, p. 7). A resposta de Gurwitsch, seguindo Christian Freiherr von Ehrenfels, é afirmativa. Por quê?

Começemos lembrando que, no início do século XX, Ehrenfels chamava a atenção da comunidade científica ao afirmar que o *todo* é uma *Gestalt* qualitativa: algo que está presente no todo, mas não em suas partes. Tomemos um exemplo: há “algo” numa melodia que a distingue de todas as outras, pois ela não é um simples composto de notas, ritmo e harmonia da qual se poderia somar estes elementos, sintetizando sua unidade. Ehrenfels propõe que ela seja um “complexo unitário”. E por que um complexo?

Antes de tudo, porque há certa relação dos elementos intrínseca à sua totalidade que podemos verificar ao cantarmos ou assobiarmos uma melodia: normalmente associamos num tom diferente da melodia original, mas reconhecemos facilmente qual melodia é ao escutarmos. Como se houvesse algo intrínseco à relação das notas que nos faz reconhecê-la. Ora, se todas as notas foram alteradas (estão num outro tom) e ainda continua sendo para nós a mesma melodia, é porque ela é um todo, guardando sua própria identidade (e bastaria cantarmos uma nota diferente para estranharmos ou falarmos que se trata de outra melodia)²⁵.

Outro exemplo: Max Wertheimer formula, no início da segunda década, um problema interessante (dentre muitos outros): se com a cinematografia percebemos movimento (se há realmente uma percepção de um movimento na tela) então não é uma

²⁵ Esta constatação parece ser um dos pontos centrais para o início do pensamento gestaltista: reconhecer que o todo é uma realidade, como a cor e os elementos o são. Além do que, revela-nos um fenômeno de transposição (ou seja, certas propriedades permanecem constantes quando são alterados todos os elementos de alguma maneira), do qual a qualidade do todo pode ser transposta (no caso, de um tom a outro) (Cf. GUILLAUME, 1937, pp. 16-21).

ilusão que estejamos experimentando diretamente este movimento como um todo, apesar de haver intervalos entre as imagens (Cf. GUILLAUME, 1937, pp. 89-101). Isso parece mostrar que a percepção do movimento não depende da sequência dos estímulos nos pontos da retina, como argumentava as doutrinas introspectivas. Ou seja, a “natureza” da experiência do movimento deve ter um *significado* que não pode ser encontrado em suas partes.

A percepção depende, dessa forma, da *organização total* do campo que nos estimula e dos processos dinâmicos do cérebro (e não da soma das partes dos estímulos desse campo). Dizendo de outro modo, não seria partindo dos elementos do campo perceptivo que o tomaríamos como um todo, mas percebemos um todo, segundo uma estrutura ordenada e determinada, da qual é possível individualizar suas partes (Cf. GURWITSCH, 1966, pp. 25-26). Nada mais claro do que essa definição de Wertheimer:

a ‘fórmula’ fundamental da teoria da Gestalt poderia ser expressa desse modo: há todos, sendo que o comportamento de cada todo não é determinado por estes ou aqueles elementos individuais, mais onde os processos-partes são eles mesmos determinados pela natureza intrínseca do todo. O que a teoria Gestalt espera é determinar a natureza destes todos (WERTHEIMER in ELLIS, 1955, p. 3).

Na verdade, Edmund Husserl já havia apontado no terceiro livro da *Logische Untersuchungen* duas modalidades de *todo*: um autêntico e outro não-autêntico, sendo que o que lhes distinguiriam seriam as relações de suas partes. No último caso, haveria uma relação onde as partes dependeriam de um elemento exterior ao todo. No outro, as partes estariam numa relação de dependência entre si, e não a algo exterior ao todo: as partes estariam numa *conexão necessária*, numa relação de fundação (*Fundierungsverhältnis*) (Cf. HUSSERL, 1962, p. 46). Essa conexão necessária participa de modo claro da definição de *Gestalt*, pois ela

é um conjunto de itens que suportam mutuamente e determinam mutuamente um ao outro. Assim, eles realizam uma estrutura total que os governam e designam a cada um deles (como uma parte do todo) uma função ou um papel para ser realizado assim como um lugar determinado no todo. Cada detalhe existe somente no lugar em que ele joga o papel designado a ele pelo todo pelo qual ele é uma parte. Isso pode ser compreendido somente em vistas à função que o caracteriza e pela qual deve ser o que é aqui e agora *in concreto*. Suas qualidades, suas existências, suas *raison d’être*, dependem de e são derivadas de suas contribuições ao todo pelos quais estão integrado, pelo que a Gestalt em suas articulações internas designa a ele (GURWITSCH, 1966, pp. 25-26).

Qual a importância disso para Merleau-Ponty?

Sublinhemos primeiro como o momento parece favorável para que a filosofia empreenda um exame do postulado da psicologia clássica, uma vez que a própria psicologia de sua época parece sugerir isto, especialmente a *Gestalttheorie*. Ela nos

estimula a repensarmos o *campo perceptivo*. Na verdade, não só estimula, mas é precisamente esta organização desse campo perceptivo que ela pretende estabelecer (Cf. KÖHLER, 1947, pp. 104-105) ao visar leis ou dinâmicas de articulações que possam descrever esse processo organizacional.

Lemos, por exemplo, leis como esta: “se as condições são tais em que produz uma segregação de uma unidade maior e menor, a menor irá, *ceteris paribus* [mantida inalterada todas as outras coisas], se tornar a figura, a maior, o fundo” (KOFFKA, 1955, p. 191). Ou ainda: o princípio de fechamento (quando completamos imediatamente pontos que sugerem, por exemplo, uma cruz). Isso indica uma *tendência espontânea* que temos diante de um campo perceptivo, revelando outro princípio dinâmico que Wertheimer já destacava como sendo a *lei da boa forma* (ou *law of Prägnanz*): “o princípio afirma que a organização de um campo tende a ser tão simples e limpa quanto é compatível com as condições dadas em cada caso” (KÖHLER, 1938, p. 251).

Tal princípio de organização nos leva à lei mais importante da *Gestalttheorie*, relativa à organização do campo perceptivo. Trata-se de uma lei que segue o dado mais simples que podemos obter ao abriremos os olhos: a *relação figura/fundo*. Kurt Koffka pontua: “a figura depende para suas características do fundo em que ela aparece. O fundo serve como uma *estrutura* [framework] em que a figura é suspensa de tal modo que determina a figura” (KOFFKA, 1955, p. 184) – como um som se destaca de um fundo mudo. É esse dado da percepção que as ciências herdeiras da tradição clássica não punham em jogo.

O que há de realmente novo nesta formulação é a afirmação de que a percepção de formas não é uma construção ou uma combinação de processos mentais ou a condição de possibilidade da aparição de uma figura, mas um *processo de organização* que se dá no próprio campo perceptivo.

Isso é algo que o filósofo aproximava da fenomenologia já presente em seu primeiro trabalho: quando ele analisa a obra de Gabriel Marcel, ele coloca em evidência como o outro não é reduzido a um objeto que eu possa contemplar, porque “(...) esse tu não é redutível a um conjunto de características em que eu pacificamente faria o ‘inventário’” (PI, pp. 36-37). Quer dizer, não é preciso determinar os elementos de uma figura para que ela seja percebida, pois percebemos espontaneamente uma forma em que todos os elementos estão relacionados entre si. Um processo tal que a modificação de um de seus elementos modifica o conjunto. Eis ainda mais uma passagem clara de Gurwitsch sobre isso:

mesmo que apenas um dos detalhes que compõem o todo da estrutura Gestalt é modificado, essa modificação é raramente limitada simplesmente a esse detalhe, mas concerne outros detalhes também, de modo que a Gestalt toda é afetada, perca suas características originais, e desfazer-se em outra Gestalt. Isso segue imediatamente do fato de que, desde que as funções dependam da estrutura total da Gestalt, a função da cada parte depende das funções de todas as outras partes: todas essas funções demandam mutualmente umas das outras (GURWITSCH, 1966, p. 26)²⁶.

É por isso que é possível a Merleau-Ponty afirmar que ao perceber um rosto, uma fisionomia, não se percebe, necessariamente, a cor dos olhos desta pessoa, os traços da bochecha ou a cor do seu cabelo. Não se trata da soma de caracteres, e sim do conjunto, da *organização* desta forma, deste rosto. Uma forma que, como indica Guillaume, se oferece como uma expressão.

O rosto é, assim, uma expressão privilegiada – provavelmente, a primeira figura que o bebê destaca de um fundo, como já sublinhava Max Scheler ao afirmar que o rosto é a primeira coisa que o homem percebe (Cf. SCHELER, 1928, pp. 348-349). Ele é um foco de significações, principalmente para a criança, como observa Koffka (Cf. KOFFKA, 1928, p. 301 et seq.).

Merleau-Ponty acompanha esses estudos de perto: “um rosto é um centro de expressão humana, um envoltório transparente de atitudes e de desejos de outrem, o lugar de aparição, o ponto de apoio, apenas material, de uma multiplicidade de intenções” (SC, p. 181)²⁷. Aliás, uma expressão tão privilegiada que leva Merleau-Ponty a afirmar que “a significação humana é dada antes dos pretensos signos sensíveis” (SC, p. 181)²⁸. Ora, se a criança é atenta a essa significação humana, se ela retribui um sorriso, isto deve nos dizer algo. O que?

O fato de a criança retribuir um sorriso diz mais do que uma descrição do desenvolvimento infantil para Merleau-Ponty. Pensando estrategicamente na percepção começante, juntamente com a *Gestalttheorie*, Merleau-Ponty põe em evidência que os

²⁶ Merleau-Ponty define a *Gestalt* de forma sintética, mas precisa, nestes termos: “(...) um conjunto de forças em estado de equilíbrio ou de constante mudança, de tal modo que nenhuma lei seja formulável por cada parte tomada à parte e que cada vetor seja determinado em grandeza e em direção a todos os outros. Cada mudança local se traduziria, então, numa forma, por uma redistribuição de forças que assegura a constância da relação entre elas, é essa circulação interior que é o sistema como realidade física (...). (...) a forma física é um indivíduo” (SC, pp. 147-148).

²⁷ “Daí vem o porquê nos parecer impossível tratar como uma coisa um rosto ou corpo morto. São entidades sagradas, não ‘dadas à vista’” (SC, p. 181).

²⁸ Outros objetos privilegiados, talvez menos que o rosto humano, mas ainda assim privilegiados, são os de uso e os objetos de cultura (Cf. SC, p. 175). A criança manuseia-os sem saber ainda sua utilidade. Ela os explora e visa sua significação, mas é antes “fisionomia” do que “coisa” (Cf. SC, pp. 181-182). E o problema é novamente aqui um problema gestaltista, pois “é aqui que a noção de ‘forma’ nos permitirá prosseguir a análise. A forma é uma configuração visual, sonora, ou mesmo anterior à distinção dos sentidos, em que os valores sensoriais de cada elemento está determinado pela sua função no conjunto e varia com ela” (SC, p. 182).

próprios gestos maternos parecem apontar *um sentido latente no sensível*²⁹. Por isso afirma: “(...) trata-se de descrever, no momento mesmo da experiência, que ela seja precoce ou tardia, interna ou externa, motriz ou sensorial, a emergência de uma significação” (SC, p. 185). É por isso que foi preciso a Merleau-Ponty partir da percepção infantil, como nos diz Theodore F. Geraets (Cf. GERAETS, 1971, p. 7).

De fato, Merleau-Ponty afirma: “nós nos propomos, ao contrário, a mostrar que o aspecto descritivo da percepção começante exige uma transformação da noção de consciência” (SC, p. 183).

Na verdade, o recurso à experiência infantil é uma dinâmica que permanece em toda a experiência filosófica de Merleau-Ponty, como veremos. Um exemplo, podemos tomar de um dos seus últimos escritos (*Réflexion et interrogation*):

que uma criança perceba antes de pensar, que ela comece por colocar seus sonhos nas coisas, seus pensamentos nos outros, formando com eles como um bloco de vida comum em que as perspectivas de cada um não se distinguem ainda, esses fatos de gênese não podem ser simplesmente ignorados pela filosofia em nome de exigências da análise intrínseca (VI, p. 27).

Se a criança compreende, num certo momento, a expressão fisionômica, como o sorriso, é porque *ela apreende, de algum modo, o sentido do gesto humano* (Cf. SC, p. 169)³⁰. Como já observa em *La structure du comportement*:

ora, não é a semelhança de nossos próprios gestos e os gestos de outrem que pode dar à esses [gestos] seu valor expressivo: a criança compreende o sentido alegre do sorriso muito tempo antes de ter visto seu próprio sorriso, aquela mímica ameaçante ou melancólica que ela jamais executou e as quais sua experiência própria não pode então fornecer nenhum conteúdo. (...) É preciso então que os gestos e as atitudes do corpo fenomenal tenham uma estrutura própria, uma significação imanente, que ela seja, de uma só vez, um centro de ações que irradie sobre um ‘meio’, uma certa silhueta no sentido físico e no sentido moral, um certo tipo de conduta (SC, pp. 169-170).

Por isso o filósofo destacava como era preciso pensar a consciência a partir de sua intencionalidade, diferentemente do que as ciências clássicas propunham:

saído do interior, meu comportamento aparece como orientado, portando uma intenção e um sentido. A ciência parece exigir que descartemos essas características como aparências sobre as quais é preciso descobrir uma realidade de outro gênero. (...) Enfim, se a mancha luminosa se desloca e se meu olho a segue, devo aqui ainda compreender o fenômeno sem introduzir nele nada que se assemelhe a uma *intenção* (SC, pp. 5-6).

Tudo se passa como se, para tais ciências clássicas, as noções de intenção, sentido, valor, por exemplo, devessem ser excluídas da teoria, como se elas se

²⁹ Eis como ele comenta esse fato num curso ministrado em Sorbonne alguns anos depois: “o grande mérito da psicologia da forma é o de colocar em evidência a ideia da *estruturação*, quer dizer, uma ordem que não está ajuntada ao material, mas que lhe é imanente e que se realiza pela sua organização espontânea” (Sorb, p. 195).

³⁰ “Com efeito, as crianças pequenas compreendem os gestos e as expressões da fisionomia bem antes de serem capazes de reproduzi-los por sua própria conta, é preciso, então, que o sentido dessas condutas lhe seja, por assim dizer, aderente” (SnS, p. 67).

referissem a certo *antropomorfismo teórico* ou *subjetivismo*: “no estudo científico do comportamento, devemos descartar como subjetivo todas as noções de intenção, de utilidade ou de valor, porque elas não têm fundamento nas coisas e não são determinações intrínsecas” (SC, p. 7). Ou ainda, essa ciência nos moldes clássicos, poderia argumentar: “isso não é nada senão um modo humano de designar os efeitos do mecanismo” (SC, p. 35).

Tal rejeição científica, para o filósofo, não significa um retorno a certo antropomorfismo, como ele destaca ao analisar a teoria do funcionamento nervoso: “na teoria do funcionamento nervoso, tudo se passa como se estivéssemos assujeitados à alternativa entre o antropomorfismo e a concepção anatômica do reflexo, ainda que fosse preciso talvez a ultrapassar” (SC, p. 13). Como ultrapassar essas alternativas?

Segundo Merleau-Ponty, é no interior da própria ciência que teríamos uma resposta. Enquanto a ciência acusa que o *valor*, por exemplo, é uma noção “estrangeira” ao objetivismo, ela o introduz de modo velado. O filósofo é astuto ao perceber que a tendência ao maior equilíbrio do sistema como todo, por exemplo, mascara essa noção³¹. Eis uma passagem que clarifica sua posição:

enfim, se foi estabelecido que os processos nervosos em cada situação irão sempre reestabelecer alguns estados de equilíbrio privilegiados, esses últimos representariam os valores objetivos do organismo e teríamos o direito de classificar os comportamentos em relação a eles em ordenamento e desordenamento, significativos ou insignificantes. Essas denominações, longe de ser extrínsecas e antropomórficas pertenceriam ao vivente como tal (SC, pp. 38-39)³².

³¹ Lembremos que este problema era, aliás, algo fundamental na crítica merleau-pontyana ao behaviorismo anos depois num de seus cursos ministrados em Sorbonne. Ele destaca como o ideal de objetividade watsoniano, consistindo em pensar a psicologia apenas a partir dos fatos reais, levava-o a acusar toda observação dita *direta* do comportamento. Para este, essa observação é subjetiva ou uma interpretação antropomórfica dos dados. Mas, para Merleau-Ponty, este ideal é uma *quimera* (Cf. Sorb, p. 433), já que *todo dado só pode ser apreendido a partir de uma situação humana*. Não seria “matematizando” os dados que iríamos “escapar” do ponto de vista em situação: “(...) não é o antropomorfismo que se exclui, é a ciência, – não é a objetividade que se defende, é o realismo e o nominalismo” (SC, p. 112). Num outro momento desses cursos em Sorbonne, Merleau-Ponty lembra-se dessas análises de Heidegger sobre esse ponto: “segundo uma nota de Heidegger, a percepção de um mundo inteiramente objetivo, sem nenhum predicado antropomórfico é inconcebível. Mesmo um universo puramente geométrico seria impossível sem nenhum elemento humano; assim, uma figura geométrica, o círculo, por exemplo, pode ser exprimido por uma fórmula analítica; mas um sujeito que não tivesse jamais visto um círculo não saberia reconstituir o sentido intuitivo da fórmula. Toda geometria é fundada sobre o conceito essencialmente antropomórfico do contorno, quer dizer, de um limite entre o ‘fora’ e o ‘dentro’, distinção que não existe senão para um sujeito, ele mesmo situado no espaço, que vê de algum ponto de vista (seu corpo), em relação a qual a distinção do fora e do dentro toma um sentido. Não há contorno sem um sujeito que estrutura os elementos dados para fazer deles figuras” (Sorb, p. 206). Aliás, de um modo geral, esta também foi a crítica de Wolfgang Köhler ao behaviorismo (Cf. KÖHLER, 1947, pp. 7-23).

³² Como dirá em seu curso sobre o *Méthode en psychologie de l'enfant*: “o que é científico, não é eliminar a qualidade, valor ou significação, é considerar os fatos *num contexto* (...)” (Sorb, p. 486).

É por isso que é preciso, teoricamente, *admitir* certa ordem que está latente no campo perceptivo. Como diz Gurwitsch, quando se fala de uma *Gestalt*, se fala de uma totalidade, aliás

uma totalidade que poderia ser designada como ‘natural’ é, à primeira vista, apresentada à percepção como dotada de tal caráter de unidade perceptiva e como tendo um certo aspecto de totalidade. Esse caráter de unidade não é sobreposto sem os membros do grupo e não deriva de um ato categorial de coleta; melhor, é inerente ao que é percebido, é um dos aspectos sensoriais dele e faz parte de sua constituição (GURWITSCH, 1966, pp. 8-9). [Ou ainda:] o que vale para igualdade e não igualdade é também verdade para a identidade, semelhança, unidade e para qualquer coisa parecida. Todos esses termos, que são familiares para nós enquanto categorias, expressam também certas impressões imediatas inerente ao fenômeno (...) (GURWITSCH, 1966, p. 31).

Aliás, e este é um passo importante, é preciso admitir que toda *Gestalt* tem ordem e significado, em baixo ou alto grau, como diz Koffka (Cf. KOFFKA, 1955, p. 22).

Se a *Gestalttheorie* estiver correta, poderíamos descrever, no momento da própria experiência, a *emergência dos significados indecomponíveis* (Cf. SC, p. 185). Quer dizer, se a experiência infantil não começa pelo caos, mas por um mundo cuja estrutura é somente lacunar (Cf. SC, p. 192), *então as coisas já teriam um sentido para a criança antes que ela tenha a capacidade ou maturação estrutural suficiente de julgá-las*.

A criança seria, assim, capaz de compreender o sentido de certa fisionomia, mesmo que tenhamos de concordar que esta compreensão seja mais “pobre” que a adulta. É forçoso, assim, admitir que “resulta daí que é possível perceber um sorriso ou mesmo nesse sorriso um sentimento sem que as cores e as linhas que ‘compõem’, como se diz, o rosto, estejam presentes à consciência ou dadas num inconsciente” (SC, pp. 180-81). Afinal, se a noção de forma nos “proíbe” em pensar processos isolados, introduzindo a noção de processos *globais*, é porque existe certa ordem imanente à própria fisionomia. Isso explicaria porque a criança reconhece sua mãe, mesmo sem saber a cor dos seus olhos; ou, porque ela *retribui um sorriso, sem ser preciso julgar este ato*. Nesse caso, “(...) é preciso que algo no espetáculo visual mesmo chame essa transferência [a experiência bruta impelida ao objeto percebido]” (SC, p. 189).

Mas isto não exclui do mundo certa indeterminação³³. De fato, o mundo não pode ser totalmente apreendido em sua totalidade; seu sentido não pode ser apreendido

³³ Jean-François Lyotard escreve com precisão esse problema: “(...) não tenho acesso à coisa senão unilateralmente, por uma das suas faces, mas simultaneamente me são ‘dadas’ as outras faces da coisa, não ‘em pessoa’, mas sugeridas pela face dada sensorialmente; em outros termos, a coisa tal como me é dada pela percepção está sempre aberta a horizontes de indeterminação (...)” (LYOTARD, 1999, pp. 20-21).

senão em relação ao campo perceptivo – a um olho. Um campo, aliás, que se presta a uma exploração infinita.

Isso dá uma margem de *indeterminação*, uma vez que seu sentido reenvia a ele mesmo, sem que se possa determiná-lo definitivamente. Para Merleau-Ponty, isso atesta uma “riqueza” do mundo percebido, uma impossibilidade de esgotá-lo. Assim, “longe de introduzir na percepção um coeficiente de subjetividade, ela lhe dá, ao contrário, a segurança de comunicar com um mundo mais rico (...)” (SC, p. 201). Era exatamente isto, esta indeterminação positiva, que a nova psicologia proferia.

Essa indeterminação, para Merleau-Ponty, é central: ela restitui a *opacidade do mundo* ou, mesmo, restitui ao mundo percebido certa *ambiguidade*. Uma ambiguidade que pode ser muito bem colocada em termos de ilusão, o que dificulta bastante a compreensão da percepção – o que anunciava Gurwitsch em 1933 ao afirmar uma certa liberdade do olhar que torna o equívoco possível (Cf. GURWITSCH, 1966, p. 15).

É algo dessa ordem que permite, segundo Merleau-Ponty, a possibilidade de Freud pensar o inconsciente, utilizando-se de noções supostamente inadequadas. Quando percebemos, só o fazemos diante de um fundo não percebido, mas que se pressupõe para destacar uma figura. Algo similar, Merleau-Ponty propõe ao pensar o inconsciente: podemos perceber que desejamos isso ou aquilo, mas contando com um fundo não-percebido que me leva a desejar tal coisa.

Não se trata de algo *atrás* da consciência, o que seria para Merleau-Ponty uma conclusão um pouco apressada, mas um *fundo* da consciência. Um fundo que nos mostra como não temos plena posse do campo perceptivo, do mesmo modo que não temos plena posse da consciência, sendo possível, por exemplo, uma ilusão. Aliás, segundo o filósofo, “(...) é natural à consciência de se desconhecer, justamente porque ela é consciência de coisas” (SC, p. 236).

Podemos falar, desse modo, que a concepção da consciência, segundo Merleau-Ponty, vai em direção à lógica figura/fundo. Toda consciência é consciência de uma coisa que é figurada, sem que esse ato exclua outros; há “(...) a instituição de uma nova dialética, a abertura de uma nova região do fenômeno, o estabelecimento de uma nova camada constitutiva que suprime a precedente como momento isolado, mas a conserva e a integra” (SC, p. 224).

De fato, essa tese não é muito discutida em *La structure du comportement*, mas sua *lógica* está esboçada. Quer dizer, a lógica gestaltista figura/fundo, em termos estruturais. Percebamos este exemplo:

como compreender a aderência ao vivido de uma significação falaciosa que é constitutiva da ilusão? Nós rejeitamos as categorias causais de Freud e colocamos no lugar de suas metáforas energéticas, metáforas estruturais. Mas se o complexo não é uma coisa fora da consciência que produziria seus efeitos, se ele não é senão uma estrutura da consciência, ao menos, essa estrutura tende, por assim dizer, a se conservar. O que se denomina inconsciente, tem-se dito, é somente uma significação não-percebida: chega-se a que não saberíamos nós mesmos o sentido verdadeiro de nossa vida, não que uma personalidade inconsciente esteja no fundo de nós e regesse nossas ações, mas porque não compreendemos nossos estados vividos sob uma ideia que não lhe seja adequada (SC, p. 237)³⁴.

No fundo, o que Merleau-Ponty contesta abertamente, a meu ver, são duas possibilidades interpretativas da psicanálise freudiana:

- 1) seguindo Jean Paul Sartre, não há motivo para se dizer que haja algo exterior à própria consciência. O inconsciente seria assim um conceito desnecessário³⁵ (Cf. SARTRE, 2003, p. 40). Basta pensarmos em termos da própria estrutura da consciência;
- 2) partindo da *Gestalttheorie*, não é preciso explicar os processos psíquicos em termos energéticos. Em vez de falar em termos de força, é possível dizer em estruturações progressivas e descontínuas do comportamento (Cf. SC, p. 192) – a explicação energética se basearia numa biologia não fundamentada³⁶ e em termos físicos desnecessário para compreendermos estes processos.

Quer pensemos assim, que o inconsciente é um termo desnecessário, já que podemos pensar em termos de estrutura, segundo Merleau-Ponty, o que nos leva então a pensar num comportamento como sendo patológico?

Merleau-Ponty utiliza várias vezes em sua obra o termo *patologia*. A seus olhos, é inegável que há um comportamento *normal* e outro *patológico*. Mas em que sentido ele compreende esta diferença? O que significa, por exemplo, um sintoma?

Leiamos esta passagem, que nos parece clara:

creu-se que a sintomatologia das doenças mentais poderia se contentar ela também de notar as deficiências. Não se apercebeu que *o sintoma é uma resposta do organismo a uma questão do meio*, e que, assim, o quadro dos sintomas varia com as questões que se põe ao organismo (SC, p. 67, grifo meu).

³⁴ Ver *La transcendance de l'Ego* de Sartre (Cf. SARTRE, 2003, pp. 74-84). Sartre não diz de uma significação não-percebida, mas nega a tese freudiana de que haja um inconsciente que a consciência não perceba. Para ele, a consciência determina sua existência e não é preciso conceber nada além dela.

³⁵ Por isso Merleau-Ponty explicava para seus alunos em Sorbonne que “se o inconsciente é inconsciente, é porque resistimos a ele; mas as operações de resistência nos escapam, e, como elas são uma função do eu, resulta que *uma parte de mim é inconsciente*” (Sorb, p. 338). Na verdade, Merleau-Ponty diz que o próprio Freud tende a anular a tensão entre a consciência e o inconsciente.

³⁶ Uma herança politzeriana, sem dúvida, como afirma Bento Prado Jr.: “expressivista ou não, Politzer havia cortado a teoria psicanalítica de sua base biologista e, insistindo nas noções de *drama* (como sublinhava Merleau-Ponty, expressão que deve ser pensada em seu sentido primeiro, não romântico, como gênero literário ou da arte da palavra), ou da *narrativa* (dramática, na primeira pessoa, entre o épico e o lírico, um pouco à maneira de M. Buber), preparava assim a inscrição da psicanálise ‘dans le champ de la parole’, para retomar o jargão lacaniano” (PRADO Jr, 1991, p. 17).

Isso nos diz muito:

- 1) o sintoma em si mesmo não é patológico – é o anúncio de uma *resposta*. Tese que, aliás, é de Kurt Goldstein: “(...) normal assim como reações anormais (‘sintomas’) são somente expressões da tentativa do organismo de lidar com algumas demandas do meio ambiente (...). Sintomas são *respostas, dadas pelo organismo modificado, para demandas definidas*” (GOLDSTEIN, 1939, p. 18)³⁷. Nesse sentido, o sintoma pode ser lido como certo tipo de mudança do comportamento do organismo, de *reestruturação do seu comportamento*;
- 2) consequentemente, quando o organismo não consegue mais responder às questões do meio, ele age de forma patológica. Como se o organismo não fosse mais capaz de entrar numa outra “gramática sintomática” e ficasse preso/fixado numa forma normativa de vida que não consegue se impor ao meio. Fazendo uma analogia com Georges Canguilhem: “o doente é doente por não poder admitir senão uma norma” (CANGUILHEM, 2007, p. 122). Ainda em outras palavras: o organismo perde uma *plasticidade* de se colocar frente ao meio – segue uma norma e perde seu poder de normatividade.

Temos assim uma questão: qual a relação entre *reestruturação* e *normatividade* para Merleau-Ponty? Veremos que, no primeiro caso, trata-se de uma mudança estrutural no próprio organismo (não há uma mudança no meio); no segundo, de uma mudança do organismo em relação ao meio (neste caso, o organismo impõe ao meio uma norma).

A reestruturação do organismo – o exemplo da afasia

Para compreendermos o que é uma *reestruturação do organismo* devemos ter em mente que a patologia, para Merleau-Ponty, não pode ser pensada num sentido

³⁷ O recurso a Goldstein em *La Structure du Comportement* é constante. Podemos pensar que a simpatia do filósofo à obra deste médico se dá, primeiramente, por uma questão de método, pois Goldstein, ao procurar curar os feridos da primeira guerra mundial, começa seus estudos a partir de casos reais, sem levar em conta nenhum “preconceito *a priori*”, como confirma Merleau-Ponty alguns anos depois: “Goldstein não admite que se apoie sobre os prejuízos mecanicistas nem sobre os prejuízos vitalistas. Não é senão depois de um estudo experimental esforçado que se chegará a definir a fisiologia da vida. Não podemos saber o que é o organismo antes de ter tomado contato com ele; definir-se-á em seguida o ser fisiológico depois de conhecê-lo em matéria de fisiologia. Ele busca definir um ser fisiológico em função do fenômeno, tal como ele nos aparece” (Sorb, p. 452). Nada mais sugestivo a um fenomenólogo. Basta conferirmos os três métodos para determinação de um sintoma para Goldstein: “1) o primeiro postulado metodológico é: considerar inicialmente todos fenômenos apresentados pelo organismo (nesse caso, pode ser um paciente), *não dando nenhuma preferência na descrição, a nenhum deles em especial*. (...) 2) O segundo postulado metodológico concerne à correta descrição ao fenômeno observável neles mesmos. (...) 3) O terceiro postulado metodológico gostaríamos de enfatizar que nenhum fenômeno pode ser considerado sem referência ao organismo concernido, e à situação em que ele aparece” (GOLDSTEIN, 1939, pp. 21-27).

negativo, quer dizer, ao que supostamente *faltaria* ao sujeito para agir de um modo normal³⁸. Se assim o fizéssemos, teríamos que eleger um suposto “sujeito normal ideal” da qual pudéssemos ter um *critério de validação* de ação frente a uma variação do meio³⁹. Daí, esta afirmação do filósofo:

que a conduta do doente, como inclusive aquela do animal, da criança ou do ‘primitivo’, não possa ser compreendida pela simples desintegração a partir do comportamento adulto, sadio e civilizado, essa talvez seja a ideia menos contestada da psicologia moderna (SC, p. 18).

Dentre vários problemas que se poderia levantar aqui, um em especial deve ser destacado. Trata-se de uma questão apontada por Goldstein (que Merleau-Ponty acompanha em larga medida): ao se pensar a partir do déficit, negar-se-ia que *o organismo age como um todo*, como uma *estrutura*.

O que Goldstein verifica é que, quando o sujeito adoece, ele não adoece uma parte de seu corpo, pois todo seu corpo se *reestrutura* a partir desta nova situação: há uma alteração qualitativa da sua conduta, uma vez que “(...) o organismo consiste de *diferentes estruturas qualitativas*” (GOLDSTEIN, 1939, p. 271). Não se trata, assim, de uma desintegração de um suposto sistema pré-estabelecido, mas de uma *reorganização estrutural do comportamento*, visando uma melhor adaptação ou uma melhor *ordem* do sistema nervoso *como um todo*. Eis as palavras de Goldstein: “*desde que estamos preocupados com um sistema que sempre funciona como um todo, um estímulo dado deve produzir mudanças em todo organismo*” (GOLDSTEIN, 1939, p. 104).

Isso é fundamental para Merleau-Ponty, senão teríamos que admitir certo *determinismo* na conduta: como se se tratasse de *seguir uma lei determinada, invariável*. Logo no começo de *La Structure du Comportement* ele põe essa questão nesses termos ao criticar o comportamento reflexo: “há um trajeto definido, um processo de condução isolada quando se vai da excitação à reação?” (SC, p. 15). Caso respondêssemos que sim, teríamos que admitir, igualmente, que

³⁸ “(...) trata-se de deficiências massivas, frequentemente o organismo cessa em todas as circunstâncias de responder a algumas excitações físico-químicas, a perturbação afeta alguns fragmentos reais do comportamento” (SC, p. 67).

³⁹ Vale aqui a observação de Merleau-Ponty sobre a leitura da psicanálise no começo da década de 50 sobre esse tema: “e os americanos buscam na psicanálise o meio de satisfazer à fascinação do ‘normal’, o erro não está na psicanálise, que fez mais que qualquer outra pesquisa para ultrapassar a noção de uma norma estatística. Contra uma psicanálise superficial, – análise resumida, narcoanálise, – que substitui os procedimentos mecânicos pela investigação da dinâmica interpessoal, não se pode recorrer senão à psicanálise verdadeira” (PI, pp. 233-234). Merleau-Ponty critica não só a psicanálise que busca um índice de “normalidade”, mas também aquela que se constrói “(...) a partir de alguns índices abstratos, como fazem nos Estados Unidos, uma psicanálise e um culturalismo decadentes, porque o homem se torna verdadeiramente o *manipulandum* que ele pensa ser (...)” (OE, p. 12).

Se tenho fome e que, absorvido no meu trabalho, estendo minha mão em direção a uma fruta colocada por acaso perto de mim e a leva à minha boca, a fruta não agiu como objeto investido de algum valor; o que desencadeia minha reação motriz é um conjunto de cores e de luzes, um estímulo físico e químico. (...) Se o comportamento pareceu intencional, é que ele é regulado por algumas trajetórias nervosas pré-estabelecidas de tal modo que faz com que eu obtenha satisfação. *A atividade 'normal' de um organismo não é, senão, o funcionamento deste aparelho montado pela natureza* (SC, p. 7, grifo meu).

Noutros termos: o organismo seria um conjunto de trajetos nervosos pré-estabelecidos, sem ser capaz de *reorganizar* seu funcionamento ou sem ser capaz de reagir de modo diferente, segundo uma situação diversa. O melhor exemplo para compreendermos isso é da afasia.

Se, por um lado, tanto as análises do comportamento inferior e superior nos levam a pensar o comportamento seguindo uma relação de exterioridade, a *Gestalttheorie* e as teorias de Goldstein propõem uma relação de reciprocidade entre o todo e suas partes. A partir desta nova relação, seria possível pensar uma nova concepção do comportamento humano: pensá-lo como um todo, em que cada gesto reenvia a outros ou os expressam. É assim possível pensar em termos de *estruturas*: todo o corpo está envolvido em qualquer uma de suas ações, seguindo a lógica gestaltista de figura/fundo (GOLDSTEIN, 1939, pp. 217-226):

o pretendo fenômeno 'isolado', que alguns aludem ser o fim reflexo, é na verdade uma 'figura' numa reação padrão de todo organismo. O 'reflexo' é a figura, enquanto a atividade do resto do organismo é o fundo. Isso é claramente confirmado pelo fato de que qualquer mudança no restante do organismo de uma só vez modifica os reflexos, a figura (GOLDSTEIN, 1939, p. 159; ver também GOLDSTEIN, 1971, p. 12).

Isso possibilitava a Merleau-Ponty negar, por exemplo, a teoria reflexa do comportamento ao pensar a organização do sistema nervoso, partindo da *Gestalttheorie*:

nosso ponto de vista será que, ao invés de reações ao estímulo local por eventos mutualmente independentes e locais, o organismo responde a um *padrão* de estímulo ao qual ele é exposto; e assim a resposta é um processo unitário, um todo funcional, que dá, na experiência, um cenário sensorial em vez de um mosaico de sensações locais (KÖHLER, 1947, p. 62)⁴⁰.

Isto indica que há uma reação unitária do organismo. Mas trata-se, antes de tudo, de pensar numa noção estrutural do organismo. Não é por outra razão que os estudos de Ivan Petrovich Pavlov, por exemplo, deveriam ser severamente criticados em *La Structure du Comportement*. Pois, apesar desses estudos buscarem saber *como* se deve compreender o organismo em relação ao meio (aliás, mais rico que aquele que age imediatamente sob a forma de estímulo físico e químico sobre as terminações sensoriais), eles estão mais próximos de uma construção de inspiração atomista de

⁴⁰ Ou ainda: "agora sabemos o que são processos molares. Eles não são uma soma ou combinação de processos nervosos locais independentes, mas processos nervosos em extensão de tal modo que cada processo local dependa de todos os outros locais dentro da distribuição molar" (KOFFKA, 1955, p. 59).

análise real do que de um novo modo de compreensão do comportamento. Um pequeno resumo nos ajudará a entender isso melhor.

Pavlov propõe uma inovação da atividade nervosa superior afirmando um reflexo condicionado: uma ligação temporária superior mais elaborada que o equilíbrio constante do organismo com o meio (Cf. PAVLOV, 1961, p. 389). Isto é, para Pavlov, há sempre a pressuposição de um equilíbrio constantemente estabelecido pelos reflexos incondicionados. Mas, uma vez que o meio é quase sempre inconstante, é necessário um equilíbrio cada vez mais completo e complexo do reflexo temporário até se re-estabelecer um equilíbrio (PAVLOV, 1961, pp. 393-394).

Contudo, esse estado de equilíbrio se daria por leis mecânicas muito próximas da tese do comportamento reflexo: o sistema nervoso seria como um sistema energético, com processos definidos e previsíveis de aquisição, descarga, estimulação, inibição, irradiação e concentração de energia, regulado por leis relativamente “simples”. O organismo responderia, assim, às estimulações do mundo exterior tendendo a um constante equilíbrio. Afinal, o reflexo seria o elemento interativo entre o organismo e o meio, sendo a função principal do sistema nervoso, por isso mesmo, correspondente à função de preservação da vida.

Mas isso, no fundo, significa que há uma correspondência, ponto a ponto, do estímulo ao comportamento. Mesmo que se pressuponham dois níveis de reflexo, e mesmo pressupondo que o reflexo incondicionado seja mais elaborado que a reação incondicionada do organismo, “a essência da atividade nervosa permanece a mesma: é um processo que pode ser decomposto em partes reais” (SC, p. 55). Aliás, quando Pavlov esbarra com problemas na verificação experimental de sua teoria, parece “criar” leis e processos que tentam “corrigir” o problema sem nunca questionar se não é o próprio fundamento teórico que impossibilita a verificação experimental. Ora, para o fisiólogo, se não verificamos sempre uma mesma reação para um mesmo estímulo, é porque esta modificação do comportamento se explicaria por *inibições* e *estimulações* (já que só se pode pensar em processos isolados), e não na mudança *qualitativa* do comportamento.

Mas Merleau-Ponty, assim como Canguilhem, são astutos em mostrar como uma análise quantitativa recorre, “veladamente”, a certa norma que julga ser válida, utilizando-se de termos que pretende reduzir. Por exemplo, ao dizer de um déficit, diz-se de um valor qualitativo em relação a uma norma. Pretendendo afirmar certa continuidade e homogeneidade entre a saúde e a doença (questão quantitativa, de

inibição e estimulação, por exemplo), diz explicitamente que o organismo está num estado (qualitativamente) diferente do normal, pressupondo o que quer negar: que a doença, como afirma Canguilhem, “(...) constitui para o organismo um novo modo de vida, um novo comportamento” (CANGUILHEM, 2007, p. 46).

É por isso que Goldstein propunha que pensássemos em termos de *estrutura*. Por exemplo: se tomarmos a localização do setor central do comportamento como guia, veríamos que, no caso da afasia, há uma reestruturação comportamental, uma *mudança qualitativa no comportamento*, o que sugere que as localizações cerebrais deveriam ser pensadas segundo o cérebro inteiro⁴¹. O que se tem em mente é mostrar que as interpretações das lesões cerebrais que ocasionam a perda da fala não estão ligadas diretamente a uma suposta perturbação do “órgão da fala”, como se houvesse um “lugar” que pudesse ser um centro de “imagens verbais”.

Há, ao contrário, uma mudança estrutural do organismo, quer dizer, uma mudança comportamental que se pode descrever na mudança de comportamento do paciente, mostrando-nos não uma *inibição* do sistema nervoso, mas uma *reorganização qualitativa* como um todo. Esta passagem longa de Merleau-Ponty, mas essencial, nos esclarece:

é claro aqui que a doença não concerne diretamente o conteúdo do comportamento, mas sua estrutura e que, por conseguinte, ela não é algo que se *observa*, mas antes algo que se compreende. A conduta do doente não se deduz da conduta normal por simples subtração de partes, ela representa uma alteração *qualitativa*, e é na medida em que elas exigem uma atitude cujo sujeito não é mais capaz do que algumas ações electivamente perturbadas. Aqui aparece então um novo gênero de análise, que não consiste em isolar elementos, mas em compreender os passos de um conjunto e sua lei imanente. A doença não é mais, segundo a representação comum, como uma coisa ou uma potência que conduz a ela alguns efeitos; o funcionamento patológico não é mais, segundo uma ideia bastante conhecida, homogêneo ao funcionamento normal. É uma *significação* nova do comportamento, comum à multitude de sintoma e a relação da perturbação essencial aos sintomas não é mais aquela da causa ao efeito, mas antes a relação lógica de princípio à consequência ou de significação ao signo (SC, p. 70).

Pouco depois, retomando o caso da afasia, Merleau-Ponty observa que a perda da habilidade do emprego da fala é uma *mudança no nível da ação do sujeito*: ele passa a agir segundo uma atitude concreta e não mais categorial (numa linguagem concreta)⁴².

⁴¹ Para Merleau-Ponty, “nenhum autor sério renunciou à noção de localização cerebral, mas não se trata mais de uma relação de continente a conteúdo; Goldstein propôs a ideia seguinte: há duas verdades a reter: *tudo o cérebro contribui a cada operação parcial*, então, não há funcionamento em mosaico” (Sorb, p. 62).

⁴² Num curso de 1952-1953, intitulado *Le problème de la parole*, Merleau-Ponty parece seguir uma modificação que o próprio Goldstein realiza na sua obra *Language and language disturbance*: “o livro de 1948 [este citado], ao contrário, religa as duas ordens [atitude concreta e atitude categorial]; não há de um lado a significação e de outro os instrumentos (*instrumentalities*) da linguagem, os instrumentos não permanecem utilizáveis ao longo senão se a atitude categorial é conservada e, inversamente, a degradação de instrumentos comprometem o embargo da significação. Há, então, como um espírito e o espírito é

Mas isto não significa que o doente perdeu o uso da fala, mas apenas certo tipo de linguagem como confirma a descrição de Goldstein de seus pacientes:

(...) nossos pacientes não perderam verdadeiramente as palavras. Ao invés disto, as palavras perderam seu caráter de ser usável de forma abstrata, e essa mudança na linguagem é somente uma expressão da mudança básica em nossos pacientes, *a falta de capacidade de criar qualquer tipo de abstração* (GOLDSTEIN, 1971, p. 79).

Os afásicos são assim capazes de certas ações verbais. Isso implica, primeiramente, que nem toda linguagem é uma *ação categorial*. Há, segundo Merleau-Ponty, uma *linguagem concreta*, ou seja, certo *nível de ação* diferente de operações que exigem uma *atitude categorial* (Adhémar Gelb e Kurt Goldstein) ou uma *expressão simbólica* (Henry Head) ou uma *função de mediação* (Woerkom). A afasia é o melhor exemplo: o que eles perdem, na verdade, *é o poder de nomear*

(...) porque, no ato de denominar, o objeto e a palavra são tomados como representantes de uma categoria, considerados, portanto, de algum ‘ponto de vista’ escolhido por aquele que nomeia, e que essa ‘atitude categorial’ não é mais possível num sujeito reduzido à experiência concreta e imediata (SC, p. 69).

Mas isso não significa dizer que esse comportamento não seja organizado *a seu modo*. Significa, simplesmente, que o afásico está preso a uma atitude concreta com o mundo, a uma relação imediata. No fundo, significa uma redução do campo de ação do sujeito⁴³, mas não que ele não tenha reestruturado seu comportamento⁴⁴. Com isso, Merleau-Ponty encontra nos trabalhos de Goldstein (e também de Gelb) características estruturais que possam levar a repensar da teoria clássica.

De um modo geral, o argumento pode se resumir assim: na existência de qualquer perturbação na estrutura do funcionamento nervoso, há uma reestruturação da

sempre carregado de linguagem. É que a linguagem é o sistema de diferenciações na qual se articula a relação do sujeito com o mundo” (RC, p. 37).

⁴³ Esta distinção entre atitude concreta e categorial se encontra, segundo Merleau-Ponty, *a seu modo*, também nos animais: como uma distinção entre atitude concreta e típica. O filósofo toma o exemplo de um rato que foi operado e que tem dificuldade em aprender o caminho num labirinto, diferentemente de um rato normal: “poder-se-ia dizer que no caso do animal operado, o caminho de direito determina a orientação da caminhada pelas suas próprias particularidades, concretas, e que, ao contrário, no normal a adaptação é adquirida pela relação a alguma estrutura típica, o que explica que ela possa facilmente se transferir a outra situação, materialmente diferente da primeira” (SC, p. 74). Ou seja, há uma redução do *poder de ação*, mas não um déficit: há como que uma reestruturação do organismo, mesmo que qualitativamente mais restrito, não deixa de ter uma ordem.

⁴⁴ Eis toda a tese de Goldstein sobre este ponto: “*localização de uma performance não quer mais dizer para nós uma excitação em certo lugar, mas um processo dinâmico que ocorre em todo sistema nervoso, mesmo em todo organismo, e que tem uma configuração definida para cada performance* [“denominamos performance de um organismo qualquer tipo de comportamento, atividade ou operação como um todo ou em parte, que expressa a si abertamente, e mantém referência ao meio ambiente” (GOLDSTEIN, 1939, p. 28)]. *Essa configuração da excitação tem, em certa localidade, uma formação especial* (‘*elevação*’) *correspondendo ao processo da figura. Essa elevação encontra sua expressão na figura da performance. Uma localização específica é caracterizada pela influência que uma estrutura particular desta área exerce no processo total, i.e., pela contribuição em que a excitação dessa área em virtude de sua estrutura, faz no processo total*” (GOLDSTEIN, 1939, pp. 260-261).

função em geral da organização do comportamento, pois há uma integridade do conjunto desse funcionamento. Isso não significa que o sujeito restitui uma função perdida, mas que o organismo se reestrutura por uma *suplementação* dessa função.

*Não se nega, com essa tese, que haja funções especializadas em cada região do cérebro. Afirma-se sim que o cérebro funciona como um todo*⁴⁵: “uma lesão na região central da superfície produz os efeitos observados não na medida em que ela destrói tais ou tais células, tais ou tais conexões, mas na medida em que ela compromete tal tipo de funcionamento ou tal nível de conduta” (SC, p. 80).

A normatização – lei e norma

Ao se afirmar que o organismo é capaz de se reestruturar, pressupõe-se, igualmente, que este responde ao meio de certo modo. Quer dizer, é preciso que o organismo se reestruture, diante de um impasse, para poder ser *capaz* de impor sua *normatividade* vital ao mundo ao seu redor. Caso ele não consiga isso, ele fica dependente das flutuações do meio, podendo até perecer.

Para Merleau-Ponty, isto significa afirmar, entre outras coisas, que o organismo não está totalmente submetido às ações físicas: ele tem certa capacidade *de instaurar normas*, sendo capaz de definir suas condições ou um tipo de escolha (sem depender tanto, como no caso do doente, das variações do meio). Quando se diz que a vida é, na verdade, uma *atividade normativa*, deve-se ter em mente que até para organismo mais simples isso vale: é ele que impõe as condições de seu equilíbrio (Cf. SC, p. 162).

Nesse sentido, ao se dizer normatividade, em instituir normas, escolher, expressar uma preferência diante de um meio “flutuante”, diz-se igualmente, como compartilha Canguilhem numa obra contemporânea à de Merleau-Ponty (*Le normal et le pathologique*), que *o meio do ser vivo seria a sua própria obra*⁴⁶. Assim, tanto Merleau-Ponty quanto Canguilhem podem dizer que há formas ou tipos normativos de vida, uma vez que a própria doença nos indica como é possível instituir novas dimensões da vida e jamais uma ausência de norma em relação ao meio.

⁴⁵ “Todas as deficiências parecem exprimir uma alteração fundamental do comportamento (...). Encontramos então em presença de uma perturbação de estrutura determinada por uma lesão circunscrita” (SC, p. 71).

⁴⁶ Essa aproximação será marcada, nas palavras de Merleau-Ponty, no curso dobre *Le concept de Nature – l’animalité, le corps humain, passage à l’aculture*, em que ele diz: “um organismo é uma flutuação em torno de normas [CANGUILHEM, 2007, p. 136], isso são eventos encadeados por uma estrutura que não será realizada numa outra ordem, mas tendo relações com esses eventos” (N, p. 239).

Podemos, assim, negar que o comportamento é um processo linear do organismo ao meio, já que há uma *atividade orientada* (Cf. SC, p. 41) ou uma *mobilidade privilegiada*. Noutras palavras, há sempre uma *escolha*:

a experiência num organismo não é o registro e a fixação de alguns movimentos realmente realizados: ela eleva as aptidões, quer dizer, o poder geral de responder às situações de algum tipo pelas reações variadas que não têm em comum senão o sentido (SC, p. 140).

O interessante nesse contexto é que esta ideia vai de encontro com os gestaltistas: não se trata de agir seguindo o menor esforço possível como propunha, por exemplo, Koffka (Cf. KOFFKA, 1955, pp. 107-108). O comportamento privilegiado não é a lei do menor esforço, como se tende a pensar. Merleau-Ponty é bem astuto nesta crítica: “não é porque o comportamento é mais simples que ele é privilegiado⁴⁷, mas, ao contrário, porque ele é privilegiado que nós o achamos mais simples” (SC, p. 159) – modificando a tão difundida ideia de *good Gestalt*⁴⁸.

Isso nos deixa claro que o problema do modo de relação do organismo com o redor segue certa orientação privilegiada dependente da situação de todo o organismo: nós escolhemos modos privilegiados de ação diante de uma situação dada. Goldstein nos aponta esta ideia: “*assim, comportamentos preferidos realizados num campo, dependem da condição de todo organismo numa dada situação*” (GOLDSTEIN, 1939, p. 360).

Assim, compreendemos afirmações tais como: “a transformação patológica acontece num sentido de um comportamento menos diferenciado, menos organizado, mais amorfo [Goldstein]” (SC, pp. 69-70). Quer dizer, a capacidade do organismo de impor ao meio é *uma necessidade vital de inventar suas normas*.

Há diversos momentos em que o filósofo exemplifica esta reorganização do organismo frente a um impasse. Quando, por exemplo, retiramos um membro do organismo ou na descrição de um sujeito que sofre de hemianopsia. Em ambos os casos,

⁴⁷ Em 1951 (*Um inédito de Maurice Merleau-Ponty*), Merleau-Ponty chega dizer de um *a priori do organismo* para explicar essa atividade orientada: “os comportamentos revelam uma forma de atividade prospectiva do organismo, como se ele se orientasse sobre os sentidos de algumas situações elementares, como se ele mantivesse com eles relações de familiaridade, como se ele houvesse um ‘*a priori do organismo*’, condutas privilegiadas, leis de equilíbrio interno que o predispõe a algumas relações com o meio” (PII, p. 38).

⁴⁸ Mas isso nos dá o que pensar. Tomemos um autor que Merleau-Ponty levou em conta no curso sobre *La Nature*, Adolf Portmann (numa obra não citada, mas bastante interessante – *Animal Camouflage*): “as muitas camuflagens que mencionamos foram ditas ser o resultado da seleção de mutações favoráveis durante milhares de anos. Se o disfarce parecer como ter sido justamente ‘feito para os olhos’, isso se dá porque por todo esse tempo os olhos do caçador vem fazendo toda a seleção” (PORTMANN, 1959, p. 96). Algo como: a percepção se dá por uma *good Gestalt* por um motivo nada óbvio: pela evolução natural e não pela própria estrutura do mundo. Ora, se os animais se desenvolveram assim seria porque a animalidade vê *good Geltalten*? Impossível discorremos sobre isso aqui. Fica a sugestão de estudo.

a conclusão é que o organismo se adapta à situação criada (a perda de um membro, a redução do campo visual, respectivamente) reorganizando a estrutura de seu comportamento. Nesse caso, um ato sinônimo de *criar* suas próprias normas diante de uma situação específica. Por isso, estas palavras:

daí vem que as estruturas inorgânicas se deixam exprimir por uma *lei*, ao contrário das estruturas orgânicas que não se compreendem senão por uma *norma*, por algum tipo de ação transitiva que caracteriza o indivíduo. (...) Isto significa que ele avalia a si mesmo na ação das coisas sobre ele e delimita ele mesmo seu meio por um processo circular que é sem análogo no mundo físico (SC, p. 161, grifo meu).

Essa passagem é fundamental para compreendermos porque Merleau-Ponty diferencia o comportamento inorgânico do orgânico: ao se dizer *vida*, diz-se normatividade. Ao contrário de uma estrutura inorgânica que segue leis determinadas.

É exatamente essa relação que define, para Merleau-Ponty, a relação normal do organismo, ou seja, em que o organismo expressa sua normatividade vital, em que o vivente *produz suas normas* de apreciação das situações:

aqueles que constituem o mundo físico encontram numa lei matemática a expressão suficiente de sua unidade interior. Os outros, que denominamos os viventes, oferecem a particularidade de ter um comportamento, quer dizer, que suas ações não são compreensíveis como funções do meio físico e que, ao contrário, as partes do mundo às quais eles reagem são delimitadas por eles por uma norma interior. Não se entende aqui por norma um dever ser que *faria* o ser, é a simples constatação de uma atitude privilegiada, estatisticamente mais frequente, que dá ao comportamento uma unidade de um novo gênero (SC, p. 173).

Mas ao afirmar que o organismo cria suas normas, Merleau-Ponty não deixa de associar a situação patológica criada num laboratório. Sobre isso, não podemos dizer nada a respeito da relação vital do organismo com o meio que lhe é próprio, pois

tudo aquilo que pode acontecer a um organismo no laboratório não é uma realidade biológica (SC, p. 164)⁴⁹. [Quer dizer,] se a prática do reflexo condicionado conduz a uma alteração patológica, é assim porque a reação ao estímulo absoluto é uma operação difícil, que o animal não pode executar por muito tempo (SC, p. 134).

Merleau-Ponty percebe com precisão⁵⁰ que o reflexo condicionado é uma *construção* e não a *descrição* do comportamento normal do organismo⁵¹. O fato, por

⁴⁹ Michel Lefevre detalha essa passagem: “o que induz a teoria clássica ao erro, é que ela dá a si como modelo do comportamento nervoso o que é, na realidade, o empobrecimento sistemático; (...) É fácil, portanto, de se dar conta que passando da vida ao laboratório, fazemos a experiência se submeter a alguns números de modificações que lhes dão somente o esboço e o esqueleto. Desvitalizando a experiência, não podemos mais apreender senão o aspecto mecânico; retirado de seu meio de vida, o sujeito da experimentação reage como um autômato; suas reações não tem mais alcance vital; é aí precisamente que se situa o desvio que não pode ser transposto que separa a vida ao laboratório” (LEFEUVRE, 1976, p. 32).

⁵⁰ Goldstein pontua isso igualmente (Cf. GOLDSTEIN, 1939, pp. 157-173).

⁵¹ Em seu memorial de 1951, *Titres et Travaux. Projet d'enseignement*, Merleau-Ponty complementa: “a resposta reflexa, definida como fizemos mais acima, apareceu como um fato excepcional. Ela corresponde a dissociações patológicas ou, de outro modo, a condutas autamentes diferenciadas, ao invés dela ser a lei do funcionamento nervoso elementar” (PII, p. 14).

exemplo, do ser humano ser capaz de responder aos reflexos num laboratório, longe de afirmar a correção do experimento, mostra apenas como o homem possui uma *plasticidade*, uma capacidade de variações. Mesmo que sejamos capazes de corresponder às sensações isoladas das excitações locais criadas num laboratório⁵², isso não significa que essas sensações obtidas sejam elementos integrantes do funcionamento normal do organismo⁵³ (Cf. SC, p. 83). Esta passagem é clara:

talvez seja mesmo no homem que encontramos mais facilmente reflexos puros, porque ele seja talvez o único a poder deixar isolado tal parte de seu corpo às influências do meio. Quando se examina num sujeito humano o reflexo pupilar, poder-se-ia dizer que o sujeito ‘empresta’ seu olho ao experimentador; seguidas vezes somente se observa para um estímulo dado uma reação aproximadamente constante; essa regularidade não se reencontra no uso vital da visão. (...) Assim o reflexo, efeito de uma dissociação patológica, característica não da atividade fundamental do ser vivo, mas do dispositivo experimental que nos servimos para estudá-lo – ou atividade de luxo, tardio na ontogênese como na filogênese, não pode ser considerado como o elemento constituinte do comportamento animal, senão por uma ilusão antropomórfica (SC, pp. 47-48).

Isso fica mais claro se compreendermos que cada organismo vive num meio comportamental próprio. Jacob von Uexküll assim como Goldstein destacavam como o método experimental, próprio das ciências físicas, não levava em conta uma distinção que os *gestaltistas* insistiam entre o meio comportamental e o meio geográfico. Ou seja, no modo que se deve pensar o organismo em relação ao seu meio: por um lado, podemos tomar vários organismos, de várias espécies, num *meio geográfico*; por outro, podemos tomar cada organismo singular, no seu *meio comportamental* ou, como diz Uexküll, no seu *mundo próprio* (*Umwelt*): cada organismo vive num meio comportamental próprio (Cf. KOFFKA, 1955, pp. 24-36)⁵⁴.

Esta distinção é fundamental para o estudo da normatividade, como destaca, por exemplo, Canguilhem: “(...) estudar um vivente nas condições experimentalmente

⁵² Outro autor que Merleau-Ponty se valerá nas suas obras futuras, Paul Schilder, diz o mesmo ao afirmar que “a sensação isolada é o produto de uma análise. No esquema do corpo tátil-kinestésico e impulsos ópticos só podem ser separados um do outro por métodos artificiais” (SCHILDER, 1950, p. 38).

⁵³ Em suas palavras: “o reflexo tal que ele é definido nas concepções clássicas não representam a atividade normal do animal, mas a reação que se obtém de um organismo quando o sujeitamos a trabalhar, por assim dizer, por peças separadas, a responder, não a *situações* complexas, mas a *estímulos* isolados. É dizer que ele corresponde ao comportamento de um organismo doente, as lesões tendo como primeiro efeito de romper a continuidade funcional dos tecidos nervosos, e ao ‘comportamento de laboratório, em que o animal é colocado no lugar de uma situação antropomórfica, pois, no lugar de ter afazeres para suas unidades naturais que são um evento, uma presa, ele é sujeito a algumas discriminações, deve reagir a alguns agentes físicos e químicos que não tem existência separada senão na ciência humana” (SC, p. 45).

⁵⁴ Merleau-Ponty irá desenvolver esse tema em *Le concept de Nature – la animalité, le corps humain, passage à la culture*, se voltando novamente aos estudos de Jacob von Uexküll. Esta passagem, por exemplo, é exemplar: “é preciso compreender a vida como a abertura de um campo de ações. O animal é produzido pela produção de um meio, quer dizer, pela aparição, no mundo físico, de um campo radicalmente outro que o mundo físico com sua temporalidade e sua espacialidade específica” (N, p. 227).

construídas, é lhe fazer um meio, lhe impor um meio. Ora, o próprio do vivente é de fazer a si seu meio, de compor a si seu meio” (CANGUILHEM, 1998, p. 143). Isso significa que, entre outras coisas, o que é mais próprio para se compreender o ser vivo é sua relação com o meio: ele é estruturado e organizado pelo próprio organismo. Com esse raciocínio, Merleau-Ponty pode afirmar que

os gestos do comportamento, as intenções que ele traça no espaço ao redor do animal, não visam o mundo verdadeiro ou o ser puro, mas o ser-para-o-animal, quer dizer, algum meio característico da espécie, eles não deixam transparecer uma consciência, mas alguma maneira de tratar o mundo, de ‘ser no mundo’ ou de ‘existir’ (SC, p. 136)

Entretanto, o que significa dizer que o organismo está numa *relação* com o meio? Ao dizermos que o organismo tem um meio próprio, *que possui uma Umwelt*, respondemos a esta questão? Martin Heidegger já havia apontado e protestado esta formulação, pois isso não indica inteiramente o problema do *In-der-Welt-sein* (Cf. HEIDEGGER, 2001, § 12). Esta formulação biológica, divulgada principalmente por Karl Ernst von Baer e Uexküll, não parece dizer o fundamental: *o que significa este possuir?*

A relação do organismo com o meio

É certo que Uexküll, por exemplo, nos leva a pensar a relação de cada organismo com seu meio, segundo uma totalidade concreta, cujo conjunto de excitações é tomado ativamente por este organismo num meio que, para si, tem uma significação⁵⁵ (Cf. UEXKÜLL, 1982, *passim*). É possível, assim, afirmar que cada ser vivo tem um *mundo próprio*, mesmo vivendo num ambiente em comum com outros. Mas ainda assim, Uexküll não aponta o que significa esta relação: *ele não explicita a significação do problema de um comércio originário com o mundo. Antes, o pressupõe.*

Segundo Merleau-Ponty, o behaviorismo indica-nos outro caminho. Um caminho que vai de encontro com a teoria da introspecção e contra a consciência concebida como uma série de estados fechados em si mesmos. A *intenção do behaviorismo era recolocar o sujeito em contato com o mundo*, como Merleau-Ponty observa no curso sobre *Les sciences de l’homme et la phénoménologie* (Cf. Sorb, p. 429).

Seja descartando as referências do comportamento com a consciência e pensando a psicologia como uma ciência dos dados verificáveis experimentalmente, o

⁵⁵ Esta passagem, que encontramos também no curso sobre *Le concept de Nature – l’animalité, le corps humain, passage à la culture*, é bem clara: “entre a situação e o movimento do animal, há uma relação de sentido que traduz a expressão de *Umwelt*. A *Umwelt* é o mundo implicado pelos movimentos do animal e que regula seus movimentos por sua estrutura própria” (N, p. 230).

behaviorismo acaba por perceber que entre os estímulos e as reações há uma *integração molar*, isto é, uma relação do organismo com a totalidade do meio que deve ser levada em conta.

Lembremos que Koffka havia apontado dois modos de se tomar o problema comportamental:

- 1) como *molecular*: tomando o comportamento fragmentariamente, segundo as leis dos elementos;
- 2) como *molar*: como um todo, em que só podemos distinguir um fragmento do comportamento com consciência de que este fragmento tem um outro sentido, uma qualidade diferente do todo (Cf. KOFFKA, 1955, pp. 25-31).

Se John Broadus Watson buscava pensar o comportamento animal como molar, ao afirmar, por exemplo, que “não interessa o que o animal humano está fazendo, ele o está fazendo como um todo” (WATSON apud WOLMAN, 1960, p. 83), então ele empenhava-se em definir o comportamento *num debate* entre o indivíduo e o meio.

Há um grande mérito nisso, segundo Merleau-Ponty. Eis como o filósofo responde a Maurice Fleurent em maio de 1946, ao ser questionado sobre os principais fatos da filosofia moderna americana:

o que me pareceu importante no pensamento americano é a ideia do comportamento (*behavior*). Os americanos entendem por isso o conjunto de nossas relações concretas com o mundo, que estão bem longe de reduzir, como acreditava a psicologia clássica, a relações de conhecimento. Para eles, o homem tem ‘uma corrente de atividade’ em relação com seu meio: ele está enraizado na natureza e na história (PI, p. 67)⁵⁶.

Entretanto, esse debate existencial acaba se desviando a pensamento causal, voltando-se aos fenômenos nervosos a partir de uma *reflexiologia* ou a uma rede de reflexos condicionados, seguindo leis da teoria do *learning*, já encontradas em Pavlov (Cf. Sorb, p. 429)⁵⁷. Agindo deste modo, o behaviorismo opõe-se à inspiração de sua doutrina, que visava se afastar da fisiologia, em prol das significações da integração do organismo no meio.

Como era de se esperar, o problema fundamental deveria se passar na relação interno/externo, uma vez que sua metodologia poderia apenas se apoiar em dados

⁵⁶ Vale contarmos com outra passagem, agora, do curso *Les sciences de l’homme et la phénoménologie*: “sob o ângulo molar, o comportamento não é explicável por fenômenos nervosos associados; ele é definido através do entorno econômico, histórico; ele implica percepções de valores em relação com uma configuração cultural: assim é definido a situação geral da conduta. O comportamento toma uma significação: ele não se reduz mais ao conjunto não-significativo de seus resultados” (Sorb, p. 430).

⁵⁷ Como afirma Étienne Bimbenet: “ligado às pressuposições fisicalistas de que um método de indução mais paciente teria podido lhe permitir recolocar em questão, traindo as promessas contidas na noção do comportamento, o behaviorismo desviou a vocação propriamente descritiva que era a sua” (BIMBENET, 2004, p. 41).

observáveis no comportamento. Entretanto, impôs-se a tarefa de interpretação físico-química dos problemas comportamentais e das aquisições da conduta animal. Problemas que são traduzidos em termos de fenômenos do sistema nervoso muito próximo das interpretações pavlovianas da fisiologia.

Outro caminho é indicado pela *Gestalttheorie*: há uma *estrutura* do comportamento. É por aí que Merleau-Ponty se direciona para se pensar essa relação: como algum modo de tratar o mundo, de ser no mundo sem reduzir isso a uma *Umwelt*. Mas, segundo Merleau-Ponty, é preciso também compreender uma distinção de formas de comportamentos: há níveis de comportamentos.

Trata-se de três ordens comportamentais: física, vital e humana – como Koffka havia proposto (Cf. KOFFKA, 1936, p. 9 seq.). Essa distinção é importante porque permite ao filósofo afirmar que cada ser tem uma *Umwelt*, mas com formas de comportamentos diferentes, o que nos permite pensar *o sentido da relação, o modo próprio que se dá o comércio com o mundo*.

Antes de qualquer coisa, é importante, para Merleau-Ponty, destacar como esta diferenciação entre ordens não poderia ser pensada como uma diferenciação substancial. Ou seja, diferentemente da *Gestalttheorie*, não poderíamos dizer de uma realidade *física*⁵⁸ para além da nossa percepção (Cf. SC, p. 151), fora de nosso contato com o mundo (Cf. PhP, p. 24). Certamente Merleau-Ponty protesta contra isso: “a forma não é, então, uma realidade física, mas um objeto da percepção, sem a qual inclusive a ciência física não teria sentido, porque ela é construída a propósito dele e para coordená-lo” (SC, p. 155)⁵⁹. É, com efeito, um modo de evitar pensar a *Gestalt* enquanto uma coisa, uma vez que ela é apenas um *fenômeno de organização*, um tipo de estrutura.

Outro problema que Merleau-Ponty não está de acordo com a *Gestalttheorie* é a noção de isomorfismo proposto pelos gestaltistas (Cf. KOFFKA, 1955, pp. 53-67). Pensando um isomorfismo entre o campo do comportamento e da fisiologia, os gestaltista reduzem as estruturas biológicas e psíquicas às estruturas físicas. O resultado seria que as nossas experiências e os nossos processos nervosos teriam as mesmas estruturas. Seguindo esse isomorfismo, poderíamos afirmar que “a integração da

⁵⁸ Por exemplo: “parece que o caráter de solidez à qual acabei de me referir ocorre somente como um atributo de coisas segregadas. Claramente, isso pertence à classe geral das qualidades de Ehrenfels. Alguns psicólogos ficarão inclinados em derivar esse caráter de experiências táteis que temos quando manejamos objetos físicos. Mas não há nenhuma razão específica de porque isso não deveria também ser um atributo de coisas visuais como tais” (KÖHLER, 1947, p. 120).

⁵⁹ Ou, como nos diz Frederic Jacobus Johannes Buytendijk: “devemos, primeiramente, nos dar conta de que tudo que sabemos dos fenômenos na natureza animada e inanimada repousa sobre percepções” (BUYTENDIJK, 1965, p. 23).

matéria, da vida e do espírito se obtêm por sua redução ao denominador comum de formas físicas” (SC, p. 146).

O que Merleau-Ponty propõe é pensar a ordem correlata de cada domínio, sem que, com isso, se fizesse uma divisão substancial. “Em outros termos, matéria, vida e espírito devem participar de modo diferente na natureza da forma, representar diferentes níveis de integração e constituir, enfim, uma hierarquia em que a individualidade se realiza sempre em mais algo grau” (SC, p. 143). Sendo assim, a cada ordem corresponderia certo tipo de forma, sincrética, amovível e simbólica (Cf. SC, p. 113), respectivamente, sem que haja nelas uma ruptura entre níveis categoriais e, sim, uma distinção *organizacional*.

É certo que nem todos os animais poderiam agir nesses níveis, pois há diferentes organizações do organismo com o meio. No primeiro caso, trata-se das atividades adaptadas do organismo em seu meio ambiente: do comportamento adaptado diante das *situações concretas*. A segunda forma tornaria apto o organismo a entender certas relações e analogias, reconhecer sinais, e a se adaptar a *situações inéditas*, sem ainda conseguir abstrair-se de sua própria situação “material”. Isso significa que seria possível certo tipo de abstração, mas sem se colocar numa *situação fictícia*.

Os *gestaltistas*, por exemplo, nos mostram como os chimpanzés são capazes de uma espécie de imitação (Cf. KÖHLER, 1959, pp. 165-200), que certas aves reagem a algumas configurações (Cf. KÖHLER, 1947, pp. 85-89), ou que elas estão sujeitas às figuras de Jastrow (Cf. KOFFKA, 1955, p. 90). É possível afirmar, então, certo *poder* do animal em se adaptar a estruturas significativas, reagindo com certa ordem aos sinais sugeridos na relação com o meio (*Sign-Gestalt*) (Cf. SC, p. 116).

O exemplo clássico é de Wolfgang Köhler (Cf. KÖHLER, 1959, pp. 241-293). Ele nos descreve claramente como os chimpanzés agem de um ponto de vista diferente do nosso. Os objetos têm para eles um valor funcional na ação, mas um único valor em cada situação, diferente da criança humana em que o mesmo objeto tem vários aspectos ao mesmo tempo. Há um *poder* de se colocar em situações possíveis ou de ver a mesma coisa com várias funções.

Por exemplo: um banco pode ser *ora* algo para se sentar, *ora* algo para se conseguir alcançar outra coisa, *ora* um lugar para se apoiar, dependendo do ponto de vista que o animal se coloca e de suas várias funções possíveis (como é possível a uma criança). Dito de outro modo, eles *não criam pontos de vista*, mas seguem um, numa

determinada situação, pois o chimpanzé “não pode variar os pontos de vista, como ele não poderia reconhecer uma mesma *coisa* em diferentes perspectivas” (SC, p. 128).

É, portanto, no homem que poderíamos afirmar uma forma simbólica, pois só o homem tem *uma relação com algo ausente*. É aí que seria possível ao organismo transcender à situação atual, *projetar-se ao não acontecido, a outra realidade possível, possibilitando-o transcender temporalmente* (apesar de estar de certo modo presente) – uma abertura ao possível, à ficção (Cf. SC, p. 133). Era exatamente isto que Goldstein protestava dos gestaltistas em relação ao isomorfismo: *como seria assim possível o atributo especificamente humano: the attitude towards the Possible?* (Cf. GOLDSTEIN, 1939, p. 392).

Eis para Merleau-Ponty o fundamental no comportamento humano: *a atitude em direção ao possível*. É este o *sentido* da abertura ao mundo ou o modo humano próprio de frequentá-lo. É verdade que temos um mundo próprio, como diz Uexküll; que há uma relação molar, como sugerem os gestaltistas e o behaviorismo; mas é preciso especificar que o homem está aberto a um mundo pelo *poder* que tem de agir sobre ele. O que importa é o modo que se faz o uso do corpo, pois o “equipamento psicofisiológico” deixa abertas várias possibilidades, como afirma na *Phénoménologie de la Perception* (Cf. PhP, p. 220).

Merleau-Ponty afirma, assim, uma dialética entre o organismo e o meio (Cf. SC p. 161): ora o meio leva o indivíduo a agir de outro modo; ora o organismo impõe ao meio uma nova normatividade. Entretanto,

a dialética própria do organismo e do meio pode ser interrompida por componentes ‘catastróficos’ e o organismo reduz momentaneamente à condição de sistema físico [ou seja, seguir leis, e não mais impor normas]. Mas trata-se aqui de casos patológicos ou fenômenos de laboratório (SC, p. 163)

Mas o que significa dizer, de fato, *dialética*?

A dialética do homem com o mundo – a noção de trabalho

Um exemplo privilegiado que podemos tomar aqui para compreendermos essa dialética é a aquisição do organismo de novas condutas: a aprendizagem. Como ela é possível?

Num primeiro momento, Merleau-Ponty recorre às teorias de Pavlov sobre a aprendizagem. Como se sabe, ele explicava esse fato a partir da experiência de erros e acertos: a partir de algumas tentativas, um rato, por exemplo, aprende qual é o caminho mais curto para obter um alimento dentro de um labirinto. Assim, “na presença de uma

situação nova o animal reagiria por uma série de tentativas às quais ele não precisaria reconhecer nenhum caráter intencional, quer dizer, nenhuma relação interna com a situação” (SC, p. 103).

Entretanto, fica algo sem resposta para Merleau-Ponty:

falta compreender a relação que se estabelece entre o objetivo e as ações preparatórias, dando um sentido à multiplicidade dos movimentos elementares que elas combinam, fazendo delas um ato no sentido próprio da palavra, uma criação inédita a datar daquele a história do comportamento é qualitativamente modificada (SC, p. 105).

Ou seja, a teoria behaviorista exclui qualquer intencionalidade da ação, além de não explicar como é possível um comportamento inédito. Na verdade, não é preciso dizer de um comportamento inédito, uma vez que todo comportamento seria apenas uma associação de elementos pré-existentis.

Assim como Merleau-Ponty havia criticado o behaviorismo por não apreender a mudança de comportamento na afasia enquanto uma mudança qualitativa, o mesmo vale aqui. Por exemplo: quando a criança aprende a distinguir o verde do vermelho, ela não aprende a discernir simplesmente duas cores, mas conquista o *poder geral* de comparar e distinguir *as* cores (Cf. SC, p. 106) – o que é o mesmo que afirmar que houve uma mudança qualitativa do comportamento.

Merleau-Ponty conclui:

rigorosamente descrito, a aprendizagem não pareceria inclusive como a adição às condutas anteriores de algumas conexões determinadas entre tais estímulos e tais movimentos, mas como uma alteração geral do comportamento que se exprime numa multiplicidade de ações cujo conteúdo é variável e a significação constante (SC, pp. 105-106).

Ao afirmar que a aprendizagem é uma mudança qualitativa do comportamento, o filósofo quer como a aprendizagem efetivamente adquirida “é uma aptidão a escolher, um ‘método de seleção’ que se instala no animal” (SC, p. 107). Noutros termos, o que Merleau-Ponty critica do behaviorismo, no fundo, é a associação que este faz do aprender com a repetição: “aprender não é jamais se tornar capaz de repetir o mesmo gesto, mas de fornecer à situação uma resposta adaptada por diferentes meios” (SC, p. 106).

Aprender significa, assim, agir de forma inédita, nova – uma capacidade do organismo de criar soluções possíveis diante de um problema em que a relação entre o sentido da ação está em conexão com a situação. Um exemplo: “o sujeito que ‘sabe’ datilografar ou tocar o órgão é capaz de improvisar, quer dizer, de executar as melodias cinéticas que correspondem às palavras jamais vistas ou músicas jamais tocadas” (SC, p. 131).

Mas é claro que a aprendizagem, tal como ele a descreve, não pode ser estendida a todo nível de comportamento (sincrético, amovível e simbólico). No primeiro caso, o comportamento está ligado à condição natural, em que não há verdadeiramente aprendido. Já na forma amovível, vimos que ele está relacionado aos sinais (como algumas aves reagem a algumas configurações ou que elas estão sujeitas às figuras de Jastrow).

Entretanto, as respostas a estes *signs-gestalt* são limitadas, pois “o poder de se adaptar à estrutura de sinais mais do que suas propriedades materiais não é sem limite no animal” (SC, p. 118). Vimos como os chimpanzés são incapazes de criar novos pontos de vistas, apesar de serem capazes de utilizar de um bastão para alcançar um alimento. Ora, “é esta possibilidade de expressões variadas de um mesmo tema, esta ‘multiplicidade perspectiva’ que faltaria ao comportamento animal” (SC, p. 133).

É a partir dessa capacidade de criar que Merleau-Ponty define a *natureza humana*: “o que define o homem não é a capacidade de criar uma segunda natureza, – econômica, social, cultural, – para além da natureza biológica, é mais aquela de ultrapassar as estruturas criadas para criar outras” (SC, p. 189). E é aqui que ele introduz a noção da *dialética propriamente humana* de se relacionar com o mundo: com a noção de *trabalho*. Ou seja, “(...) o conjunto de atividades pela qual o homem transforma a natureza física e vivente” (SC, p. 176) – como se o trabalho fosse a normatividade própria do homem.

Notemos o caráter kojéviano da sua compreensão: o trabalho é a negação da natureza. Entretanto, Merleau-Ponty realiza uma torção dessa definição kojéviana. Sabemos que, para Kojève, não há uma dialética entre a natureza e a cultura. Já para Merleau-Ponty, o trabalho é a dialética essencialmente humana, porque é somente o homem que é capaz de *negar* a natureza, transformando-a, criando no mundo valores e normas humanas.

Lembremos que, para Kojève, toda vez que o sujeito deseja algo, ele experimenta o que é desejar, ou seja, ele toma consciência, de algum modo, que *ele* deseja: “o desejo se revela sempre como *meu* desejo, e para revelar o desejo, é preciso se servir da palavra ‘Eu’ [‘Je’]. O homem pode estar ‘*absorvido*’ por sua contemplação da coisa, no momento em que nasce o *desejo* dessa coisa, ele será imediatamente ‘levado a si’” (KOJÈVE, 2005, p. 166).

Notemos como é o desejo que é determinante para que a consciência tenha consciência de si. O que o desejo visa, só pode ser alcançado se o sujeito negar a coisa

desejada, ou seja, se ele a transformar de algum modo em sua ação essa coisa contemplada. É preciso assimilá-la, fazer *sua* coisa. É esse fazer seu, essa negação da coisa enquanto coisa contemplada e absorvida ao Eu, que Kojève denomina uma transformação da coisa pela ação humana: desejo negador da coisa.

Percebamos o movimento de Kojève: “é preciso que o Eu [Moi] humano seja um Eu [Moi] do *Desejo*, quer dizer, um Eu *ativo*, um Eu *negador*, um Eu que *transforma* o Ser, que cria um ser novo destruindo o ser dado” (KOJÈVE, 2005, p. 167). É essa ação de transformar o mundo, de negá-lo, o ponto culminante nos seminários de Kojève: o ser do homem, “(...) seu *Ser (Sein)* verdadeiro é *Tornar-se (Werden)*, *Tempo*, *História* e ele não se *torna*, ele não é *História* senão na e pela *Ação* negadora do dado, a *Ação* da Luta e do Trabalho (...)” (KOJÈVE, 2005, p. 167).

Merleau-Ponty leva em conta essa tese kojéviana, para pensar numa dialética humana na relação do sujeito com o mundo:

esses atos da dialética humana revelam todos a mesma essência: a capacidade de se orientar em relação ao possível, ao mediado, e não em relação a um meio limitado, – o que denominamos mais acima com Goldstein atitude categorial. Assim, a dialética humana é ambígua: ela se manifesta primeiramente pelas estruturas sociais ou culturais que ela faz aparecer e na qual ela se aprisiona. *Mas seus objetos de uso e seus objetos culturais não seriam o que são se a atividade que lhes faz aparecer não tivesse também por sentido os negar e os ultrapassar* (SC, p. 190).

Devemos agora nos deter nas consequências dessa constatação:

para o homem, o galho de árvore que se torna um bastão permanece justamente um galho-de-árvore-tornado-bastão, uma mesma ‘coisa’ com duas funções diferentes, visível ‘*por ele*’ sob uma pluralidade de aspectos. Esse poder de escolher e de variar os pontos de vista lhe permite criar instrumentos, não sob a pressão de uma situação de fato, mas por um uso virtual e, em particular, para fabricar outros. O sentido do trabalho é, então, o reconhecimento, para além do meio atual, de um mundo de coisas visíveis por cada Eu [Je] sob uma pluralidade de aspectos, a tomada de posse de um espaço e de um tempo indefinido, e mostraríamos facilmente que a significação da fala ou aquela do suicídio e do ato revolucionário é a mesma (SC, p. 190).

O que interessa a Merleau-Ponty, como vemos, é a capacidade do ser humano de tomar vários pontos de vista sobre o mesmo objeto. Mas por que a significação da fala, o suicídio e o ato revolucionário podem ser compreendidos de um mesmo modo?

Primeiro, lembremos que Merleau-Ponty está descrevendo a diferença do comportamento animal e humano, sublinhando a atitude deste em relação ao *possível* (uma relação com algo ausente/virtual), assim como o ato de criar/trabalhar (relação de negação do mundo). Para o filósofo, *o simbólico, o suicídio e o ato revolucionário são da ordem de relação com o virtual, com o possível, negando uma situação dada, para impor outra*.

Sendo assim, podemos concluir que, ali aonde o homem sente-se *impotente* de mudar uma situação, de assumir uma posição e de tentar se arriscar para transformar seu

meio, Merleau-Ponty poderia afirmar certa *patologia*. Em nota, não por acaso, ele acrescenta:

tem-se frequentemente sublinhado que o fenômeno revolucionário ou o ato do suicídio não se encontra senão na humanidade. É que um e outro pressupõem a capacidade de recusar o meio dado e de buscar o equilíbrio para além de todo meio. Tem-se abusado do célebre instinto de conservação que só aparece provavelmente no homem em caso de doença ou de cansaço. O homem não se propõe a viver, a alcançar alguns objetos no mundo ou para além do mundo, e não a se conservar (SC, p. 190).

É por isso que, para Merleau-Ponty, o comportamento simbólico *é a condição de toda criação*. *O simbólico é aqui a matriz da relação com a ausência* – matriz essa responsável pela *dialética humana propriamente dita*. É com esse ato de criação que surge o *meio próprio do homem*: em torno dos objetos de uso e os objetos culturais (Cf. SC, p. 175).

Por que o recurso à obra de Freud para diferenciar uma conduta vital de uma conduta humana?

Fica claro, pelas linhas acima, que a ação humana *é irreduzível* à dialética vital do organismo ao seu meio. Não basta dizermos de reestruturações do organismo; de sua capacidade normativa; é preciso acrescentar sua capacidade de se orientar em relação ao possível, ao ausente/virtual e sua capacidade propriamente humana de negar a natureza pelo trabalho. Mas porque utilizar as análises de Freud para precisar a relação da dialética propriamente humana com a dialética vital?

Podemos afirmar, no mínimo, que o recurso à psicanálise tem um lugar bem determinado nessa obra: um *exemplo* de como se deve conceber a consciência sob *certa dependência* sociológica e fisiológica na percepção começante, sem com isso excluir o que se afirmou da dialética propriamente humana. É preciso reconhecer não uma simples operação cognitiva e desinteressada ao seu meio, mas um contato emocional da criança com seus centros de interesse.

Para Merleau-Ponty, isso significa o mesmo que mostrar como a metapsicologia freudiana pode ser pensada não em termos causais ou energéticos, mas incorporada à explicação estrutural. O filósofo reconhece que Freud não desassocia a fisiologia (conflito energético) da sociologia (compreender o indivíduo a partir de seu próprio drama (Politzer)⁶⁰). Mas de um modo muito próprio, acredita que se possa pensar essa relação a partir de estruturas progressivas e descontínuas do comportamento (Cf. SC, p. 192).

⁶⁰ Que se entenda por *drama* não algo com “ressonância” romântica, mas que diz diretamente da vida do indivíduo concreto (Cf. POLITZER, 1968, p. 11).

Vimos assim, que ele compreendia o recalque, por exemplo, a partir de uma recusa do sujeito de assumir a integração total de sua estrutura, subsistindo sistemas relativamente isolados. É essa recusa do sujeito que o diferenciava de um sujeito normal: capaz de reorganizar sua conduta, tendo um comportamento perfeitamente integrado.

Do mesmo modo o complexo: o sujeito assume uma estrutura de consciência fixa, uma atitude estereotipada, sendo incapaz de experiências verdadeiramente novas, pois na realidade, uma experiência nova vem repetir o resultado de experiências antigas que serão retomadas, provavelmente, no futuro (Cf. SC, p. 192). É como se algo, um trauma, por exemplo, estivesse sempre presente ao indivíduo, mesmo que este não o tenha enquanto figura na consciência – um fundo constantemente presente em suas condutas, dando lugar a uma montagem rígida e estável (Cf. SC, p. 192).

Entretanto, segundo o filósofo,

não resolvemos o problema emprestando aos complexos uma realidade e uma eficácia própria, como se a existência desse fragmento de conduta isolado não fosse condicionado pela atitude de conjunto da consciência que evita pensar para não ter que o integrar e ser responsável por isso (SC, p. 193).

Ou seja, não se trata de desassociar a integridade da consciência, dando espaço para algo exterior a ela ou uma “consciência atrás da consciência”⁶¹, mas de afirmar a possibilidade da consciência se desassociar dela mesma. Portanto “(...) a possibilidade de uma vida da consciência fragmentada que não possui em todos seus momentos uma significação única” (SC, p. 193).

Nesse caminho, aquilo que Freud teria denominado de inconsciente seria apenas algo presente na consciência de forma não assumida, levando o sujeito a agir fragmentariamente (sem a integridade de sua conduta), organizando sua conduta de forma primitiva.

Mas isso não significa que o sujeito estaria condenado a agir sempre de forma estereotipada, como no caso do complexo. Quando Merleau-Ponty afirma que este sujeito age de modo sempre repetitivo e que *provavelmente* irá agir assim no futuro, não exclui que é possível uma transformação de sua existência – o que Freud denomina, por exemplo, de *sublimação*.

Entretanto, a explicação freudiana estaria ainda marcada pelo biologicismo: explicando a história do sujeito pela história libidinal. Seja um tipo de sujeito que não

⁶¹ Como se tratasse de uma segunda consciência ou o inconsciente como coisa, ou seja, uma concepção superficial ou uma deformação positivista de uma grande verdade, como dirá posteriormente (Cf. NL, p. 77).

estaria na dialética humana propriamente dita, mas visando somente objetos vitais, *prisioneiros de um complexo parental*. A sublimação explicaria, assim, uma *impotência vital*: uma fixação por um objeto virtual, recompensando uma opressão real na vida do sujeito. Essa solução, para Merleau-Ponty, seria uma pseudo-solução: uma transcendência ideal, que não unifica realmente a estrutura de seu comportamento, apenas operando uma transformação ideal.

Por outro lado, para ser verdadeiramente humano (Cf. SC, p. 195), segundo suas palavras, é preciso que haja a integração da consciência na própria existência. Não se trata de uma passagem de uma ordem vital para humana, mas da integração da ordem humana, que está fragmentada (e por isso se trataria de uma patologia), dando-lhe uma nova significação; “reorganizados, por sua vez, nos conjuntos novos, os comportamentos vitais desaparecem como tais” (SC, p. 195).

Não deixemos de notar que essa integração ocorre nos diversos sistemas do indivíduo:

seria preciso renunciar, de uma vez por todas, em considerar o sistema nervosos, por exemplo, como ‘superior’ em si ao sistema sexual: no funcionamento do organismo, não se pode separá-los, em, conseqüentemente, subordinar um ao outro. A vida sexual normal é integrada ao conjunto do comportamento. As lesões corticais que, como vimos, podem conduzir, ao mesmo tempo em que as perturbações gnósticas, uma queda do amor sexual à sexualidade (...), mostrando que o sistema sexual no normal não é autônomo (SC, p. 162).

Na verdade, essa tese será defendida de modo mais consistente na *Phénoménologie de la Perception* (1945). Em 1942, trata-se ainda de mostrar a não hierarquia de sistemas no organismo e seu funcionamento em conjunto. Ou seja, trata de levar a sério a noção gestaltista de parte/todo: qualquer alteração numa parte do organismo reestrutura seu todo, sendo que a desintegração dessa relação um caso marcadamente patológico, comparado, aliás, com os processos reducionistas da fisiologia: “(...) somente a consciência desintegrada pode ser colocada em paralelo aos processos ‘fisiológicos’, quer dizer, a um funcionamento parcial do organismo” (SC, p. 220).

De um modo geral, podemos concluir afirmando que o recurso à obra freudiana em *La Structure du Comportement* versa sobre uma *incorporação* das descobertas psicanalíticas à teoria da estrutura do comportamento. *Não para mostrar a originalidade do pensamento freudiano*, mas como um *exemplo* de como a dialética humana é diferente da dialética animal. Ou, como diz Étienne Bimbenet comentando esta passagem de Merleau-Ponty: “(...) bem compreendida, a psicanálise se faz espelho de uma concepção inteiramente dinâmica da existência” (BIMBENET, 2004, p. 97).

Seja como for, neste primeiro embate com a psicanálise, pudemos acompanhar como o filósofo *não a rejeitou simplesmente*, mas se esforçou em trazê-la ao seu debate, mesmo que na “voz de terceiros”.

Capítulo 2 – O poder do corpo e o lugar da sexualidade

Na *Phénoménologie de la Perception*⁶², a psicanálise ganha um estatuto diferente de *La Structure du Comportement*. Não só um espaço maior, um subcapítulo dedicado ao corpo como ser sexuado (*Le corps comme être sexué*), mas um peso mais decisivo em sua reflexão⁶³. Avaliemos, por exemplo, seu objetivo neste subcapítulo: “busquemos ver como um objeto ou um ser passa a existir para nós pelo desejo ou pelo amor e compreenderemos melhor por aí como os objetos e os seres podem existir em geral” (PhP, p. 180)⁶⁴. Percebamos que não se trata apenas de incorporar a psicanálise à sua teoria, mas sim de um dos pontos mais importantes em sua tese: compreender como os objetos e os seres podem existir em geral.

É marcante que Merleau-Ponty estende sua referência às teorias psicanalíticas. Se em *La structure du comportement* ele recorre a Politzer e Goldstein para pensar a psicanálise, na *Phénoménologie de la perception* ele conta também com Ludwig Binswanger (*Über Psychotherapie*), Jean Paul Sartre (*L'Être et le Néant*), Wilhelm Steckel (*Die Geschlechtskälte der Frau*), Jean Lhermitte (*Le image de notre corps*), Paul Schilder (*Das Körperschema*), H. Le Savoureux (*Un philosophe en face de la Psychanalyse*) e, principalmente, com a leitura direta do texto de Freud (cita em sua bibliografia estas duas edições: *Introduction à la Psychanalyse* e *Cinq psychanalyses*).

Folheando rapidamente estas páginas verificamos que sua leitura se modifica em relação à sua primeira obra. Segundo o filósofo, há uma *convergência* das análises freudianas com o método fenomenológico e também uma *contribuição* que não podemos deixar passar despercebido:

ela, ao contrário [de se opor à fenomenologia] (sem o saber), contribui em a desenvolver afirmando, segundo a palavra de Freud, que todo ato humano ‘tem um sentido’ e buscando por todos os lados compreender o evento no lugar de o atar às condições mecânicas (PhP, p. 184).

Em nota acrescenta:

⁶² Tomamos aqui neste capítulo principalmente a *Phénoménologie de la Perception*. Mas contamos também com os trabalhos que vão até os *Causeries* de 1948.

⁶³ Apesar de haver aqui uma leitura bem diferente de *La structure du comportement*, não estamos totalmente de acordo com Étienne Bimbenet ao afirmar que a leitura merleau-pontyana na *Phénoménologie de la Perception* surge “(...) de uma forma que é convocada a ser definitiva” (BIMBENET, 2004, p. 116). Veremos isso em muitos pontos no desenvolver desse trabalho.

⁶⁴ Emmanuel de Saint-Aubert, ao comentar essa passagem de Merleau-Ponty, afirma: “a última frase dessa passagem engaja uma posição tética admiravelmente forte, que vai bem além do que a *Phénoménologie de la perception* será capaz de explicitar e mesmo para além da obra inteira do filósofo. Essas duas linhas imbricadas (a vinda à existência *pelo* desejo e a passagem da existência *para nós* à existência *em geral*), colocadas aqui como uma discreta baliza, esclarece a intenção do autor e o seguimento da sua obra. Elas deixam antecipadamente uma chave de articulação futura, tão difícil nesse pensamento, entre a questão do ser e aquela da carne” (SAINT-AUBERT, 2005, p. 157).

Freud mesmo, nas suas análises concretas, abandona o pensamento causal, quando ele faz ver que os sintomas têm sempre diversos sentidos ou, como ele diz, são ‘sobredeterminados’. Pois isso vem a admitir que um sintoma, no momento em que ele se estabelece, encontra sempre no sujeito *razões de ser*; de modo que nenhum evento numa vida é, propriamente dizendo, determinado por fora (PhP, p. 184).

Além de termos de compreender essa convergência, é preciso responder como é possível explicar o sintoma, por exemplo, sem recorrer à metapsicologia freudiana, tal como o conceito de *inconsciente* – conceito desnecessário, aos seus olhos, seguindo a esteira politzeriana⁶⁵ e sartreana. Eis o que é preciso compreender resumidamente em nosso capítulo seguindo a letra do próprio filósofo:

trata-se de compreender como, pela sua própria vida e sem conduzir a um inconsciente mítico de materiais de complemento, a consciência pode, com o tempo, alterar a estrutura de suas paisagens – como, a cada instante, sua experiência antiga lhe é presente sob a forma de um horizonte que ela pode reabrir, se ela a toma por tema do conhecimento, num ato de rememoração, mas que ela pode assim deixar ‘à margem’ e que, então, fornece imediatamente ao percebido uma atmosfera e uma significação presente. Um campo sempre à disposição da consciência e que, por essa razão mesmo, cerca e envolve todas as percepções, uma atmosfera, um horizonte ou se se quiser ‘montagens’ dadas que lhe assinam uma situação temporal, tal é a presença do passado que torna possível os atos distintos da percepção e da rememoração (PhP, p. 30).

Entretanto, essa presença do passado que a consciência é capaz de alterar sua estrutura, é a presença de um sujeito específico na *Phénoménologie de la perception*: do *corpo* enquanto sujeito perceptivo (Cf. PhP, p. 260). Seguindo a fenomenologia husserliana⁶⁶ e a célebre expressão de Gabriel Marcel (“eu sou meu corpo” (Cf.

⁶⁵ Veremos que Merleau-Ponty, via Georges Politzer, tende a dizer que, “na verdade, Freud se exprime numa linguagem que faz desaparecer o concreto” (POLITZER, 1968, p. 129).

⁶⁶ Não nos propomos, neste trabalho, seguir os desdobramentos da obra de Merleau-Ponty como, por exemplo, seu debate com a fenomenologia de Husserl. Mas notemos que, diferentemente de Husserl, para Merleau-Ponty, é um fato que, na percepção, estamos em contato com a existência, a facticidade (Cf. PhP, p. 50). A percepção é a intencionalidade da consciência mais concreta e mais próxima do mundo. Contudo, sabemos que Husserl assume que há uma limitação em suas análises: a análise transcendental é uma análise eidética. Quer dizer, a fenomenologia é um estudo sobre a essência e ela não pode pensar sobre a experiência, mas somente sobre a natureza da experiência possível (Cf. HUSSERL, 1969, § 34). Ora, se o objetivo de Merleau-Ponty é pensar o concreto, a experiência direta com o mundo, ele não pode seguir esse projeto husserliano. Ele critica essa distinção entre a essência e a existência (apesar de censurar Jean Wahl de ter sublinhado isso na obra de Husserl (Cf. PhP, p. x)): “seria contraditório afirmar ao mesmo tempo que o mundo é constituído por mim e que, dessa operação constitutiva, não poderia apreender senão o esboço e as estruturas essenciais; é preciso que eu veja aparecer o mundo existente e não somente o mundo em ideia, ao término do trabalho constitutivo, sem o qual eu só teria uma construção abstrata e não uma consciência concreta do mundo” (PhP, pp. 430-431). Não é estranho, assim, lermos esta redefinição clássica da fenomenologia segundo Merleau-Ponty: “a fenomenologia é o estudos das essências e todo problema, segundo ela, se volta a definir as essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que recoloca as essências na existência e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outro modo senão a partir de sua ‘facticidade’. É uma filosofia transcendental que coloca em suspenso para compreendê-las as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para a qual o mundo está sempre ‘já lá’ antes da reflexão, como uma presença inalienável e cujo todo esforço é de reencontrar esse contato ingênuo com o mundo para lhe dar, enfim, um estatuto filosófico” (PhP, p. i). Como escreve Theodore F. Geraets, a existência não é mais semente *um* problema filosófico, mas *o* problema da *filosofia mesma* (Cf. GERAETS, 1971, p. 129).

MARCEL, 1935, p. 12)), Merleau-Ponty radicaliza a concepção da subjetividade: a encarnação é doravante o tema central de sua filosofia (Cf. SnS, p. 254). Quer dizer, o modo que compreendemos nossa relação com o mundo deve ser radicalizado.

Há, no fundo, uma mudança de estratégia entre as duas obras. Num primeiro momento, em *La structure du comportement*, ele busca analisar a relação entre o sujeito e suas condições orgânicas – uma estratégia que ele considera *do exterior* do homem. Pensar essa relação a partir das pesquisas que pensa o homem sob o que Merleau-Ponty denomina “espectador estrangeiro” (Cf. SC, p. 175) – como se as coisas, a natureza, os objetos em geral fossem exteriores ao sujeito; nesse caso, o organismo. Quer dizer, é preciso compreender “(...) as relações do meio e do organismo tais que a ciência mesma as definiu” (SC, p. 174). Talvez, seja por esse motivo que a psicanálise apareça somente como um exemplo, entre outros, de como diferenciar um comportamento vital de um comportamento humano.

Na *Phénoménologie de la perception*, a estratégia está em direção *ao interior* do homem. Quer dizer, trata-se de pensar a relação do corpo com o mundo. Merleau-Ponty parte, assim, da conclusão de sua primeira obra: é necessário pensar a consciência perceptiva para sair de qualquer dualismo, como do corpo e do espírito. Essa obra é, entre outras coisas, uma tentativa de esboçar uma “teoria da consciência”, mas com um *sujeito corporal*. O corpo próprio é o centro de suas reflexões: todas as nossas experiências são experiências vividas do corpo próprio⁶⁷. O sujeito que somos é esse sujeito concreto: esse corpo aqui neste mundo (Cf. PhP, p. 467). Mas, esse sujeito, o corpo próprio, uma história sedimentada, hábitos e uma liberdade de mudar sua história. O sintoma, talvez, seja o melhor modo de ver isso.

⁶⁷ Esse é o projeto de Merleau-Ponty na *Phénoménologie de la perception*, uma vez que, para ele, o primeiro ato filosófico é se voltar ao mundo vivido (Cf. PhP, p. 69). E mesmo em seus últimos trabalhos, esse tema é central: “o retorno ao *Lebenswelt* como característica da fenomenologia – O *Lebenswelt* é problema ‘universal’ – Contém ‘tudo’. É preciso reencontrar dimensão anterior à objetivação” (NC, p. 77). Quer dizer, um retorno à relação do corpo com o mundo *en train de...* Renaud Barbaras, por exemplo, faz uma observação precisa sobre esse tema: “Husserl não escolhe esse mundo arbitrariamente: ele toma vantagem do sentido duplo de *Leben* em alemão, que é ambíguo em francês também. O sentido de ‘viver’ é originalmente intransitivo: viver significa estar vivo; vida é o que caracteriza os seres vivos. Em alemão o verbo *leben* se torna o verbo *erleben*, que tem um sentido transitivo (assim como *viver* em francês): significa experiência, sentir, perceber e, assim, se refere a um objeto ou imanente (uma pessoa pode *viver* ou *erleben* uma emoção, como tendo uma questão amorosa passional) ou transcendente (*viver*, *erleben* uma situação)” (BARBARAS, 2005b, p. 210). É exatamente esse ponto que Merleau-Ponty admira da obra de Gabriel Marcel em 1936: os atos dos homens nas situações vividas (Cf. PI, p. 39). E também o porquê que ele define o homem a partir da experiência vivida (“tal como existe de fato” (PhP, p. 198)). O mesmo ele afirma em seus cursos: “(...) pois, em toda pesquisa realizada sobre o homem, a referência ao vivido é indispensável” (Sorb, p. 298).

O estatuto do sintoma – um caso de Binswanger⁶⁸

O sintoma, na *Phénoménologie de la perception*, aparece como uma *atitude* do sujeito, como o exemplo de como este resolve seus conflitos levando em conta a história da sua vida. Lembremos que em *La Structure du Comportement*, “(...) o sintoma é uma resposta do organismo a uma questão do meio” (SC, p. 67), mas uma resposta que impunha uma reestruturação do organismo e uma atitude normativa ao meio. Aqui o sintoma é, de certo modo, também uma resposta, mas diante de um impasse existencial que o sujeito coloca para si diante da sua *história* e de outrem.

A história sexual seria assim *uma elaboração de uma forma geral de vida*, sendo o sintoma *parte dessa elaboração*, pois “se a história sexual de um homem oferece a chave de sua vida, é porque, na sexualidade do homem se projeta seu modo de ser em respeito ao mundo, quer dizer, em respeito ao tempo e em respeito aos outros homens” (PhP, p. 185)⁶⁹.

De fato, para Merleau-Ponty, o sintoma não é algo patológico em si, mas um modo de elaborar a forma de vida diante de um impasse. Aliás, uma interpretação claramente politzeriana, quando este afirma, por exemplo, que o fato psicológico (o sonho, por exemplo) é um segmento da vida individual particular. Ou seja, “esses são *eventos* que o sujeito vive e o termo ‘evento’ exprime que se trata do sujeito por inteiro. (...) Um ato que aparece a ele sempre como um segmento do drama que só tem existência no e pelo drama” (POLITZER, 1968, p. 52).

Na verdade, o sintoma ganha um estatuto fundamental, porque ele pode, nas mãos de um psicanalista, revelar as dimensões fundamentais da existência, uma vez que se fia à história do sujeito e à sua relação com outrem como atesta Merleau-Ponty: “através da significação sexual de sintomas, descobre-se, esboçado em filigrana, o que eles significam mais geralmente em relação ao passado e ao futuro, a mim e a outrem, quer dizer, em relação às dimensões fundamentais da existência” (PhP, p. 188). O sintoma não pode assim ser visto como um signo, que representa uma significação: ele não representa algo, ou manifesta algo, nem mesmo um estado interior. Ele *é* o que significa: a própria expressão da elaboração de uma forma de vida. Merleau-Ponty toma um exemplo de Ludwig Binswanger para especificar essa problemática.

⁶⁸ Este subcapítulo, assim como os próximos quatro, foram publicados, quase sem modificação, na Revista *Psicologia USP*, com o título *Um caso de Binswanger sob a lente de Merleau-Ponty* (Cf. MANZI, 2012b).

⁶⁹ Nesse sentido, o sintoma pode ser entendido como o mito em Merleau-Ponty, como “(...) uma projeção da existência e uma expressão da condição humana” (PhP, p. 338).

Trata-se de uma jovem que foi proibida, pela mãe, de rever um rapaz que ela amava. Por esta interdição, a jovem perde o sono, o apetite e, por fim, o uso da fala. Binswanger destaca como a jovem já tinha tido sintomas semelhantes na infância. O que é interessante para Merleau-Ponty é o fato de podermos interpretar esse caso não de um modo “estritamente freudiano”, como ele frisa, mas *existencial*⁷⁰: em vez de destacarmos uma fixação numa fase do desenvolvimento infantil (a oral⁷¹), poderíamos pensar numa forma de *recusa de coexistência* – recusa de falar, de comer, de se veicular com o mundo e com outrem pela boca. Assim, o filósofo coloca em primeiro plano a linguagem (material concreto da *narrativa* que nos aponta Politzer) e não uma fase do desenvolvimento.

Há de se destacar como Merleau-Ponty diz de uma *escolha* (*decisão*) e não de uma *recusa deliberada* (Cf. PhP, p. 188). Isto é, não se trata de deliberar uma alternativa diante de variáveis possíveis. Ao contrário, o sujeito, diante de uma situação de interdição, *só* consegue resolver esse impasse existencial por uma forma de recusa muito específica: a jovem escolhe não se relacionar com ninguém ao se deparar com algo que barra sua libido. Uma recusa de coexistência: um meio de “fugir da situação”, já que enfrentá-la seria, para ela, mais angustiante que esse isolamento⁷². Por isso se trata de uma escolha: ela não teria como deliberar outra forma de solução porque não faz parte de sua história libidinal.

⁷⁰ Como Merleau-Ponty está se referindo a um caso de Binswanger, não podemos deixar de notar o termo *existencial*. Num pequeno verbete (*Ce qu'est l'analyse existentielle et ce qu'elle veut* in BINSWANGER, 1996, pp. 51-58)), em que Binswanger pontua o que é análise existencial, ele a resume nestas palavras: trata-se de uma *pesquisa antropológica*. Ele compreende por isso uma análise da estrutura do ser-no-mundo sem se referir a alguma tese ontológica, mas de anúnciões ônticas sobre as formas e estruturas do ser-presente ao mundo. A seu ver, há um ganho aí: pensar o sujeito sem com isso abrir uma clivagem entre o mundo e o sujeito-objeto: ser/estar-no-mundo diz de um ser-sempre-presente a um mundo, seja ele o mundo dos semelhantes, seja dos objetos ao seu redor. O que me parece próximo aqui de Merleau-Ponty é a possibilidade de compreender um ato de um sujeito levando em conta sua presença ao mundo e aos outros, assim como à sua história pessoal. Quanto à pretensão de descrição ôntica, parece-me afastar das conclusões do filósofo.

⁷¹ *Como se* houvesse um desenvolvimento “normal” (com o propósito da reprodução), de transformação e substituição desde nossas primeiras escolhas objetais (o seio materno), até culminar na integração das pulsões a partir de uma zona erógena específica: genital. E, por outro lado, certa fixação própria da sexualidade infantil numa escolha objetual, com um propósito senão de obtenção de prazer (FREUD, XVI, p. 327): “com isso, verificou-se que todas essas inclinações tinham suas raízes na infância, que as crianças têm uma predisposição a toda elas e põem-na em execução numa medida correspondente à sua imaturidade (...)” (FREUD, XVI, p. 316).

⁷² É por esse tipo de compreensão dinâmica da recusa que Merleau-Ponty irá elogiar o trabalho de Melanie Klein contra as críticas de Glover (no curso *Les relations avec autrui chez l'enfant*) (Cf. Sorb, p. 367).

Merleau-Ponty segue aqui claramente uma inspiração politzerina⁷³: só podemos compreender a escolha de um sujeito diante de sua história pessoal⁷⁴, ou seja, diante de sua narrativa. Basta lembrarmos que esta *recusa existencial* da jovem em coexistir com outrem parece se repetir: quando ela era criança, ela se decidiu por um sintoma face a morte de alguém próximo – ela reabre o tempo a partir das implicações do presente (Cf. PhP, p. 211), pois “(...) podemos sempre encontrar em nosso passado o anúncio daquilo que nos tornamos” (SnS, p. 28)⁷⁵. Isso nos mostra como *só podemos compreender o sentido desse ato seguindo a narrativa do próprio sujeito*, como elogiava Politzer ao analisar a psicanálise: “o que a psicanálise busca por toda parte é a compreensão de fatos psicológicos em função do sujeito” (POLITZER, 1968, p. 41).

A psicanálise teria, assim, o mérito de *retomar a narrativa pessoal* como método de análise e de acesso à subjetividade – ela jamais abandona o indivíduo concreto⁷⁶. Nesse caso, a *história particular* de cada um é fundamental, e é neste sentido que Merleau-Ponty segue Politzer para justificar sua definição de libido: “ela [a libido] é o que faz o homem ter uma história” (PhP, p. 185). Ou seja, *não temos como dissociar a*

⁷³ Aliás, devemos reconhecer como a leitura merleau-pontyana se deve muito à interpretação de Politzer. Comparemos por exemplo essa expressão merleau-pontyana de que é preciso aos filósofos descenderem à terra (Cf. PP, p. 43) com a pretensão politzeriana de se voltar a uma psicologia concreta. Merleau-Ponty vê em Politzer dois pontos fundamentais: 1) uma convergência, ao criticar os fundamentos da psicologia, entre a *Gestalttheorie*, o behaviorismo e a psicanálise como possíveis tendências *vers le concret* – que em Merleau-Ponty, resumidamente, aparece com os temas da estrutura, do comportamento e do sentido – ou seja, que *todo comportamento é estruturado e tem um sentido*; 2) a radicalidade crítica desta convergência: elas trazem novos modos de pensar, mas não conseguem reformular realmente os fundamentos da antiga psicologia, senão parcialmente (Cf. POLITZER, 1947, p. 32). Merleau-Ponty destaca isso ao frisar o isomorfismo na *Gestalttheorie*, o mecanicismo no behaviorismo e a abstração dos conceitos na psicanálise.

⁷⁴ Nesse sentido, poderíamos dizer que Freud *age como* um filósofo, para Merleau-Ponty, se pudermos fazer um paralelo com essa passagem em que ele comenta sobre Husserl: “ser filósofo não é sair em direção à essência, mas é compreender o passado em virtude de um lugar histórico que nos une a ele” (Sorb, p. 419).

⁷⁵ Essa mesma lógica Merleau-Ponty irá utilizar anos depois, num curso de 1953-1954 (*Pour une théorie de l'histoire*) para explicar o que é a história. No seu resumo de curso, por exemplo, ele diz: “haveria ilusão retrospectiva de projetá-lo [o ato histórico] no passado que ele transforma, mas haveria *ilusão prospectiva* em fazer cessar o presente somente a um futuro vazio, como se cada presente não se prolongasse em direção a um horizonte futuro e como se o sentido de um tempo, cuja iniciativa humana decide, não tivesse *nada* anterior a ele. É a rede de significações abertas e inacabadas liberadas pelo presente que a invenção se aplica” (RC, p. 45).

⁷⁶ É lapidar essa passagem de Merleau-Ponty pronunciada no curso sobre *Les relations avec autrui chez l'enfant*: “se interessar à psicologia psicanalítica e praticar a análise de um indivíduo sofrendo alguma perturbação são coisas muito diferentes. *No caso da psicologia*, trata-se de descobrir a significação de alguns tipos de conduta: trabalho propriamente intelectual que pode se fazer com a ajuda de livros. *No caso da psicanálise*, trata-se de restituir a história do indivíduo, de reencontrar os eventos essenciais de uma vida, os traumatismos e os mecanismos de defesa pelos quais o indivíduo se opõe a suas perturbações. Esse é o objetivo de uma verdadeira arte: o psicanalista é um praticante. Essa arte não é codificada, ela não se transmite senão pela experiência da *psicanálise didática*. Os estudantes improvisam, às vezes, enquanto psicanalistas e querem praticar autoanálise. Ora, a psicanálise tem sempre presente a análise como uma operação na qual o analista é distinto da análise” (Sorb, p. 328).

história sexual de um homem da história de sua vida, e não temos como explicar uma pela outra, porque uma está tão arraigada à outra que somente poderíamos afirmar que um sujeito teve esta história de vida, porque ele teve esta história sexual – *este é o drama de sua vida*. Assim, só podemos compreender o sintoma do caso da jovem que descrevíamos acima a partir de sua história pessoal⁷⁷.

Isso nos mostra claramente a estratégia do filósofo em pensar a patologia. Como nos diz Marilena Chaui, na *Phénoménologie de la perception*,

uma atenção especial era dada à patologia corporal. A doença não só permitia vislumbrar com maior nitidez a saúde como possibilidade de criar ou inventar novas normas vitais, o corpo ampliando sua capacidade significativa e expressiva, mas ainda permitia descobrir o sentido da vida intersubjetiva, ainda que sob a forma da recusa (CHAUI, 2002, pp. 69-70).

Outro modo de pensarmos isso é retomando uma análise que Merleau-Ponty realiza de Paul Cézanne num famoso artigo intitulado *Le doute de Cézanne* (escrito na mesma época que a *Phénoménologie de la Perception*). O filósofo começa o texto questionando porque o artista, pouco antes de morrer, colocou em dúvida sua vocação pela pintura. Descreve, ao mesmo tempo, o caráter de esquizoidia do pintor e pergunta se a perda da sua flexibilidade em relação aos outros homens, sua incapacidade de dominar novas situações, sua restrição comportamental, enfim, se todos seus sintomas de caráter de esquizoidia (segundo o diagnóstico de Merleau-Ponty) *determinariam* o sentido da sua obra.

A resposta do filósofo segue a mesma lógica que a descrição da história sexual de qualquer um: se só podemos compreender a história de vida de um sujeito porque ele teve tal história sexual (*pois este é o drama de sua vida*), do mesmo modo só podemos compreender a obra de Cézanne *porque ele teve esse modo de vida*⁷⁸. Em suas palavras: “é certo que a vida não *explica* a obra, mas é certo também que elas se comunicam. A verdade é que *essa obra a se fazer exige essa vida*” (SnS, p. 26).

⁷⁷ Há uma analogia no modo em que Merleau-Ponty compreende a relação de um gesto pessoal e a história individual com a relação de um gesto individual e a história social: “em relação a eles [as dimensões da história], não há uma fala, um gesto humano, mesmo habitual ou de modo distraído, que não tenha uma significação” (PhP, p. xiii).

⁷⁸ O mesmo Merleau-Ponty diz sobre Franz Kafka (em *Faut-il brûler Kafka?*) e Le Greco no curso sobre *L’expérience d’autrui*. Vale a passagem referente a este último: “se viver é inventar, é inventar a partir de alguns dados. Para Le Greco, por exemplo, podemos dizer que seu passado foi dado para criar sua obra tal qual ela é e ao mesmo tempo em que os dados de sua infância nos aparecem fora de tempo como antecipações sobre sua obra; há uma relação circular da obra à vida e da vida à obra. (...) A expressão de si mesmo é, então, uma troca entre o que é dado e o que vai ser feito” (Sorb, p. 565).

Se, por outro lado, temos a impressão de poder explicar sua obra a partir da sua vida é porque conhecemos sua obra e que, a partir dela⁷⁹, buscamos compreender as circunstâncias da sua vida e vice-versa. O que Merleau-Ponty quer mostrar pode ser compreendido, em termos heideggerianos, como uma *coesão de vida* (Cf. PhP, 481): a obra de Cézanne e sua vida participam de uma mesma aventura, de um mesmo drama ou de um mesmo modo de elaborar sua forma de vida⁸⁰ (Cf. SnS, p. 26). Dito de outro modo, o modo pelo qual o sujeito elabora seus sintomas não pode ser dissociado da maneira que ele dá sentido à sua obra:

há uma relação entre a constituição esquizoide e a obra de Cézanne, porque a obra revela um sentido metafísico da doença, – a esquizoide como redução do mundo à totalidade de aparências congeladas e colocada em suspenso de valores expressivos –, que a doença cessa então de ser um fato absurdo e um destino para se tornar uma possibilidade geral da existência humana quando ela afronta com consequência um de seus paradoxos – o fenômeno da expressão –, e que, enfim, é a mesma coisa, nesse sentido, ser Cézanne e ser esquizoide (SnS, pp. 26-27).

Entretanto, como é possível essa coesão de vida e dizer ao mesmo tempo de uma reestruturação do organismo? Quer dizer, se o sujeito reestrutura sua conduta ao longo da vida, ele não modificaria seu modo de ser ulterior? Talvez o melhor modo de compreendermos isso seja voltar aos cursos que Merleau-Ponty lecionou em Sorbonne focando-nos, principalmente, no tema do desenvolvimento infantil.

O desenvolvimento infantil

O tema sobre o desenvolvimento infantil aparece em vários momentos nos cursos do filósofo em Sorbonne. Entretanto, a própria *noção de desenvolvimento infantil* é ambígua: “noção paradoxal, pois ela não supõe nem continuidade absoluta, nem descontinuidade absoluta, quer dizer que o desenvolvimento não é nem adição de elementos homogêneos, nem uma série de etapas sem transição” (Sorb, p. 245).

Isso é fundamental, senão negaríamos uma das teses mais importantes da *Phénoménologie de la Perception*: a temporalidade do sujeito. Ou seja, se a criança, em cada etapa do desenvolvimento, superasse definitivamente a etapa anterior, estaríamos afirmando que o sujeito não contaria mais com seu passado, ou que só contaria com ele

⁷⁹ Um exemplo: “pensamos o escritor a partir da obra, – como pensamos a uma mulher num passado distante a partir de circunstâncias, palavras, atitudes em que ela é expressa o mais puramente” (PM, p. 93).

⁸⁰ Essa passagem que encontramos em *La prose du monde* nos dá uma dimensão da fala do autor: “o segundo grau da maturidade é compreender que não há super-homem, nenhum homem que não teria que viver uma vida de homem e que o segredo da mulher amada, do escritor e do pintor não está em algum lugar para além de sua vida empírica, mas tão estritamente mesclado às suas menores experiências, tão, que ele não saberia por em questão como o reencontrar à parte, face a face” (PM, p. 94).

para se reestruturar, de modo que ele, o passado, não estaria mais em operação, de algum modo, no presente.

Por exemplo, no caso da jovem descrita por Binswanger, ela retoma certa conduta passada. De algum modo, ela conta com seu passado na sua relação com o presente. Mas é claro que, frente a uma nova situação, essa conduta tem um novo sentido. Modo de dizer que só podemos compreender a conduta do sujeito frente a seu drama – naquilo que ele conta como situação presente. Ou ainda, que as escolhas do indivíduo são coerentes com seu passado: “tal conduta depois de tal passado será normal: ela seria anormal num outro que não tivesse o mesmo passado” (Sorb, p. 350).

Mas aqui podemos ser levados a outro problema: como explicar, então, a reestruturação do organismo? Ou mesmo, no caso da afasia, em que o sujeito reestrutura seu modo de ser frente ao meio – ele não estaria de algum modo superando uma estrutura anterior⁸¹? Além do que, é preciso explicar como são possíveis as *antecipações* e as *prematurações* no desenvolvimento infantil e as *regressões* no adulto⁸². Iremos explorar essa passagem mais afrente, mas vale destacarmos como se trata de um tema psicanalítico:

a psicanálise sublinha ao mesmo tempo a antecipação e a regressão sempre possível. A criança se define por uma espécie de anterioridade tomada pelo sujeito sobre seus meios no momento. O nascimento é caracterizado pela prematuração; *o primeiro impulso edipiano é uma forma de pré-adolescência ou 'adolescência psicológica'*. A criança vive no futuro, mas o adulto pode regressar⁸³:

⁸¹ Talvez fosse mais exato, no caso da afasia, não dissermos de uma *superação*, pois Merleau-Ponty tende a pensar esse caso, pelo menos no seu último curso em Sorbonne (*L'expérience d'autrui*), tal como propõe o estruturalismo linguístico de Roman Jakobson: “a palavra se esvazia [do seu sentido] uma vez que ela cessa de ser estruturada, ela não tem mais valor linguístico distintivo. A afasia é a mudança de estrutura do sistema fonemático” (Sorb, p. 570).

⁸² Essa relação entre prematuração e regressão é o que Merleau-Ponty denomina de ambiguidade no drama individual. Em *L'homme et l'adversité*, ele se utiliza desse exemplo para explicar a R. P. Dubarle o que ele entende por aquele termo: “escolhi um exemplo, aquele do freudismo. Em meu espírito esse era um exemplo claro. Há no freudismo uma dupla relação entre o superior e o inferior. O superior, a vida adulta, as formas superiores de ação, etc., tudo isso se religa a um passado que é aquele da criança. Consequentemente, o superior religado ao inferior. Mas num outro sentido, a vida da criança é considerada inteiramente como vida adulta *prematura*. A noção de prematuração, tão conhecida entre os psicanalistas, muda de relação; aí, não se explica mais o inferior pelo superior. O pretensão inferior, quer dizer, a criança é considerada querendo ser adulta de repente. É isso que faz seu drama. Há uma relação circular e é isso que denomino ambiguidade” (PII, p. 330). Na verdade, esse exemplo lembra muito o que Merleau-Ponty irá denominar em 1955, no curso *La philosophie dialectique*, de dialética enquanto *pensamento circular*. Por exemplo: “o dialético é, então, um ‘começante’”. Isso diz que a circularidade do pensamento dialético não é aquela de um pensamento que fez o giro em torno de tudo e não encontra mais nada de novo a pensar: ao contrário, a verdade cessaria de ser verdade em ato se ela se separasse de seu devir a ser ou a esqueceria ou a colocaria verdadeiramente no passado e tudo é sempre a se pensar novamente para a dialética” (RC, p. 81).

⁸³ Étienne Bimbenet sublinha a importância desse tema no pensamento de Merleau-Ponty: “assim a vida humana deveria se conservar, no sentido o mais forte do termo, *dinamicamente*: de um lado, como *mimesis* generalizada, como identificação universal, tal vida em relação a seus começos não cessa de antecipar sua inscrição no universal da comunicação e da cultura; mas, ao mesmo tempo, não ultrapassamos jamais totalmente esse arcaísmo da indivisão primordial: a clara reciprocidade do eu e do

a criança não é jamais inteiramente acabada. Continuamos a ver, por uma forma de crença mágica, na imagem, um duplo de nós mesmos (Sorb, pp. 319-320).

Conhecemos como Freud traz esse problema difícil para pensarmos o desenvolvimento da estrutura psíquica infantil. Isto porque, se é possível lermos a passagem de uma fase a outra enquanto uma reestruturação do psíquico, como indica claramente Merleau-Ponty em vários momentos, tem-se, assim, de explicar como *traços* ou modos de relação de uma fase anterior continuam valendo para o indivíduo, mesmo em idade adulta⁸⁴. Por exemplo: como é possível dizer de uma organização genital fálica acrescentando, ao mesmo tempo, traços perversos característicos de uma fase denominada por Freud de sádico-anal?

Merleau-Ponty não deixa de reparar nesta suposta contradição:

todas as fases trazem suas contribuições à vida adulta: os componentes orais dão uma energia voltadas ao futuro; os componentes anais fornecem outros suportes na perseverança: algo de profundo e contínuo. Mesmo o sadismo fornece um suporte positivo, dando o espírito de luta. Só há, de fato, uma ultrapassagem relativa. Os psicanalistas estão longe de pensar que a passagem está anulada. O caráter normal tem componente pré-genitais. Cada fase recolhe e elabora os suportes das fases precedentes. No momento em que ele foi amamentado, permanecem traços no homem (Sorb, p. 350).

Como pensarmos essa articulação?

Sabemos como o filósofo descreve essas passagens do desenvolvimento infantil: ele ensinava aos seus alunos que tais passagens supõem uma determinação fisiológica e psicológica sob estas linhas:

a passagem à fase genital supõe uma determinação fisiológica e psicológica. Mas Freud destaca que a identificação ao parente do mesmo sexo é anterior à ligação ao parente do sexo oposto e podemos nos perguntar o porquê. O adulto joga aqui o papel de modelo, existe uma relação de reciprocidade entre o desenvolvimento da criança e a conduta dos parentes a seus olhos (...). Isso se dá por uma reestruturação, quer dizer, a realização de uma soldagem entre um projeto de natureza psicológica, assemelhar-se aos adultos, e as aquisições psicológicas. O momento decisivo do desenvolvimento é aquele, a aparição de relações novas, de uma reciprocidade indispensável entre o objetivo e condições, 'formas' e 'forças'. Se nós introduzimos a *noção de forma*, ela nos permite generalizar a questão, de colocá-la em relação aos problemas de psicogênese: a percepção, a passagem do antes ao depois, o evento de um período histórico, em que Hegel assinalou a descontinuidade em relação às condições que as provocaram. Essa noção de forma, melhor que a expressão freudiana de 'libido', força abstrata que conduz nela o esquema do desenvolvimento, coloca em evidência a soldagem entre projeto psíquico ou cultural e condições motrizes insuficientes (Sorb, p. 280).

Essa longa passagem não deixa dúvidas: *é a partir da noção de forma que se deveria pensar as fases do desenvolvimento infantil*. Por quê?

tu, do dentro e do fora ou, enfim, daquele que vê e o visível, permanece uma reciprocidade frágil, espreitada pela indivisão infantil a qual ela provém" (BIMBENET, 2011, p. 89).

⁸⁴ Como nos diz Luís Figueiredo e Elisa Cintra, se referindo a Klein, mas que vale aqui também "o infantil é uma dimensão fora do tempo, um fundo ameaçador (dada a imensidão de sua demanda), insistente e repetitivo, imorredouro. (...) Ele existe no mais inconsciente recesso, secreto e pulsante, em todos os processos psíquicos e em todas as idades, não apenas no início da vida" (FIGUEIREDO; CINTRA, 2008, p. 10).

Podemos pensar isso recorrendo ao que Merleau-Ponty descreve sobre a consciência infantil: mesmo nos primeiros dias de vida, não podemos pensar a consciência da criança como um caos, mas sob certa ordem, mesmo que muito simples, pois “tudo confirma que a experiência infantil não começa por um caos, mas já num *mundo* cuja estrutura é apenas lacunar” (Sorb, p. 192)⁸⁵.

Nesse sentido, ao dizer que há uma estrutura da consciência infantil, diz-se que há *ordens de organização* da consciência. Enfim, não podemos pensar a consciência infantil da mesma maneira que se pensa a consciência de um adulto, pois se assim o fizéssemos, pensaríamos o que *faltaria* para a criança ser um adulto.

Essa proposta nos parece estratégica, porque não bastaria dizer que a consciência infantil é *menos* organizada que a consciência adulta, pois “a percepção infantil seria, portanto, já organizada, mas a seu modo. E é um princípio que a *Gestalttheorie* propõe à psicogênese, que o desenvolvimento não se faz por simples junção ou adição, mas por reorganização (Koffka)” (PP, p. 32). Trata-se, assim, de dizer que a percepção infantil é estruturada desde o começo, sem com isto afirmarmos um “inatismo” ou igualarmos sua estrutura perceptiva à do adulto.

Trata-se de uma estrutura sumária com lacunas, de regiões indeterminadas e não da estrutura precisa que é aquela do adulto. Na medida em que há o desenvolvimento da criança têm-se transformações, reorganizações. Mas, desde o começo, existem conjuntos que merecem o nome de coisas e constituem um ‘mundo’ (Sorb, pp. 192-193).

Do mesmo modo que, para Merleau-Ponty, seguindo Goldstein, não podemos pensar o doente num sentido negativo (o que falta para ele ser “normal”, como vimos no primeiro capítulo), não podemos pensar o que falta à criança para ser um adulto. Agiríamos como se pressupuséssemos que a criança tivesse uma consciência inacabada ou imperfeita. Merleau-Ponty nos adverte: “a criança possui outro equilíbrio, é preciso tratar a consciência infantil como um fenômeno positivo” (Sorb, p. 171).

Merleau-Ponty age como se prevenisse os leitores das análises piagetianas. Segundo o filósofo, Piaget busca mais o que falta à criança (sua não-completude) do que saber o que ela realmente é (Cf. Sorb, p. 200). Ou seja, Piaget parece buscar explicar o adulto recorrendo à criança, e a criança recorrendo ao adulto⁸⁶ (Cf. PIAGET;

⁸⁵ “Para os gestaltistas há um começo de organização do campo antes da inteligência, organização que é unicamente percepção. Eles jamais quiseram pretender que essa organização fosse perfeita desde o começo, mas somente que haveria, desde o começo, organização” (Sorb, p. 480).

⁸⁶ Essa crítica a Edward Glover, também cabe a Jean Piaget: “Poltzer, em sua *Critique des fondements de la psychologie* demanda que a psicologia não aplique ao sonhador conceitos do homem acordado. Do mesmo modo, todas as distinções que são próprias da psicologia adulta escapam à consciência infantil” (Sorb, p. 369).

INHLEDER, 1986, p. 9), afirmando, assim, uma espécie de continuidade ou uma evolução da criança ao adulto. Por esse caminho, Piaget parece apontar uma perspectiva do desenvolvimento infantil em função do adulto.

Isso significa que Piaget, segundo Merleau-Ponty, considera a criança como “germe” em direção à maturidade ou como algo imperfeito que tende a se aperfeiçoar – um ser com tendência a um “acabamento” adulto. Sendo assim, a criança passaria sucessivamente por processos que tenderiam a uma coerência cada vez mais complexa aos olhos deste cientista, como se, em cada fase, a percepção do mundo estivesse em vias de se completar cada vez mais.

A censura merleau-pontyana, percebamos, não é um mero acaso. Pela via piagetiana, a criança agiria como se o mundo *impusesse* a ela certa conduta, apontando mais um sentido *negativo* da percepção e menos o que lhe é próprio. Haveria, assim, sempre uma insuficiência perceptiva, já que seria preciso pensar a estrutura cognitiva infantil como algo imperfeito (Cf. PIAGET, 1980, p. 73). Se isto fosse verdade, a descrição da percepção seria a descrição de uma história evolutiva de adequação do percebido, e jamais poderíamos acompanhar a noção de ordem no campo perceptivo que a *Gestalttheorie* nos apresenta. Numa palavra: “ao pé da letra, ele não busca compreender as concepções da criança, ele busca a traduzi-las num sistema adulto” (Sorb, p. 185).

A mesma crítica Merleau-Ponty endereça às análises sobre os desenhos infantis de Georges-Henri Luquet (*Le dessin enfantin*). Como no caso da doença, Luquet parte de uma concepção negativa da análise do desenho, como se buscasse ver o que falta no desenho para alcançar o princípio da perspectiva geométrica do adulto. Ou seja, parte de um princípio ideal, não tomando o desenho tal como é apresentado:

o estado do realismo faltante é inteiramente definido pelas lacunas e contingências: inaptidão, acaso, *falta de atenção*. Mas esse gênero de explicação é desqualificado por toda psicologia contemporânea: o freudismo que nega o ‘acaso’ e a *Gestalt* que colocou em evidência o caráter superficial da explicação pela *intenção* (Sorb, p. 215).

De um modo geral, podemos afirmar que se trata de tentar compreender *outro modo de ver o mundo* (Cf. Sorb, p. 172). Para quem tem como projeto filosófico o lema de *reaprender a ver o mundo* (como afirma desde a *Phénoménologie de la Perception* até suas notas de trabalho, *Le visible et l’invisible*)⁸⁷, o mundo infantil *parece* ser uma

⁸⁷ Percebamos como Merleau-Ponty jamais abandonou esse projeto. Em *Le visible et l’invisible* ele retoma esse tema: “é verdade ao mesmo tempo que o mundo é *o que vemos* e que, portanto, nos é preciso aprender a vê-lo” (VI, p. 18). Alguns anos antes, ele diz também que a filosofia “é o convite a re-ver o

etapa *sugestiva* à sua experiência filosófica. Um exemplo: “podemos ver no desenho da criança a prova de sua liberdade em vistas aos postulados de nossa cultura” (Sorb, p. 173)⁸⁸.

Os estudos de Koffka parecem confirmar que a criança não vê o mundo do mesmo modo que os adultos: ela não percebe as mesmas cores que nós, mas nem por isso seus desenhos se mostram como um mundo caótico (Cf. KOFFKA, 1928, pp. 280-301). Mostram, sim, certo modo de expressão, ou outra forma de expressão tão válida como o desenho em perspectiva dos adultos⁸⁹ (Cf. Sorb, p. 211). Ou seja, revela um modo de comunicação diferente do nosso – a partir de uma comunicação, sobretudo, afetiva (Cf. Sorb, p. 217)⁹⁰. Um modo de comunicação em que a consciência se *reestrutura* e se *transforma* (Cf. Sorb, p. 193). Mas como se dá essa reestruturação?

Pensando no desenvolvimento infantil, Merleau-Ponty afirma: “o desenvolvimento não está inscrito a priori numa natureza dada, não surge *ex nihilo*, ele progride de *Gestaltung* em *Gestaltung*, como um escritor cria pouco a pouco sua linguagem” (Sorb, p. 282). Ora, se for possível dizer de uma passagem de *Gestaltung* a *Gestaltung*, é preciso compreender como o passado é integrado a uma nova reestruturação, sem excluir uma possível regressão do sujeito a estágios anteriores. Em que medida é possível falar de uma *reorganização* e de uma espécie de *passado em reserva*? Como explicar esta passagem, por exemplo:

é preciso, então, se colocar em guarda contra todo corte artificial em ‘estados sucessivos’: parece que, desde o começo, todas as possibilidades estariam inscritas nas manifestações expressivas da criança; não há, jamais, nada de absolutamente novo, mas antecipações, regressões, permanências de elementos arcaicos, mas novas formas (Sorb, p. 22).

Merleau-Ponty parece solucionar este problema seguindo a dialética hegeliana. Dito de outro modo, colocando em relação a noção de *Gestalt* com a noção de *Aufheben*

visível, a re-falar a fala, a re-pensar o pensamento” (NC, p. 375). Mesmo que em sua experiência filosófica se desenvolva por diversos caminhos diferentes, Merleau-Ponty não modifica o papel fundamental da filosofia a seu ver: a necessidade de reaprender a ver o mundo, porque “nada é mais difícil do que saber ao certo *o que vemos*” (PhP, p. 71).

⁸⁸ Outro exemplo: “*o desenho da criança é, então, mais e menos subjetivo que aquele do adulto*. Há uma subjetividade do desenho da criança no sentido em que é seu contato com a coisa que ele tenta tomar, mas ele busca nos dar a presença real da coisa” (Sorb, p. 519).

⁸⁹ Uma psicanalista como Sophie Morgenstern, como salienta Merleau-Ponty, demonstra como o desenho infantil é uma expressão: “(...) seria preciso ver a expressão da multiplicidade da significação de coisas, quer dizer, da *ambivalência* que caracteriza as relações da criança com seus parentes” (Sorb, p. 223). Mas claro que, para Merleau-Ponty, não se trata de uma expressão de um sentido escondido no inconsciente (Cf. Sorb, p. 224), mas de um sentido que é expresso imediatamente no desenho.

⁹⁰ Aliás, um modo de comunicação em que não podemos diferenciar o que é sensorial e o que é pessoal, como afirma Merleau-Ponty: “os psicanalistas buscam encontrar a evocação de algum drama particular, mensagens sobre as relações pessoais da criança com o mundo. Que falemos da sensorialidade ou da personalidade, as estruturas gerais são sempre as mesmas (não se pode dizer em nenhuma parte: aqui termina o sensorial, aqui começa o pessoal)” (Sorb, p. 523).

hegeliana: a passagem de uma *Gestaltung* a *Gestaltung* é uma transformação que conserva e, todavia, ultrapassa⁹¹. Ele realiza essa relação nessa passagem:

a predominância do arcaico é um fundo sobre o qual devemos construir nosso presente e nosso futuro que apresentarão dificuldades na medida em que o passado não tiver sido integrado: são várias soluções que se oferecem a nós. Não é mais preciso crer que o presente suprime o passado. Devemos retomar uma ideia análoga àquela de Hegel sobre a ultrapassagem: *conservar transformando* (Sorb, p. 350).

Merleau-Ponty precisa afirmar assim que “existe um germe que prepara a fase seguinte” (Sorb, p. 312), do mesmo modo que “não podemos, então, concluir que uma conduta é ou não adquirida em todos os níveis” (Sorb, p. 287). Ou seja, certo modo de *passagem* que não seja nem pura transformação, nem pura ultrapassagem e nem pura conservação⁹² – que torne possível, por exemplo, que “cada vez que o adulto está em dificuldade, ele tenha a tendência a regressar aos modos de conduta de sua infância, influenciado diretamente pelas suas relações com seus pais” (Sorb, p. 329).

A passagem pelo complexo de Édipo, neste caso, seria uma transformação de si por si ao viver a impossibilidade de Édipo, o que demonstra uma mudança de conduta, uma reestruturação que guarda as marcas dessa impossibilidade.

Outro exemplo é a crise de três anos descrita por Henri Wallon. Sobre isso, Merleau-Ponty questiona: é verdade que a criança ultrapassa essa crise e que não permanece um resquício de sincretismo após essa crise? Segundo o filósofo, “parece que a crise de três anos é um momento *decisivo*, mas o sincretismo é repellido mais do que suprimido” (Sorb, p. 327).

Esta outra passagem de Merleau-Ponty nos deixa ainda mais claro sua concepção hegeliana do desenvolvimento infantil: “reencontramos aqui a ideia de Hegel: ‘ultrapassar conservando’. O indivíduo não ultrapassa seus primeiros estados

⁹¹ De um modo geral, é essa a ideia que Merleau-Ponty tem sobre o que é o conhecimento – o sujeito não parte de nada: ele retoma uma tradição e diz algo novo a partir dela, mesmo que a negando. Até mesmo a matemática cairia nesse jogo. Em *L'algorithme et le mystère du langage*, por exemplo, o filósofo afirma (se referindo à matemática): “para que haja verdade, é preciso e basta que a reestruturação que dá o sentido novo retome verdadeiramente a estrutura inicial, qual quer que seja suas lacunas ou suas opacidades” (PM, p. 179).

⁹² No curso sobre *Les Relations avec Autrui chez l'Enfant*, Merleau-Ponty realiza um inventário das correções de Freud em sua experiência intelectual. Um dos pontos que o filósofo destaca é como o psicanalista reformulou essa relação do desenvolvimento infantil. Merleau-Ponty diz assim: “há cada vez menos a ideia de uma série de fases sucessivas, pois reencontramos sempre numa fase elementos de uma fase precedente: por exemplo, Freud renuncia uma ruptura entre o período narcísico e o período objetal (cf. a psicanálise do pequeno Hans: *Cinq psychanalyse*) e considera o narcísico e o objetal como dois polos permanentes da vida do indivíduo. A fase edípica é menos claramente isolada do que foi primeiramente. Do mesmo modo, a relação objetal executada com êxito (relação oblativa) e a eliminação do narcisismo aparecem cada vez mais como uma tarefa e não como um *estado*” (Sorb, p. 335).

senão se ele consentir em lhes guardar” (Sorb, p. 506)⁹³. O mesmo diz nesta outra, mesmo sem citar Hegel desta vez:

o verdadeiro desenvolvimento, a verdadeira maturação, consiste num duplo fenômeno de *ultrapassar e de manter o passado*. Ultrapassar verdadeiramente é também conservar; tornando-se outro, não se deve recusar a assumir o que se foi. Se a ruptura foi muito violenta ou não bastante pronunciada, segue-se um infantilismo prolongado no adulto; esses são dependentes, fracos nas suas relações com outrem, a amizade e o amor são colocados no lugar por ligações passivas e por reivindicações de ternura (Sorb, p. 501).

No curso sobre *La Nature ou le Monde du Silence*, poucos anos depois, isso aparecia, literalmente, sob o que Merleau-Ponty denomina de *dialética*: “conservar ultrapassando, ultrapassar conservando, realizar destruindo, destruir realizando (...)” (NMS, p. 19)⁹⁴. É algo similar que está em jogo aqui: na fase de latência, por exemplo, haveria um “eco” do complexo de Édipo, mas também uma transformação. Modo de dizer que *uma reorganização não liquida absolutamente o que lhe precedeu*, mas que houve uma *integração* das novas funções na espontaneidade do sujeito: uma integração de um passado que se conserva com certo modo de ultrapassagem.

Nesse sentido, poderíamos ainda dizer de uma passagem de *Gestaltung* em *Gestaltung*?

Sim, desde que não pensemos em termos de estruturas rígidas, mas que de certo modo se justaporiam, ou se entrecruzariam, ou mesmo, se *invadissem*. O passado continua valendo para o sujeito e não é simplesmente superado ou anulado, estando sempre sujeito a uma possível regressão. Esta passagem de Merleau-Ponty é precisa:

uma vez realizado, o passado deveria ser perfeitamente reabsorvido. Pois, de fato, as formações passadas não são anuladas, as formações novas não são o resultado de uma atividade de pura intelecção, mas de uma *Gestaltung* vital, concreta, sempre parcial, sempre capaz de regressão, menos estável do que seria um progresso de pura intelecção (Sorb, p. 320).

⁹³ Acreditamos que seria interessante uma analogia com essa concepção do desenvolvimento infantil com o que Merleau-Ponty concebe sobre a criação artística. Veja-se essa passagem, por exemplo, que encontramos em *La prose du monde*: “a tripla retomada pela qual ele [o artista] continua ultrapassando, ele infunde um sentido novo a isso que, portanto, denominava e antecipava o sentido não é somente metamorfose no sentido de contos de fadas, milagre ou magia, violência ou agressão, criação absoluta numa solidão absoluta, é também uma resposta ao que o mundo, o passado, as obras anteriores lhe demandaram, cumprimento, fraternidade” (PM, p. 95). Iremos propor essa analogia no quarto capítulo.

⁹⁴ Essa mesma dinâmica o filósofo se utiliza para definir o ato filosófico. Em *Éloge de la philosophie*, por exemplo, ele diz que a filosofia jamais é uma ocupação *séria*, pois “o homem sério, se ele existe, é o homem de uma só coisa a qual ele diz sim. Os filósofos os mais resolvidos querem sempre os contrários: realizar, mas destruindo, suprimir, mas conservando” (E, p. 68). O que isto guarda da tese *La Structure du Comportement*? Acompanho Françoise Dastur nessa afirmação: “como nota com razão Jacques Taminiaux, Merleau-Ponty, em seus primeiros escritos apressa-se em traduzir a dialética hegeliana nos termos dessas noções-chave que são para ele as noções do comportamento e existência. O verdadeiro debate de Merleau-Ponty com Hegel não começa, com efeito, senão no meio dos anos cinquenta, quer dizer, durante todo o período em que se prepara já a virada ‘ontológica’ que levará, nos últimos anos, à problemática do *Visível e o invisível*” (DASTUR, 2009, pp. 37-38). Iremos delinear isso nos últimos capítulos.

Mas essa regressão não significa, de forma alguma, afirmar que a sexualidade de um adulto seja *equivalente* à infantil. Não se trata de afirmar que a regressão seja um renascimento tal como o sujeito viveu em sua infância, “isso seria uma ilusão de projetar na infância uma sexualidade adulta” (Sorb, p. 348). Trata-se, por outro lado, de falar de *traços* no adulto que permanecem válidos para ele, uma vez que a sexualidade na puberdade (e também no adulto) é de uma natureza diferente da sexualidade infantil. De um modo geral, “nossa interpretação nos permitiria compreender que o estado adulto seria distinto do estado infantil sem ter como defesa as recaídas na infância” (PI, p. 209).

Eis o que Merleau-Ponty compreende sobre o desenvolvimento infantil. Isso não é uma reflexão sem ligação com sua experiência filosófica. Ao contrário, como veremos, essa reflexão é central em seu pensamento. Estamos, assim, totalmente de acordo com Emmanuel de Saint Aubert quando ele afirma que

não se trata de propor uma outra psicologia: Merleau-Ponty compreende progressivamente o quão esse aprofundamento ultrapassa o positivo da inteligência infantil e seu alcance universal ultrapassa o quadro de uma psicologia do desenvolvimento ou mesmo uma simples antropologia, pois o que é assim descrito não é uma dimensão regional de nossa abertura ao mundo, mas seu fundamento mesmo, e um fundamento que esboça o quadro do que o último Merleau-Ponty qualifica ontologia. Essas estruturações primitivas revelam, apraz em sublinhas o manuscrito *Être et Monde*, ‘uma outra relação ao ser’; elas implicam e exigem uma nova ontologia (AUBERT, 2008b, p. 118).

Com isso em mãos, podemos nos voltar novamente ao caso da jovem descrita por Binswanger: compreendemos que seu sintoma ressignifica um traço no passado que permanece valendo para ela num impasse presente. Entretanto, o que significa, tanto no caso da jovem como de Cézanne, o *sintoma*? O que significa dizer que ele é *uma elaboração de uma forma de vida*?

Condenado ao sentido

Dizer que o sintoma é uma elaboração de uma forma de vida, que ele é uma escolha que participa do drama individual, significa afirmar, para Merleau-Ponty, que ele tem um *sentido*⁹⁵. Aliás, essa é a descoberta freudiana que *converge* com a fenomenologia aos seus olhos: não só o sintoma, mas *tudo* tem um sentido⁹⁶. Ou, como

⁹⁵ Merleau-Ponty aproxima assim, em seu curso sobre *Les Sciences de l’homme et la phénoménologie*, sua leitura da obra de Freud com da *Gestalttheorie*: “a *Gestalttheorie* é uma psicologia na qual tudo tem um sentido; não há fenômenos psíquicos que não sejam orientados em direção a alguma significação” (Sorb, p. 414). Mas desse modo, talvez Alexandre Cleret tenha razão ao dizer que: “ou tudo se passa como se o filósofo apresentasse o sentido como a voz tendo a última palavra, contra a energia, no caminho freudiano, Freud se tornando quase fenomenólogo” (CLERET, 2006, p. 164).

⁹⁶ Mais tarde, no curso *Les sciences de l’homme et la phénoménologie*, Merleau-Ponty irá voltar a frisar isso, mostrando como há um ganho nas análises psicanalíticas: “do mesmo modo, Freud considera a

diz no prefácio da sua tese: “é preciso compreender todos os lados ao mesmo tempo, tudo tem um sentido, nos encontramos em todas as relações sob a mesma estrutura de ser” (PhP, p. xiv). Isso por uma razão muito simples: “porque estamos no mundo, estamos condenados ao sentido (...)” (PhP, 1967, p. xiv). O que isso significa?

Primeiro, que toda ação, gesto, fala, expressão do sujeito tem um sentido⁹⁷. Merleau-Ponty insiste nisso em vários momentos. Desde a compreensão que a criança tem do sorriso da mãe até a poesia de Paul Valéry: o caminhar de uma pessoa na rua, a expressão de cólera de um amigo, a lembrança que este momento nos suscita...

Com efeito, ele denomina a elaboração de uma forma *geral* de vida como um *estilo de ser*⁹⁸, ou seja, nossa relação original em relação mundo (Cf. PM, p. 79). Em um de seus artigos da obra *Sens et non-sens*, por exemplo, ele escreve:

é (...) preciso rejeitar (...) o prejuízo que faz do amor, do ódio ou da cólera ‘realidades interiores’ acessíveis a uma só testemunha, aquele que as experimentam. (...) cólera, vergonha, ódio, amor não são fatos psíquicos escondidos na profundidade da consciência de outrem, são tipos de comportamento ou de estilos de condutas visíveis no exterior (SnS, p. 67).

Mas também uma obra de Cézanne nos remete ao estilo do artista. Ora, é com essa noção de estilo que Merleau-Ponty compreende o *sintoma*: a expressão de um sentido de forma de vida num momento determinado da vida do sujeito – algo que expressa sua sexualidade. A recusa de falar da jovem descrita por Binswanger, por exemplo, não é um déficit de fala, mas *um modo de ser*, de se relacionar com o mundo e de se pôr diante da coexistência. O sintoma, nesse caso, expressa uma *atitude* do sujeito. Ele acusa um sentido que pode ser compreendido, interpretado, mas jamais explicado de maneira definitiva.

Não é por acaso que Merleau-Ponty não participa da leitura tradicional da psicanálise dos filósofos de sua época, como de H. Le Savoureux: como se ela apenas nos mostrasse o sentido e a essência da doença e não nos desse a sua causa (Cf. PhP, p. 131)⁹⁹. Para Merleau-Ponty, há um contra-senso nesse tipo de afirmação¹⁰⁰: “não se tem

emoção como uma ação ou uma realização simbólica. Ele mostra também (sabem que é aquelas de suas fórmulas que permitem melhor de reaproximar sua tentativa daquela dos fenomenólogos) que ‘os fatos psíquicos tem um sentido’ e devem ser submetidos a um deciframento. Ele tenta os reintegrar na vida total do sujeito ou na dinâmica da conduta e mostrar de onde eles vem” (PII, pp. 78-79).

⁹⁷ Toda a segunda parte da *Phénoménologie de la Perception* é para estender tal afirmação: todo mundo percebido tem um sentido e é obscuro ao pensamento determinista.

⁹⁸ “Um estilo é algum modo de tratar as situações que eu identifico ou que compreendo num indivíduo ou num escritor retomando-o por minha conta por uma sorte de mimetismo, mesmo que eu esteja fora de estado de defini-lo, e, então, a definição, quão correta que ela possa ser, não fornece jamais o equivalente exato e não tem interesse senão para aqueles que já o tiveram a experiência” (PhP, p. 378).

⁹⁹ Para Le Savoureux (1939 p. 316-327), o mérito de Freud estaria em ter exposto a causalidade dos fenômenos psíquicos, partindo de um determinismo psicológico. Entretanto, ele acredita que este determinismo é insuficiente para explicar os problemas mentais e chega a questionar o que “sobra” da

a escolha entre uma descrição da doença que nos daria o sentido e uma explicação que nos daria a causa e não há explicação sem compreensão” (PhP, p. 134). Por quê?

Merleau-Ponty é astuto ao afirmar que a causa de um fato psíquico não é outra causa psíquica: é preciso compreender o fato e não remetê-lo a outro. Ele quer frisar com isso que ele não partilha do modo de pensar a psicanálise que parece ter sido dominante na academia francesa nessa época. Um exemplo:

‘a relação do signo à coisa significada requer um fundamento’, escreve M. Dalbiez... este fundamento é a ideia da causalidade. Se a fumaça é o signo do fogo, é porque ela é o efeito... Proposição que só vale para os processos normais. (...) Em patologia mental, é preciso desarranjar a ordem dos termos e admitir que a fumaça não é sempre signo de fogo (SAVOUREUX, 1939, p. 327).

Mas poderíamos perguntar o que é compreender um fato. Aos olhos do fenomenólogo, é interpretá-lo, “pois a explicação não é descoberta, mas inventada, ela jamais é dada com o fato, ela é sempre uma interpretação provável” (PhP, p. 134). Isso significa afirmar que nenhuma explicação é definitiva ou exclusiva – ela está sempre aberta à nova interpretação ou compreensão (já que seria uma quimera pretender assumir a situação vivida pelo doente (Cf. PhP, p. 389)¹⁰¹).

Com isso, ao afirmar que tudo tem um sentido, ele não afirma que este sentido seja determinado, mas nos deixa diante de uma indeterminação: não há como escolher ou induzir uma interpretação¹⁰², pois toda interpretação é *plausível* (Cf. PhP, p. 137) diferentemente dos fatos físicos que tratam de *probabilidades*¹⁰³.

Sem dúvida, seu objetivo é recusar o pensamento causal, uma vez que o objeto da psicologia não é de natureza causal. Por exemplo, ao se pensar o comportamento a partir da forma, este se torna inacessível ao pensamento causal pois

teoria freudiana: “se os argumentos tirados do ‘determinismo psicológico’, tal como o entende Freud, do ‘dinamismo mental’, do ‘axioma metodológico’ do caso único e suficiente são impotentes a demonstrar que os complexos psicológicos recalcados são causas de perturbações mentais, o que resta?” (SAVOUREUX, 1939, p. 323).

¹⁰⁰ Provavelmente Merleau-Ponty se referia a esta afirmação de Savoureux (1939, p. 325): “reencontrar a origem de um tique não é ter descoberto sua causa” (SAVOUREUX, 1939, p. 325).

¹⁰¹ “Estou assim diante de meu sujeito e eu converso com ele, ele tenta me descrever o que ele ‘vê’ e o que ele ‘entende’; não se trata de o crer na fala, nem de reduzir suas experiências às minhas, nem de coincidir com ele, nem de me por em meu ponto de vista, mas de explicitar minha experiência e sua experiência tal como ela se indica na minha, sua crença alucinatória e minha crença real, de compreender um pelo outro” (PhP, p. 389).

¹⁰² Aliás, “não há Julgamento último. Não somente nós não conhecemos a verdade do drama, mas ainda não a há, não há o avesso das coisas em que a verdade ou a falsidade, o justo e o injusto estejam desempatados. Estamos misturados ao mundo e às coisas numa confusão inextrincável” (SnS, p. 46).

¹⁰³ Por isso não dizer de leis na ordem psíquica: “na física o estabelecimento de uma lei exige que o cientista conceba a ideia sob as quais os fatos serão coordenados e essa ideia, que não se encontra nos fatos, não será jamais verificadas por uma experiência crucial, ela não será jamais senão provável” (PhP, p. 139).

(...) ele não é apreensível senão por outro modo de pensar – aquele que toma seu objeto no estado nascente, tal como ele aparece, àquele que o vive, com a atmosfera do sentido em que ele é, então, envolvido, e que busca o resvalar nessa atmosfera, atrás dos fatos e dos sintomas dispersos, o ser total do sujeito, se se trata de um normal, a perturbação fundamental, se se trata de um doente (PhP, pp. 139-140).

Esse é um dos méritos da psicanálise para Merleau-Ponty: ela jamais tenta explicar o psíquico a partir de relações causais e necessárias, mas por *motivações* que, a princípio, são possíveis. Quer dizer, não há nenhum acontecimento na vida do sujeito que possa *determinar* um ato futuro, mas somente motivações possíveis. “Mais precisamente: o nascimento e o passado definem a cada vida categorias ou dimensões fundamentais que não se impõem em nenhum ato particular, mas que se leem ou se reencontram em tudo” (SnS, pp. 31-31).

Assim, Merleau-Ponty não só afirma que tudo tem um sentido como complementa que todo sentido é ambíguo: eles se *sobredeterminam*. “A verdade é que nossas ações não admitem somente um único motivo e uma única explicação, e que elas são, como disse Freud com profundidade, ‘sobredeterminados’” (SnS, p. 47).

Para o filósofo, isso não significa dizer que um sintoma ou um sonho, por exemplo, tenham várias causas. Significa, ao contrário, que um sentido jamais é claro: ele é ambíguo, *ele remete para algo além dele mesmo* que, nos seus termos, define a percepção como um ato violento (Cf. PhP, p. 415). Violência que não significa necessariamente uma ilusão, mas um risco de equívoco. “Dito de outro modo, o equívoco é essencial à existência humana e tudo que vivemos ou pensamos tem sempre vários sentidos” (PhP, p. 197).

Por outro lado, poderíamos concluir que o método psicanalítico é indutivo, pois “o verdadeiro método indutivo não é um ‘método de diferenças’, ele consiste em ler corretamente os fenômenos, a tomar o sentido, quer dizer, a tratá-los como modalidades e variações do ser total do sujeito” (PhP, p. 125).

De fato, a análise freudiana busca a interpretação de sentidos soterrados na história do sujeito, que indique a elaboração da forma de vida que ele se decidiu. Mas esse método indutivo, para Merleau-Ponty, não pode ser aplicado a rigor na psicanálise, pois “se o objeto da psicanálise é descrever essa mudança entre o futuro e o passado e de mostrar como cada vida sonha sobre os enigmas, cujo sentido final não está inscrito antes em parte alguma, não se pode exigir dela o rigor indutivo” (SnS, p. 32). Um exemplo é a análise freudiana de uma lembrança infantil de Leonardo da Vinci (*Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*).

Aos olhos do filósofo, “se Freud quer decifrar o enigma antes do que se sabe sobre a significação do voo das aves, sobre o fantasma de *fellatio* e suas relações com o tempo de amamentação, protestaremos sem dúvida” (SnS, p. 29). Quer seja a lembrança de da Vinci verdadeira ou um fantasma que ele constituiu na idade adulta, como desconfia Freud, há sobredeterminações de sentidos que jamais nos garante uma interpretação unívoca.

É certo que Merleau-Ponty acompanha Freud ao tentar compreender o modo de vida de da Vinci em relação à sua história pessoal e não tenta desacreditar a intuição do psicanalista. Merleau-Ponty deixa isso claro numa passagem de *La Prose du Monde* ao criticar a leitura de André Malraux em *La Création Artistique* da interpretação freudiana de Leonardo da Vinci. Segundo Merleau-Ponty, para Malraux

a *explicação* não dá conta senão dos detalhes, quando muito dos matizes de uma obra. Mesmo se o pintor ama manejar as cores, o escultor o cobre de barro porque ele é um anal, isso não nos diz nada do que é pintar ou esculpir (PM, p. 105).

Esse tipo de explicação, que sugere Malraux, não é a mesma leitura que Merleau-Ponty tem da psicanálise. Em nota, referindo-se a essa citação acima, ele acrescenta: “assim Freud não disse jamais que ele explicou Vinci pelo abutre e ele disse pouco antes que a análise termina onde começa a pintura” (PM, p. 105). O que se pode afirmar é que “de tudo o que ele viveu, ele conseguiu realizar um meio de interpretar o mundo (...)” (PM, p. 105).

Mas se Merleau-Ponty elogia a possibilidade de pensar a relação do sujeito com seu passado¹⁰⁴, a interpretação de Freud pode ser questionada, pois, como afirma em *Le doute de Cézanne*, há algo de arbitrário e insuficiente na explicação do psicanalista: por que isto e não outra coisa? A questão parece impor uma espécie de sobredeterminação.

Em outras palavras, as muitas possibilidades de se tomar um sentido, de interpretá-lo, de relacionar os sentidos sobredeterminados possíveis, faz da interpretação apenas uma *sugestão* que jamais podemos provar, sem com isso eliminar sua validade pois,

como imputar ao acaso as conveniências complexas que os psicanalistas descobrem entre a criança e o adulto? Como negar que a psicanálise nos tem instruído a perceber, de um momento a outro de uma vida, os ecos, as alusões, as retomadas, um encadeamento que não sonharíamos em colocar em dúvida se Freud não tivesse feito corretamente a teoria? (SnS, p. 31).

¹⁰⁴ Esse tipo de problema o possibilita dizer, em *La Langage indirect et les voix du silence*, por exemplo, que “(...) a linguagem de sua maturidade [do artista] contém eminentemente o fraco acentuo de suas primeiras obras” (S, p. 66).

É por isso que Merleau-Ponty pode afirmar que a interpretação psicanalítica *triunfa*, mas com uma reserva: *somente sobre o papel* (Cf. SnS, p. 31)¹⁰⁵, já que não podemos nem negar sua interpretação, nem validá-la por completo – haja vista que não podemos ter acesso às associações que da Vinci faria dessa interpretação.

Mas há, como se sabe, um instrumento privilegiado para se ter acesso a essa história individual: o sonho – tema da obra inaugural, segundo muitos, da psicanálise (*Die Traumdeutung*). Aliás, e esse ponto é importante, *a fenomenologia e a psicanálise restituem um modo de pensar que o pensamento objetivo recusa*. Ele recusa “(...) os pretensos fenômenos do sonho, do mito e, em geral, da existência”¹⁰⁶, pois eles se encontram impensáveis e não querem dizer nada que ele [o pensamento objetivo] possa tematizar” (PhP, pp. 334-335)¹⁰⁷.

Contudo, Merleau-Ponty não compartilha a metapsicologia freudiana. Como dissemos, a seu ver, *é preciso dizer as descobertas freudianas numa outra linguagem*. É o caso, por exemplo, da distinção entre o conteúdo latente e o conteúdo manifesto. Merleau-Ponty se vale principalmente da análise de Politzer na compreensão dessa distinção. Lembremos, assim, como Politzer afirmava que a primeira descoberta verdadeira da psicanálise é o *sentido* concreto e individual do sonho. Mas o que isso significa para Politzer?

Grosso modo:

- 1) aquilo que o sujeito narra do seu sonho é verdadeiro – não que seja exatamente isso que ele tenha sonhado/vivido, mas aquilo que ele narra faz sentido para ele – modo de relacionar a verdade do seu sonho à sua história pessoal;

¹⁰⁵ Merleau-Ponty retoma esse tema em *L’homme et l’adversité* e afirma: “explicar a *Monalisa* pela história sexual de Leonardo da Vinci ou a explicar por qualquer moção divina em que Leonardo da Vinci foi instrumento ou por qualquer natureza humana capaz de beleza, é sempre ceder à ilusão retrospectiva, é sempre realizar antecipadamente o válido – é sempre desconhecer o momento humano por excelência em que uma vida tecida de acaso se retorna sobre si mesma e se agarra e se exprime” (S, pp. 304-305).

¹⁰⁶ “Reconhecer que a verdade é tomada na facticidade assim como a facticidade aberta à verdade não arruína a verdade; reconhecer que o sonho, o mito ou a alucinação são figuras originais da experiência não apaga em nada a diferença entre a experiência factual polimorfa e a evidência racional (...)” (DUPOND, 2004, pp. 24-25).

¹⁰⁷ Essa passagem escrita muitos anos depois é muita clara para esclarecer essa ideia: “Cf. Freud: anteriormente resolvido de não conhecer o sonho, a consciência – Vai-se interrogar sem *Einfühlung* [compreensão] – Negativamente, como desvelamento da linguagem ‘desconhecida’, essa atitude é profundamente filosófica, ela é constitutiva da atitude de reflexão naquilo que ela tem de melhor” (VI, p. 233). Mas isso já estava presente desde sua primeira publicação: “trata-se de pensar o que a maioria dos filósofos tem tomado como produto de recusa” (PI, p. 39). E é por isso também que elogia o trabalho de Marcel Mauss em 1959: somente uma razão alargada seria capaz de penetrar no irracional da magia e da dádiva (Cf. S, p. 145).

- 2) essa narração é a manifestação de algo que o sujeito vivencia como seu. Por isso não pode ser compreendido numa *terceira pessoa*¹⁰⁸, ou numa simbologia em geral, anônima, “pois o drama implica o *homem* tomado na sua totalidade e considerado como o centro de algum número de eventos que, precisamente porque eles se relacionam com uma primeira pessoa, tem um *sentido*” (POLITZER, 1968, p. 250).

Isso, para Politzer, significava afirmar uma verdadeira atitude psíquica: o sonho tem um sentido e o ato de interpretar jamais abandona o plano individual. Mas poderíamos perguntar: o que o sujeito narra?

A linguagem do sonho

Politzer afirma que o objetivo de Freud na interpretação era partir das significações coletivas tradicionais da fala para alcançar as significações individuais. Ou seja, interpretar seria compreender a significação que um sentido tem para o indivíduo e não sua significação usual. A narrativa convencional seria, desse modo, o que Freud denomina de conteúdo manifesto; já o conteúdo latente, a significação individual.

Com isso Politzer pode afirmar que, no fundo, o sonho tem somente *um* conteúdo: como sua narrativa não pode ser compreendida numa linguagem convencional, trata-se de se ater exclusivamente numa significação, a individual, que só pode ser apreendida pela análise – pelo drama vivido¹⁰⁹. Assim, “(...) a impressão de que o sonho tem dois conteúdos resulta unicamente do fato de que se pode tentar, face ao sonho, a dialética convencional, que é, como se sabe, ineficaz na maior parte das vezes” (POLITZER, 1968, p. 177). Politzer nega, desse modo, que devemos compreender o conteúdo latente como uma espécie de *texto primitivo*¹¹⁰ que seria necessário traduzir simbolicamente. Mas que devemos pensar o simbolismo do sonho

¹⁰⁸ “A análise reflexiva crê saber do que vive o sonhador e o esquizofrênico melhor que o sonhador ou o esquizofrênico mesmo” (PhP, p. 335).

¹⁰⁹ Poderíamos compreender essa passagem também em termos linguísticos, notadamente, da teoria de Ferdinand Saussure. Num texto de 1947, *Le métaphysique dans l'homme*, por exemplo, Merleau-Ponty diz: “é preciso que a linguagem seja, *entorno* de cada sujeito falante, como um instrumento que tem sua inércia própria, suas exigências, seus constrangimentos, sua lógica interna e, contudo, que ela permaneça sempre aberta à suas iniciativas (como, aliás, as contribuições brutas de invasões, de modos e de eventos históricos), sempre capaz de deslizamentos de sentido, de equívocos, de substituições funcionais que dão a essa lógica como um andar titubeante” (SnS, p. 107). Entretanto, preferimos deixar a relação merleau-pontyana com a obra de Saussure para o quarto capítulo.

¹¹⁰ “O fato é que seus elementos são tomados numa dialética imprevista, uma dialética individual, que se trata precisamente de analisar, e o analista deve nos mostrar que é essa dialética e que é a forma ou a montagem que explica o sonho, mas não buscar remontar a não sei qual ‘texto original’” (POLITZER, 1968, p. 183).

com uma natureza diferente do simbolismo de um homem desperto, uma vez que o próprio sujeito que sonha desconhece essa simbologia.

Além do que, Politzer fala de uma *montagem* do sonho, algo muito próximo de uma explicação estrutural¹¹¹ (no sentido gestaltista) – com efeito, análogo ao que Merleau-Ponty diz sobre a elaboração de uma forma de vida. Vejamos esta passagem, por exemplo:

com efeito, o que quer dizer exatamente quando se afirma que tal lembrança infantil explica tal sonho? Trata-se essencialmente de mostrar que na base do sonho em questão se encontra uma montagem que constitui a significação de uma lembrança infantil. Mas resulta dessa própria constatação que a montagem, base da lembrança infantil, está *presente* no sonho e, conseqüentemente, a aparição da lembrança não suporta a *revelação de uma realidade psíquica distinta do sonho mesmo*, mas permite simplesmente, *a identificação da montagem atualmente presente no sonho tal como é* (POLITZER, 1968, p. 186).

Algo no mesmo sentido podemos encontrar nesta passagem de Merleau-Ponty, em *La Structure du Comportement*. Comparemos:

a lembrança infantil que oferece a chave do sonho, o evento traumático que leva a uma ação e que a análise consegue colocar a nu não são *causas* do sonho ou do comportamento. São, para o analista, o meio de compreender uma montagem ou uma atitude presente (SC, p. 193).

De fato, Merleau-Ponty incorpora grande parte dessa leitura de Politzer. Como vemos, o sonho diz da montagem geral do sujeito em relação ao mundo, assim como o sintoma. A importância dessa interpretação reside na possibilidade de revelar a atitude geral do sujeito, pois “há sintomas sexuais na origem de todas as neuroses, mas esses sintomas, se bem lidos, simbolizam completamente uma atitude, seja, por exemplo, uma atitude de conquista, seja uma de fuga” (PhP, p. 185).

Merleau-Ponty segue também a interpretação politzeriana do conteúdo manifesto e do conteúdo latente. Entretanto, ele tem sua própria linguagem para destacá-los. Por um lado, o conteúdo manifesto, não pode ser pensado como uma linguagem transparente, tal como a filosofia da consciência tenderia a fazer. Já afirmar que existe um conteúdo latente não nos leva a instaurar outra consciência, assim como uma psicologia do inconsciente realiza. Desse modo, devemos evitar dois erros:

um é de não reconhecer a existência de outro conteúdo que seu conteúdo manifesto, exposto em representações distintas, como fizeram as filosofias da consciência; o outro é de dobrar esse conteúdo manifesto num conteúdo latente, fazendo dele assim representações, como fizeram os psicólogos do inconsciente (PhP, p. 196)

A revelação do sonho não seria, desse modo, uma espécie de tradução de um conteúdo manifesto para uma *segunda narrativa* ou para uma linguagem figurada. Na

¹¹¹ Por isso explicar o complexo de Édipo, por exemplo, como um *esquema dramático* ou um *comportamento humano* (Cf. POLITZER, 1968, p. 233).

verdade, esses conteúdos, na linguagem freudiana e agora também merleau-pontyana, se sobredeterminam. Poderíamos assim falar de dois regimes da linguagem: de um lado, do *sujeito desperto*; por outro, do *sujeito onírico*. Ou seja, a linguagem de um sujeito onírico não é a mesma do sujeito desperto¹¹²:

o incêndio que figura no sonho não é para o sonhador uma maneira de disfarçar sob um símbolo aceitável uma pulsão sexual, é para o homem desperto que ele se torna um símbolo; na linguagem do sonho, o incêndio é o emblema da pulsão sexual porque o sonhador, destacado do mundo físico e do contexto rigoroso da vida desperta, não emprega as imagens senão à razão de ser valor afetivo (PhP, p. 437).

Modo de dizer que *a linguagem do sonho tem sua própria gramática que não é traduzível em nossa linguagem simbólica*¹¹³. Ou ainda:

a significação sexual não é inconsciente e menos ainda ‘consciente’, porque o sonho não ‘significa’, como na vida desperta, relacionando uma ordem de fato a uma outra, e se enganaria igualmente fazendo cristalizar a sexualidade em ‘representações inconsciente’ e colocando no fundo do sonhador uma consciência que evoca seu nome (PhP, p. 437).

Aliás, ao dormir, não estamos somente numa outra gramática, mas também em outra espacialidade mais original em que, “(...) guardo presente o mundo para lhe manter à distância, retorno em direção às origens subjetivas de minha existência e os fantasmas do sonho revelam ainda melhor a espacialidade geral onde o espaço claro e os objetos observáveis são incrustados” (PhP, p. 328). Ou seja, o modo que nos relacionamos com o mundo é diferente ao adormecer: nós nos unimos à escuridão, a uma unidade mística do *mana* (Cf. PhP, p. 328). Todo sentido do sonho só se revela nessa relação peculiar, em que o mundo sonhado é vivido num outro *teatro* (ou numa outra cena, como diria Freud). Um teatro que tem para o sonhador *uma gramática própria com sua própria lógica* – que exprime uma *estrutura* essencial de ser no mundo.

Dito de outro modo, há sentido nos sonhos, mas todas suas significações estão relacionadas à outra gramática:

os fantasmas do sonho, aqueles do mito, as imagens favoritas de cada homem ou, enfim, a imagem poética não são ligadas a seus sentidos por uma relação de signo a significação como aquela que existe entre um número de telefone e o nome associado; eles encerram

¹¹² Freud se pergunta: “por que as coisas se dão de outro modo nos sonhos?” (FREUD, vol. V, p. 573). Ora, podemos dizer que se trata de outra gramática, como ele mesmo parece sugerir ao afirmar já na *Die Traumdeutung* ao elogiar Gustav Theodor Fechner: “no curso de um breve exame do tema dos sonhos, o grande Fechner expressa a ideia de que *a cena de ação dos sonhos é diferente da cena da vida representacional de vigília*. Esta é a única hipótese que torna inteligíveis as particularidades especiais da vida onírica” (FREUD, vol V, p. 566).

¹¹³ Por isso afirmará em *Le visible et l’invisible* que “em geral: as análises *verbais* de Freud parecem inacreditáveis porque se realiza num Pensador. Mas não é preciso as *realizarem* assim. Tudo se faz em pensamento não-convencional” (VI, p. 289).

verdadeiramente seu sentido, que não é um sentido nocional, mas uma direção de nossa existência (PhP, p. 329).

Uma direção que é “(...) a pulsão de minha existência, sua sístole e sua diástole” (PhP, p. 330).

Para Merleau-Ponty, trata-se de um *valor afetivo*, com implicações existenciais (intencionas), em que tudo é simbolizado por tudo em nossa existência¹¹⁴ (Cf. SnS, p. 32); em que o saber objetivo se perderia em fixar uma simbolização unívoca: “no sonho como no mito, aprendemos *onde* se encontra o fenômeno, verificando ao que se endereça nosso desejo, o que teme nosso coração, do que depende nossa vida” (PhP, p. 330). Com isso Merleau-Ponty pode afirmar que, em sociedades em que o mito está presente no social, em que não ultrapassam esse espaço existencial (anterior ao espaço determinado), os sonhos contam do mesmo modo que a percepção do mundo – como se ambas tivessem a mesma gramática.

Na nossa sociedade, os sonhos têm sua ambiguidade própria: as imagens têm sentidos sobredeterminados e difusos, em que a sexualidade se apoia e se difunde: “a sexualidade se difunde em imagens que não retêm dela senão algumas relações típicas, senão alguma fisionomia afetiva” (PhP, p. 196). Assim como “há um sentido latente, difuso pela paisagem ou a cidade, que reencontramos numa evidência específica sem termos necessidade de defini-la” (PhP, p. 325), há, no sonho, um sentido latente difuso, pelo qual reconhecemos sua fisionomia, sem termos a necessidade de defini-la.

Por isso Angelo Louis Marie Hesnard, em sua obra *L'oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne* em que Merleau-Ponty escreveu o prefácio, diz que o inconsciente no pensamento de Merleau-Ponty deve ser concebido como uma pesquisa de sentido de estruturas, que *são vividos antes de serem pensados* (Cf. HESNARD, 1960, p. 312). Isto é, o sentido do sonho é seu sentido vivido, sonhado, e sua interpretação está sempre aberta ao provável, em que podemos apreender sua fisionomia.

O essencial nas reflexões de Freud parece ser o fato de a psicanálise conseguir revelar as significações subterrâneas, verdadeiras, da conduta humana, em que há existência de sentidos, além do sentido manifesto. Um exemplo de como é inútil falar aqui de inconsciente poderia ser este: “simplesmente todas as ações têm vários sentidos,

¹¹⁴ O mesmo ele afirma no curso sobre a *Structure et Conflit de la conscience enfantine*: “é nesse sentido que é preciso compreender o simbolismo do sonho que não necessita de nenhum modo de censura: as realidades evocadas são mascaradas não somente por uma censura atenta mas, sobretudo, pelo fato de que, *no sonho*, tudo significa tudo” (Sorb, p. 229).

em particular aquelas que elas oferecem às testemunhas exteriores, e assumimo-las todas agindo, pois os outros são as coordenadas permanentes de nossa vida” (SnS, p. 47). Por que inútil?

Politzer já destacava que a psicanálise se apoiava em alguns resquícios clássicos, principalmente nessa noção de inconsciente – uma exigência realista, já que todos os problemas da psicanálise poderiam se voltar ao concreto (Cf. POLITZER, 1968, p. 161). Falar de um conteúdo consciente ou inconsciente expõe essa exigência. Seria mais próximo da sua tendência se a psicanálise pensasse a significação na ação sem a dissociar do drama do sujeito.

É em vistas ao comportamento que está o problema: “(...) o conteúdo latente, quer dizer, o conhecimento do sentido do sonho, não pode ser *anterior à análise*, nem consciente, nem inconsciente: ele não existe, porque a ciência não resulta da obra do cientista” (POLITZER, 1968, p. 205). Isso significa que existe uma significação de ordem existencial (o sentido do comportamento humano), que é bem diferente de instaurar uma instância inconsciente que supostamente motivasse a ação.

Dizer que o conteúdo latente é inconsciente nos leva a equívocos também para Merleau-Ponty. O sujeito que sonha não sabe se o conteúdo é ou não sexual, por exemplo. Primeiro, porque, sendo a sexualidade um modo de se relacionar com o mundo, ela está em toda parte e em parte alguma: *não há como o sujeito destacar um fundo sexual de um não sexual no sonho*. Ou como diz Politzer, “vê-se, ao mesmo tempo, que a ignorância do sentido do sonho pelo sonhador não prova a existência do inconsciente senão que o pensamento *atualmente real* transborda o pensamento *atualmente consciente*” (POLITZER, 1968, p. 161).

Mais um motivo: o caráter sexual, no sonho, é sua atmosfera geral, pois seu conteúdo “(...) é de si ambíguo e não pode ser especificado como sexual” (PhP, p. 437). Noutros termos, essa atmosfera geral da sexualidade nos indica que ela pode se apoiar em qualquer coisa, nos deixando num embaraço: se ela se apoia em qualquer ato, se ela está em toda parte e deixa tudo ambíguo até nos atos mais simples, como sabemos, então, se tal sonho é ou não sexual?

Merleau-Ponty reconhece uma ambiguidade ao dizer que a sexualidade está sempre no ar: “a sexualidade não transcende a vida humana nem figura em seu centro por representações inconscientes. Ela está constantemente presente como uma atmosfera” (PhP, p. 196). Há como uma *osmose* entre a sexualidade e a existência,

tornando impossível distinguirmos se tomamos uma decisão *por uma motivação sexual ou não* – esta se dilui em nossa existência, pois

a existência é em si indeterminada por causa de sua estrutura fundamental, na medida em que ela é a própria operação, através da qual, o que não tinha sentido adquire um sentido, o que só tinha um sentido sexual adquire uma significação mais geral, o acaso se faz razão, na medida em que ela é a retomada de uma situação de fato. Chamaremos de transcendência este movimento pelo qual a existência, por sua conta, retoma e transforma uma situação de fato (PhP, p. 197).

Nesse sentido, era preciso ao filósofo dizer que há um *princípio de indeterminação*, uma vez que o equívoco é essencial à vida humana, pois *tudo que vivemos e pensamos tem sempre vários sentidos*: “há aí formas confusas, relações privilegiadas, de forma alguma ‘inconscientes’, e das quais sabemos muito bem que são estrábicas, que têm relação com a sexualidade sem evoca-la expressamente” (PhP, p. 197). Como atmosfera ambígua, a sexualidade é coextensiva à vida.

Diante desses estudos, podemos retomar o caso da jovem descrita por Binswanger. Pelo o quê vimos, sua recusa em falar, não é uma recusa inconsciente. Certamente tem um sentido: trata-se do modo que ela decide elaborar sua montagem, sua forma geral de vida, diante da interdição de sua libido. Mas como é possível essa decisão?

Uma decisão nem consciente, nem inconsciente

Como é possível tal decisão sem que ela seja por acaso, nem consciente, nem inconsciente, nem mesmo porque a jovem gostaria disso ou daquilo?

Merleau-Ponty compara essa decisão com a perda de uma lembrança. Por que não somos capazes de lembrar certas situações? O esquecimento é um ato da consciência? Se sim, porque “ela” decide-se esquecer de algo?

Parece-nos que Merleau-Ponty começa sua argumentação fazendo uma analogia. Ter atos é colocar uma coisa, uma figura, algo que posso apontar (e, porque não, nomear?), sob um fundo. O esquecimento é um *ato* – uma *escolha* de manter à distância, ao fundo, porque não se é capaz de lidar com tal significação¹¹⁵. Assim, não delibero esquecer isso ou aquilo: *escolho* (diante do meu drama) esquecer e *resisto* que tal venha à tona¹¹⁶. Sendo assim, o filósofo compreende a resistência como uma recusa a

¹¹⁵ Por isso Merleau-Ponty defende Freud contra as teorias que propunham que as histéricas seriam simuladoras. Ora, “se a histérica é uma simuladora, é, primeiramente, em relação a si mesma, de modo que é impossível colocar em paralelo o que ela experimenta ou pensa *verdadeiramente* e o que ela exprime (...)” (PhP, p. 188).

¹¹⁶ Por que escolhi isso? Eis porque a tese freudiana, para Politzer (e também para Merleau-Ponty aqui), se direciona ao concreto: quando esqueço algo é preciso “(...) considerar as circunstâncias particulares do esquecimento, o que a palavra esquecida significa para mim; seria preciso, numa palavra, considerar o

uma relação intencional que vise uma “(...) região de nossa experiência, certa categoria, certo tipo de lembrança” (PhP, p. 189).

Do mesmo modo, não se trata de um ato da vontade, porque isso suporia um campo de possibilidades entre as quais se poderia escolher:

eis Pierre, posso falar com ele ou não lhe endereçar a fala. Se, por outro lado, me torno afônico, Pierre não existe mais para mim como interlocutor desejado ou recusado, é todo o campo de possibilidades que se despedaça, eu me separo mesmo desse modo de comunicação e de significação que é o silêncio (PhP, pp. 189-190).

Reparemos como essa dinâmica já estava presente em *La structure du comportement*: se o organismo é capaz de impor uma norma ao meio, segundo uma orientação privilegiada de conduta, é porque ele tem algum tipo de decisão. Aqui, a jovem busca também uma forma privilegiada de conduta – no caso, uma conduta de defesa.

Com isso, o filósofo pode destacar como condutas preferenciais estão no *fundo* da existência. Mesmo que ela tenha escolhido sair do sintoma na infância (seja por qual motivo for), essa conduta, que (aparentemente) funcionou (porque deve ter sido uma forma menos angustiante de ela lidar com uma perda), *permanece como uma conduta possível e preferencial* na sua vida diante de outros impasses.

Se há essa decisão por um comportamento, é porque ela pode elaborar uma forma geral de vida diante de sua história sexual: “essas motivações faz render uma sensibilidade particular da garganta e da boca em nosso sujeito, que poderia estar ligada à história de sua libido e à fase oral da sexualidade” (PhP, p. 188). Uma história que fixa o modo fundamental de se relacionar com o mundo e, portanto, à sua dimensão dramática. Uma história, enfim, de uma elaboração que manifesta o sintoma da jovem: “quando se diz que a sexualidade tem uma significação existencial ou que ela exprime a existência, não se deve compreender *senão* como uma manifestação ou um sintoma de um drama existencial” (PhP, p. 194).

Nosso problema se precisa aqui. O caso é importante porque demonstra que essa decisão, essa fixação numa forma de conduta, não significa que o sujeito esteja condenado a viver numa determinada forma de vida: significa que sua *liberdade* está apoiada em seu ser em situação. Patológico seria exatamente *a redução do que é*

esquecimento como um segmento de minha atividade particular, como um ato que, saído de mim, me caracteriza; seria preciso, numa palavra, penetrar o *sentido* desse esquecimento” (POLITZER, 1968, p. 80).

possível ao sujeito diante de uma situação – uma sorte de fixação¹¹⁷. Lembremos que a experiência, segundo Merleau-Ponty, é um modo do homem por em forma um mundo. Assim, mesmo numa situação patológica há uma experiência: o sujeito segue uma norma, coloca o mundo em certa forma – mas com isso ele pode estar *restringindo* seu poder de ação.

No caso descrito, por um tratamento psicológico e pela mãe ter voltado atrás com sua interdição (diante da afonia da filha), a jovem retoma a fala. Com efeito, “(...) o doente não é jamais absolutamente separado do mundo intersubjetivo, jamais totalmente doente” (PhP, p. 191). Mas isso só é possível se levarmos a sério que a “cura” da jovem (pelo menos *o fato* de ela retomar a falar), mostra uma mudança possível da *estrutura* do sujeito – não pelo fato deste tomar conhecimento de seu sintoma, mas por uma mudança *afetiva* com outrem:

em todo caso a tomada de consciência, nos tratamentos psíquicos, permaneceria puramente cognitiva, o doente não assumiria o sentido de seus distúrbios que acabam de ser revelado sem a relação pessoal que travou com o médico, sem a confiança e a amizade que ele lhe traz e a mudança da existência que resulta dessa amizade¹¹⁸. O sintoma como a cura não se elaboram no nível da consciência objetiva ou tética, mas abaixo (PhP, pp. 190-191)¹¹⁹.

O interesse de Merleau-Ponty nesse caso, longe de ser a eficácia clínica, é a capacidade da consciência em se fragmentar. Primeiramente, a jovem não *cessa* de falar, ela “perde” a voz como se perde uma lembrança (Cf. PhP, p. 188). A perda de voz é uma barragem de uma região de possibilidade de experiência, uma restrição do acesso

¹¹⁷ Nesses termos, a meu ver, fica difícil diferenciar o trabalho de um artista com o ato de um sujeito patológico. Que se veja, por exemplo, essa passagem que lemos em *La prose du monde*: o artista “é um homem em trabalho, que reencontra cada manhã, na configuração que as coisas retomam sob seus olhos, o mesmo apelo, a mesma exigência, a mesma incitação imperiosa a qual ele jamais deixou de responder” (PM, p. 94). Encontrei essa mesma desconfiança num artigo de Roland Breeur comentando também essa passagem de Merleau-Ponty: “ora, ‘tudo se passa como se’ no coração mesmo dessa carne e dessa reversibilidade, algo se imporia, uma sorte de identidade que se recusa e que essa insistência seria como o sintoma. (...) Seguindo obstinadamente esse apelo é cumprir uma forma de alienação no visível, no lugar de ‘reajustar’ sua visão” (BREEUR, 2005, p. 57).

¹¹⁸ Merleau-Ponty podia assim alinhar o problema da pedagogia com da psicanálise (no curso *La conscience et l’acquisition du langage* ministrado em Sorbonne), pois ambas modificam seu sujeito (Cf. Sorb, p. 90). Anos depois, no curso sobre a passividade (*Le problème de la passivité – le sommeil, l’inconscient, la mémoire*), ele retoma essa tema sobre a modificação do sujeito na análise: “mérito de Freud: a verdadeira análise faz do paciente não um objeto mas, finalmente, um novo sujeito, que não é conduzido pela força motriz do prestígio do mestre. Essa dialética verdadeira só faz transparecer: somos para sempre conduzidos pelas ‘impregnações’, que são temas do gênio e de cada um. Contudo, critério da liberação: é que isso seja pleno e não vazio, i.e., que o paciente não precise mais de seu analista e mesmo que ele seja capaz de pensar para além ou de pensar *contra*, sem que isso seja agressivo. O analista e o analisado [são], um e outro, não como verdade possuída ou dogma, mas como ἀλήθεια, não-dissimulação e *Offenheit*. Mérito extremo dessa atitude: ela exclui os desenvolvimentos neuróticos entorno da psicanálise que justificam a hostilidade, p.e., dos marxistas, devido ao passivismo que resulta disso” (IP, p. 159).

¹¹⁹ “(...) aquele que vive algo sabe ao mesmo tempo em que vive e, nesse caso, o louco, o sonhador ou o sujeito da percepção devem ser cridos sobre a palavra e deve-se somente se assegurar que sua linguagem exprime bem o que eles vivem” (PhP, p. 335).

à totalidade da vida. Assim, quando o sujeito diz não se lembrar de algo, ele está resistindo em colocar à tona uma “região de sua vida”¹²⁰ – como se o lembrança fosse isolada da consciência. Uma escolha que está “abaixo do saber e da ignorância, da afirmação e da negação voluntária” (PhP, p. 189). Compreendemos assim passagens como esta:

não compreendemos a ausência ou a morte de um amigo no momento em que esperamos dele uma resposta e em que experimentamos que não a teremos mais; assim, evitamos, primeiramente, de interrogar para não ter que perceber o silêncio; desviamos de regiões de nossa vida em que não poderíamos reencontrar esse nada, mas é dizer que nós os descobrimos (PhP, p. 96).

Nesse sentido, para o filósofo, é possível *uma interpretação em sentido amplo da psicanálise*, uma vez que a consciência não é definida como posição explícita de seus objetos intencionados, mas uma significação não-percebida (figura/fundo) como já havia se referido em *La Structure du Comportement*. Quer dizer, é possível agir sem saber o porquê dessa ação – o sujeito conta sob um *fundo não-percebido, mas presente* na elaboração de sua forma de vida. Merleau-Ponty realiza, portanto, uma analogia original¹²¹ da *Gestalttheorie* e a noção de inconsciente¹²².

¹²⁰ Talvez por isso, anos depois, Merleau-Ponty dirá que o objetivo de uma análise é “(...) a liberação do que está aprisionado, i.e., a sua reintegração no todo da vida do sujeito” (NC, p. 154).

¹²¹ Richard Boothby nota muito claramente esta aproximação com a *Gestalttheorie* em Lacan. Por exemplo, ele nos diz que a análise da resistência em *Le Séminaire I* nos aponta exatamente a isto: no momento em que o paciente está por falar, está por deixar emergir um pensamento primordial, ele acaba por *desviá-lo*. Mas *como* é possível esta substituição de um pensamento por outro (que não seja diretamente a lembrança de algo penoso ao paciente)? Como é possível explicar este processo de defesa? Boothby, neste ponto, nos lembra dos problemas gestaltistas: em todo campo perceptivo, sempre percebemos uma figura sob um fundo, o que, para Boothby, é tentador comparar com a ação da repressão aos processos pelos quais os conteúdos do fundo da consciência são relegados à margem (Cf. BOOTHBY, 2001, p. 73). Noutras palavras, Boothby apoia-se na ideia de defesa primária de Freud, nesta função do aparelho psíquico de desviar o destino de passagem de energia, substituindo uma imagem por outra, a um objeto menos hostil ao paciente, onde o fundamental permanece sob um fundo e a substituição aparece como figura. Na verdade, o que é substituído só emergiria sob a condição de um fundo, onde as imagens seriam associadas segundo esta função de defesa (Cf. BOOTHBY, 2001, pp. 74-75): “a figura do Campo fenomenal foi perdida em razão de ser deslocada por detalhes do meio ao redor” (BOOTHBY, 2001, p. 76). Haveria como que uma contiguidade de imagens, que se substituiriam por um movimento lateral, exatamente aquilo que Lacan iria entender como *metonímia*. Ou, na terminologia freudiana, a catexia seria equivalente à função dos processos do campo perceptivo: haveria um investimento de energia que foca a atenção e o interesse, deixando sempre algo à margem, assim como a repressão funcionaria como num automatismo de toda estrutura ativa perceptiva (BOOTHBY, 2001, p. 77). Iremos retomar essa discussão no capítulo 9.

¹²² É bom notarmos que Merleau-Ponty ministrou um curso denominado *Les Fondements de la Psychologie* (em Lyon, 1945-1946) mostrando como o behaviorismo, a *Gestalttheorie* e a psicanálise caminhavam para uma nova noção da consciência e da significação. As notas deste curso são de Lachièze-Rey, com um resumo de Theodore Geraets que vale a transcrição: “Freud nos mostra que todos os fenômenos psíquicos tem um sentido, – que o sujeito, inclusive, saberia raramente. Essa significação não é o resultado de um ato intelectual e consciente. O behaviorismo mostra que a consciência não é conhecimento. A psicologia da forma nos faz ver que todos nossos atos tem uma estrutura, que eles nem sempre são conscientes. Vê-se a ideia comum que se desembaraça, e podemos supor que Merleau-Ponty não tardou a tomar consciência dessa convergência. Esse curso nos confirma o papel importante que tem, no desenvolvimento do pensamento psicológico de Merleau-Ponty, um livro de Politzer [*Critique des*

Eis uma passagem clara do filósofo sobre esse ponto, que encontramos numa lição (*Les sens et l'inconscient*) ministrada dois anos após a *Phénoménologie de la Perception*:

todo conhecimento, diz a psicologia da forma, é a percepção de uma figura sobre um fundo. Ele deve se cercar de um halo de não conhecido ou do menos conhecido de uma margem de intenção, que não é um suplemento, mas um elemento essencial. Do fato de o objeto ser uma figura, perdeu-se na análise do conhecimento, de considerar como se ele fosse desprovido de um fundo. É preciso cercar o conhecimento de um arco de consciência que não coloca o objeto enquanto objeto. Está aí o vivido não denominado, o que Freud denominou incorretamente de inconsciente (UAC, p. 127)¹²³.

Entendemos, assim, afirmações, à primeira vista, incompreensíveis, como esta: “a psicanálise, ela mesma salva de seus primeiros dogmas, é o prolongamento normal de uma psicologia da forma consequente” (SnS, p. 105). Na verdade, esse modo de pensar o inconsciente será marcante nas obras de Merleau-Ponty da década de 50, principalmente associando-o à noção de *impercepção* (como teremos a ocasião de ver): aquilo que conto em toda percepção. Aqui, na *Phénoménologie de la Perception*, essa associação aparece de modo bastante tímida, mas que já aponta para aonde caminhará sua filosofia:

entretanto, é bem próprio da ilusão de não se mostrar como ilusão e é preciso aqui que eu possa, senão perceber um objeto irreal, ao menos perder de vista sua irrealidade; é preciso que haja menos inconsciência da impercepção, que a ilusão não seja isso que ela pareceria ser e que por uma vez a realidade de um ato da consciência esteja para além de sua aparência (PhP, p. 341).

Tudo se passa como se Merleau-Ponty buscasse alargar o domínio da reflexão, buscando apreender aquilo que a filosofia “até então” deixava de fora. Quer dizer, o filósofo pretende mostrar a dependência da reflexão de uma vida irrefletida, *impercebida* – aliás, a situação inicial e constante da filosofia (Cf. PhP, p. ix). Trata-se de buscar apreender o ambíguo, o vivido, exatamente o que constitui o irrefletido, segundo o filósofo¹²⁴, sem com isso recorrer a algo exterior à consciência.

Fondements de la Psychologie] que é também mencionado em *La Structure du Comportement*” (GERAETS, 1971, p. 8).

¹²³ Paul Schilder também compreende o inconsciente nesses termos: como algo que está no *background of the consciousness* (Cf. SCHILDER, 1950, p. 296).

¹²⁴ O que vale o título de uma filosofia da ambiguidade consagrado por Alphonse de Waelhens (Cf. WAELEHENS, 1968, passim) e denominado pela primeira vez por Ferdinand Alquié (*Une Philosophie de l'Ambiguïté: l'Existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*) – apesar de Merleau-Ponty responder a Jean Starobinski, em 1951, num debate após a apresentação do seu texto *L'homme et l'adversité*, que “(...) eu jamais disse: irei realizar uma filosofia da ambiguidade” (PII, p. 333). Mas também vale ressaltar que há razão no “título” de Alquié, se vemos passagens como esta, endereçada a Sartre: “mas eu tentei dizer que o equívoco é uma má filosofia e que a boa filosofia é uma ambiguidade sana, porque ela constata o acordo de princípio e a discordância de fato de si, dos outros e do verdadeiro, e que ela é a paciência que faz caminhar conjuntamente tudo isso, para o bem como para o mal” (PII, p. 148).

Refletir, portanto, é buscar o originário (Cf. PhP, p. 334)¹²⁵. Mas ao dizer de um irrefletido ou de um agir de tal modo que o “eu penso” não se reconhece, seguindo uma lógica vivida, não significa dizer que exista algo como uma instância inconsciente:

a consciência não é nem posição de si, nem ignorância de si, ela é não-dissimulada a ela mesma, quer dizer, que ela não é nada nela que não se anuncia de algum modo a ela, apesar de ela não precisar conhecer expressamente (...); o vivido é vivido por mim, eu não ignoro os sentimentos que recalco e, neste sentido, não existe inconsciente (PhP, p. 342-343)¹²⁶.

Notemos que isso significa afirmar que tanto o esquecimento, a escolha, a resistência são atos em relação à consciência – não é preciso dizer *inconsciente*. Essas lembranças, essas formas de condutas privilegiadas são o *fundo* da consciência – contamos com elas, mas a mantemos à distância: “(...) nós as ‘temos’, mas justamente para mantê-las longe de nós” (PhP, p. 189).

Há um *não saber expresso*, que faz parte da condição humana diante de um campo mental imediatamente disponível. Isso demonstra, por outro lado, um *saber à distância* que pode vir a ser expresso sob “(...) a condição de adesão geral à zona de nosso corpo e de nossa vida em que elas [as mensagens sensoriais e as lembranças] revelam” (PhP, p. 189).

Mas fica aqui uma lacuna: como o sujeito é capaz de escolher algo sem ter plena consciência dessa escolha e sem recorrer à ideia de inconsciente?

A resposta de Merleau-Ponty é, à primeira vista, estranha: *é o corpo o responsável por essa escolha* – ou melhor, por essa *decisão*. Quer dizer, se há uma recusa de se relacionar com outrem, como no caso da jovem que se decide afônica, será o *corpo* que assegurará a metamorfose dessa recusa a uma situação de fato. O corpo atualiza a existência. Na verdade, só compreendemos isso se expusermos dois pontos fundamentais da fenomenologia de Merleau-Ponty:

- 1) há uma primazia, como já dissemos, da consciência perceptiva – ela é a consciência originária (Cf. PhP, p. 53) em relação aos outros modos da consciência (imaginética, reflexiva...); algo que fica claro na definição de percepção dada pelo filósofo: “a percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada, ela é o fundo sobre a qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles” (PhP, p. v);

¹²⁵ Portanto, “é preciso colocar a consciência em presença de sua vida irrefletida nas coisas e despertar sua própria história que ela esqueceu, é aí que está o papel verdadeiro da reflexão filosófica” (PhP, p. 40).

¹²⁶ Ou, como resume Reinaldo Furlan: “o inconsciente não será jamais um conjunto de representações [para Merleau-Ponty]; será uma forma de organizar o sentido vivido (...) que encerra conflitos e ambiguidades no modo de ser (...)” (FURLAN, 1999, pp. 128-129).

2) o sujeito da percepção é o corpo. Com isso podemos compreender como a noção de consciência em Merleau-Ponty tem um estatuto particular: é preciso afirmar certo *saber* do corpo. Ou melhor, que há um tipo de *intencionalidade* originária, corporal. Na verdade, o filósofo chega a dizer que a vida sexual seria como uma *intencionalidade original*. É preciso demonstrar como a motricidade é uma intencionalidade original o que leva o filósofo a afirmar que “a consciência é originalmente não um ‘eu penso que’, mas um ‘eu posso’” (PhP, p. 160), seguindo as notas de Husserl¹²⁷.

O corpo é o sujeito da percepção: ele percebe o mundo e compreende seu sentido; ele assume a situação a partir de suas motivações¹²⁸ que o mundo lhe excita. Trata-se de um modo pelo qual ele atualiza sua existência¹²⁹. Merleau-Ponty falar de uma *intencionalidade operante*, “(...) aquela que faz a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida, que aparece em nosso desejo, nossos avaliações, nossa paisagem, mais claramente que no conhecimento objetivo (...)” (PhP, p. xiii). Intencionalidade que partilha o mundo originário do ser da consciência: um “eu posso”....

O caso Schneider – o hábito corporal

A consciência como “eu posso”: é assim que Merleau-Ponty descreve a potencialidade da consciência¹³⁰. Quer dizer, o fato de o sujeito poder responder a uma

¹²⁷ “O sujeito é um ego ao qual pertence um corpo enquanto campo de localização de suas sensações; há a ‘faculdade’ (‘eu posso’) de mover livremente esse corpo e, conseqüentemente, os órgãos nas quais esse corpo se articula e, por seus meios, de perceber um mundo exterior” (HUSSERL, 1952, § 38).

¹²⁸ Trata-se uma vez mais de retomar a fenomenologia husserliana: o mundo me *motiva* a agir. Eis “(...) um desses conceitos ‘fluentes’ que é preciso formar se queremos reaver aos fenômenos” (PhP, p. 61), avalia Merleau-Ponty. *Motivation* é um conceito particularmente interessante porque indica *uma relação não causal no comportamento*, quer dizer, algo que pode suscitar meu comportamento sem que com isso haja somente uma relação física, mas também uma significação. Por exemplo: pego este martelo na minha frente devido à sua utilidade ou beleza, ou segundo qualquer outro sentido que ele me suscite (Cf. HUSSERL, 1952, pp. 372-377). O curioso é que este conceito tem também suas raízes na *Gestalttheorie*: “não há razão, mas há um motivo. É justamente a Gestalttheorie que nos fez dar consciência dessas tensões que atravessam como linhas de forças o campo visual e o sistema corpo próprio mundo – mundo e que animam de uma vida surda e mágica impondo aqui e ali torsões, contrações, turgidezes” (PhP, p. 60; Cf. KOFFKA, 1928, p. 320).

¹²⁹ Motivação que irá se estender ao mundo animal, quando o filósofo estuda a obra de Konrad Lorenz (em *Le concept de Nature – l’animalité, les corps humain, passage à la culture*), pois “o mundo ‘inspira’ o animal” (CN, p. 114).

¹³⁰ É curioso como podemos ver críticas a essa potencialidade do corpo em Merleau-Ponty a partir de uma teoria feminista. Iris Marion Young, por exemplo, afirma que a mulher não tem essa mesma potencialidade que o homem. A mulher teria, assim, uma ‘intencionalidade inibida’ e duas formas de se relacionar com o mundo: *I can* e *I cannot* (Cf. YOUNG, 1989, pp. 58-62). A meu ver, Young não compreende essa potencialidade enquanto corporal: não importa exatamente o que o corpo faz, mas como a motricidade está em jogo nessa relação. Não se trata de identificar o papel do masculino e/ou do

situação sem ter que pensar *como* agir – como, por exemplo, quando nos abaixamos para passar debaixo de um galho. Ora, o volume do corpo não é uma questão no momento de desviar de um obstáculo – simplesmente sabemos que é preciso abaixar e o quanto é preciso. Merleau-Ponty expõe esse saber do corpo através de um caso específico: o caso Schneider.

Schneider é um paciente de Goldstein. Esse caso é importante para Merleau-Ponty porque nos permite pensar o comportamento enquanto concreto e abstrato, assim como mostra as insuficiências da psicologia empirista e/ou intelectualista. O que nos interessa aqui são as conclusões do filósofo: o que esse caso pode nos ajudar para compreendermos o investimento do corpo no mundo, ou seja, sua *intencionalidade original*.

O que primeiramente salta aos olhos do fenomenólogo é que Schneider é incapaz de realizar qualquer movimento abstrato sendo, entretanto, capaz de executar com precisão e rapidez um movimento banal, sem pensar (desde que tal movimento lhe seja habitual).

Podemos verificar isso a partir de um experimento simples: tocamos no doente e perguntamos a ele onde foi tocado. Goldstein diz que Schneider não consegue apontar este lugar, mas consegue, entretanto, reagir a uma picada de um mosquito (como bater a mão no lugar picado). Isso nos mostra uma dissociação muito clara entre um ato de mostrar uma parte do seu corpo (sob comando) e o ato de apreender (tocar) uma parte picada por um mosquito, por exemplo, levando a mão até esse ponto. Qual a importância disso?

Há modos distintos de o sujeito se relacionar com o espaço. No caso, um privilégio do movimento concreto e de apreensão. Por quê? Ou em termos mais precisos: “se sei onde está meu nariz quando se trata de apreendê-lo, como não saberia onde está meu nariz quando se trata de mostrá-lo?” (PhP, p. 120)¹³¹.

feminino. Mas de mostrar como o corpo está sempre engajado em todas suas ações (antes mesmo de nos identificarmos com a masculinidade e/ou feminilidade, por exemplo).

¹³¹ Um caso muito parecido é relatado por Freud em 1886 – trata-se de um caso de hemianestesia em um homem histérico. Freud diz que o paciente não reage se espetarmos uma agulha no seu lado esquerdo do corpo, mas é capaz de realizar movimentos com o braço esquerdo: “todos os movimentos até os mais complicados, são, todavia, executados, e isso acontece sempre que a atenção do paciente é desviada dos órgãos do movimento e dirigida unicamente para o objetivo do movimento. (...) Hoje, durante pelo menos uma hora, o paciente andou a meu lado pelas ruas, a passos rápidos, sem olhar para seus pés enquanto andava. E tudo o que pude notar foi que pisava com o pé esquerdo girando-o um pouco para fora e que, muitas vezes, arrastava-o pelo chão. Mas quando lhe *ordeno* que ande, ele tem que acompanhar com os olhos cada movimento da perna anestesiada, e o movimento faz-se lento e hesitante, cansando-o com muita facilidade” (FREUD, 1996, vol. I, pp. 65-66).

Merleau-Ponty encontra nesse tipo de estudo uma manifestação explícita de como o saber de um lugar se compreende, pelo menos, em dois sentidos:

- 1) enquanto uma espécie de *determinação*: posso representar o espaço que me for comandado;
- 2) como uma *ação habitual*, quer seja, uma potência já mobilizada: entre a mão enquanto potência de coçar e o lugar dolorido, ponto a ser coçado (polo de ação), há uma *relação vivida*. Aos seus olhos, algo que foge da lógica objetiva, porque o ponto a ser coçado é um *polo de ação* que se põe como situação aberta “(...) que convoca algum modo de resolução, algum trabalho” (PhP, p. 123).

Isso mostra que o sujeito é capaz de um movimento concreto, *sem ter plena consciência desse ato*: ele simplesmente é capaz de tal ação, porque sua potência de coçar lhe é disponível, sem se perguntar qual ponto deve ser coçado. Em seus termos: “no movimento concreto o doente não tem consciência tética do estímulo, nem consciência tética da reação: simplesmente ele é corpo e seu corpo é a potência de algum mundo” (PhP, p. 124). Mas o que significa agir sem ter consciência explícita dessa ação?

Talvez esse seja um dos pontos mais importante da *Phénoménologie de la Perception*: a afirmação de um *saber sedimentado*, de um saber habitual. O hábito seria uma aquisição de uma esfera primordial de significações na própria motricidade do corpo. Na verdade, o hábito indica uma esfera *sedimentada* das nossas condutas sempre presente em nossas ações, sem com isso determiná-las, pois há sempre uma abertura possível nelas.

O hábito teria, assim, a função de resposta imediata do corpo, sem que seja preciso nos perguntar como agir diante da situação, algo que Merleau-Ponty apontava em *La Structure du Comportement* com essas linhas: “de fato, eu possuo as conclusões sem que as premissas sejam dadas em qualquer parte, eu executo a tarefa sem saber o que faço, do mesmo modo que os hábitos adquiridos por um grupo de músculos podem se transferir imediatamente a um outro (...)” (SC, p. 30).

Trata-se então de uma *esfera constituída, já sabida*, que pode ser retomada em toda situação parecida. Por exemplo: nosso corpo é capaz de agir sem que nos perguntemos *como* agir: estendemos nosso braço direito em direção a um cigarro e o acendemos, sem ter que nos perguntarmos com qual braço iremos realizar tal ação. “Flagramo-nos” fumando. O que isso quer dizer é o que Claude Lefort anuncia:

é a análise do corpo que, na *Phénoménologie de la perception*, requer um novo estatuto de saber. Ao convir que haja um saber do corpo, e mesmo, disperso nele, um saber dos órgãos, do olho ou da mão. Devemos renunciar ao modelo da consciência como transparente a si (...) (LEFORT, 1978, p. 117).

Ou seja, o corpo *compreenderia* a situação sem que se precisasse tomar consciência explícita dela – o que demonstra uma potencialidade corporal da consciência. O que Merleau-Ponty defende é que é possível que haja “(...) *vários modos de o corpo ser corpo, vários modos de a consciência ser consciência*” (PhP, p. 144).

Vários modos de o corpo ser corpo: os modos em que o corpo sabe de si. Os psicólogos cunharam um termo para designar isto: o *esquema corporal*. O corpo é uma unidade em que todas as partes são solidárias. Henry Head, Henri Wallon, Jean Lhermitte e, sobretudo, Paul Schilder são incisivos nisso que Merleau-Ponty pontua nestes termos:

elas [as pesquisas] fazem do corpo o lugar de alguma práxis, o ponto a partir do qual há algo a fazer no mundo, o registro em que nós estamos inscritos e continuamos a nos inscrever, e por aí elas renovam nossa ideia de espaço e de movimento. O corpo é, a cada momento, dizia já Head, o destaque global de uma trajetória percorrida, ele é também o que nos permite nos instalar anteriormente na posição pela qual tendemos (...) (RC, p. 16).

Dito de outro modo, o esquema corporal é o que nos permite agir segundo um saber corporal de nossa unidade espacial e temporal (Cf. PhP, p. 363). Jean Lhermitte já observou essa estrutura ao escrever: “como poderíamos agir no mundo exterior se não tivéssemos em posse de um esquema de nossa atitude e de nossa situação no espaço, se não tivéssemos presentes em nosso espírito *a ideia* de nosso corpo?” (LHERMITTE, 1998, p. 11).

Trata-se de uma consciência da unidade do corpo próprio: quando abaixamos para desviar de um tronco, sabemos de algum modo o volume do nosso corpo – por isso, movimentamos uma variedade de músculos ao mesmo tempo sem nos perguntarmos o que de fato está acontecendo. Há uma *conexão* do que é vivido: cada parte do corpo remete a outra (Cf. PhP, p. 237).

Uma conexão ou um sistema entre o corpo e o mundo: “a noção que tenho do meu corpo é de um sistema, um esquema que comporta a relação à posição de meu corpo no meio ambiente” (Sorb, p. 311)¹³². Ou certo tipo de consciência: “um ‘esquema corporal’ ou ‘postural’ nos dá, a cada instante, uma noção global prática e implícita de relações de nosso corpo e das coisas, e como seu relevamento sobre elas” (PII, p. 39).

¹³² Isso explica, então, a diferenciação da espacialidade corporal da espacialidade das coisas em torno do corpo: há uma espacialidade de situação (própria ao corpo) e uma espacialidade de posição (própria aos objetos).

De fato, não precisamos representar um espaço para sabermos que por ali passamos, assim como não precisamos representar a largura do carro para podermos passar num beco. Ora, se somos capazes de abaixar diante de um galho sem ter que medir o quanto devemos desviar para não esbarrar nesse obstáculo, é porque há, certamente, um *saber de potência volumosa* em que

os lugares do espaço não se definem como posições objetivas em relação à posição objetiva de nosso corpo, mas eles inscrevem entorno de nós as direções variáveis do que visamos ou de nossos gestos. Se habituar a um chapéu, a um automóvel ou a uma bengala é instalá-los em nós ou, inversamente, os fazer participar à voluminosidade do corpo próprio. O hábito exprime o poder que temos de dilatar nosso ser ao mundo ou de mudarmos nossa existência nos anexando a novos instrumentos (PhP, p. 168).

O que isto quer dizer?

Primeiro, que o hábito é uma ação do corpo que podemos realizar sem demandar como o fazemos. Segundo, que há uma *compreensão corporal*: o corpo compreende os gestos do outro, assim como compreende como agir em dadas situações:

na imitação normal, a mão esquerda do sujeito se identifica imediatamente àquela do seu parceiro, a ação do sujeito adere imediatamente ao seu modelo, o sujeito se projeta ou se irrealiza nele, se identifica com ele e a mudança de coordenada é iminentemente contida nessa operação existencial. É porque o sujeito normal tem seu corpo não só como sistema de posições atuais, mas ainda e por isso mesmo como sistema aberto de uma infinidade de posições equivalentes em outras orientações. O que denominamos esquema corporal é justamente esse sistema de equivalências, esse invariante imediatamente dado pelo qual os diferentes objetivos motrizes são instantaneamente transponíveis (PhP, p. 165).

Não é difícil compreendermos porque Merleau-Ponty dá um novo estatuto na noção de compreensão pois “compreender é experimentar o acordo entre o que visamos e o que é dado, entre a intenção e a efetuação – e o corpo é nossa âncora no mundo” (PhP, p. 169). Ou seja, é o corpo o instrumento da minha compreensão, pois “é ele que dá um sentido não somente ao objeto natural, mas ainda aos objetos culturais como as palavras” (PhP, p. 272).

Como já havia advertido Lefort, *o estatuto do saber está aqui modificado*. É o corpo que compreende o mundo, *a seu modo*: “(...) o corpo, na medida em que tem ‘condutas’, é esse estranho objeto que utiliza suas próprias partes como simbólico geral do mundo e pela qual, conseqüentemente, podemos ‘frequentar’ esse mundo, o ‘compreender’ e lhe achar uma significação” (PhP, p. 274). Essa teoria é fundamental porque ela nos permite conceber uma forma original do corpo se relacionando com o mundo: *o corpo esboça um papel na relação com o mundo diferentemente da relação do conhecimento objetivo*. Ele esboça uma intencionalidade própria: um poder de agir que está na origem da consciência enquanto *eu posso*, contando com um *saber* habitual.

É assim que Schneider é capaz de responder a movimentos habituais que lhe são imediatamente dados: ele é capaz de trabalhar, por exemplo, costurando carteiras, mas é incapaz de descrever como que se realiza tal tarefa. Trata-se de um saber que está nas mãos, que não se efetua senão por um esforço corporal e que não pode ser traduzido por qualquer designação objetiva (Cf. PhP, p. 168). Tudo se passa como se o corpo fosse uma espécie de *potência* de ação. Podemos simplesmente agir a partir de uma potência mobilizadora:

posso me instalar por meio do meu corpo, como potência de algum número de ações familiares, no meu entorno enquanto conjunto *manipulanda*, sem visar meu corpo nem meu entorno como objetos no sentido kantiano, quer dizer, como sistemas de qualidades ligadas por uma lei inteligível, como entidades transparentes, livres de toda aderência local ou temporal e prontas à dominação ou, ao menos, por um gesto de designação (PhP, p. 122)

O hábito seria solidário a certa sedimentação do saber, um mundo já adquirido, que faz com que eu não precise a todo o momento refazer uma síntese: *eu já sei* como agir e posso *reativar* esse saber em qualquer momento.

A fala, igualmente como o hábito, nos apontaria para algo sedimentado em nós: uma fala instituída, já falada, *secundária* (Cf. PhP, p. 14). Entretanto, isto não exclui uma *fala originária*. O escritor, por exemplo, pode criar um novo estilo, um novo modo de se expressar um sentido. Podemos dizer de um *estilo de ser* que posso reconhecer ao ler uma obra (exatamente pela fala ser a *única* sedimentação intersubjetiva (Cf. PhP, p. 221)). Podemos reconhecer igualmente modos distintos de expressar-se. Por isso mesmo, a possibilidade de se criar *modos* de expressar. Esse modo, essa criação, é justamente o que Merleau-Ponty nos diz da *fala autêntica*, que sempre nos mostraria um novo sentido da fala.

Haveria, assim, uma *fala falada* e uma *fala falante*: por um lado, uma fala instituída, sedimentada, adquirida; por outro, uma intenção significativa em estado nascente, um excesso de nossa existência sobre o ser natural (Cf. PhP, p. 229)¹³³.

Mas na verdade, o ato da expressão, para Merleau-Ponty, tem como tema *o corpo enquanto corpo falante*. Quer dizer, tem por tema descrever *o poder do corpo de expressar*, seja falando, seja por gestos, seja até reconhecendo no outro uma fisionomia de cólera – todos esses gestos dizem o mesmo: falam.

¹³³ É algo parecido que Lacan estabelece para falar de um *discurso vazio* no final da década de 70: “é, portanto, a linha do discurso corrente, comum, tal que ele é admitido no código do discurso, que eu denominaria o discurso da realidade que nos é comum. É assim o nível em que se produz o menos de criação de sentido, porque o sentido é já, de algum modo, dado. A maior parte do tempo, esse discurso não consiste senão num fim braçal de ideias recebidas. É precisamente nesse nível que se produz o famoso discurso vazio que partilham algum número de minhas notações sobre a função da fala e o campo da linguagem” (LACAN, 1998, p. 16).

Podemos pensar, assim, que a imitação infantil é um ato expressivo: um poder de o corpo tomar como seu o sentido do comportamento do outro. O mesmo ocorre no hábito corporal: ele é um ato expressivo, pois ele é também um poder do corpo de agir, de expressar uma conduta constituída numa situação que o corpo compreende. O jogo entre fala falada e fala falante tem a mesma função: fala de um poder corporal *de criar novos meios de expressão* a partir de um mundo linguístico já dado: a língua portuguesa, por exemplo. Isso não significa que a multiplicidade de línguas comprove uma multiplicidade de convenções arbitrárias para exprimir um mesmo sentido, mas “(...) várias maneiras de o corpo humano celebrar o mundo e, finalmente, de o viver” (PhP, p. 218).

Devemos, então, pensar a fala assim como pensamos um gesto: como *modulação do corpo* (Cf. PhP, p. 461), pois “a fala é verdadeiramente um gesto e ela contém seu sentido assim como o gesto” (PhP, p. 214). Ela é uma operação expressiva que desenha ela mesma um sentido. Mas exatamente por ser uma *operação* do corpo, ela é uma *potência motora* (Cf. PhP, p. 462). Ou ainda: *a fala é a presença motora do corpo* (Cf. PhP, p. 461).

Com isso, Merleau-Ponty conclui que, se o ato da fala pressupõe um sujeito falante, uma presença motora do sujeito, então, ao dizer que a posse da linguagem se daria por um psiquismo inconsciente, significaria afirmar um fenômeno em terceira pessoa: “(...) há pessoa que fala, há um fluxo de palavras que se produziriam sem nenhuma intenção de falar que as governam” (PhP, p. 204). Contra esse sujeito sem intenção, desinteressado do mundo, Merleau-Ponty nos lembra de um sujeito motivado a falar.

Que não haja mal entendido: ao se dizer de um saber adquirido, não se afirma um saber *inerte* no fundo de nossa consciência, como parece sugerir Pascal Dupond¹³⁴. O presente vivo sempre nos oferece um sentido, um modo de retomar nosso saber sedimentado: “assim o adquirido só é verdadeiramente adquirido se ele retomar num novo movimento de pensamento, e um pensamento só é situado se ele assumir ele mesmo sua situação” (PhP, p. 151). O hábito é assim um *remanejamento* e algo que *renova* o esquema corporal, pois

às vezes se forma um novo cerne de significações: nossos movimentos anteriores se integram a uma entidade motriz, os primeiros dados da vida a uma nova entidade sensorial, nossos poderes

¹³⁴ Pascal Dupond parece ver uma inércia nesse saber: “nosso agir será verdadeiramente livre se, ao contrário de toda gratuidade, ele recolher esse sentido que jorra de nossa existência anônima e a assume *pessoalmente* contra a inércia e a repetição da vida sedimentada” (DUPOND, 2001, p. 39).

naturais reúnem subitamente uma significação mais rica que não tinha até então que indicada em nosso campo perceptivo ou prático, só se anunciaria em nossa experiência por alguma falta e, então, o advento reorganiza subitamente nosso equilíbrio e preenche nossa espera cega (PhP, p. 179).

Podemos verificar isso na aprendizagem de uma nova dança, por exemplo, pois o sujeito integra novos elementos à sua motricidade: o corpo compreende os novos movimentos e os integra ao seu esquema. Noutros termos, o hábito mostra algo fundamental a Merleau-Ponty: *uma atmosfera de probabilidade*. Se dispomos de um saber frente a situações conhecidas, ao mesmo tempo, *podemos agir diferentemente frente à mesma situação. Entretanto, é provável que ajamos de um modo habitual*, sem com isso excluir que *podemos* agir de outro modo (eu posso).

Há sempre um poder de agir que transborda qualquer determinismo, mas que não ignora a nossa história, nossos modos privilegiados de agir, pois *é sempre a partir desta história sedimentada que podemos agir ou pensar* (Cf. PhP, p. 453). Isso significa que há uma situação de abertura na ação que não é simplesmente determinada por sua história, mas que a *motiva* largamente¹³⁵. Ou, que há sempre um modo privilegiado de resolução de um problema que se baseia numa *história sedimentada* que eu não posso simplesmente ignorar (Cf. PhP, p. 505). Mas essa história sedimentada nos determina?

Nem totalmente livre, nem totalmente determinado

Não somos determinados pela nossa história, mas motivado por ela. Para Merleau-Ponty, isso significa que:

- 1) não podemos dizer que somos totalmente livres, porque há uma história sedimentada que nos motiva em toda decisão;
- 2) entretanto, falar de uma história sedimentada, não significa afirmar que somos determinados por ela.

Retomemos o capítulo sobre *La Liberté* da *Phénoménologie de la Perception* para tentarmos esclarecer isso. Lembremos, por exemplo, como Merleau-Ponty nega a tese sartreana de que é possível pensarmos numa liberdade absoluta¹³⁶. Quer dizer, seria precipitado pensarmos como Sartre, que na passagem do passado ao presente há um vazio, algo que não exerce uma força para as decisões presentes – como se a consciência se constituísse ao se separar do seu passado. Aos olhos de Merleau-Ponty,

¹³⁵ Isso ressoa a noção de história que o filósofo dirá anos depois: “nosso contato com nosso tempo é uma iniciação a todos os tempos, o homem é historiador porque ele é histórico, a história não é senão a amplificação da prática” (RC, p. 50).

¹³⁶ A mesma crítica é retomada anos depois com essas linhas: “(...) para que haja consciência de *algo*, é preciso que não haja consciência de tudo” (IP, p. 158).

Sartre torna a liberdade impossível: se toda ação é uma ação livre, então a própria noção de escolha parece se suprimir, já que ela só se exerce diante de um campo de possíveis escolhas (Cf. PhP, p. 512)¹³⁷.

Ora, se somos totalmente livres para dar sentido à situação, com efeito, não há nenhuma situação de fato – só podemos ter uma ação livre se pudermos discernir uma ação possível diante de um *fundo* ou *horizonte* possível de ação. Nesses termos, só poderíamos escolher se supormos diante de nós escolhas numa situação já constituída e que podemos (a partir de) constituir algo novo (uma situação possível).

Não somos totalmente livres (não podemos transformar totalmente nosso ser no mundo), porque pressupomos nossa situação no momento¹³⁸, tanto corporal quanto histórica; é a partir desse fato que se pode esboçar algo possível (não uma liberdade absoluta). Aliás, uma tese como a de Sartre dificilmente explicaria a temporalidade do sujeito. Como não reconhecer que nossas ações passadas nos motivam a agir no presente?

A psicanálise, nesse sentido, dá uma relação temporal mais satisfatória para Merleau-Ponty:

a psicanálise, certo, insiste sobre a importância do passado, do passado infantil em particular, mas a relação entre o anterior e o que segue é *uma relação de integração, uma relação de parte ao todo*. É na medida em que a integração não se realiza que se pode discernir os traços facilmente reconhecíveis: quando a integração é faltante, há regressão (Sorb, p. 349).

Mas essa integração da temporalidade do sujeito não exclui as ações *possíveis* e *prováveis*. Quer dizer, é possível que ajamos de um modo diferente numa dada situação, mas, diante de uma situação conhecida, é provável que ajamos de um modo habitual (Cf. PhP, p. 505). Podemos, assim, agir de um modo diferente do habitual, certamente, mas isso se deve a algum tipo de *motivação*¹³⁹: a situação nos incitaria a agir

¹³⁷ Eis a grande diferença com as análises de Sartre: não há nada que antecede uma decisão – a própria motivação está vinculada à finalidade da conduta. Por isto, a motivação se constituiria pelo próprio ato, não anulando a liberdade enquanto origem absoluta desse ato (Cf. SILVA, 2004, p. 137).

¹³⁸ Mas, segundo Merleau-Ponty (em *Partout et nulle part*), Sartre reconhece que *existir* nos traz um novo modo de pensarmos, pois “(...) a existência desvenda, face à liberdade, toda uma nova figura do mundo, o mundo como promessa e ameaça para ela, o mundo que lhe arma armadilhas, a seduz ou lhe cede, não o mundo chato de objetos da ciência kantiana, mas uma paisagem de obstáculos e caminhos, enfim, o mundo que ‘existimos’ e não somente o teatro de nosso conhecimento e de nossa liberdade arbitrária” (S, p. 196).

¹³⁹ Como se Merleau-Ponty estivesse dizendo que o corpo físico, empírico, essa maquinaria, agisse por motivações e criasse a partir disso seu próprio mundo: “tudo se passa no mundo humano da percepção e do gesto, mas meu corpo ‘geográfico’ ou ‘físico’ obedece às exigências desse pequeno drama que não cessa de produzir nele mesmo mil milagres naturais” (PM, p. 109).

diferentemente do nosso modo habitual, pois a situação dada, outrem e nossa história pessoal nos suscitam um sentido¹⁴⁰.

Por outro lado, não podemos afirmar que a história pessoal ou social ou mesmo o desenvolvimento infantil determina o drama individual de modo definitivo – como se a psicanálise, por exemplo, nos levasse a uma espécie de *determinismo*. O filósofo quer afirmar com isso principalmente duas coisas:

- 1) o sujeito pode dar um novo sentido ao seu passado: o presente escapa à fatalidade (Cf. Sorb, p. 351);
- 2) as relações intersubjetivas também modificam nossas condutas ao longo de nossa vida (Cf. Sorb, p. 93).

Se não fosse possível afirmar isso, seríamos levados a pensar num determinismo nas condutas do sujeito e *numa impossibilidade dele mudar sua história*. Em certos momentos, Merleau-Ponty parece criticar Freud por atar quase que exclusivamente as atitudes do sujeito em relação à sua história infantil frente a seus pais. Mas, como diz em *L'Homme et le adversité*, o freudismo não pode ser pensado a partir dessa fatalidade, como se as condutas fossem determinadas pela experiência infantil ou antes do sujeito se relacionar com a cultura:

tal seria, talvez, a aparência nos primeiros trabalhos de Freud e para um leitor apressado. (...) Mas na medida em que a psicanálise, para ele mesmo e seus sucessores, retifica suas noções iniciais no contato com a experiência clínica, vê-se aparecer uma nova noção de corpo que foi convocada pelas noções iniciais (S, p. 288).

Por isso o filósofo contesta: não haveria outros fatores que determinariam nossa conduta? Nossa relação com outrem não a modificaria?

São nos textos de Carl Gustav Jung sobre o inconsciente coletivo e, principalmente, nos escritos de Freud em que este relaciona o individual com o social que Merleau-Ponty parece encontrar um meio de responder a isso: “na medida em que ele admite fatores coletivos, ele admite que o drama individual não é unicamente determinante e que a história coletiva sobrepõe seu ritmo à história individual” (Sorb, p. 94). Com esse tipo de afirmação, o filósofo pensa ser possível dizermos de fatores sociais ao longo da vida que modificam a conduta do sujeito.

Entretanto, em nenhum momento, o filósofo nega que, quando nascemos, o indivíduo já tenha um “lugar” numa rede de significações postas. É certo que a história do indivíduo é anterior ao seu nascimento, mas mesmo já tendo um lugar, o sujeito não

¹⁴⁰ Há uma passagem lapidar de Frederik Jacobus Johannes Buytendijk que nos explicita este problema: “ver algo não é, em primeiro lugar, perceber objetivamente um objeto, é, antes de tudo, ver o que suscita em nós uma sensação de ação possível” (BUYTENDIJK, 1965, p. 93).

é simplesmente determinado: *desde seu nascimento ele instaura também seu lugar – assume uma situação* e é capaz de montagens de vida imprevistas.

É correto, talvez, afirmarmos que “*a vida psíquica privada é já institucionalizada*: quer dizer, a vida psíquica desenvolve segundo cenas, estruturas apreendidas” (Sorb, p. 381). Mas, por outro lado, é preciso dizer que essa institucionalização é uma situação que posso modificar suas linhas de força. Como afirma em *Le philosophie et la sociologie*:

(...) é preciso compreender, ao mesmo tempo, que o drama individual tem lugar entre *papéis* já inscritos no conjunto institucional que, então, desde seu início na vida, a criança procede, pela simples percepção de cuidados que se dá e de utensílios que o entorna, a um deciframento de significações que, subitamente, generaliza seu drama próprio em drama de sua cultura, – e que, todavia, toda consciência simbólica elabora, no fim das contas, o que a criança vive ou não, sofre ou não, sente ou não, de forma que não é um detalhe de sua história a mais individual que somente conduz algo a essa significação que ela manifestará quando, tendo primeiramente pensado e vivido segundo o que ela acreditaria bem fazer, e percebido segundo o imaginário de sua cultura, ela vem, enfim, lançar por terra a relação e a deslizar nas significações de sua fala e de sua conduta, a converter em cultura, até o mais secreto de sua experiência (S, pp. 140-141).

Na verdade, é através da noção de motivação que é possível explicar como não somos totalmente determinados, segundo o filósofo, e como não somos também totalmente livres¹⁴¹. É ela que possibilita certa conduta possível e/ou provável ao sujeito. Entendemos assim sua negação de que a psicanálise tenha uma espécie de “fatalidade imperiosa”. Um exemplo, encontramos no caso do amor:

todo amor ocasiona reestruturações: a presença permanece aberta; tudo é *sobredeterminado*. Nenhum dado de nosso passado não continua a exercer seu papel sem ser retomada e modificada pelo o seguimento de nossa vida. Tudo se passa como se os dados de nossa infância fossem temas utilizados por nós. Conferimos um sentido a esses dados. Os começos da vida não constituem uma fatalidade; todas as possibilidades subsistem (Sorb, p. 349).

Por isso o filósofo tende a concordar, em seus cursos em Sorbonne, com o culturalismo de Abram Kardiner ao afirmar:

no que concerne essa noção de integração, quer dizer, a conformação a algum ideal do eu, a um ‘padrão’ proposto pela sociedade, Kardiner não a concebe de uma maneira estática: o indivíduo pode modificar, reagir contra o *padrão* social. Uma vez que essa modificação é devida à estrutura da sociedade mesma, há revolução de costumes. É, portanto, uma concepção dialética, portanto dinâmica (transformação do *padrão* por ele mesmo)(Sorb, p. 130).

Assim como expressa certa simpatia pelo psicodrama de Moreno, pois

¹⁴¹ É por essa razão que Jean Hyppolite está de acordo com Merleau-Ponty quando escreve, após citar este, que “a psicanálise não torna impossível a liberdade, ela nos faz aprender a concebê-la concretamente como uma retomada criadora de nós mesmos posteriormente, sempre fiel a nós mesmos. Mas qual é esse nós mesmos, sobretudo se se ultrapassa o estudo de casos individuais para alcançar o homem? Sartre censura Freud de partir de tendências empíricas, de um dado empírico – em particular a sexualidade. Mas Sartre a substitui por uma liberdade radical pela qual realizamos nós mesmos nosso ser-no-mundo” (HYPPOLITE, 1971, p. 382).

para Moreno, a psicanálise é retrospectiva. Mas a vida de um sujeito não se compreende somente pelas suas origens; o indivíduo é solicitado pelo o que se apresenta a ele e é assim que ele realiza com frequência condutas mais adaptadas que aquelas que se acreditaria capaz (Sorb, p. 162).

Entretanto, Merleau-Ponty reconhece que há, em sociedades menos dinâmicas, diferente da nossa sociedade que está num constante *germe de mudança* (Cf. Sorb, p. 141), quase uma espécie de determinismo na relação do individual com o social.

Ele descreve, por exemplo, a partir de uma análise de Kardiner sobre uma civilização na ilha Alor (Cf. Sorb, 137-141), como as relações entre os adultos assim como as características gerais dessa civilização (personalidade de base) *derivam* do modo como os adultos cuidam das crianças. Uma civilização em que as crianças têm muito pouco contato com os pais; são alimentadas em horas diferentes; por pessoas diferentes; são quase ignoradas; sem o mínimo sentimento de *segurança*.

Tratadas desse modo durante seu desenvolvimento infantil, elas não têm a menor possibilidade de se identificarem com uma imago paternal. Isso explicaria, aos olhos de Kardiner, o comportamento passivo, de indiferença e de pouco contato com o simbólico na vida adulta desse povo. Merleau-Ponty chega a comparar essa análise com a de Germaine Guex, *La névrose d'abandon*, em que o sujeito vive numa situação pré-edípica, mas que

o tratamento permite aos doentes reviver a situação edípica e resolver os conflitos que se ligam; mas os doentes em questão sofrem de perturbações infantis se ligando manifestadamente a um estado pré-edípico de insegurança contínua: se sentindo obrigadas a verificar sem cessar a existência de relações afetivas com outrem, elas são incapazes por elas mesmas de atar relações efetivas (Sorb, pp. 140-141).

Apesar dessa analogia, Merleau-Ponty faz questão de ressaltar como o próprio Kardiner não tenta explicar essa relação via causalidade – como se o fato de criarem suas crianças desse modo fosse a *causa* de seu modo passivo e vago de vida dessa sociedade. Kardiner descreve, por outro lado, uma interação constante entre o indivíduo e a sociedade que nos mostra uma forma particular de relação uns com os outros: quase pré-edípicas. Esse tipo de afirmação demonstra uma provável não universalidade do complexo de Édipo.

Esse mesmo tipo de discussão se passa pela análise dos desenhos infantis em nossa civilização. Merleau-Ponty questiona: os desenhos das crianças seriam independentes de influências culturais? Os estudos de Herbert Read, por exemplo, demonstram que esses desenhos têm um estilo da época histórica em que foram realizados. Isso leva a um impasse: “é impossível distinguir o que vem da cultura e o que pertence propriamente à criança” (Sorb, p. 210).

Estamos novamente diante de um determinismo? Merleau-Ponty é astuto em perceber aqui um falso problema: “mesmo uma ausência total do meio (se pudéssemos a conceber) agiria como meio especial (isolamento) e modificaria suas produções nesse sentido” (Sorb, pp. 210-211).

O que Merleau-Ponty propõe é que é provável que sempre ajamos de um modo privilegiado, pois existe um *eu habitual*. Poderíamos dizer mesmo que há um *estilo de ser* (Cf. PhP, p. 506) que *motivaria* nossas ações e que, ao mesmo tempo, não as impediriam de serem tomadas de um novo modo, pois *eu posso* agir diferentemente. Entretanto, o que exatamente nos leva a agir de um modo habitual ou de um modo inédito?

O poder de investir no mundo

Perguntar o que leva o sujeito a agir de modo habitual assim como de modo provável/inédito, é perguntar *o quê* o mundo o suscita. Por exemplo,

dizer que o mel é viscoso e dizer que ele é açucarado são duas maneiras de dizer a mesma coisa, a saber, alguma relação da coisa a nós ou alguma conduta que ela nos sugere ou nos impõe, alguma maneira que tem de seduzir, de atrair, de fascinar o livre sujeito que se encontra confrontado com ela (C, p. 27).

Merleau-Ponty anuncia isso no prefácio da *Phénoménologie de la Perception* ao explicitar o que significa ir às coisas mesmas: retornar ao mundo antes do conhecimento (Cf. PhP, p. iii). Aliás, um contato ingênuo com o mundo (Cf. PhP, p. i): como se o mundo nos fosse familiar, como se tivéssemos uma *familiaridade* com as coisas.

É para pensar essa familiaridade que Merleau-Ponty recorre ao caso Schneider. Caso interessante ao filósofo porque parece descrever um sujeito que perdeu essa familiaridade com o mundo como afirma: “enfim, o mundo não lhe sugere mais nenhuma significação e, reciprocamente, as significações que ele se propõe não se encarnam mais no mundo. Diremos, numa palavra, que o mundo não tem mais para ele *fisionomia*” (PhP, p. 153).

Schneider teria perdido uma espontaneidade ou plasticidade com o mundo – uma familiaridade que uma criança de colo, como descrevemos anteriormente, reconhece no sorriso:

para o normal o objeto é ‘falante’ e ‘significativo’, o arranjo de cores ‘quer dizer’, de repente, algo, enquanto que, para o doente, a significação deve ser conduzida, por outro lado, por um verdadeiro ato de interpretação. – Reciprocamente, para o normal as intenções do sujeito se refletem, imediatamente, no campo perceptivo, polarizando-o ou marcando-o por seus monogramas ou, enfim, fazem nascer, sem esforço, uma onda significativa. Para o doente o campo perceptivo perdeu essa plasticidade (PhP, p. 153).

Merleau-Ponty quer com isso afirmar que o diagnóstico em Schneider é que ele não percebe como um sujeito normal: ele precisa utilizar da linguagem, por exemplo, para “penetrar” nas coisas. Isto é, Schneider perde sua familiaridade com o mundo, já que os objetos não lhe “falam” (não lhe motivam a algo) como “falam” ao sujeito normal.

Se o mundo parece não lhe sugerir uma significação ou parece não lhe ter uma fisionomia, Schneider estaria então preso a um *mundo concreto* – um mundo afetivamente neutro para ele, pois as coisas não lhe despertam ou lhe apelam um sentido. Do mesmo modo, uma criança histérica que Merleau-Ponty cita brevemente na introdução, parece ter perdido essa estrutura primordial da percepção: “a criança histérica que se retorna ‘para ver se atrás dele o mundo ainda está lá’ não faltam imagens, mas o mundo percebido perdeu para ela a estrutura original que torna, para o normal, os aspectos escondidos, assim como, alguns aspectos visíveis” (PhP, p. 33).

O argumento de Merleau-Ponty é então este: as coisas não estão diante de nós como objetos neutros. Elas nos simbolizam certa atitude, nos leva a certa conduta¹⁴². Não se trata de uma relação distante, pois cada uma das coisas no mundo fala ao nosso corpo e à nossa vida:

as coisas não são diante de nós simples *objetos* neutros que contemplamos; cada uma delas simboliza para nós alguma conduta, nos a convocamos, provoca por nossa parte reações favoráveis ou desfavoráveis e é por isso que os gostos de um homem, seu caráter, a atitude que ele toma em vistas ao mundo e do ser exterior, se leem nos objetos que ele escolhe para se cercar, nas cores que ele prefere, nos lugares para passeio que ele escolhe (C, p. 28).

Seja assim, o que Merleau-Ponty nos aponta é um modo relacional do sujeito com o mundo que supõe, claramente, dois problemas complementares: *as ações possíveis diante de uma situação, mas que só são possíveis devido às motivações que o mundo lhe suscita*: “o homem é investido nas coisas e as coisas são investidas nele. Para falar como os psicanalistas, as coisas são complexos” (C, p. 29).

Se Schneider perde essa polarização, se nada lhe motiva, se as coisas não “investem” mais nele, então o mundo não lhe sugere uma orientação, fazendo com que ele se *fixe* em seus hábitos, *perdendo* a capacidade de se por em novas situações¹⁴³. É

¹⁴² Em *Le Langage indirect*, Merleau-Ponty chega a dizer que as coisas *apelam o olhar* e que nós só não atendemos a esse apelo se *decidirmos* ou rejeitarmos essa “voz” (Cf. PM, p. 74).

¹⁴³ Outro exemplo é do esquizofrênico que, segundo Merleau-Ponty, cria um mundo privado: “o esquizofrênico não vive mais no mundo comum, mas num mundo privado, ele não vai mais até o espaço geográfico: ele permanece no ‘espaço da paisagem’ e essa paisagem mesma, uma vez retirada do mundo comum, é consideravelmente empobrecida. Daí a interrogação esquizofrênica: tudo é assombroso, absurdo ou irreal, porque o movimento da existência em direção as coisas não tem mais sua energia, que ele aparece em sua contingência e que o mundo não vai mais de si” (PhP, p. 332).

essa probabilidade que Schneider parece não contar mais. Por isso Merleau-Ponty pode dizer que o sujeito normal é aquele que é capaz de se pôr em diferentes situações, orientações, seguindo uma *virtualidade*. Já o sujeito doente é um sujeito que se fixa num comportamento concreto e que não conta mais com seu poder de virtualidade: nada é presente a ele, senão aquilo que lhe é imediatamente dado (Cf. PhP, pp. 154-155).

Portanto, estamos em face de dois tipos de movimentos: um centrípeto, que se direciona ao atual, o imediatamente dado ou concreto; outro centrífugo, que se distancia do atual e busca uma ação possível: “a função normal, que torna possível o movimento abstrato, é uma função de ‘projeção’ pela qual o sujeito do movimento dispõe diante de si um espaço livre em que o que não existe naturalmente possa tomar um semblante de existência” (PhP, p. 129).

Um modo de compreendermos essa distinção seria pela perda da habilidade do emprego do significado: Schneider passa a agir segundo uma atitude concreta e não mais categorial – ele perde a capacidade de conceber um dado sensível sob uma categoria, por exemplo. Mas isso não significa, como vimos, que o doente perdeu o uso da fala, mas apenas certo *tipo* de linguagem. Por outro lado, o sujeito normal considera a palavra como uma entidade abstrata, respondendo às situações no reino do possível – o que nos mostra certamente certa produtividade da linguagem. Resumindo:

o normal *conta com* o possível que adquire, assim, sem abandonar seu lugar de possível, uma forma de atualidade, no doente, ao contrário, o campo de atualidade se limita ao que é reencontrado num contato afetivo ou religados a esses dados por uma dedução explícita (PhP, p. 127)

Tal afirmação exige do sujeito normal certa capacidade de *organizar* o mundo dado segundo o *seu* projeto, de construir no seu entorno geográfico um meio comportamental, um sistema de significações. Mas isso não nos é estranho se lembrarmos de que, o sujeito normal, descrito em *La Structure du Comportement*, é um sujeito *normativo* e que, por isso, aqui, o sujeito patológico é compreendido como aquele que perde um *halo vital* (Cf. PhP, p. 136): sua abertura ao mundo.

Essa abertura ao mundo ganha, contudo, um estatuto antropológico: um poder de *projeção*, de *evocação*, *que faz surgir algo ausente* (algo que não está dado, mas que posso fazer surgir diante de um fundo atual dado). Por outro lado, se o sujeito perde

esse halo vital, significa que o sujeito está preso a um presente, sem ser capaz de projetar diante de si um novo modo de se impor ao mundo¹⁴⁴, suas normatividades:

jamais Schn. experimenta a necessidade de falar, jamais sua experiência não tende em direção à fala, jamais ela suscita nele uma questão, ela não cessa de ter essa forma de evidência e de suficiência do real que sufoca toda interrogação, toda referência ao possível, todo assombro, toda improvisação (PhP, p. 228).

Noutras palavras: o sujeito não conta com a *produtividade humana* (Cf. PhP, p. 130). Uma produtividade que só é possível se o sujeito estiver aberto ao possível, se for capaz de reconhecer uma fisionomia no mundo e a partir disso, agir sobre ela, pois “(...) no normal os projetos polarizam o mundo e fazem parecer como por magia mil signos que conduzem a ação, como os escritos num museu conduzem o visitante” (PhP, p. 130). É essa produtividade que Schneider perde em sua relação com o mundo: *o poder de investir em diferentes mundos*.

É significativo, portanto, como as descrições dos distúrbios sexuais em Schneider seguem essa mesma lógica. Uma lógica que exemplifica a tese merleau-pontyana de que há uma conexão existencial entre os sistemas corporais da sexualidade, da motricidade e da inteligência (Cf. PhP, p. 198)¹⁴⁵. Do mesmo modo que o mundo não desperta em Schneider nenhuma significação, assim também acontece em relação a outrem. Ora, se Schneider perdeu seu poder de reconhecer a “fala” do mundo, do mesmo modo ele perdeu o poder de reconhecer a “fala” dos eventos humanos e dos outros (Cf. PhP, p. 154) – são como “fantasmas” para ele: nada lhe dizem.

As descrições dos psiquiatras corroboram essa tese do filósofo. Elas demonstram como Schneider não *cria* nenhuma situação que o leve a um contato corporal erótico, a uma conduta sexual. Merleau-Ponty pode concluir com isso que ele percebe o mundo sem nenhuma estrutura erótica, ou seja, sem “(...) o poder de projetar diante dele um mundo sexual (...), [pois] o doente cessou de se endereçar ao entorno essa questão muda e permanente que é a sexualidade normal” (PhP, pp. 182-183). Modo de dizer que não só o mundo é *afetivamente* neutro para Schneider, mas também outrem. Já para o sujeito normal,

um corpo não é somente percebido como um objeto qualquer, essa percepção objetiva é habitada por uma percepção mais secreta: o corpo visível é subentendido por um esquema sexual, estritamente individual, que acentua as zonas erógenas, esboça uma fisionomia sexual e convoca os gestos do corpo masculino, ele mesmo integrado a essa totalidade afetiva (PhP, p. 182).

¹⁴⁴ “Assim, todas as perturbações de Schn. se deixam reconduzir à unidade, mas essa não é a unidade abstrata da ‘função da representação’: ele está ligado ao atual, ‘falta-lhe liberdade’, essa liberdade concreta que consiste no poder geral de se colocar em situação” (PhP, p. 158).

¹⁴⁵ Schneider não perdeu sua inteligência: ele é capaz de falar, compreender, jogar. Entretanto, tomando tudo isso como real.

Mas o que leva à inércia sexual de Schneider? E, o que motiva o sujeito a dar um sentido erótico a uma situação?

O poder corporal e a libido¹⁴⁶

Frente a uma *fenomenologia da percepção*, o esperado é que a descrição da percepção seja fundamental para compreender a experiência erótica, ou seja, o que motiva o sujeito a dar um sentido erótico à situação. Contudo, Merleau-Ponty acrescenta que “é preciso que haja um Eros ou uma Libido que animam um mundo original, dando valor ou significação sexual aos estímulos exteriores e esboçam para cada sujeito o uso que ele fará de seu corpo objetivo” (PhP, p. 182). Nesse sentido, temos que nos perguntar o que o filósofo compreende por *libido*.

Antes de tudo, é preciso notar como Merleau-Ponty relaciona a libido descrita por Freud com um *poder geral do corpo*: ela não é um instinto (portanto diferente do comportamento animal), ela é “(...) o poder geral que tem o sujeito psicofisiológico de aderir a diferentes meios, de se fixar por diferentes experiências, de adquirir estruturas de conduta. Ela é o que faz com que um homem tenha uma história” (PhP, p. 185). Sendo assim, Merleau-Ponty não estaria mais próximo de Jung?

É certo que não há a necessidade em Merleau-Ponty em fundamentar sua argumentação *num conflito pulsional*: ele diz apenas de um poder geral do corpo. Isto cria um problema que vai de encontro com a metapsicologia freudiana. Basta lembrarmo-nos como Freud sempre destacou a distinção entre pulsões. A libido seria voltada às pulsões sexuais e é definida, deste modo:

libido é expressão extraída da teoria das emoções. Damos esse nome à energia, considerada como uma magnitude quantitativa (embora na realidade não seja presentemente mensurável), daquelas pulsões que têm a ver com tudo o que pode ser abrangido sob a palavra ‘amor’ (FREUD, 1996, vol. XVIII, p. 100, tradução modificada).

Desta definição, podemos destacar, primeiramente, que a libido, de um ponto de vista qualitativo, não pode ser reduzida a uma energia não específica, mas somente àquelas que estão relacionadas à teoria da afetividade. Trata-se assim de uma energia que, como demonstra as investigações psicanalíticas, segundo Freud, tende a ser compreendida como todo “movimento pulsional sexual” (Cf. FREUD, 1996, vol. XVIII, p. 100) – a manifestação dinâmica da sexualidade.

Por outro lado, há o ponto de vista quantitativo. Seguindo claramente a psicofísica da época, Freud parece pensar que os fenômenos psíquicos poderiam ser, de

¹⁴⁶ Esse subcapítulo foi apresentado (comunicação), com algumas alterações, no *II Encontro Nacional de Pesquisadores em Filosofia e Psicanálise* em 2006.

certa forma, comparados aos fenômenos físicos. Entretanto, se essa energia, essa libido, estava atada à tradição racionalista de reduzir o psíquico ao físico, ao mesmo tempo, ela devia ser entendida no campo sexual, e isso traz uma diferença fundamental. Enquanto uma energia, só pode se manifestar num fim determinado: ela é sempre um investimento em algo ou faz com que certa quantidade de energia psíquica esteja ligada necessariamente a alguma representação. Assim, o que importa a Freud não é somente um problema quantitativo de energia, mas também seu *destino*.

Ao dizer, por exemplo, de um objetivo no investimento sexual, seja qual for sua mobilidade ou sua variação de intensidade, diz-se, ao mesmo tempo, de uma descarga de energia ou de uma satisfação sexual, numa representação. Por exemplo: na sexualidade infantil há uma pulsão sexual com um objetivo, que consiste em provocar a satisfação pela excitação de uma zona erógena específica – uma satisfação ligada a alguma representação.

Na clínica, é fundamental a compreensão desta ligação ser nesta ou naquela representação, já no arcabouço teórico, o importante é frisar certa *plasticidade* da libido, ou sua capacidade de mudança de objeto e formas de satisfação. Como dizem Jean Laplanche e Jean-Bertrand Pontalis: “a expressão da ‘plasticidade da libido’ ilustra essa ideia, essencial na psicanálise, de que a libido é, primeiramente, indeterminada quanto aos objetos e permanece sempre suscetível de mudar” (LAPLANCHE; PONTALI, 2004, 316). Dito de outro modo, o investimento libidinal a um objeto é o que existe de mais variável e diversificado, sendo que a satisfação pulsional pode se realizar através de uma grande multiplicidade de objetos, rompendo, assim, com a estrutura fixa da organização do instinto.

Para Merleau-Ponty, essa passagem da economia libidinal parece ser fundamental na sua fenomenologia. *Aquela plasticidade libidinal parece cumprir o papel do poder geral do corpo de investir em diferentes meios*. A fixação da libido, consequentemente, é, tanto para Merleau-Ponty quanto para Freud, uma perda que corresponde ao comportamento patológico. A expressão da perda da capacidade de deslocar a libido, por um lado e a perda de se colocar no reino do possível, por outro.

Compreendemos, assim, tanto como Schneider e a jovem descrita anteriormente são casos diagnosticados como patológicos. No primeiro caso, o sujeito está fixado num mundo concreto, não podendo investir no meio. No segundo, no caso da jovem afônica, há igualmente uma *perda da plasticidade do sujeito de se impor ao mundo*:

no doente que falamos, o movimento em direção ao futuro, em direção ao presente vivente ou em direção ao passado, o poder de apreender, de amadurecer, de entrar em comunicação com outrem são como bloqueadas num sintoma corporal, a existência está atada, o corpo se torna ‘o esconderijo da vida’ [Binswanger]” (PhP, p. 192).

Do mesmo modo que vimos em *La Structure du Comportement* que a perda da capacidade normativa leva o organismo a uma fixidez, aqui o sujeito fica bloqueado, por seu sintoma, a elaborar uma nova forma de vida – como se ele vivesse num constante *agora* “(...) sempre parecido, a vida refluí sobre ela mesma e a história se dissolve no tempo natural” (PhP, p. 192)¹⁴⁷.

Mas se se trata de um poder geral do organismo de investir no mundo, Merleau-Ponty não estaria generalizando a metapsicologia freudiana?

Num primeiro momento, Merleau-Ponty parece seguir a concepção de pulsão sexual tal como compreende Freud, quando o filósofo afirma que “se, então, queremos colocar em evidência a gênese do ser para nós, é preciso considerar, para finalizar o setor de nossa experiência, que visivelmente não tem sentido e realidade senão para nós, quer dizer, nosso meio afetivo” (PhP, p. 180). Ou seja, assim como em Freud, a libido só tem sentido dentro de uma teoria da afetividade. Entretanto, ao pensar a libido como poder geral de aderir a diferentes meios e experiências, Merleau-Ponty parece ampliar a noção freudiana a *um modo existencial de nos relacionarmos com o mundo de um modo geral* (PhP, pp. 183; 437).

Comparemos, por exemplo, esta última passagem com esta definição de corpo: “(...) meu corpo é meu poder geral de habitar todos os meios do mundo (...)” (PhP, p. 359). Poder-se-ia, portanto, acusar Merleau-Ponty de reduzir a pulsão freudiana a um *interesse* pelo mundo. Quer dizer, interesse como “interesse psíquico em geral” em oposição à libido (à pulsão sexual) como realiza Jung em seus trabalhos posteriores à sua ruptura com Freud (Cf. LAPLANCHE; PONTALIS, 2004, p. 382).

Se toda relação humana envolve certa sexualidade corporal, é porque o poder corporal é um poder de investir no mundo de um modo geral, estando assim Merleau-

¹⁴⁷ É algo dessa ordem, da plasticidade, que Merleau-Ponty compreenderá da ambiguidade afetiva na criança. Apoiando-se nos trabalhos de Frenkel-Brunswick (*Intolerance of ambiguity as an emotional and perceptual personality variable*), por exemplo, Merleau-Ponty irá destacar o caráter de rigidez psicológica em certas crianças – uma situação que leva a uma divisão profunda no sujeito. Por um lado, evitam qualquer tipo de ambiguidade tanto afetiva quanto intelectual. Por outro, possuem uma dupla visão dos seus pais: uma benigna, que fica em primeiro plano; outra, recalcada, agressiva e que a criança esconde (ideia de ambiguidade de Melanie Klein). Assim, “elas [essas crianças] são bastante lentas a se adaptarem a um novo tipo de problemas. Qualquer que seja o enunciado, elas conservam o mesmo método e têm tendência a reconduzir a uma experiência já conhecida toda situação nova” (Sorb, p. 306).

Ponty talvez mais próximo de Jung que de Freud, como já suspeitávamos. Por que essa aproximação com Jung?

Lembremos, primeiramente, que a obra de Jung *Symbole der Wandlung – Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie* “se tornou um marco, colocado no lugar onde dois caminhos se separam” (JUNG, 2008, p. xvi). Quer dizer, Jung critica, nessa obra, a teoria freudiana sobre a libido. Para Jung, há uma impossibilidade de aplicar a teoria freudiana sobre a dualidade da pulsão na compreensão da esquizofrenia – não é necessário falar de uma pulsão do eu e uma pulsão sexual, mas de uma energia psíquica dirigida em geral. Ora, “nossas considerações mostram que o termo ‘libido’, introduzido por Freud, de modo algum está isento de conotação sexual, mas que uma definição exclusiva e unilateral sexual deste conceito deve ser rejeitada” (JUNG, 2008, p. 116).

Assim, se o esquizofrênico perdeu seu interesse pelo mundo, é porque “(...) aquilo que se perde é mais do que só o interesse erótico” (JUNG, 2008, p. 122). Freud, a seu ver, faria uma sorte de “inflação lógica” da sexualidade (Cf. JUNG, 2008, p. 122).

Sem dúvida, nessa linha de raciocínio, Merleau-Ponty está mais próximo de Jung do que de Freud neste momento. Para o filósofo, não parece necessário falar de um conflito pulsional: ele fala somente de um poder geral do corpo. Por que, então, ele teria “alargado” a teoria freudiana?

Podemos compreender esse suposto “alargamento” se levarmos ao extremo o que o filósofo compreende por uma *intencionalidade corporal*. Para sua fenomenologia, não há diferença em falar de um investimento sexual ou não sexual, pois a sexualidade é a ambiguidade do próprio corpo (Cf. PhP, p. 195). O *privilégio* da sexualidade seria o conflito que ela gera: a angústia, a montagem ambígua em relação ao mundo. Basta lembrarmos do termo *apoio* em Freud: a sexualidade pode estar em todos os atos, pois se apoia em qualquer função do corpo¹⁴⁸.

É por isso que o filósofo afirma que “a sexualidade se esconde dela mesma sob uma máscara de generalidade, ela tenta sem cessar escapar da tensão e do drama que ela institui” (PhP, p. 196). A consciência como ela é compreendida antes da fenomenologia

¹⁴⁸ Isso leva Merleau-Ponty, muitos anos depois, nas notas do curso *Nature et Logos: le corps humain*, a afirmar que há “duplo sentido da psicanálise como fato de cultura: 1) desintegração, contingências, psicologismos, o significante conduzido ao não-significante ou ao menos significante, destruição da verdade; 2) reinterpretação mais profunda, nova solidez que não seja regressão. Ela é 1 se ela é compreendida como explicação positivista pelo ‘sexual’ ou a opô-la ao eu. Ela é 2 se compreendemos que o ‘sexual’ sobre a qual tudo se apoia é outra coisa que função automática. Ele se automatiza, precisamente, no patológico. (...) Isso: toda nossa vida é apoiada sobre o solo sexual, mas mito de uma integridade sexual: o ‘sexual’ puro não existe” (NL, p. 77).

desconheceria essa generalidade da sexualidade que se apoia em qualquer coisa, levando a sério Freud.

É nesse sentido que Pascal Dupond insiste que “o inconsciente”, para Merleau-Ponty, “seria essa parte de nós que, em razão da ambivalência da consciência, oculta-se no anonimato, na impessoalidade, na generalidade do corpo” (DUPOND in MARQUES; MANZI, 2012, p. 181). Modo de dizer que a concepção da consciência nos moldes kantianos não apreende a ambiguidade da consciência na generalidade do corpo, sendo cega à generalidade de sentidos possíveis da sexualidade.

Generalidade transcendente – “esse movimento pelo qual a existência retoma por sua conta e transforma uma situação de fato” (PhP, p. 197). Noutros termos, ao afirmar que todo ato pode ter mais de um sentido, diz-se igualmente que a sexualidade pode se apoiar em qualquer ação. Contudo estamos diante de uma questão: se ela se apoia em qualquer ato, se ela está em toda parte e deixa tudo ambíguo até nos atos mais simples, como sabemos se tal ato é ou não sexual?

Uma atmosfera sexual – a ambiguidade do corpo

Merleau-Ponty reconhece essa ambiguidade ao dizer que a sexualidade está sempre no ar: “a sexualidade não é nem transcendida na vida humana, nem figurada em seu centro pelas representações inconscientes. Ela está constantemente presente como uma atmosfera” (PhP, p. 196). Há como uma *osmose* entre a sexualidade e a existência (Cf. PhP, p. 197), tornando impossível distinguirmos se tomamos uma decisão *por uma motivação sexual ou não*¹⁴⁹ – ela se dilui em nossa existência:

quando movimento meus olhos, tomo conta de seu movimento, sem tomar consciência expressa e compreendo por ele que a confusão do campo visual só é aparente. Do mesmo modo a sexualidade, sem ser objeto de um ato de consciência expressa, pode motivar as formas privilegiadas de minha experiência (...). A existência é indeterminada em si, por causa de sua estrutura fundamental, na medida em que ela é a operação mesma pela qual o que não tinha sentido toma um sentido, o que não tinha senão um sentido sexual toma uma significação mais geral, o acaso se faz razão, na medida em que ela é a retomada de uma situação de fato. Denominamos transcendência esse movimento pelo qual a existência retoma por sua conta e transforma uma situação de fato (PhP, p. 197).

Essa atmosfera de ambiguidade sublinha um *princípio de indeterminação*, própria à existência: *o equívoco é constitutivo da vida humana*, uma vez que tudo que vivemos e que pensamos têm vários sentidos. “Há aí formas confusas, relações

¹⁴⁹ Merleau-Ponty chega à mesma conclusão quando ele analisa outras sociedades, tal como as indígenas. Um exemplo é sua análise de uma autobiografia de um índio (*Sun Chief* de L. Simmins (Cf. Sorb, pp. 117-121)) em que ele conclui, entre outras coisas, que é impossível reduzir o comportamento a um componente sexual ou social, pois “há sempre interação entre os dois, com uma tomada de posição individual em vistas a todos os problemas” (Sorb, p. 121).

privilegiadas, de nenhum modo ‘inconscientes’ e, portanto, sabemos claramente que elas são vesgas, que elas têm relação com a sexualidade, sem que elas a evoquem expressamente” (PhP, p. 196). Como atmosfera ambígua, a sexualidade é coextensiva à vida (Cf. PhP, p. 197).

Todavia, ao mostrar essa osmose, fica-nos também claro que um suposto privilégio que damos à sexualidade em nossa vida não significa que ela seja um sistema autônomo dos demais, ou “superior”: ela está ligada à integridade de todo o ser humano. Para Merleau-Ponty, esse fato parece ser *a aquisição mais estável* da psicanálise:

não explicar o homem pela infraestrutura sexual, mas encontrar na sexualidade as relações e as atitudes que passam anteriormente pelas relações e atitudes *de consciência*, e a significação da psicanálise não é tanto de tomar a psicologia biológica que de descobrir nas funções que se acreditava ‘puramente corporais’ um movimento dialético e de reintegrar a sexualidade ao ser humano (PhP, p. 184).

Vale salientar que a psicanálise realiza essa integração insistindo na infraestrutura da sexualidade. No entanto, com essa insistência, ela alarga a noção da sexualidade a ponto de integrá-la a toda existência (Cf. PhP, p. 185) – por isso o filósofo pode dizer de um poder geral do corpo em investir no mundo, sem levar em conta um conflito pulsional. Não se trata de privilegiar a sexualidade, mas de mostrar como ela é inseparável do modo de vida do sujeito¹⁵⁰: tudo é sexual porque somos corpos.

Insistamos que a leitura merleau-pontyana sobre a libido em Freud é uma leitura fenomenológica. Primeiramente, ele afirma que existe “certa energia da pulsão de existência” (PhP, p. 95). Em seguida, ele fala de um poder geral do corpo. Nessas duas passagens, é claro que o conflito pulsional não interessa a Merleau-Ponty. Mas, se justamente essa dualidade de pulsões é importante a Freud para que ele se defenda de um suposto pansexualismo, por que Merleau-Ponty não o segue?

Na sua conferência XXII de 1917, Freud diz:

a psicanálise jamais se esqueceu de que há também forças pulsionais que não são sexuais. Ela se baseou numa nítida distinção entre as pulsões sexuais e as pulsões do eu e, apesar de todas as objeções, sustentou não que as neuroses derivam da sexualidade, mas sim, que, sua origem se deve a um conflito entre o eu e a sexualidade (FREUD, 1996, vol. XVI, p. 354, tradução modificada).

¹⁵⁰ Não é de se estranhar que Merleau-Ponty se interesse por trabalhos psicanalíticos como de Hélène Deutsch, *La psychologie des femmes*, pois mesmo na gravidez, a psicanalista explica os sentimentos de angústia, inquietude e ambivalências desse estado em relação a outrem. Noutras palavras, numa mudança comportamental da mulher em relação aos outros, como ao marido, à mãe, etc. Ou ainda nas relações entre a mãe e a criança que, longe de ser guiada por um suposto instinto maternal, destaca a dificuldades das relações humanas em que “todos os problemas da mãe se refletem na sua atitude diante do marido e da criança e sob o risco de comprometer o equilíbrio da família” (Sorb, p. 105).

Merleau-Ponty tão quanto visa falar de um pansexualismo. O que o filósofo defende é que a sexualidade, assim como todas as funções do ser humano, está integrada ao nosso investimento no mundo – e não que tudo deve ser lido com intenção sexual, mas numa “atmosfera” sexual. Não há assim qualquer pansexualismo: não se pode explicar a existência pela sexualidade ou vice-versa (Cf. PhP, p. 185)¹⁵¹. A sexualidade é apenas uma das funções do ser total, entretanto, inultrapassável:

porque nosso corpo é para nós o espelho de nosso ser, senão porque há um *eu natural*, uma corrente de existência dada, de forma que não sabemos jamais se as forças que nos portam são as suas ou as nossas – ou ainda que elas não são jamais nem suas nem nossas inteiramente. Não há ultrapassagem da sexualidade como não há sexualidade fechada sobre si mesma. Ninguém está salvo e ninguém está completamente perdido (PhP, p. 199).

Há uma coesão no todo da existência corporal, uma *estrutura concreta* (PhP, p. 469), que repousa sob o que Merleau-Ponty denomina, seguindo Fischer, de *arco intencional*:

digamos, então, antes, tomando emprestado esse termo a outros trabalhos, que a vida da consciência — vida cognoscitiva, vida do desejo ou vida perceptiva — é subtendida por um ‘arco intencional’ que projeta em torno de nós, nosso passado, nosso futuro, nosso meio humano, nossa situação psíquica, nossa situação ideológica, nossa situação moral ou, antes, que faz com que estejamos situados sob todos estes aspectos. É este arco intencional que faz a unidade do sentido, aquele de sentido e de inteligência, aquele da sensibilidade e da motricidade, é ele que se ‘despreende’ na doença (PhP, p. 158).

É por isso que, mesmo com o conselho de Émile Bréhier de fazer do capítulo *Le Corps comme Être Sexué* mais discreto (Cf. MERLEAU-PONTY, Jacques apud WHITESIDE, 1988, p. 13), Merleau-Ponty incorpora a pulsão freudiana na pretensão da descrição da totalidade da vida. Efetivamente, não se trata exatamente de descrever a pulsão sexual freudiana, mas de resgatar uma unidade na descrição da relação do corpo próprio com o mundo, como já afirmara em *La Structure du Comportement*. É exatamente neste ponto que Merleau-Ponty parece se distanciar de Freud, como já havia notado Andre Green: enquanto para o filósofo o problema do corpo é *também* um problema do corpo libidinal, para o psicanalista, o corpo é antes de tudo um corpo libidinal¹⁵² (Cf. GREEN, 1954, p. 1037).

¹⁵¹ Reafirmará essa tese mesmo nos seus últimos escritos: “não há para nós problema de prioridade, uma vez que nós somos situados no corpo concreto, indiviso e *acentuados*” (NL, p. 85).

¹⁵² Mas é verdade também que esta questão é ampliada por algumas teorias feministas. Um exemplo aparece nas análises de Judith Butler, que encontra, nas linhas de Merleau-Ponty, uma abertura para se negar qualquer ponto de vista normativo quanto à sexualidade: “apesar de Merleau-Ponty não escrever sua teoria da sexualidade com uma explícita estrutura política, entretanto, ele oferece alguns argumentos significativos contra teorias da sexualidade naturalísticas que são úteis para qualquer esforço de explicitação política de refuta a pontos de vista restritivamente normativos da sexualidade. Argumentando que a sexualidade é coextensiva à existência, que é como um modo de dramatização e investimento de uma situação histórica concreta, Merleau-Ponty parece oferecer às teorias feministas um ponto de vista da sexualidade livre de ideologia naturalística, restaurando componentes históricos e volitivos à experiência

Isso fica mais claro se tomarmos um curso posterior à *Phénoménologie de la Perception* ministrado em Sorbonne e denominado *Le enfant vu par l'adulte*. Isso porque, neste momento do curso, o filósofo deixa claro que há dois modos de pensar a psicanálise. No primeiro caso, um modo que ele considera equívoco e que se situa nos primeiros textos de Freud, ao reduzir o drama individual ao drama sexual. Ou seja, o drama sexual teria um valor explicativo *universal* seguindo três etapas:

- 1) o comportamento do indivíduo repousaria na sua história infantil;
- 2) a história infantil permaneceria em estado inconsciente na vida adulta;
- 3) o conteúdo inconsciente teria uma natureza sexual (Cf. Sorb, p. 95).

No caso de a história infantil permanecer em estado inconsciente na vida adulta, que teria sido estabelecido pelos textos de Freud mais maduro e seguido por Georges Politzer, Gaston Bachelard, Jean Paul Sartre e Jacques Lacan, a psicanálise é pensada num sentido *largo*, muito mais enriquecedor que os primeiros trabalhos de Freud. Merleau-Ponty destaca três etapas nesse modo de pensar a psicanálise:

- 1) a história infantil não determinaria a conduta do sujeito, mas seria sempre *recriada* nas suas atitudes atuais;
- 2) o inconsciente deve ser pensado como ambivalência¹⁵³, como sugere Politzer;
- 3) o sexual não é reduzido ao genital.

É esse último ponto que nos interessa destacar aqui: ao pensar o sexual não mais numa relação direta com os órgãos genitais, Freud estaria propondo que as relações sexuais são *investimentos afetivos* em geral. As projeções, identificações e fixações, por exemplo, seriam esses fenômenos de alienação em outrem num sentido *meta-genital*. Com isso, Merleau-Ponty afirma a ambiguidade nos usos dos termos em Freud que teria levado alguns, injustamente, a aproximar as teorias do psicanalista a um suposto pansexualismo (Cf. Sorb, p. 96).

Assim Merleau-Ponty traduz esse modo mais largo de compreender a psicanálise: “na verdade, não se trata de explicação pansexual, mas de uma generalização da noção de corporeidade, de consciência do corpo” (Sorb, p. 96).

Não há dúvidas que esse modo de compreender a psicanálise deixa de lado várias questões que a constitui, tal como o problema do conflito entre as pulsões, o destino das pulsões, etc. – uma gama de problemas que, aparentemente, não interessa ao

sexual e, conseqüentemente, abrindo caminho para muitas descrições da sexualidade e diversidade sexual” (BUTLER, 1989, p. 85).

¹⁵³ Notemos que ele não diz ambiguidade e sim ambivalência – uma distinção importante que ele mesmo destacará ao comentar Melanie Klein, como veremos.

filósofo. Isso porque o objetivo de Merleau-Ponty, nesse momento, é reintegrar a sexualidade na existência e, por isto mesmo, descrevê-la enquanto um modo corporal de se relacionar com o mundo.

Se Merleau-Ponty interessa-se pelo tema da pulsão, é para relacioná-la ao poder geral do corpo de investir no mundo a partir de uma intencionalidade original. Do mesmo modo que estendo meu braço para alcançar esse cigarro sem me perguntar com que braço irei realizar esse ato, “do mesmo modo a sexualidade, sem ser objeto de um ato da consciência expresso, pode motivar as formas privilegiadas de minha experiência” (PhP, p. 197).

Trata-se de afirmar que a sexualidade abre um novo setor do ser que só pode ser acessível pela afetividade. Um acesso que não se dá no nível do “eu penso que”, pois minha relação com o mundo e com os outros está numa *intencionalidade* mais originária.

Uma intencionalidade que Merleau-Ponty denomina corporal, pois a sexualidade motiva minha conduta sem ser objeto expresso da minha consciência (Cf. PhP, p. 197). Noutros termos, afirmar um investimento *cego*, uma intencionalidade que não é “visível” à consciência. Por isso afirma um reconhecimento cego aos olhos da consciência: “há uma ‘compreensão’ erótica que não é da ordem do entendimento, pois o entendimento compreende quando percebe uma experiência sob uma ideia, enquanto que o desejo compreende cegamente religando um corpo a um corpo” (PhP, p. 183).

Entretanto, mesmo que digamos que o corpo deseje cegamente outro corpo, é preciso compreender essa cegueira como um reconhecimento do corpo de outro *estilo de ser*. Um estilo que é *a expressão geral de um estado da sexualidade ambígua*, pois “permanece que essa existência é a retomada e a explicitação de uma situação sexual e que, assim, ela tem sempre ao menos um duplo sentido” (PhP, p. 197). O corpo visa cegamente outro corpo, mas um corpo animado, um corpo com uma história, um drama, uma consciência, enfim, um *estilo* – um nó de significações (Cf. PhP, p. 177) – que motiva minha conduta (Cf. PhP, p. 195). Na verdade, aquilo que Politzer descrevia como drama: “o indivíduo é singular, porque sua vida é singular e essa vida, por sua vez, só é singular pelo seu conteúdo: sua singularidade não é, então, *qualitativa*, mas *dramática*” (POLITZER, 1968, p. 51).

Mas, afinal, *o que assegura esse reconhecimento?* Ora, se é próprio do mundo da percepção um princípio de indeterminação, não lhe é assim igualmente próprio uma espécie de ilusão?

A experiência da ilusão

“Nada é mais difícil do que sabermos ao certo *o que vemos*” (PhP, p. 71). Essa afirmação resume de modo claro o que Merleau-Ponty quer dizer quando restitui certa *indeterminação* no mundo, já que ele não pode ser totalmente apreendido. Ora, quando vemos algo, “cada parte anuncia mais do que ela contém e essa percepção elementar é, então, já carregada de um *sentido*” (PhP, p. 9).

O campo perceptivo remete sempre a ele mesmo, obrigando-nos a uma exploração infinita, inesgotável. Contra o prejuízo do mundo objetivo, é preciso admitir: é preciso reconhecer a indeterminação como um fenômeno positivo (Cf. PhP, p. 12). No fundo, quando as ciências objetivas afirmam que o mundo percebido é o mais conhecido, elas ignoram que “é ora a aderência do percebido a seu conteúdo e como sua viscosidade, ora a presença nele de um indeterminado positivo que impedem os conjuntos espaciais, temporais e numéricos de se articularem em termos manipuláveis, distintos e identificáveis” (PhP, p. 19)¹⁵⁴.

Se o mundo, nele mesmo, é indeterminado, o que podemos falar sobre a possibilidade da ilusão? E, enfim, da alucinação?

Para Merleau-Ponty há uma distinção entre a alucinação e a ilusão. No primeiro caso, o sujeito sabe, de algum modo, que a alucinação não é da mesma ordem que o real. Assim, “o fato capital é que a maior parte do tempo os doentes distinguem suas alucinações e suas percepções” (PhP, p. 385). O alucinado teria, deste modo, uma espécie de saber que ele alucina, sendo capaz de diferenciar sua alucinação de uma percepção real.

Esta tese não é óbvia e mesmo polêmica, já que normalmente se considera a alucinação como uma interrupção total do sujeito com o mundo, fazendo com que a falha dessa relação seja responsável pela alucinação. Merleau-Ponty pensa que, mesmo na alucinação, o sujeito não interrompe completamente sua relação com o mundo – há ainda uma crença no mundo, mesmo que ela se dê de um modo projetivo. Por isto o filósofo afirma que há algo em comum entre quem alucina e outrem que percebe o mundo – ambos compartilham o que é real (PhP, p. 389): o sujeito que alucina tem uma relação com o mundo partilhada por um sujeito que não alucina.

De certo modo, isso nos mostra que “(...) o mundo mórbido está ciente de que lhe falta algo para ser uma ‘realidade’” (PhP, pp. 385-386). Dito de outro modo, quem

¹⁵⁴ Merleau-Ponty retoma esse tema quando ele comenta o trabalho de Schelling: “sem dúvida nossa percepção não é inteiramente um exercício natural, ela foi pervertida pela reflexão” (N, p. 63).

alucina, não crê do mesmo modo na alucinação como crê em sua percepção. Há uma diferença: a alucinação não é real, ela é *quase-real* – há algo que escapa da alucinação para que ela seja real. Mas por que o sujeito crê na sua alucinação mesmo sabendo que não é da mesma ordem que o real? Por que se *fixa* nesse mundo quase-real?¹⁵⁵

Mesmo que o sujeito saiba que não é real, que é quase-real, ele crê em sua alucinação – ela vale como real: “a alucinação não é uma percepção, mas *ela vale como* realidade (...). O mundo percebido perdeu sua força expressiva e o sistema alucinatório a usurpou” (PhP, p. 394). Por que ela usurpa a força expressiva do mundo? Assim como no caso da jovem descrita por Binswanger, o sujeito se decide a viver numa montagem, nessa elaboração de sua forma de vida – ele se fixa nesse mundo mórbido, crendo em suas alucinações.

O sujeito cria um mundo que vale mais que a realidade¹⁵⁶. Mas, essa criação não é ao acaso. O sujeito, de algum modo, evoca uma pseudo-presença de seu mundo para criar esse novo mundo: “o alucinado não vê, não escuta no sentido normal, ele se utiliza de seus campos sensoriais e de sua inserção natural no mundo para fabricar com os restos desse mundo um meio factício conforme a intenção total de seu ser” (PhP, p. 393). Um mundo criado por seus fantasmas que ele não pode partilhar ou mesmo tocar.

¹⁵⁵ Jacques Lacan dedica várias páginas a esse tema (Cf. LACAN, 1981, pp. 85-102) e confirma a análise merleau-pontyana: “o acaso me fez abrir por esses dias a *Phénoménologie de la perception* de Maurice Merleau-Ponty na página 386 sobre o tema da coisa e do mundo natural, eu lhes reenvio a tal, vocês encontrarão lá notações excelentes sobre esse tema, é, a saber, que nada é mais fácil de obter do sujeito, que a confissão de que aquilo que ele ouve, ninguém mais o ouviu. Ele diz – *Sim, de acordo, é isso que ouvi sozinho*” (LACAN, 1981, p. 87). Na verdade, ele já havia indicado isso em 1954 quando afirma que Merleau-Ponty compreende a alucinação como algo que dá uma satisfação qualquer ao sujeito que não é explicada em termos da *filosofia da consciência*: “mas os limites à autonomia da consciência, que ele apreende tão admiravelmente no fenômeno mesmo, são muito sutis a manejar para barrar a via à grosseira simplificação da noção alucinatória em que os psicanalistas caem correntemente: utilizam a contrassenso as noções freudianas para motivar de uma erupção de princípio de prazer a consciência alucinada. Não seria, portanto, muito fácil de objetar que o noema da alucinação, o que apelaríamos vulgarmente seu conteúdo, só mostra, com efeito, a relação a mais contingente com uma satisfação qualquer do sujeito” (LACAN, 1966, p. 384). Merleau-Ponty responde ao psicanalista 15 anos após a *Phénoménologie de la perception* deste modo: “quando o doutor Lacan escreve que a fenomenologia da alucinação, na medida mesmo em que ela esboça de ser rigorosa, passa os limites de uma filosofia da consciência, ele retraça o caminho de uma fenomenologia que se aprofunda” (PII, p. 282). Estou assim de acordo com Guy-Félix Duportail quando ele afirma que Merleau-Ponty é um fenomenólogo singular: “não são tão numerosos, na França, os fenomenólogos que possuem a *liberdade de tom* suficiente para enunciar que Lacan, quando ele fala da alucinação e da *Verneinung*, ‘retraça o caminho de uma fenomenologia que se aprofunda’, como, portanto, Merleau-Ponty o fez em seu prefácio ao livro de Hesnard *L’Oeuvre de Freud*” (DUPORTAIL, 2008, p. 13).

¹⁵⁶ Merleau-Ponty dirá posteriormente, no curso sobre a *Structure et conflits de la conscience enfantine*, que é preciso compreender a alucinação num sentido *positivo*, porque funda seu comportamento (Cf. Sorb, p. 225).

Um mundo que tem sua origem no mundo real, mas que se direciona à evocação de seus próprios fantasmas¹⁵⁷.

Como no caso da jovem descrita por Binswanger, o sujeito que alucina delimita seu mundo e seu meio de ação – ele vive num mundo particular com suas próprias regras¹⁵⁸ e que não é partilhado por ninguém: “as alucinações jogam sobre outra cena que aquela do mundo percebido, elas são como sobreimpressão” (PhP, p. 390). Assim, mesmo que ele viva num mundo fictício aparentemente mais aberto que o mundo concreto de Schneider, por exemplo, seu mundo é tão fixo quanto este. Os dois perdem a plasticidade do mundo perceptivo e não são capazes de ser motivados por aquilo que veem.

E no caso da ilusão? Ora, se todos podemos nos enganar, é também a partir do mundo real, mas, nesse caso, no ato da percepção, não podemos *saber* se se trata de uma ilusão ou não. O normal está sempre sujeito à ilusão. Isso, segundo Merleau-Ponty, tem uma explicação singular: podemos ter ilusões porque *cremos* no mundo. Mas, percebamos: uma coisa é crer em suas alucinações; outra é crer no mundo¹⁵⁹.

No primeiro caso, da alucinação, o sujeito sabe que se trata de uma quase-presença; no segundo, o sujeito não sabe se trata-se ou não de uma ilusão – ele simplesmente crê no que ele vive no ato da percepção. Entretanto, neste último caso, o sujeito normal é capaz de *duvidar* do que vê e ser assim capaz de não crer no que está vendo.

O fenômeno da ilusão é, portanto, particular: ele nos mostra que o sujeito não pode saber se trata-se ou não de uma ilusão já que *há uma crença irredutível no mundo*. Aliás, esse é o fundamento último da percepção na *Phénoménologie de la Perception*: há uma *fé originária* (Cf. PhP, p. 371), uma *opinião ou fé primordial* (Cf. PhP, p.

¹⁵⁷ Neste ponto o filósofo faz uma aproximação interessante: “ter alucinações e, em geral, imaginar, é colocar em proveito essa tolerância do mundo antipredicativo e nossa vizinhança vertiginosa com todo ser na experiência sincrética” (PhP, p. 395). Ora, por que essa vizinhança com mundo sincrético infantil? A seu ver, a criança toma os sonhos assim como as percepções: ela crê nos sonhos de modo concreto, como se ele se passasse no quarto, somente visível para aqueles que dormem, reafirmando que o mundo é lugar de todas as experiências, em que a percepção, a ilusão e o sonho podem se entrelaçarem.

¹⁵⁸ Mas um sujeito normal pode fazer valer o imaginário como real – *desde que* ele saiba que se trata de um jogo (por exemplo, quando assistimos a uma peça de teatro). No curso sobre *L'expérience d'autrui*, ele afirma: “o espectador não dispõe do texto mais o imaginário começa a valer como real pela experiência de um recobrimento perfeito entre o sentido do texto e a conduta do ator, o espectador e o ator se juntam no não-convencionado pela flexibilidade e a precisão com as quais o ator ‘se tornou’ seu papel” (Sorb, p. 562).

¹⁵⁹ “Se as alucinações podem ser possíveis, é preciso que, em algum momento, a consciência cesse de saber o que ela faz, sem a qual ela teria consciência de constituir uma ilusão (...)” (PhP, p. 396).

395)¹⁶⁰. Eis o que é perceber: é crer no mundo, pois se o sujeito não cresse nele, ele não o perceberia. Uma “função mais profunda sem a qual o índice de realidade faltaria aos objetos percebidos (...)” (PhP, p. 395). Uma fé imediata no mundo, mas que podemos romper por meio da *dúvida*: isso seria uma ilusão?

Apesar de Merleau-Ponty afirmar, em alguns momentos, que somente a percepção pode nos instalar em plena verdade¹⁶¹, ele tem que admitir, diante da possibilidade da ilusão, que esta verdade é *presumida* (Cf. PhP, p. 343).

É certo que a percepção, sendo o ato que constitui nosso comércio com o mundo de forma mais concreta, tem como função essencial fundar ou inaugurar o conhecimento (Cf. PhP, p. 24). Por outro lado, esse ato não garante “a posse da verdade”, mas também não faz do nosso conhecimento um puro “relativismo”¹⁶². É o *preço* de sermos seres encarnados: só posso conhecer algo a partir da minha experiência perceptiva, entretanto “o sentido mesmo da coisa se constrói sob nossos olhos, um sentido que nenhuma análise verbal poderia esgotar e que se confunde com a exibição da coisa na sua evidência” (PhP, p. 373)¹⁶³.

“A posse da verdade” é, assim, creditada, presumida, como sendo uma verdade que não podemos agarrar por completo:

eu digo que percebo corretamente quando meu corpo tem sobre o espetáculo uma tomada precisa, mais isso não quer dizer que minha tomada seja jamais total; (...) Na experiência de uma verdade perceptiva, presumo que a concordância experimentada até aqui se manteria para uma observação mais detalhada; faço confiança ao mundo. Perceber é engajar de uma só vez todo um futuro de experiências num presente que não a garante jamais a rigor, é crer num mundo. É essa abertura a um mundo que torna possível a verdade perceptiva (...) (PhP, pp. 343-344).

¹⁶⁰ Observemos que esse tema é também husserliano, como descreve Jean-François Lyotard: “não há uma anterioridade lógica de categorias, nem mesmo de formas pelas quais um sujeito transcendental se daria objetos, é, ao contrário, como mostra *Erfahrung und Urteil*, os julgamentos e as categorias que eles empregam que supõem uma certitude *primeira*, aquela de que há o ser, quer dizer, a *crença* numa realidade. Husserl a nomeia *Glaube*, fé, crença, para sublinhar que se trata de um pré-saber. Antes de toda atividade predicativa, e mesmo antes de toda doação de sentido, mesmo se se trata da percepção da coisa sensível, há no seio da ‘apresentação passiva’ *uma fé exercida e inelutável* na existência de *algo* real... Fonte de todo saber e exercício, essa (essa crença) não é inteiramente recuperável num saber propriamente dito e explícito’ [Waelhens]” (LYOTARD, 1999, p. 41).

¹⁶¹ Por exemplo: “há um ato humano que, de um só golpe, atravessa todas as dúvidas possíveis para se instalar em plena verdade: esse ato é a percepção, no sentido largo de conhecimento de existências” (PhP, p. 50).

¹⁶² Assim, “não há uma verdade absoluta, postulado comum do dogmatismo e do ceticismo, a verdade se define tornando-se em revisão, correção e ultrapassagem dela mesma, essa operação dialética se fazendo sempre no seio do presente vivo (*lebendige Gegenwart*); assim, contrariamente ao que se produz numa tese dogmática, o erro é compreensível, porque ele está implicado no sentido mesmo da evidência pela qual a consciência constitui a verdade” (LYOTARD, 1999, p. 38).

¹⁶³ Em 1958, em suas notas de trabalho (*La nature ou le monde du silence*), Merleau-Ponty retoma esse tema e pontua claramente: “resposta à questão que colocamos: como se pode ter certeza do mundo se cada percepção é ambígua? Isso não traz nenhum problema, porque cada uma dessas percepções ambíguas pressupõem verdade do ‘mundo’. Ambiguidade não é ceticismo. Verdade e errância” (NMS, p. 166).

Mas, se a percepção não é plena posse da verdade do mundo, ela não é *também* uma posse plena de si: cada percepção pode ser “barrada”, reconhecida como uma ilusão, dando lugar a outra percepção (Cf. PhP, p. 396). Portanto, para Merleau-Ponty, há uma crença no mundo de tal modo que não devemos nos perguntar se percebemos verdadeiramente ou não, mas, antes,

(...) é preciso dizer o contrário : o mundo é aquilo que percebemos. De modo mais geral, não é preciso se perguntar se nossas evidências são verdades ou se, por um vício do espírito, o que é evidente para nós não seria ilusão aos olhos de alguma verdade em si: pois se falamos de ilusão, é que temos reconhecidos ilusões e só poderíamos fazer isso em nome de alguma percepção que, no mesmo momento, se atesta como verdade, de forma que a dúvida ou o temor de se enganar afirma, ao mesmo tempo, nosso poder de desvelar o erro e não estaria, então, nos desraizando da verdade. Somos na verdade e a evidência é ‘a experiência da verdade’. Buscar a essência da percepção, é declarar que a percepção não é presumida verdadeira, mas define para nós como acesso à verdade (PhP, p. xi)¹⁶⁴.

Com efeito, não se trata de saber se percebemos o real tal como ele é, uma vez que o real é o que percebemos.

O que interessa a Merleau-Ponty é o fato de estarmos engajados no mundo e, por isso mesmo, *exposto às ilusões, expondo-nos ao risco do erro* (Cf. PhP, p. 432). Mas a ilusão ou o erro só se dão a partir da experiência perceptiva, em que não podemos reconhecê-la. Não podemos saber ou corrigir uma ilusão, senão no desdobramento da experiência¹⁶⁵. É o que diz Husserl em *Formale und Transzendente Logik*: “mesmo uma evidência que se dá de forma apodítica, pode se desvelar como ilusão, o que pressupõe, contudo, uma evidência do mesmo gênero, na qual ela se ‘esclarece’” (HUSSERL, 1996, § 8).

Vale notarmos como Merleau-Ponty retoma exatamente esse problema em *Le visible et l’invisible*:

¹⁶⁴ Aliás, era isto que a *Gestalttheorie* nos apontava: “esta distinção entre dois tipos de percepção, uma normal e outra ilusória, desaparece como uma distinção psicológica logo que nós nos tornemos completamente cientes da falácia que isso implica, por mais que isto possa permanecer numa distinção epistemológica. Para cada coisa nós devemos perguntar a mesma coisa: ‘porque as coisas parecem como são?’ pareçam elas ‘corretas’ ou ‘erradas’” (KOFFKA, 1955, p. 79).

¹⁶⁵ Um exemplo longo, mas clássico, é este: “se caminho em uma praia em direção a um barco encalhado e a chaminé ou o mastro se confundem com a floresta que circunda a duna, haverá um momento em que estas partes se juntarão vivamente ao barco e se soldarão a ele. À medida que eu me aproximava, não percebi semelhanças ou proximidades que enfim teriam reunido a superestrutura do barco em um desenho contínuo. Eu apenas senti que o aspecto do objeto ia mudar, que nessa tensão algo era iminente assim como a tempestade é iminente nas nuvens. Repentinamente, o espetáculo se reorganizou satisfazendo minha expectativa imprecisa. (...) ‘Como não vi que estes pedaços de madeira faziam corpo com o barco? No entanto, eles tinham a mesma cor que ele, ajustavam-se bem à sua superestrutura’. Mas essas razões de bem perceber não eram dadas como razões antes da percepção correta. A unidade do objeto é fundada sobre o pressentimento de uma ordem iminente que vai dar resposta de uma vez às questões somente latentes na paisagem, ela resolve um problema que só foi posto sob a forma de uma vaga inquietude, ela organiza os elementos que não pertencem até aí ao mesmo universo (...) (PhP, pp. 24-25).

pois, desde que uma ilusão se dissipa, desde que uma aparência irrompe de repente, é sempre em prol de uma nova aparência que retoma por sua conta a função ontológica da primeira. (...) Acreditava ver sobre a mesa um pedaço de pedra polida pelo mar, mas *era* uma rocha argilosa. A irrupção e a destruição da primeira aparência não me autorizam a definir doravante o ‘real’ como simples provável; porque *eles não são que outro nome da nova aparição*, que então deve figurar na nossa análise da *des-ilusão*. A *des-ilusão* só é a perda de uma evidência porque ela é a aquisição de *outra evidência*. Se, por prudência, venho a dizer que esta é ‘nela-mesma’ duvidosa ou somente provável (nela-mesma, quer dizer: para mim, há pouco, quando teria aproximado um pouco mais e olhado melhor), isto não impede que no momento em que falo, ela se dá como ‘real’ fora de toda contestação e não como ‘bastante possível’ ou provável e se, em seguida, ela se despedaça por sua vez, isto se fará devido ao impulso de uma nova ‘realidade’ (VI, p. 62).

Entretanto, diferentemente de *Le visible et l’invisible*¹⁶⁶, para Merleau-Ponty, isso, no limite, nos indica que não podemos distinguir uma percepção verdadeira de uma ilusão, senão afirmando um *deslizamento da consciência*: como se, a cada percepção, pudéssemos reconhecê-la (no desenrolar da experiência) como uma ilusão, dando lugar a outra percepção (ou ilusão) (Cf. PhP, p. 396)¹⁶⁷. Quer dizer, *há algo que escapa da plena coincidência da consciência de si a si mesma*, porque ela sempre está engajada numa espessura que perpassa a todo o momento.

Há algo que escorrega na identidade da consciência. Exatamente por ela não poder se afirmar enquanto um pleno absoluto, ela está sempre num ato violento de passagem: daquilo que se é àquilo que vem a ser (Cf. PhP, p. 438). É esta passagem violenta, que vivenciamos a todo o momento, que torna nosso engajamento ao mundo um ato que transcende este aqui-agora. Há uma ultrapassagem de si num pacto que não pode ser selado num único ato, mas que perpassa nossa existência numa temporalidade que jamais esgota a transparência de si mesma. Por isso Alphonse de Waelhens pode dizer que, “para Merleau-Ponty, (...) toda consciência é *transgressão dela mesma*” (WAELEHENS, 1961, pp. 384-385). É como se, no momento que a consciência busca apreender a si, ela se angustiasse frente à impossibilidade de uma identidade de si, devido a um deslizamento temporal que não se deixa agarrar num ato isolado.

Um exemplo dessa transgressão é o caso do amor. Quando se diz que se ama outrem, não há como saber se essa percepção é verdadeira ou não no momento em que sentimos. É verdadeira no momento em que vivenciamos algo como amoroso, mas: “a partir do momento em que experimento o amor, o lindo, a tristeza, é verdade que amo, que estou alegre ou triste, mesmo que o objeto não tenha para outrem ou para mim mesmo, num outro momento, o valor que lhe empresto no presente” (PhP, p. 432).

¹⁶⁶ Merleau-Ponty não recorre nos seus últimos escritos a um *cogito tácito*, mas ao problema da própria fé perceptiva como se vê na passagem citada.

¹⁶⁷ Sabemos que Merleau-Ponty irá recorrer a um *cogito tácito* nesse caminho. Não iremos recorrer a esse tema aqui, pois foge do debate de Merleau-Ponty com a psicanálise.

O agora é como uma decisão: agimos e nos decidimos nesse sentimento sem saber se é uma ilusão ou não. Mas ele é verdadeiro ou não? Eis novamente uma falsa questão. Todas nossas decisões, é certo, são motivadas pela nossa história, nossa situação e pelo o que o mundo nos suscita. Contudo, o agora é um risco – cremos ter realizado uma boa decisão, sem nada que nos assegure isso. *É como decidir por uma fantasia*. A decisão é como uma crença e mesmo um “juramento”, pois “todo amor é uma construção verbal ou, no máximo, uma escolástica da qual a vida está retirada” (SnS, pp. 42-43).

Podemos nos lembrar do caso da jovem descrita por Binswanger. Quando ela recusa falar, comer, se veicular com o mundo e outrem, enfim, quando ela recusa-se a se relacionar com o mundo a partir da boca, ela age como uma histérica que decide viver numa paralisia. Não se trata de uma simples simulação, mas de uma decisão que ela crê e *segue*. O corpo é a expressão manifesta dessa crença. Estamos, assim, de acordo com Étienne Bimbenet quando ele sugere, falando sobre a histeria na *Phénoménologie de la perception*, que trata-se de um *fazer-semblante* (*faire-semblant*):

(...) a histérica é um fazer-semblante que terminará por cair em sua própria armadilha, um jogo com o corpo que o corpo terminará por levar a sério. A histeria é um fenômeno de persuasão, mas isso não tira nada de sua gravidade, pois ela manifesta justamente os poderes extremos da persuasão. Podemos nos colocar em jogo, decidir num papel e, finalmente, nos fechar, aprender uma postura e, finalmente, nos deixar ser tomados (BIMBENET, 2011, p. 147).

Mas, como nota Michel Lefeuve, toda a questão sobre a ilusão na *Phénoménologie de la perception* está em relação à consciência, inclusive, de se deixar “abusar” por suas decisões:

dito de outro modo, através de todas essas evidências, é a ordem mesma do inconsciente que é recusada. O que conta, antes de tudo, é a instância da existência engajada na espessura opaca de funções anônimas que a suportam e, então, ela tem sempre a possibilidade de se servir se deixando deslizar para buscar esquecer o drama real a qual ela tem empreendido. Esses laços da vida nas quais a existência é engajada são, inclusive, tão complexas, tão inextrincáveis, que a consciência pode vir a perder suas próprias motivações e, ao extremo, a se deixar abusar por toda sorte de ilusões (LEFEUVRE, 1976, p. 255).

Ao recusar essa ordem do inconsciente, se tudo está em relação à consciência, como evidencia Lefeuve, estaria Merleau-Ponty, então, próximo da concepção de Sartre sobre a *psicanálise existencial*?

Lembremos que Merleau-Ponty se refere a uma *psicanálise existencial* na *Phénoménologie de la perception* (Cf. PhP, p. 187). Ou seja, ele se refere, provavelmente, a essas palavras de Sartre:

o *princípio* dessa psicanálise é que o homem é uma totalidade e não uma coleção; em consequência, ele se exprime todo na mais insignificante e a mais superficial conduta – dito de outro modo, não há um gosto, um tique, um ato humano que não seja revelador. O *objetivo* da

psicanálise é *decifrar* os comportamentos empíricos do homem, quer dizer, de colocar em plena luz as revelações que cada um contém e de lhes fixar conceitualmente. Seu *ponto de partida* é a *experiência*; seu *ponto de apoio* é a compreensão pré-ontológica e fundamental que o homem tem da personalidade humana (SARTRE, 2006, p. 614).

Nesse sentido, para Sartre, o inconsciente é uma *hipótese inútil*. Seria apenas um modo que a consciência tem de desconhecer a si mesma ou um logro da consciência sobre si mesma, porque ela é translúcida e não há nada atrás dela. Compreendamos brevemente a crítica de Sartre para avaliarmos se é esse o objetivo de Merleau-Ponty.

Uma psicanálise existencial?

Em *L'être et le néant*, Sartre descreve uma consciência esvaziada, um puro nada, pois se toda consciência é consciência de alguma coisa, isso não significa que os objetos estão no interior da consciência, nem mesmo como pura representação. Dizer que toda consciência é consciência de algo é afirmar que a consciência constantemente se transcende. Ou seja, a consciência sai de si para ir ao encontro dos objetos no mundo – ela se transcende, o que significa afirmar que não há conteúdos na consciência e nem um princípio unificador na consciência.

O que Sartre propõe é que esses objetos, para uma consciência, estão no mundo diante de nós. Não há um Eu que seria um suporte das intencionalidades da consciência. A consciência é vazia e transparente: “tudo é claro e lúcido na consciência: o objeto está em face dela com sua opacidade característica, mas ela, ela é pura e simplesmente consciência de ser consciência desse objeto, é a lei de sua existência” (SARTRE, 1988, p. 24).

A partir dessa translucidez da consciência, Sartre critica a concepção do inconsciente, tal como descreve Freud. O psicanalista estaria realizando uma divisão: de um lado, haveria um Eu consciente e, de outro, um inconsciente impessoal. Uma divisão, para Sartre, inútil: aquilo que não era sabido mostra-se como saber, pois aquilo que me era temporariamente inconsciente é integrado à consciência.

O que acontece aqui é *uma negação que desconhece a si mesma – um ato de má-fé*. Aquilo que Freud denomina de recalque não seria inconsciente, pois como poderia haver um saber que ignora a si? Tudo se passa como se a consciência estivesse logrando a si mesma, já que todo saber é consciência de saber (Cf. SARTRE, 2006, p. 87).

Para Sartre, é este “absurdo” que a psicanálise propõe: concebe certo saber do recalcado sem, ao mesmo tempo, saber de si. “Em uma palavra, como a censura discerniria as impulsões recalcantes sem ter a consciência de discerni-las?” (SARTRE, 2006, p. 87). Se “(...) a censura, por aplicar sua atividade com discernimento, deve

conhecer o que ela recalca” (SARTRE, 2006, p. 87), ela envolve também a consciência de si como censura, pois todo saber é consciente de si. Ora, a consciência é transparente a ela mesma: não há como haver discernimento do reprimido e ignorância desse saber ao mesmo tempo, isso seria uma contradição lógica.

Merleau-Ponty, num primeiro momento, acompanha essa crítica sartreana e chega mesmo a falar de uma dialética da má-fé (Cf. PhP, p. 190). A seu ver, o conceito de inconsciente deve ser pensado de outro modo ou numa outra linguagem daquela freudiana. É verdade que a consciência não ignora aquilo que ela sabe. Não poderíamos afirmar que ignoramos o amor que sentimos, pois “um amor ou uma vontade que não tivesse consciência de si, seria um amor que não ama, uma vontade que não quer, como um pensamento inconsciente seria um pensamento que não pensa” (PhP, p. 433).

Merleau-Ponty está de acordo com Sartre que, nesse caso, é inútil falar de inconsciente ou que haveria dados inseridos nas trevas do inconsciente (Cf. SARTRE, 2006, p. 619). Ora, “o vivido”, diz Merleau-Ponty, “é de fato vivido por mim, eu não ignoro que eu recalco e, nesse sentido, não há inconsciente” (PhP, pp. 342-343) – uma decisão é consciente no momento em que a tomamos.

Assim, quando Merleau-Ponty se pergunta “o que é o amor?” e, quando ele responde que isso é “ter consciência de um objeto como amável”, Roland Breeur não deixa de notar que Merleau-Ponty seria um “bom sartreano” (Cf. BREEUR, 2005, p. 14). Contudo, essa correlação da consciência com o mundo não é, para Merleau-Ponty, transparente e não se trata de uma má-fé tal como expõe Sartre: há, como vimos, uma fé perceptiva e a possibilidade de uma ilusão. Quer dizer, a possibilidade de uma coisa ser obscura à consciência¹⁶⁸.

Por um lado, o filósofo concorda com Sartre que não é preciso dizer de um inconsciente, tal como Freud propõe, como *Outra cena*. Por outro, Merleau-Ponty afirma que há algo de *impercebido* na consciência. Isso porque “a consciência não é nem posição de si, nem ignorância de si, ela é não dissimulada a ela mesma, quer dizer,

¹⁶⁸ Contra toda uma tradição sobre a “filosofia da consciência” sobre Sartre, Roland Breeur defende que “não é preciso, então, crer que, para Sartre, o sujeito se deixa reduzir a uma sorte de instância autônoma e transparente: para ele também, a ambiguidade existe, e perturba a consciência subjetiva, mas porque seu *eu [moi]* não é senão o resultado de uma constituição por parte da consciência absoluta e não subjetiva” (BREEUR, 2005, p. 18). Seria impossível discutirmos sobre essa tese de Breeur aqui, que defende um “pseudo-sartrismo” na leitura de Merleau-Ponty (como já havia dito Simone de Beauvoir em 1955). Enfim, se é verdade que “quando ele [Merleau-Ponty] retoma por sua conta os exemplos de *L'être et le néant* (...) afim de condenar a questão filosófica de Sartre consagrada à liberdade absoluta, não é Sartre que ele alcança, mas um fantasma talhado à sua medida, breve, um Satre *imaginário*” (BREEUR, 2005, p. 23). Talvez isso seja verdade. Mas se o for, Breeur defende Sartre melhor que ele mesmo. Em todo caso, seguimos aqui a leitura merleau-pontyana e, talvez, de toda uma geração.

que ela não é nada nela que não se anuncia de qualquer modo a ela, bem que ela não tenha necessidade de conhecê-la expressamente” (PhP, p. 342).

Notemos, que isso significa afirmar que tanto o esquecimento, a escolha, a resistência são atos em relação à consciência, não ao *inconsciente*. Essas lembranças, essas formas de condutas privilegiadas são o *fundo* da consciência – contamos com elas, mas a mantemos à distância: “(...) nós as temos ainda, mas apenas o suficiente para mantê-las longe de nós” (PhP, p. 189).

É nesse sentido que ele fala de uma *hipocrisia metafísica*, distinguindo-a de uma hipocrisia psicológica (Cf. PhP, p. 190). Ou seja, não se trata de o sujeito enganar os outros deliberadamente, mas de uma condição humana: algo que não é posto e não age sem que tenhamos vontade – uma consciência que engana a si mesma por intermédio da generalidade (Cf. PhP, p. 190).

Por exemplo, no momento em que sentimos que amamos, não sabemos se é verdadeira ou falsa essa sensação. Mas isso se deve porque a consciência pode deslizar sobre si mesma. Um deslizamento que mostra como uma possível translucidez da consciência seria algo inconcebível, tal como propõe Sartre. Uma ilusão de autonomia, diria Merleau-Ponty¹⁶⁹. Não se trata, desse modo, de uma má-fé, mas de uma decisão em que não se sabe ao certo em que dará – uma crença em que o sujeito se lança. Numa palavra, um risco.

Nesse sentido, Merleau-Ponty leva em conta a possibilidade de o sujeito recalcar, colocar de lado, no fundo da consciência, um sentimento, mas sem ignorar esse fato – ele, de algum modo, *sabe* que ama, mas pode decidir não encarar esse fato.

¹⁶⁹ Uma crítica que também era partilhada por Lacan. O exemplo clássico são suas primeiras palavras no texto *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je – telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*: “mas essa filosofia só se apreende infelizmente nos limites de uma auto-suficiência da consciência que, para ser inscrita nas suas premissas, encadeia aos desconhecimentos constitutivos do *eu [moi]* a ilusão de autonomia em que ela se entrega. Jogo do espírito que, por se nutrir singularmente de empréstimos da experiência analítica, culmina na pretensão de firmar uma psicanálise existencial” (LACAN, 1966, p. 99). Como nos resume Vladimir Safatle: “como a posição do cogito pré-reflexivo pela psicanálise existencial de Sartre apaga o *locus* do inconsciente freudiano, o desejo poderá ser assumido pelo sujeito no final do processo analítico sob a forma de um *projeto* determinado por uma *escolha original* do para-si. Pois se trata de ‘trazer à luz, sob uma forma rigorosamente objetiva, a escolha subjetiva através da qual cada pessoa se faz pessoa, ou seja, se anuncia a si mesma o que ela é’. Em Sartre, a *falta de ser* do desejo indica uma *liberdade absoluta*, já que o desejo como falta de ser aponta para uma ausência de determinismo nas relações de objeto que permite o advento da *livre escolha*. Este *projeto original de ser* é desejo de ser através do qual o ser se *exprime*. Princípio de expressividade tributário de um horizonte de transparência absoluta da consciência e de um certo horizonte regulador de transparência absoluta do social enquanto campo no qual a conduta se engaja. Daí a crítica lacaniana à ‘ilusão de autonomia’ e à ‘autossuficiência da consciência’ na filosofia sartreana” (SAFATLE in GONÇALVES et al., 2006, p. 143).

Colocar de lado seria colocar no *fundo* da consciência – como se não soubéssemos algo, mas que, ao mesmo tempo, sabemos.

Dizer isso é o mesmo que afirmar que podemos viver mais coisas do que podemos representar, pois “(...) meu ser não se reduz ao que me aparece expressamente de mim mesmo” (PhP, p. 343). Como um fundo não percebido, mas um fundo que o sujeito *conta com* em toda decisão. É nesse sentido que, para o filósofo, o inconsciente é um termo desnecessário, que nos traria mais problemas do que vantagens.

Por exemplo: é bem mais coerente, aos seus olhos, dizer que a consciência se fragmenta, do que trazer um conflito de instâncias, como propõe Freud. Como dirá num curso no final da década de 50, pensar o inconsciente como outra instância, seria tributário de uma naturalização do pensar:

filosofia da consciência reinante no começo do século – Tudo que não é posição deliberada de um sentido, de um objetivo, aparece necessariamente como in-consciente – Tudo que não é 1º pessoa como 3º pessoa, – i.e., como outra 1º pessoa, consciência atrás da consciência, o ‘isso’ (NC, p. 151)¹⁷⁰.

O fundo não percebido, que contamos e que de algum modo sabemos de sua existência, é o que Merleau-Ponty denomina de ambíguo: mesmo que recalquemos esse amor, ele vale para nós, ele é vivido. É por isso que, para conhecer a si mesmo, o sujeito tem que assumir a ambiguidade de sua consciência, pois essa ambiguidade não é uma imperfeição dela ou de nossa existência, é a própria definição da consciência (Cf. PhP, p. 383).

Uma ambiguidade que exclui, segundo Merleau-Ponty, duas concepções que, a primeira vista, parecem ser opostas:

a ideia de uma consciência que seria transparente a ela mesma e cuja essência se reconduz à consciência que ela tem de existir não é tão diferente da noção de inconsciente: é, dos dois lados, a mesma ilusão retrospectiva, introduzindo em mim, a título de objeto explícito, tudo o que poderia em seguida apreender de mim (PhP, p. 436).

Mas essa ambiguidade não deixa de contar com a possibilidade de o sujeito resignificar seu passado e a validade de suas condutas: o amor que sentíamos não é algo que ficava escondido no inconsciente, nem um objeto diante da consciência – é algo à qual podemos nos direcionar, que temos acesso. Podemos, assim, analisar nosso

¹⁷⁰ Assim ele continua: “dificuldades: relação a dois – A existência psíquica = existência como consciência → o inconsciente = o que não podemos assumir → recalque ou mesmo repressão ativa → o inconsciente resulta da tomada de lugar de ‘mecanismos de defesa’ → colocado em destaque o *eu* – Centro da psicanálise deslocado em direção ao eu” (NC, p. 151).

passado, tentar compreender melhor nossas decisões tomadas¹⁷¹. É possível retomarmos aquilo que acreditávamos ser verdade e verificar o sentido que isso tinha para nós. Mas,

a interpretação que dou no momento está ligada à minha confiança na psicanálise; amanhã, com mais experiência e clareza, eu a compreenderei, talvez, de outro modo e, conseqüentemente, construirei de outro modo meu passado. Em todo caso, interpretarei, por sua vez, minhas interpretações presentes, descobrirei o conteúdo latente e, para apreciar, finalmente, o valor de verdade, deverei dar conta dessas descobertas (PhP, p. 398).

Do mesmo modo, com relação ao amor: depois de uma desilusão, podemos compreender que aquilo que sentíamos era diferente do achávamos ser. De qualquer modo, o importante é destacarmos como é a *temporalidade* a única medida que podemos tomar como critério de validade de um sentimento, de uma percepção ou mesmo de qualquer verdade.

Entretanto, o sujeito *pode se decidir numa forma de vida em que esta temporalidade parece repetir a si mesma*. Talvez seja essa fixidez num mundo com uma mesma montagem o melhor exemplo para compreendermos como Merleau-Ponty incorpora a psicanálise na *Phénoménologie de la Perception*. O sujeito pode se decidir viver num mundo habitual e recusar o mundo atual. É o caso do *membro fantasma*.

Nesse caso, o sujeito vive numa espécie de ilusão que parece ser menos angustiante do que assumir seu esquema atual. Isso porque a presença e a extensão de um membro, segundo o filósofo, são afetivas¹⁷² (Cf. PhP, p. 173). O sujeito não abandona, por algum motivo, seu “velho” esquema habitual.

O membro fantasma¹⁷³

É bastante conhecida a passagem da *Phénoménologie de la Perception* onde Merleau-Ponty busca compreender a experiência do *membro fantasma*. Há um paradoxo nessa experiência que não deixa de nos assombrar até hoje e que instigou diversos outros pesquisadores a pensar nessa estranha manifestação. Desde Karl Jasper, por exemplo, essa experiência exigia uma *compreensão* do sentido da conduta, pois esse fenômeno não pode ser reduzido a um simples déficit ou distúrbio fisiológico do

¹⁷¹ Ato extremamente difícil, pois “decididamente, toda vida é ambígua e não há nenhum meio de saber o que se faz, talvez mesmo não haja um sentido verdadeiro em nossas ações” (SnS, p. 44).

¹⁷² O que explica, a seus olhos, porque a criança percebe primeiramente os objetos e não seus membros: “(...) os diferentes segmentos do corpo não são conhecidos senão em seu valor funcional e sua coordenação não é apreendida” (PhP, p. 174).

¹⁷³ Esse subcapítulo foi publicado, com algumas alterações, com o título *Proust à luz de Freud – uma leitura merleau-pontyana* na revista Cadernos Espinosanos (São Paulo, v. XX, p. 121-130, 2009). Originalmente foi apresentado (comunicação) na *Jornada Merleau-Ponty e o Grande Racionalismo* em 2008.

indivíduo (Cf. JASPER, 1973, p. 111)¹⁷⁴. Entretanto, essa manifestação envolve também o próprio sentido do que seria a relação do sujeito com a percepção e/ou imaginação totalitárias de si. Autores como Jean Lhermitte (*Le image de notre corps*) e Paul Schilder (*Das Körperschema*), sobre os quais Merleau-Ponty se debruçou longamente, mostram isso com clareza.

Contudo, é verdade que essa questão nos leva também diretamente a uma reflexão sobre a temporalidade do sujeito juntamente com sua história pessoal. Não poderíamos deixar de notar, seguindo as análises freudianas, por exemplo, que há transtornos das significações afetivas que poderiam “barrar” o sujeito, se assim podemos dizer, à possibilidade de vivenciar novas significações. Lacan, por exemplo, é bastante sugestivo aqui: o trauma, a fixação¹⁷⁵, seria uma *intrusão* do passado no presente (Cf. LACAN, 1978, p. 108). O caso da perda de um membro seria um desses traumas.

Isso não deixa de ressoar o que Merleau-Ponty entendia enquanto conduta patológica na *Phénoménologie de la Perception*. Há certo “cálculo” do indivíduo difícil de explicar, uma experiência que “decide” não se tornar passada (Cf. PhP, p. 101). Alphonso de Waelhens, ao comentar essa passagem da obra merleau-pontyana, nos aponta: o sujeito patológico

(...) recusa reconhecer esta restrição [a perda de um membro] e, tendo que optar entre a perda de si como liberdade de fazer um mundo à sua medida e a perda do mundo próximo [habitual, antes da perda do membro] onde ele se escolheu e se exerceu até o presente, prefere negar aquela liberdade e salvar seu mundo próximo (...) (WAELEHENS, 1968, p. 114).

¹⁷⁴ É essa *compreensão*, que nos diz Jasper, que Jean Hyppolite, por exemplo, vê de fundamental na psicanálise existencial: “Freud, tem-se dito, se serve de uma linguagem positivista que é inadequada para o seu próprio caminho. Ele busca uma relação entre sintomas, sonhos, eventos da vida psíquica e sentidos escondidos que são a fonte de eventos. (...) A psicanálise é, portanto, uma *exploração compreensível* que não pode se absolutamente assimilada a uma *causalidade física*” (HYPPOLITE, 1971, p. 380).

¹⁷⁵ Trata-se, na psicanálise, de um dos destinos da pulsão. Mais especificamente: de um modo de relacionar a pulsão com seu objeto de satisfação. Essa passagem de Freud é clássica: “o *objeto* da pulsão é aquilo em que, ou por meio de que, a pulsão pode alcançar sua meta. Ele é o elemento mais variável na pulsão e não está originalmente vinculado a ela, sendo-lhe apenas acrescentado, em razão de sua aptidão, para propiciar a satisfação. Em rigor, não é preciso ser outro objeto externo, pode muito bem ser uma parte de nosso próprio corpo. Ao longo dos diversos destinos que a pulsão conhecerá, o objeto poderá ser substituídos por intermináveis outros objetos, e a esse movimento de deslocamento da pulsão caberão os mais significativos papéis. Pode também acontecer que um mesmo objeto sirva ao mesmo tempo à satisfação de várias pulsões, o que, segundo Alfred Adler, ocorre quando há um *entrecruzamento das pulsões*. Cabe também destacar que, quando há uma aderência particularmente estreita da pulsão ao objeto, utilizamos o termo *fixação* para designá-la. Essa fixação ocorre com frequência em períodos muito iniciais do desenvolvimento da pulsão, opõe-se então intensamente à separação entre pulsão e objeto e põe fim à mobilidade da pulsão” (FREUD, 2004, p. 149).

Nossa questão poderia se resumir assim: por que há essa *recusa*? Por que no caso do membro fantasma o sujeito não se libera do seu passado? Por que ele insiste em permanecer num mundo habitual que já não lhe pertence?

Sabemos como Merleau-ponty responde a essa questão: se o amputado *recusa* um mundo atual, trata-se então de uma *fixação*, algo que Merleau-Ponty partilha com a psicanálise de sua época. Ele explica essa recusa nesses termos:

pois o recalque que fala a psicanálise consiste nisto que o sujeito se engaja numa certa via, – empreendimento amoroso, de carreira, de obra – que ele reencontra sobre essa via uma barreira e que não tendo nem a força de transpor o obstáculo nem aquela de renunciar ao empreendimento, permanece bloqueado nessa tentativa e emprega indefinidamente suas forças para a renovar em espírito (PhP, p. 98).

Não basta aqui simplesmente lembrarmos a distinção tipicamente canguilhemiana entre normal e patológico, onde, neste, o sujeito, diante de um obstáculo, não consegue mais impor uma norma, limitando assim seu poder de ação no meio – *é preciso ainda destacar como o sujeito amputado se fixa numa temporalidade que persiste em se repetir*¹⁷⁶.

No caso do membro fantasma e em palavras merleau-pontyanas:

o braço fantasma é como uma experiência recalcada, uma presença antiga que decidi não se torna passada. As lembranças que se evocam diante de um amputado induzem o membro fantasma não como uma imagem que no associacionismo convoca outra imagem, mas toda lembrança *busca o tempo perdido* e nos convida a retomar a situação evocada (PhP, p. 101, grifo meu).

Longe de ser apenas uma alusão entre essa análise e o título da principal obra de Marcel Proust¹⁷⁷, trata-se de uma aproximação constitutiva do próprio arcabouço conceitual merleau-pontyano¹⁷⁸. Essa lembrança que *busca* ou *reabre um tempo perdido*, que, para Merleau-Ponty, se identifica com a noção de tempo em Proust (Cf.

¹⁷⁶ É com esses olhos, por exemplo, que Michel Foucault, ao comentar a obra de Freud, parece enxergar: “por mais assombrada que ela seja pelo passado, a conduta não deixa de ter um sentido. (...) O presente está sempre em dialética com seu próprio passado; ele o recalca no inconsciente, ele separa suas significações ambíguas; ele projeta sobre a atualidade do mundo real os fantasmas da vida anterior; ele transpõe seus temas para níveis de expressão reconhecidos válidos” (FOUCAULT, 2005, pp. 142-143).

¹⁷⁷ Esta não será a última vez que Merleau-Ponty coloca em relação Freud e Proust. Em *Le visible et l'invisible*, por exemplo, ele escreve: “a ideia freudiana do inconsciente e do passado como ‘indestrutíveis’, como ‘atemporais’ = eliminação da ideia comum do tempo como ‘série de *Erlebnisse*’ – Há passado arquitetônico. Cf. Proust: as *verdadeiras* aubépines são as aubépines do passado – Restituir essa vida sem *Erlebnisse*, sem interioridade, (...) que é, na realidade, a vida ‘monumental’, a *Stiftung*, a iniciação. Esse ‘passado’ pertence a um tempo mítico, ao tempo anterior ao tempo, a vida anterior, ‘mais longe do que a Índia e a China’ [Baudelaire]” (VI, p. 296). Para um desenvolvimento mais detalhado desse ponto, ver o texto de Mauro Carbonne denominado *Um temps “plus loin que l’Inde et que la Chine”*: *rayons de passé et le monde chez le dernier Merleau-Ponty* (Cf. CARBONNE, 2008b).

¹⁷⁸ Aliás, para Merleau-Ponty, Proust tem uma filosofia. Num curso datado de 1953-1954 (*Le problème de la parole*), ele afirma: Proust “fala frequentemente de verdades a conquistar. (...) Reflexão que entra na coisa, que a abre e encontra riquezas = ... – Isso não é *diversão* para a filosofia: é *sua* filosofia” (Pp, p. 94).

PhP, p. 101), não se traduz numa rememoração. Trata-se daquilo que o filósofo denomina como *quase-presença* (Cf. PhP, p. 101)¹⁷⁹. Como se este *quase* fosse um fio intencional no horizonte do passado vivido (Cf. PhP, p. 101).

Nesse sentido, Proust apontaria para uma relação do sujeito com seu passado como se fosse uma busca de um tempo perdido, quer dizer, algo que o sujeito vivenciou e que continua quase-presente. Não se trata de dizer que o fato de se buscar um tempo perdido seja patológico, mas sim o fato de se fixar nesse tempo, assim como o sujeito amputado age como se um mundo habitual ainda valesse no seu mundo atual: o sujeito se fixa num tempo perdido. É a relação do sujeito com seu passado que está em jogo e é aqui que está, por sua vez, a ousadia de Merleau-Ponty:

o amputado sente sua perna como eu posso sentir vivamente a existência de um amigo que não está, todavia, sob meus olhos; ele não a perdeu porque continua a contar com ela, como Proust pode bem constatar a morte de sua avó sem a perder ainda enquanto a conserva no horizonte de sua vida. O braço fantasma não é a representação de braço, mas a presença ambivalente de um braço. A recusa da mutilação no caso do membro fantasma ou a recusa da deficiência na anosognose não são decisões deliberadas, não se passam no nível da consciência tética que toma posição explícita depois de ter considerado diferentes possíveis. A vontade de ter um corpo são ou a recusa do corpo doente não são formulados por eles mesmos, a experiência do braço amputado como presença ou do braço doente como ausente não são da ordem do ‘eu penso que...’ (PhP, p. 96)¹⁸⁰.

Mas por que o sujeito continua a contar com esse membro de modo privilegiado, como se o passado *deformasse* ou estivesse presente e não como algo que simplesmente se “conserva no horizonte da vida do sujeito”, como é o caso da morte da avó de Proust?

Para respondermos isso, lembremos que o próprio termo *quase-presença* é próximo do conceito de retenção em Husserl:

à medida que prossegue o processo de recordação iterativa, este horizonte abre-se de novas maneiras e torna-se mais vivo, mais rico. E, com isto, este horizonte preenche-se com acontecimentos interativamente recordados sempre novos. Os que antes eram apenas pré-indicados são agora *quase-presencializados*, *quase* no modo do presente atualizador (HUSSERL, 1994, § 24).

Husserl nos abriria então a um “presente ampliado”, que envolve uma *quase presença do passado imediato e do futuro próximo*. Para Merleau-Ponty, isso significa que o amputado faria desse passado algo que incessantemente se atualiza, um passado

¹⁷⁹ Essa ideia de *quase-presente* equivalerá, na obra futura de Merleau-Ponty, a uma não-coincidência. Por exemplo: a lembrança, não é uma coincidência com o acontecido: “(...) há passado, mas não coincidência com ele, estou separado dele por toda espessura de meu presente, ele não é meu senão encontrando lugar de algum modo, se fazendo presente novamente” (VI, p. 161); “como a memória encobridora dos psicanalistas, o presente, o visível não conta tanto para mim, não tem para mim um prestígio absoluto, senão em razão desse imenso conteúdo latente de passado, de futuro e, inclusive, que ele anuncia e que ele esconde” (VI, p. 151).

¹⁸⁰ Algo que Merleau-Ponty já vislumbrava quando comentava a obra de Marcel em 1936: “de um certo modo, um amigo perdido que está presente em meu pensamento vive mais verdadeiramente que um ‘vivente’ que eu não amo” (PI, p. 47).

que sempre retoma como sendo seu presente atual – um passado quase-presente (Cf. PhP, p. 101). Diríamos: o membro não está ali, mas o sujeito age *como se* ele estivesse. Estando, assim, quase-presente.

“Quase” porque há algo nele que não o deixa ser presente completamente – o passado não é totalmente transcendido, ele permanece, de algum modo. Ou seja, quase, porque *algo* escapa e impede uma identidade substancial dessa presença. Mas, no caso do amputado, diferentemente de um sujeito normal, o passado vale para ele *fixamente* como quase-presente. No sujeito normal, ele conta com essa quase-presença do passado, mas ele pode dar um novo sentido a ele – é possível a todo o momento se “livrar” dele ao resignificá-lo.

Percebamos que este *contar com* está na raiz daquela busca do tempo perdido. Como diz Jeanne Marie Gagnebin:

o golpe de gênio de Proust está em não ter escrito ‘memórias’, mas, justamente, uma ‘busca’, uma busca das analogias e das semelhanças entre o passado e o presente. Proust não reencontra o passado em si – que talvez fosse bastante insosso –, mas a presença do passado no presente e o presente que está lá, prefigurado no passado (...) (GAGNEBIN in BENJAMIN, 1994, p. 15).

Para compreendermos isso melhor, bastaria lembrarmo-nos mais uma vez do caso do hábito: é através de algo fundado que algo fundante pode aparecer – é a partir de uma esfera sedimentada do corpo que podemos agir de modo provável. Essa análise do hábito, que já destacamos aqui, está claramente relacionada ao exemplo do membro fantasma. É essa probabilidade que o sujeito perde: ele se fixa num passado perdido e age como se ele ainda valesse.

O mesmo vale para pensarmos o membro fantasma: *há uma fixação num certo passado que insiste em permanecer*: “ter um braço fantasma é permanecer aberto a todas as ações cujo braço somente é capaz, é guardar o campo prático que se tinha antes da mutilação” (PhP, p. 97). Como se pudéssemos descrever um personagem que encontra algum sentido na sua vida presente se filiando *a um tempo perdido*.

Merleau-Ponty articula aqui, certa fixidez, que se explica no recalçamento que nos dizia Freud, com a *busca de um tempo perdido*, que nos aponta Proust¹⁸¹. Isso porque, um trauma, por exemplo, tem um estilo de ser que parece insistir em valer para

¹⁸¹ Um artigo de Ghislaine Florival (*Le désir et l'autre chez Proust*) destaca de modo profundo a relação de Proust com a psicanálise (também com a fenomenologia e a metafísica): “de um ponto de vista e sob um outro modo de investigação hermenêutica, não poderíamos suspeitar, em Proust, uma forma de intuição psicanalítica na medida mesma em que toda a *Recherche* é uma reminiscência e em que o autor sublinha, na retomadas de lembranças, o lento trabalho da resistência? Isso não evoca o jogo de associações, de lapsos, de gestos faltantes, de negações mentirosas para descriptografar a interpretação simbólica da consciência?” (FLORIVAL, 1970, p. 33).

o sujeito – um recalque ou um tempo perdido – um estilo que insiste em valer: “a experiência traumática não subsiste a título de representação, no modo da consciência objetiva e como um momento que tem sua data, lhe é essencial de não sobreviver senão como um estilo de ser e nalgum nível de generalidade” (PhP, p. 98).

Aqui vale lembrar que esta não foi a primeira vez que alguém fez essa aproximação. Aliás, uma aproximação que rompia com certa tradição francesa que aproximava o tema da *lembrança* em Marcel Proust à teoria da *memória* em Henri Bergson. É por isso que Walter Benjamin (autor ao qual estou me referindo) disse: “certamente, os estudos alemães sobre Proust serão bem diferentes dos franceses. Em Proust, vive algo muito maior e mais importante do que o ‘psicólogo’, que é a maneira, tanto quanto eu vejo, que se fala quase que exclusivamente dele, na França” (BENJAMIN *apud* CHAVES in SAFATLE; MANZI (org), 2008, p. 35).

Ora, é certo que Benjamin dá um passo ousado ao associar esses dois autores para explicar nossa relação com o passado: uma *memória involuntária*, como afirmava Proust ou *sedimentada* (Cf. GAY 1989, p. 170), como dizia Freud. Isso lhe possibilitava pensar a memória de outro modo, ligado à própria situação do sujeito. Esta passagem de Ernani Chaves é bem esclarecedora:

(...) a obra proustiana não descreve uma vida tal qual ela foi – *wie es gewesen ist* – mas a vida lembrada por aquele que a vivenciou – *sondern ein Leben, so wie der, der’s erlebt hat, dieses Leben erinnert*. Em termos freudianos, poderíamos dizer que o passado, evocado pelo adulto, se constitui sempre numa ‘lembrança encobridora’: ‘Nossas lembranças de infância não nos mostram os primeiros anos de vida como eles foram, mas como se apresentam, posteriormente, na época de sua evocação’ (CHAVES in SAFATLE; MANZI (org), 2008, pp. 37-38).

Apesar de ser pouco provável que Merleau-Ponty conhecesse a obra de Benjamin nessa época, não deixa de soar uma proximidade clara entre ambos, ao menos nesse ponto. Basta lembrarmos da passagem que encontramos nas últimas linhas da *Phénoménologie de la Perception*: “assumindo um presente, eu retomo e transformo meu passado, eu mudo seu sentido, libero-me dele, desembaraço-me dele” (PhP, p. 519). Ou ainda, essa passagem de Benjamin: “sabemos que Proust não descreveu em sua obra uma vida como ela de fato foi, e sim uma vida lembrada por quem a viveu” (BENJAMIN, 1994, p. 37)¹⁸².

¹⁸² Valeria a pena, neste momento, discutir uma diferença de Benjamin com Merleau-Ponty. Para Benjamin, há uma estrutura “involuntária” da memória proustiana, uma dimensão de algo nunca atualizado e vivenciado pela experiência. Poderíamos aqui retomar a discussão de Gilles Deleuze, por exemplo, sobre o passado puro em Proust que o filósofo desenvolve em *Proust et les signes*. Entretanto, isto iria além do que podemos desenvolver aqui. Nossa pretensão foi realizar uma aproximação de Benjamin e Merleau-Ponty num ponto específico: o modo que ambos descrevem o passado não segundo

O importante para Proust não é descrever o modo que o personagem viveu, mas como seu passado *vale* para ele¹⁸³, do mesmo modo que Freud dizia que “nossas lembranças infantis nos mostram nossos primeiros anos não como eles foram, mas tal como aparecem nos períodos posteriores em que as lembranças foram despertadas” (FREUD, 1996, vol. III, p. 304)¹⁸⁴. O curioso é que Benjamin aproxima Proust de Freud por outras vias, mas que não deixam de lembrar a análise de Merleau-Ponty do membro fantasma.

Começamos lembrando como Freud se comparava a Schliemann, o descobridor de Tróia: “tudo se passa como se Schliemann tivesse novamente descoberto a cidade de Tróia, que se acreditava imaginária” (FREUD *apud* GAY, 1989, p. 170). Não se trata aqui apenas de uma imagem¹⁸⁵. Freud quer destacar como algumas significações devem ser “escavadas”¹⁸⁶, pois a memória continua a valer para o sujeito, ele sendo ou não consciente dela¹⁸⁷.

como ele foi, mas como ele é resignificado pelo sujeito no presente. O problema de um passado puro, apesar de extremamente produtivo, fugira do nosso propósito.

¹⁸³ Por isso Merleau-Ponty afirma em *L'homme et l'adversité* que “com Proust, ele [o corpo] se torna o guardião do passado, e é ele, apesar das alterações que lhe torna ele mesmo quase desconhecível, que mantém o tempo ao outro uma relação substancial entre nós e nosso passado” (S, p. 292). Trata-se de uma passagem do livro *Du côté de chez Swann*, I, que Merleau-Ponty cita na *Phénoménologie de la Perception*: “meu corpo, o lado pela qual repouso, guardião fiel de um passado que meu espírito jamais deve esquecer, me lembrava a chama da lamparina de vidro de Bohème, em forma de urna, suspenso no teto por correntes, a chaminé em mármore de Sienne, no meu quarto no por do Sol de Combray, com meus avós, em dias distantes que, nesse momento, me figurava atuais sem as representar exatamente” (PhP, p. 211). Merleau-Ponty retoma Proust nessa passagem, para poder afirmar que “o papel do corpo na memória não se compreende senão se a memória for, não a consciência constituinte do passado, mas um esforço para reabrir o tempo a partir de implicações do presente e se o corpo, sendo o nosso meio permanente de ‘tomar atitudes’ e de nos fabricar assim de pseudo-presenças, for o meio de nossa comunicação com o tempo como com o espaço” (PhP, p. 211).

¹⁸⁴ Assim, como diz Luís Claudio Figueiredo e Elisa Maria de Ulhôa Cintra, “o objeto da análise não é o passado tal como se passou, mas esse complexo, multifacetado, em que o *infantil* está presente (...) como um modo de funcionamento mental” (FIGUEIREDO; CINTRA, 2008, p. 84).

¹⁸⁵ Ou geológica, como prefere Lacan: “as ciências e, sobretudo, as ciências em parto como a nossa, tomam emprestado frequentemente modelos de outras ciências. Vocês não imaginam, meus pobres amigos, o que devem à geologia. Se não houvesse geologia, como chegaríamos a pensar que podemos passar, no mesmo nível, de um leito recente a um leito anterior? Não faria mal, digo de passagem, que todo analista comprasse um pequeno livro de geologia” (LACAN, 1975, pp. 88-89).

¹⁸⁶ Esta passagem, por exemplo, é clara: “não existe, na verdade, analogia melhor, para a repressão, do que o sepultamento, pois torna inacessível algo anímico, mas ao mesmo tempo o conserva, o mesmo que em Pompéia as cinzas que a sepultaram e dentre as quais ressurgiu nas escavações” (FREUD, vol. III, p. 239). Como nos diz Bernard Baas: “a arqueologia foi e permanece, para Freud, o paradigma de sua própria pesquisa, assim que atesta a insistência em toda sua obra, da metáfora que designaria a origem da psicanálise como ‘psicologia de profundezas’” (BAAS, 1992, p. 162).

¹⁸⁷ Trata-se de pensar no método da arqueologia moderna: conservar e destruir (Cf. CHAVES in SAFATLE; MANZI, 2008, p. 39). Entretanto, como nos diz Joel Birman: “a investigação psicanalítica seria, enfim, uma *arqueologia do sentido*, o qual estaria arquivado nos traumas secretos da memória. (...) A utilização dos conceitos de arquivo e de arqueologia não é fortuita, evidenciando como Freud estava antenado com a constituição de uma leitura outra do mundo, centrado na ideia de história, como nos disse Foucault em *As palavras e as coisas*” (BIRMAN, 2003, p. 33).

Mesmo que Merleau-Ponty use o termo *sedimentação* referindo-se explicitamente a Husserl, não deixa de ser espantosa a aproximação:

naquilo que eu denomino a cada momento minha razão ou minhas ideias, se pudéssemos desenvolver todos os seus pressupostos, encontraríamos sempre experiências que não foram explicitadas, contribuições maciças do passado e do presente, toda uma ‘história sedimentada’ [Husserl] que não concerne somente a *gênese* de meu pensamento, mas que determina seu *sentido* (PhP, pp. 452-453).

Retomemos novamente a Benjamin quando ele diz sobre a memória:

é o meio onde se deu a vivência, assim como o solo é o meio no qual as antigas cidades que estão soterradas. Quem pretende se aproximar do próprio passado soterrado deve agir como um homem que escava. (...) As imagens que, desprendidas de todas as conexões mais primitivas, ficam como preciosidades nos sóbrios aposentos de nosso entendimento tardio, igual a torsos na galeria do colecionador (BENJAMIN, 1987, p. 239).

Para Benjamin, assim como para Merleau-Ponty, não se trata de um processo acumulativo, ou mesmo progressivo. A memória é algo que, segundo Proust, ganha um novo sentido ao surgir no presente, “transforma o passado porque este assume uma forma nova, que poderia ter desaparecido no esquecimento; transforma o presente porque este se revela como sendo a realização possível dessa promessa anterior, que poderia ter-se perdido para sempre” (GAGNEGIN in BENJAMIN, 1994, p. 16)¹⁸⁸.

Aliás, o sentido que o passado tem para nós, não é o passado como foi vivido, mas como o tomamos no presente (Cf. PhP, p. 84). Para Merleau-Ponty, isso significa realizar uma *deformação* do passado¹⁸⁹: “deformo meu passado evocando o presente, mas dessas deformações, posso ter em conta que elas me são indicadas pela tensão que subsiste entre o passado abolido que visto e minhas interpretações arbitrárias” (PhP, p. 389)¹⁹⁰.

¹⁸⁸ Com essa leitura de Proust à luz de Freud, parece-me que Merleau-Ponty consegue dar uma nova dinâmica ao problema da temporalidade na *Phénoménologie de la Perception*. É bem conhecido e bastante discutido o capítulo onde ele trata deste problema. A ideia propriamente de protensão e retensão o leva a pensar numa *rede de intencionalidades*, onde cada agora abstrato remete a uma perspectiva de outros agoras abstratos passados, fazendo com que, todos os “agoras” se remetam à “perspectivas de agoras” diferentes. Como poderíamos pensar aquele gráfico husserliano a partir do problema do “membro fantasma”? Ou seja, a partir de um trauma, de um passado que insiste em permanecer presente? Talvez pudéssemos responder que esse “acontecimento” se resignificasse a todo o momento, assim como Proust dizia de uma busca de um tempo perdido. Mas isso não iria justamente contra a sua própria ideia de fixação, de uma “cristalização” de um passado que “se decide a não se tornar passado”? Ou será que a ideia de fixação é tão plástica quanto à própria “rede de intencionalidades”?

¹⁸⁹ É desse mesmo modo que Merleau-Ponty propunha pensar a história em geral. Por exemplo, em 1951, numa conferência nos *Rencontres Internationales de Genève*, Merleau-Ponty responde a Jeanne Hersch que “são as mesmas razões que fazem que possamos deformar o passado e o conhecer na verdade. Nós podemos o deformar porque ele nos interessa e que somos ainda. Nesse sentido, há uma verdade histórica. Nós não a deformaríamos se ele nos fosse estrangeiro” (PII, p. 323).

¹⁹⁰ Lacan fala isso quase com as mesmas palavras: “a história não é o passado. A história mostrou que isso não era tão simples. A história é o passado na medida em que é historicizado no presente – historicizado no presente porque ele foi vivido no passado. (...) o fato de que o sujeito revive, se rememora, no sentido intuitivo da palavra, os eventos formadores de sua existência, não é em si mesmo

Esse parece ser um *mérito* da psicanálise reconhecido por Merleau-Ponty – *a capacidade de fazer com que o sujeito tenha um novo modo de vida*, assumindo seu passado e *resignificando-o* na análise¹⁹¹:

o tratamento psicanalítico não cura provocando uma tomada de consciência do passado, mas, primeiramente, ligando o sujeito a seu médico por novas relações de existência. Não se trata de dar à interpretação psicanalítica um assentimento científico e de descobrir um sentido nocional do passado, trata-se de o re-viver como significando isso ou aquilo, e o doente não alcança isso senão vendo seu passado na perspectiva de sua coexistência com o médico. O complexo não é dissolvido por uma liberdade sem instrumentos, mas, antes, deslocada para uma nova pulsação do tempo que tem seus apoios e seus motivos (PhP, p. 519)¹⁹².

Nesse sentido, o fato de um sujeito fixar-se numa certa montagem corporal, num tempo perdido, não exclui a possibilidade de que, por algum motivo, ele possa resignificar sua vida, dar um novo sentido à sua existência. O que Merleau-Ponty fala é de algo *provável* – é provável que permaneçamos numa mesma montagem. Quer dizer, “depois de ter construído nossa vida sobre um complexo de inferioridade continuamente retomado durante vinte anos, é pouco *provável* que mudemos” (PhP, p. 504).

Ser provável não significa ser impossível. Em face de uma situação típica, é provável que se tome decisões típicas. Mas isso não significa que estejamos condenados a agir sempre do mesmo modo, como se fosse uma espécie de determinismo. Por outro lado, não podemos simplesmente ignorar nossa história sedimentada e decidir o que quer que queremos ser. É provável que continuemos nossa montagem de vida, mas é possível que possamos resignificá-la: “a psicanálise não torna impossível a liberdade, ela nos ensina a concebê-la concretamente, como uma tomada criadora de nós mesmos, posteriormente sempre fiel a nós mesmos” (SnS, p. 32). Mas não há como fugir da presença do passado, já que “a existência assume sempre seu passado, que seja lhe aceitando ou lhe recusando” (PhP, p. 450).

de tal importância. O que conta, é que ele o reconstrói. (...) Diria – no fim das contas, o que se trata, é menos de lembrar que de recriar a história” (LACAN, 1975, pp. 19-20). Assim, como nos diz Vladimir Safatle comentando a rememoração em Freud: “daí porque podemos dizer que encontramos, nesse caso, um uso bastante peculiar da noção de rememoração que coloca a reflexão freudiana fora dos limites de uma filosofia para a qual a memória seria o processo fundamental de unificação da experiência temporal da consciência individual. O que nos permite dizer que o uso freudiano da rememoração tende a levar a psicanálise a situar-se fora dos limites de uma filosofia da consciência” (SAFATLE, 2010, pp. 58-59). Se isso é verdade, o mesmo seria válido para Merleau-Ponty?

¹⁹¹ Mérito, uma vez que “(...) não basta aceitar o passado para ultrapassá-lo, pois pode-se também por isso ser prisioneiro, e bem mais diretamente” (IP, p. 158).

¹⁹² Leiamos outra passagem que Merleau-Ponty destaca no curso sobre *Les relations avec autrui chez l'enfant*. Sobre esse tema: “a psicanálise não cura somente tornando inteligível, ao sujeito, mas de lhe fazer reviver e liquidar, graças a relação com o psicanalista, seus conflitos antigos; pela *transferência*, o sujeito retoma o conjunto de suas atitudes para com às pessoas e os objetos que o faz o que ele é” (Sorb, pp. 328-329).

Vimos que a jovem descrita por Binswanger se decide na afonia: ela resgata uma *estrutura temporal do corpo* e se fixa nela (Cf. PhP, pp. 163-164). Com isso,

a cada instante de um movimento, o instante precedente não é ignorado, mas ele é como encaixado no presente e a percepção presente consiste em suma a retomar, se apoiando sobre a posição atual, a série de posições anteriores, que se envolvem uma na outra (PhP, p. 164).

Assim, o caso dessa jovem pode muito bem ser análogo ao do sujeito amputado: ambos resgatam e assumem uma estrutura temporal do corpo. No primeiro caso, um sintoma infantil que parece ter dado certo (um modo eficaz de lidar com uma angústia) na época; no segundo, o resgate de um esquema corporal habitual¹⁹³. Por isso Merleau-Ponty insiste em explicar o recalque em termos temporais: “ora como exaltação do impessoal, o recalque é um fenômeno universal, ele faz compreender nossa condição de sermos encarnados a religando à estrutura temporal do ser no mundo” (PhP, p. 99).

Mas o recalque é compreendido também como um modo de *negação*: recusa-se esse esquema corporal atual e se liga a um mundo habitual, negando a situação atual. Essa fixidez é uma decisão de uma forma de elaboração de vida:

continuamos a ser aquele que um dia foi engajado nesse amor de adolescente ou aquele que um dia viveu nesse universo parental. Percepções novas são colocadas no lugar as percepções antigas e mesmo emoções novas são colocadas no lugar daquelas de outra época, mas essa renovação não interessa senão o conteúdo de nossa experiência e não sua estrutura, o tempo impessoal continua a fugir, mas o tempo pessoal é atado (PhP, p. 98).

Como se o sujeito estivesse condenado a uma eterna repetição de uma forma de vida, independente do que ocorre ao redor do sujeito. Para Merleau-Ponty, isso pode ser visto como uma alienação que pode trazer uma angústia. Com efeito, um modo de vida que exclui o que define o corpo: as formas distintas e potências de viver no mundo (Cf. PhP, p. 100). Eis uma passagem sobre isso:

alieno meu poder perpétuo de me dar ‘mundos’ em prol de um deles, e por isso mesmo esse mundo privilegiado perde sua substância e termina por ser nada mais que *alguma angústia*. Todo o recalque é, então, a passagem da existência em primeira pessoa a uma sorte de escolástica dessa existência, que vive sobre uma experiência antiga, ou melhor, sobre a lembrança e, assim por diante, ao ponto de finalmente ela não reter senão a forma típica (PhP, pp. 98-99).

Contudo, recusar o atual, o presente vivo, não é *necessariamente* uma ação patológica. Um sujeito normal pode recusar a viver num certo meio. Se por um lado o mundo solicita sempre que o vivamos, que o assumamos, por outro, podemos recusar a assumi-lo, porque podemos não senti-lo como meio verdadeiro. Por exemplo: quando

¹⁹³ Aliás, se este sujeito trata o membro amputado como se estivesse lá, é porque “(...) não é necessário para se colocar em rota de uma percepção clara e articulada de seu corpo: basta-lhe saber que o tem ‘a sua disposição’ como uma potência indivisa, e de se tornar a perna fantasma vagamente implicada nele” (PhP, p. 96).

uma pessoa viaja e vê na televisão uma ameaça de guerra, ela pode sentir-se deslocada do seu mundo real, confinado numa cidade que ela não se reconhece:

nosso corpo e nossa percepção nos solicita sempre a tomar por centro do mundo a paisagem que eles oferecem. Mas essa paisagem não é necessariamente aquela de nossa vida. Posso ‘estar alhures’ permanecendo inteiramente aqui, e se me retenho longe daquilo que amo, sinto-me excêntrico à verdadeira vida (PhP, p. 330).

Ora, essa recusa não pode ser confundida como uma forma de *fuga* ou um modo de não encarar o mundo a seu redor – nesse caso, o sujeito pode sim estar numa espécie de patologia. Em termos psicanalíticos, o sujeito pode ser visto como um *ressentido*. Vejamos como Merleau-Ponty descreve essa forma de recusa peculiar, o que nos leva a questionar o que o filósofo entende por engajamento e porque sua filosofia é uma filosofia engajada¹⁹⁴.

O ressentido é um homem livre?¹⁹⁵

Afirmamos que o fato de recusar uma situação atual não é necessariamente uma ação patológica. Um sujeito normal pode recusar viver num certo meio: ele pode certamente recusar o mundo tal como está. Ora, é fundamental essa passagem para o filósofo, senão qualquer tipo de *revolta* contra o meio social em que se vive poderia ser taxado de patológico. Longe de afirmar que o sujeito que se coloca numa posição contrária a seu meio social seja de um sujeito *ressentido*, Merleau-Ponty precisa justificar o que é uma ação engajada.

Sabemos que, em seu primeiro texto, Merleau-Ponty associava o ressentimento, seguindo Scheler, a uma espécie de *possibilidade de o sujeito adoecer*. Um adoecer bastante peculiar em que o sujeito se sente *impotente* frente a um ascetismo própria à forma de vida burguesa. Ora, é essa impotência diante dos impasses de uma forma de

¹⁹⁴ Um exemplo é o elogio do filósofo a Marx: “a racionalidade passa de conceito no coração da *práxis* inter-humana e alguns fatos históricos tomam uma significação metafísica, a filosofia vive neles” (E, p. 60). Na verdade, Merleau-Ponty vê na sua contemporaneidade uma filosofia militante, engajada, por todos os lados: “jamais, como agora, o conhecimento científico derrubou o seu próprio a priori. Jamais a literatura foi mais ‘filosófica’ quanto no século XX, refletiu tanto sobre a linguagem, sobre a verdade, sobre o sentido do ato de escrever. Jamais, como agora, a vida política mostrou suas raízes ou sua trama, contestou suas próprias certezas, aquelas da conservação primeiramente e, hoje, aquelas da revolução. Mesmo que os filósofos enfraqueçam, os outros estarão lá para lembrá-los da filosofia. A menos que essa inquietude não se devore, e que o mundo não se destrua fazendo experiência de si mesmo, podemos esperar muito de um tempo que já não acredita na filosofia triunfante, mas que, por suas dificuldades, é um convite permanente ao rigor, à crítica, à universalidade, à filosofia militante” (S, pp. 198-199).

¹⁹⁵ Uma primeira versão deste subcapítulo foi publicada na revista *Estudos Filosóficos*, com algumas modificações e com o título *Apointando, mas de boca calada... – algumas considerações sobre o projeto filosófico de Merleau-Ponty* (Cf. MANZI, 2011b, pp. 150-168). Originalmente foi apresentado, também com algumas modificações, no *Colóquio Patologias do Social: A Razão Diagnóstica em Questão*, em 2009, com o título *Apointando, mas de boca calada... – uma articulação do projeto merleau-pontyano com um ‘conflito imaginário’ contemporâneo*.

vida que, aos olhos do filósofo, leva a uma patologia – a incapacidade do sujeito em assumir uma situação e tentar transformá-la. Noutras palavras: não assumir uma situação é agir sob uma ruptura com o presente: um sujeito que se desapega de uma reflexão concreta da situação e, principalmente, que se “esconde”, que não se coloca em risco *para tentar transformar o seu presente – como se* contentasse com a situação sem questioná-la¹⁹⁶.

Devemos estar atentos à diferença entre um sujeito normal e um patológico: no primeiro caso, ele assume o presente e impõe uma nova forma de vida a partir dessa assunção; no segundo, ele pode até assumir o presente, mas, como em muitos casos, se sente impotente de tentar transformá-lo, fixando-se num mundo de queixas, como se *outrem* fosse culpado pela situação em que ele está. Ora, é exatamente o *assumir* o grande tema da fenomenologia: o sujeito é, antes de tudo, um ser-no-mundo, capaz de modificar sua situação, pois a “(...) a existência é o movimento permanente pelo qual o homem retoma por sua conta e assume alguma situação de fato (...)” (PhP, p. 201, grifo meu)¹⁹⁷. Poderíamos assim lembrar que, não pensar o presente (não se situar) é como *um modo de rancor à vida* (Cf. PI, p. 113) em suas palavras. Não decidir o que fazer ou agarrar-se a esse rancor seria, a seu ver, *aceitar tacitamente uma forma mutilada de vida*.

Já observamos que, quando o sujeito nasce, ele já tem um “lugar” na rede de significações dadas. Mas mesmo já tendo um lugar, *o sujeito não é simplesmente determinado: desde seu nascimento ele instaura também seu lugar*. Mesmo que afirmemos que o mundo é já constituído, nada o impediria de transformá-lo¹⁹⁸:

eles [os homens] aprendem de súbito que tudo aquilo [sua forma de vida] era sua obra, eles são colocados em presença da tarefa humana, que não é somente de ‘conhecer’ o mundo, mas de o ‘trans-formar’. Eles se sentem doravante uma liberdade e uma responsabilidade assustadora (PI, p. 105).

Mas como partir de uma situação para transformá-la?

¹⁹⁶ Na verdade, essa reflexão é fruto de uma análise de casos patológicos descritas, por exemplo, por Goldstein. Nesse sentido, não se trata apenas de uma “analogia”: pelo “simples” fato de Merleau-Ponty admitir que todo o problema está em torno da *relação* do sujeito com o mundo, com *outrem* e consigo mesmo, então é a relação que está em jogo. Ora, sendo assim, ali onde o homem sente-se *impotente* de tomar uma situação, de assumir uma posição e de tentar se arriscar em transformar seu meio, Merleau-Ponty pode afirmar certa patologia.

¹⁹⁷ “O sujeito não é somente o sujeito epistemológico, mas o sujeito humano que, por uma contínua dialética, pensa segundo sua situação, forma categorias no contato de sua experiência e modifica essa situação e essa experiência pelo sentido que ele encontra nelas” (SnS, p. 163).

¹⁹⁸ Transformar o mundo tem em Merleau-Ponty, pelo menos nessa época, o sentido hegeliano de *trabalho*. Como diz numa conferência em Genebra em setembro de 1947: “enquanto Hegel dizia que o homem é um ser que trabalha, penso que ele entendia num sentido muito mais profundo, a ideia de uma produtividade, de uma transformação do mundo” (SnS, p. 75).

O que parece um impasse, na verdade, se revela como a *força* de sua filosofia. É preciso partir de nossa situação para impor outra.

Por exemplo, ao pensar o marxismo como uma resposta contingente de certo contexto social, em que só é possível porque os proletariados vivem concretamente a experiência da opressão, o marxismo teria mostrado, de forma clara, a *força criadora* do homem na história (a *produtividade* do homem em transformar sua vida (Cf. SnS, p. 158)); e a *contingência* do pacto liberal (apenas um produto histórico, apesar do liberalismo ter pretendido anunciar as propriedades imutáveis da “natureza” humana (Cf. HT, pp. 38-39)).

É como se o liberalismo operasse por uma negação de que o mundo não é jamais completamente constituído *ou negasse que estamos abertos a uma infinidade de possibilidades* (Cf. PhP, p. 517). E é aqui que vemos a força do diagnóstico de Merleau-Ponty: há modos de pensar o mundo que age *sob uma ruptura com o presente* – um caso particular de alienação: *uma doença da consciência burguesa* (Cf. SnS, p. 97).

Como se vê, o marxismo é apenas uma resposta entre outras e nada garante que ele seja uma boa escolha, ou aonde ele nos levaria.

É fundamental termos em mente que, a seu ver, não há nada *a priori* que garanta qualquer decisão: o que quer que façamos, fazemos sob algum risco (Cf. HT, p. 70)¹⁹⁹.

Há, para Merleau-Ponty, algo de *trágico* nessa decisão, pois o homem empreende o agir sem poder apreciar exatamente o sentido objetivo de sua ação: “(...) ele constrói uma imagem do futuro, que só se justifica pelas probabilidades, que, na realidade, solicita o futuro, e sobre o qual então, ele pode ser condenado, pois o acontecimento não é unívoco” (HT, p. 69). Mas um risco necessário: um “cálculo errado”²⁰⁰ parecia algo que uma filosofia otimista, como a francesa, excluía²⁰¹. Mas,

¹⁹⁹ Vincent Peillon diz de uma alienação essencial da consciência lendo o trabalho de Merleau-Ponty. Contudo, o que ele compreende por alienação é a inscrição da consciência numa situação histórica que sempre excede as representações que ela pode dar (Cf. PEILLON, 2008, p. 77), pois “antes de ter pensado nossa classe ou nosso meio, somos essa classe e esse meio” (SC, p. 239). Quer dizer, o que Merleau-Ponty diz ser trágico na nossa contingência: o risco.

²⁰⁰ Não por menos Merleau-Ponty aproximava Freud de Marx ao pensar sobre a possibilidade do engano (em *Méthode en psychologie de l'enfant*): “Marx e Freud mostram que é essencial à consciência se enganar. Para Marx, é natural à nossa consciência ignorar as relações sociais e econômicas que fazem a evolução do mundo. É natural se conceber à imagem do homem de nossa classe. Nossa consciência considera como características e a natureza humana o que se deve à história. Para Freud, o sentido de condutas do homem está escondido. As coisas não são jamais como ela tem o ar de ser” (Sorb, pp. 473-474). Talvez por isso, em janeiro de 1956, Merleau-Ponty novamente faz uma aproximação entre Freud e Marx para dizer como a tese de ambos é “negativista”: “entre aqueles do marxismo e da psicanálise – eles estão aderidos, não os manipulam, somos manipulados por eles, eles são como papéis que queremos colocar e que pregam nos dedos quando lhe retiramos. Por quê? Porque são doutrinas negativistas: são

necessariamente, toda ação supõe um cálculo do futuro que contribui a lhe tornar inevitável (Cf. HT, p. 59)²⁰², pois “o equívoco é essencial à existência humana e tudo o que vivemos ou pensamos tem sempre vários sentidos” (PhP, p. 197).

Mas como assumir tal ato? Sua resposta é que é preciso se engajar no *presente*, fazer com que *a racionalidade desça à terra* (Cf. PP, p. 43)²⁰³. Esse descer à terra é, sem dúvida, o que Merleau-Ponty tinha em vista ao propor que devemos *reaprender a ver o mundo*²⁰⁴:

a verdadeira filosofia é de reaprender a ver o mundo e, nesse sentido, uma história contada pode significar o mundo com tanta ‘profundidade’ quanto um tratado de filosofia. Tomamos em mãos nossa sorte, tornamo-nos responsáveis por nossa história pela reflexão, mas também por uma decisão em que engajamos nossa vida e, nos dois casos, trata-se de um ato violento que se verifica exercendo-o (PhP, p. xvi).

É exatamente isto que ele anunciava na introdução e na conclusão de sua tese de doutorado. Vale a passagem:

arriscarei minha vida por tão pouco? Darei minha liberdade para salvar a liberdade? Não há uma resposta teórica a estas questões. Mas há estas *coisas* que se apresentam, irrecusáveis, há esta pessoa amada diante de você, há estes homens que existem como escravos em torno de você e sua liberdade não pode se querer sem sair de sua singularidade e sem querer a liberdade. Que se trate de coisas e de situações históricas, a filosofia não tem outra função do que de nos fazer *a reaprender a vê-los bem* e é verdade que ela se realiza se destruindo como filosofia separada. *Mas é aqui que é preciso se calar*, pois o herói vive até o extremo sua relação aos homens e ao mundo, *e não convém que outro fale em seu nome* (PhP, p. 520). [É preciso assim assegurar certa autonomia à práxis, pois] (...) nossa práxis reserva a parte do que não se é para conhecer, mas a fazer, ela é um ingrediente do mundo e é por isto que o mundo não é somente para se contemplar, mas ainda a transformar (HT, p. 99).

críticas absolutas. I.e. eles mostram a falsidade de uma aparência sem fornecer a visão positiva na perspectiva pela qual essa crítica vale” (EM, p. 61b).

²⁰¹ “Podemos mesmo dizer, antes de tudo, o pensamento político de Merleau-Ponty é uma confrontação com a atualidade política de seu tempo, com as tarefas práticas e as tomadas de posição que ela requer, muitas vezes na urgência, com o risco de se enganar” (CORCUFF, 2001, p. 209).

²⁰² Esta situação lembra bastante como Slavoj Žižek caracteriza como sendo um ato radical em Lacan: “na verdade, um Ato está sempre situado num contexto concreto – mas isso não significa que ele seja inteiramente determinado pelo contexto. Um Ato sempre envolve um risco radical, o que Derrida, seguindo os passos de Kierkegaard, chamou de *loucura* de uma decisão: é um passo no desconhecido, sem garantias quanto ao resultado final – por quê? Porque um Ato altera retroativamente as próprias coordenadas em que interfere. Essa falta de garantia é o que os críticos não podem suportar: querem um Ato sem risco (...)” (ŽIŽEK, 2003, p. 175). Ambos tocam aqui num tema central à filosofia francesa contemporânea: o estatuto do erro. Ora, se por em risco não significa se pôr diante de uma verdade – trata-se de algo muito mais próximo de uma “aventura” (assim como dizia *Les Aventures de la Dialectique*), pois o equívoco é sempre possível. Isto é algo que a epistemologia francesa soube colocar em destaque, seja nas linhas de Gaston Bachelard, Georges Canguilhem ou François Jacob.

²⁰³ “(...) se a ambiguidade e o inacabamento são escritos no próprio tecido da nossa vida coletiva, não só nas obras de intelectuais, seria ridículo querer responder com uma restauração da razão, no sentido em que se fala sobre de restauração no regime de em 1815. Podemos e devemos analisar as ambiguidades de nosso tempo e tentar, através delas, traçar um caminho que pode ser tomado em consciência e em verdade. Mas nós sabemos demasiado para simplesmente e puramente retomar o racionalismo dos nossos pais” (C, p. 67).

²⁰⁴ Em 1958, observa: “(...) a filosofia = aprender a ver, [reanimar] a visão” (NMS, p. 179).

Neste ponto *é preciso saber o que fazer*: a filosofia nada pode falar do *como* um sujeito deve agir. É por isso que afirmará na sua aula inaugural no *Collège de France* que “o filósofo da ação é, talvez, o mais distante da ação: falar da ação mesma com rigor e profundidade, é declarar que não se quer agir (...)” (E, pp. 68-69). A filosofia, ao contrário, deve fazer com que o sujeito perceba o mundo de forma diferente, *exigir* dele uma postura, uma posição, de assumir o risco²⁰⁵, de se engajar no mundo. Contudo, nada dizer, senão cairíamos numa relação mestre/escravo²⁰⁶, onde um sujeito nosalaria como agir ou o que deveríamos fazer, tirando-nos nossa autonomia na práxis²⁰⁷. Por isso, para Merleau-Ponty, “a filosofia pode somente mostrar o que é *possível* a partir da condição humana” (PhP, p. 202).

Isso é um dos motivos para pensarmos o projeto merleau-pontyano em nossos dias. Esse projeto nos ajuda a pensar, por exemplo, o que a psicanálise hoje denomina ressentimento. Comparemos seu projeto com essa passagem da psicanalista Maria Rira Kehl:

o homem contemporâneo quer ser despojado não apenas da angústia de viver, mas também da responsabilidade de arcar com ela; quer delegar à competência médica e às intervenções químicas a questão fundamental dos destinos das pulsões; quer enfim, eliminar a inquietação que o habita em vez de indagar seu sentido. Mas não percebe que é por isso mesmo que a vida lhe parece cada vez mais vazia, mais insignificante (KEHL, 2007, pp. 8-9).

Merleau-Ponty descreve nas últimas páginas da *Phénoménologie de la Perception* o caso de um homem torturado para que o façam falar. Um caso que esclarece o projeto do filósofo:

se ele se recusa a dar os nomes e os endereços que querem arrancar-lhe, não é por uma decisão solitária e sem apoios; ele ainda se sente com seus camaradas e, engajado ainda na luta comum, está como que incapaz de falar; ou então, há meses ou anos, ele afrontou esta provação em pensamento e apostou toda a sua vida nela; ou enfim, ultrapassando-a, ele quer aquilo que pensou e disse da liberdade. Esses motivos não anulam a liberdade (...). Finalmente, não é uma consciência nua que resiste à dor, mas o prisioneiro com seus camaradas ou com aqueles que ele ama e sob cujo olhar ele vive, ou enfim a consciência com sua solidão orgulhosamente desejada, quer dizer, ainda algum modo de Mit-Sein (PhP, pp. 517-518).

²⁰⁵ É essa atitude que Merleau-Ponty parece ter exigido de Sartre na sua carta de 8 de julho de 1953. Eis como ele se coloca: “mesmo se ela não escolhe ente o comunismo e o anticomunismo, a filosofia é uma atitude no mundo, não uma abstenção, ela não é de todo reservada ao filósofo de profissão, e ele a manifesta fora de seus livros” (PII, p. 150). O risco é algo que ele estabelece, nessa mesma carta, como sua atitude filosófica. Eis uma das suas posições: “vivo antes no presente, deixando-o indeciso e aberto, como ele é” (PII, p. 154).

²⁰⁶ Apesar do bom livro de Whiteside sobre Merleau-Ponty, acredito que sua crítica tenha sido um pouco precipitada: parece-me que ele esperava que as análises merleau-pontyanas sobre a política dissessem como se deveria agir. (Cf. WHITESIDE, 1988, pp. 156-162).

²⁰⁷ Uma postura que corresponde à atitude do psicanalista diante do paciente. Como diz Merleau-Ponty: “todo seu passado de relações objetais reaparece na relação atual com o psicanalista; essa relação não tem nada a ver com as relações da vida; o analista não intervém, não fala, observa uma absoluta imparcialidade, não decide o lugar do sujeito, ele o coloca na medida de decidir por si mesmo” (Sorb, p. 329).

Ou seja, o sujeito torturado não culpa outrem pelos seus atos – ele assume o fato de ter se engajado numa posição, assim como os riscos que essa assunção lhe trouxe. Nesse sentido, ele age ao contrário de um sujeito ressentido que, como Maria Rita Kehl nos descreve, “atribui a outro a responsabilidade pelo que nos faz sofrer. Outro a quem delegamos, em um momento anterior, o poder de decidir por nós, de modo a poder culpá-lo do que venha a fracassar” (KEHL, 2004, p. 11). Nesse sentido, Merleau-Ponty certamente concordaria que “o que produz ressentimento são as tentativas de estabelecer uma solução de compromisso entre os sentimentos de revolta/insatisfação e a subordinação às condições impostas pelo poder” (KEHL, 2004, p. 209).

Por outro lado, devemos ter em mente que nem toda submissão é um caso de ressentimento. O sujeito que se sente explorado, no caso, o torturado, e que deseja uma vingança adiada, não pode ser imediatamente posto sob o rol de ressentido. Ressentimento não se confunde com uma resignação forçada, onde o sujeito não tem condições de reagir. Se o torturado decide ou não falar, e sofre corajosamente com essa posição, podemos dizer que ele é fiel aos seus companheiros e ao seu ideal. Nesse sentido, ele não *culpa* (ou acusa) ninguém pela sua dor e, principalmente, ao correr o risco em sua revolta, ele *assume* as consequências do seu ato. Apesar do sujeito se submeter à tortura, ao poder imposto, ele não poderia ser considerado um ressentido, mesmo se ele não tivesse suportado a dor e tivesse denunciando seus companheiros.

Na verdade, a questão não está em torno de denunciar ou não seus companheiros, mas o *modo* pela a qual o sujeito se *relaciona* com seus companheiros. Se o sujeito *acusa* seus companheiros pela dor que está sentindo ou se ele assume a *responsabilidade* do seu fracasso. Se ele acusa seus camaradas por estar sendo torturado, se ele sustenta uma recusa de se responsabilizar por suas escolhas ou se ele *dirige* ao outro esta escolha, aí sim estaríamos diante de um sujeito ressentido. Mas mesmo diante de seus fantasmas, é preciso convir que o sujeito descrito na *Phénoménologie de la Perception* assume seus riscos:

e sem dúvida é o indivíduo, em sua prisão, quem revivifica a cada dia esses fantasmas, eles lhe restituem a força que ele lhe deu, mas, reciprocamente, se ele se envolveu nesta ação, se ele está ligado a esses camaradas ou aderido a esta moral, é porque a situação histórica, os camaradas, o mundo a seu redor, lhe parecem esperar dele essa conduta (PhP, p. 518).

Capítulo 3 – “Lembrando” o mundo infantil – alguns “segredos” do corpo

Após a *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty dedica vários textos a temas políticos. *Humanisme et Terreur* talvez seja o auge desta problemática sobre o engajamento político do filósofo com seu tempo²⁰⁸. Entretanto, entre 1949 e 1952, o filósofo ministrou vários cursos em Sorbonne sobre a psicologia infantil e a pedagogia. Nestes cursos, a psicanálise aparece em destaque em muitos momentos. Folheando rapidamente as notas de cursos que nos são disponíveis hoje, encontramos referências a diversos psicanalistas. Mas como se trata de cursos, é difícil saber o que Merleau-Ponty incorpora dessas teses em sua filosofia.

Porém, se tomarmos, por exemplo, um texto escrito na mesma época desses cursos (setembro de 1951), uma conferência nos *Rencontres Internationales* de Genebra intitulada *L'Homme et l'Adversité*, percebemos a importância que a psicanálise tem em sua obra. Primeiro, pela psicanálise explicar a história pessoal a partir do poder do corpo de investir no mundo e em outrem – algo não estranho depois de lermos a *Phénoménologie de la Perception*. Porém, ele acrescenta que Freud estaria esboçando uma *lógica secreta ou latente do corpo*²⁰⁹.

²⁰⁸ Mas não nos enganemos: para o filósofo não há uma escolha entre filosofia e política: “não tinha, então, nenhuma necessidade de separar a filosofia do mundo para permanecer filósofo – e eu jamais fiz isso” (PII, p. 148). Na verdade, esse foi um dos grandes motivos da ruptura com Sartre. Que se veja essa querela nas cartas publicadas em *Parcours deux* (Cf. PII, pp. 129-169) e o texto *Filosofia e engajamento: em torno das cartas da ruptura entre Merleau-Ponty e Sartre* de Marilena Chaui (Cf. CHAUI, 2002, pp. 257-185). Esse é um dos pontos centrais para compreendermos a experiência filosófica de Merleau-Ponty. Contudo, pretendemos aqui compreender o modo que o filósofo incorpora a psicanálise em seu trabalho. Não temos como tratar dos seus temas políticos. Mas, reparemos como Vincent Peillon, por exemplo, sublinha esse período da filosofia de Merleau-Ponty: “não podemos, então, considerar os escritos políticos como estrangeiros ao movimento profundo do pensamento de Merleau-Ponty, uma vez que eles não constituem, a título marginal, senão uma simples curiosidade ou um simples apêndice. Ao contrário, a crítica ao marxismo que se radicaliza entre os anos 1950 e 1955 não concerne somente o marxismo, nem mesmo somente a série de textos políticos: ele espera que o existencialismo mesmo, quer dizer, assim como a fenomenologia, se tenha a ideia de uma unidade entre as séries políticas e filosóficas e, conseqüentemente, a metafísica mesma” (PEILLON, 2008, p. 188).

²⁰⁹ Nesse mesmo ano, Merleau-Ponty afirma também que a psicanálise contemporânea caminhava para uma concepção mais próxima da fenomenologia ao revisar seus conceitos: “a psicanálise que, portanto, para muitos pontos de vista, representa um modo de pensar totalmente diferente, tem sido levado em conta, na sua elaboração recente, nas tendências em que nos ocupamos. Nada nos escritos de Freud não permite revelar o menor conhecimento de escritos fenomenológicos ou a menor simpatia por eles. Mas as exigências de seus próprios problemas o conduziram a uma concepção *dinâmica* da psicanálise e, conduz Freud mesmo a uma revisão do arcabouço teórico que ele tinha até então se servido” (PII, pp. 56-57).

Segundo, e isso é ainda mais fundamental, a psicanálise aparece como *exemplo privilegiado*²¹⁰ de como o século XX aprofundou e restaurou a noção de *carne*²¹¹, enquanto *corpo animado*. Percebamos: trata-se do primeiro texto em que Merleau-Ponty se refere explicitamente à noção de carne, noção fundamental de sua filosofia doravante.

A aproximação de Merleau-Ponty com a psicanálise estaria, assim, na noção de carne. Uma noção que partilha uma das maiores contribuições da psicanálise segundo Merleau-Ponty:

nenhuma das noções que a filosofia tinha elaborado, – causa, efeito, meio, fim, matéria, forma, – são suficientes para pensar as relações do corpo à vida total, sua imbricação sobre a vida pessoal ou a imbricação da vida pessoal sobre ele. O corpo é enigmático: parte do mundo, sem dúvida, mas bizarramente oferece, como seu habitat, a um desejo absoluto de se aproximar de outrem e de juntá-lo a seu corpo também, animado e animante, figura natural do espírito²¹². Com a psicanálise o espírito passa no corpo como inversamente o corpo passa no espírito (S, p. 290)²¹³.

Como vemos, *a psicanálise traz à reflexão filosófica um novo modo de pensarmos suas noções fundamentais*. Merleau-Ponty reconhece, desse modo, não só a potencialidade das teorias psicanalíticas, mas também seu esforço em retificar seus fundamentos. A seu ver, é preciso confessar como a extensão da reflexão psicanalítica ainda é pouco explorada na filosofia – e esse é um dos pontos que justificam meu trabalho: “é preciso confessar que aqui permanece ainda muito a se fazer para tirar da experiência psicanalítica tudo o que ela contém, e que os psicanalistas, a começar por Freud, estão contentes com uma série de noções pouco satisfatórias” (S, p. 291).

Por outro lado, ele continua a não aceitar a metapsicologia freudiana. Como dissemos, segundo Merleau-Ponty, é preciso dizer as descobertas psicanalíticas numa outra linguagem. O exemplo maior, como sempre, é a noção de inconsciente:

para dar conta desta osmose entre a vida anônima do corpo e a vida oficial da pessoa, que é a grande descoberta de Freud, seria preciso introduzir algo *entre* o organismo e nós mesmos como

²¹⁰ Como diz Pierre Rodrigo, nesse caso, “não é mais questão, como era o caso em *La structure du comportement*, de raciocinar ‘SOBRE o exemplo do freudismo’, mas antes *de lhe penetrar*, de a seguir, *na interioridade*, em seu movimento íntimo de desintegração teórica” (RODRIGO, 2002, p. 36).

²¹¹ Na verdade é nos cursos de Sorbonne, ao comentar Margaret Mead, que Merleau-Ponty se refere a uma relação *carnal*: “o corpo serve de veículo, ele é o meio de nossa relação com outrem, ‘É o corpo que apreende os caminhos do corpo’ (M. Mead). Assim, entre a criança e sua mãe, existe *uma relação carnal* que favorece a identificação imediata à mãe. Ora, é a nossa primeira iniciação social. O mérito do culturalismo é, então, de fornecer uma concepção concreta do lugar social, que não suprime a realidade individual” (Sorb, pp. 297-298, grifo meu).

²¹² “Freud quis colocar a criança na corrente da existência cujo corpo é o veículo” (Sorb, p. 352).

²¹³ “Vemos que esse modo de compreender a psicanálise é profundamente diferente do modo simplista corrente. *A psicanálise porta sobre as funções do corpo e sobre o modo total de existir*. O corpo, pela sua estrutura mesma, sobreacentua algumas atitudes. Esse ponto de vista é, portanto, completamente diferente daquele da psicologia clássica que explica o corpo pelo espírito e o espírito pelo corpo. A caracterologia psicanalítica não é nem do tipo idealista (o corpo não é senão um instrumento), nem do tipo de explicação do psíquico pelo corporal. Para a psicanálise, o que é original, é a estrutura do corpo, como emblema da vida” (Sorb, p. 349).

acompanhando os atos deliberados, conhecimentos expressos. Esse foi o *inconsciente* de Freud. É suficiente seguir as transformações desta noção-Proteu na obra de Freud, a diversidade de seus empregos, as contradições em que ela entra, para se assegurar que essa não é uma noção madura e fica ainda, como Freud deixa a entender, nos *Ensaio de Psicanálise*, por ser formulada corretamente aquilo que ele visou sob uma designação provisória (S, p. 291).

Assim como afirmava na *Phénoménologie de la Perception*, o inconsciente deve ser pensado como uma *percepção ambígua*. Tudo se passa como se fosse preciso outra linguagem para expressar o que o próprio Freud descobriu.

Merleau-Ponty afirma nessa perspectiva que, “numa linguagem aproximativa, Freud está no ponto de descobrir aquilo que outros melhor nomearam de *percepção ambígua*” (S, p. 291). Poderíamos dizer em outros termos: Freud teria descoberto como nomear um *saber não-reconhecido, não-formulado*, que o sujeito não quer assumir. Enfim, algo que a consciência ignora na medida em que sabe, mas que sabe na medida em que o ignora, e que está de algum modo em nossos atos e nossos conhecimentos expressos (Cf. S, p. 291).

Outro ponto fundamental para Merleau-Ponty na obra madura de Freud é sua noção de *sexual-agressivo*. Esse *entrelaçamento*, como diz, da sexualidade com a agressividade, visa descrever a interioridade duplicada da sexualidade e, principalmente, de uma relação fundamental entre as pessoas, “(...) de uma relação de pessoa a pessoa, que o sexual é nosso modo, carnal, porque somos carne, de viver a relação com outrem” (S, p. 292)²¹⁴.

Como veremos nas notas dos cursos em Sorbonne, esse entrelaçamento tem uma dinâmica corporal de *projeção* e *introjeção* entre os corpos – algo que aparece explicitamente nessa conferência de 1951:

pois a sexualidade é relação com outrem e não somente a um outro corpo, ela vem tecer entre outrem e eu o *sistema circular de projeções e de introjeções*, acender a série indefinida de reflexos refletantes e reflexos refletidos que fazem que eu seja outrem e que ele seja eu mesmo (S, p. 292, grifo meu).

Assim, neste capítulo, visamos mostrar como a psicanálise tem um papel fundamental na obra de Merleau-Ponty para a reflexão de uma filosofia da carne, tal como aparece no fim da década de 50. Na verdade, a partir deste capítulo, tendemos a concordar com Saint Aubert ao afirmar que,

para Merleau-Ponty, a dimensão interpessoal da invasão libidinal nos faz, definidamente, abandonar a visão objetivista do corpo, falsamente atribuído à psicanálise pela sua primeira recepção, para o reconhecimento do mistério da carne (AUBERT, 2004, p. 199).

²¹⁴ “Freud emprega o termo ‘sexual-agressivo’ indicando por isso que a sexualidade está ligada a uma relação geral do sujeito com outrem” (Sorby, p. 96).

Vale ainda destacar como essa reflexão surge não só das linhas freudianas, mas principalmente de seus seguidores, tal como Jacques Lacan e Melanie Klein. Essa dinâmica de *projeção/introjeção*, por exemplo, é claramente um tema kleiniano, como veremos. Neste debate poderemos compreender passagens como essa: “tal é essa ideia do indivíduo encarnado e, pela encarnação, dado a ele mesmo, mas também a outrem, incomparável e, portanto, despojado de seu segredo congênito e confrontado com seus *semelhantes*, que o freudismo acaba por nos propor” (S, p. 292).

Concordamos, assim, com Lucia Angelino quando ela conclui em sua *DEA* em Sorbonne que:

no fim deste trabalho, nos é importante sublinhar ainda mais uma vez que o interesse de Merleau-Ponty pela obra de Melaine Klein não é um fato circunstancial e simplesmente ligado a alguma exigência universitária, a saber, o ensino da psicologia infantil em Sorbonne; tal é antes o signo de uma verificação entre suas pesquisas respectivas, tão real quanto fecunda. Não somente a psicanálise de Klein desenvolve para Merleau-Ponty um dos conceitos-chave de toda sua reflexão fenomenológica, a saber, o corpo como veículo de nosso ser no mundo, mas também a descrição da primeira relação com outrem a partir de um alvo primitivo, corporal e agressivo (atacar a mãe para dominá-la, penetrar em seu corpo para tomar posse dele), que se encontra, se entrecruza com a reflexa original que Merleau-Ponty tenta articular sobre a ‘intercorporeidade’ ou sobre a ‘carne’, como camada originária na qual cada um se experimenta aberta aos outros e ao mesmo mundo que os outros (ANGELINO, inédito, p. 44).

Mas para compreendermos como surge essa reflexão sobre a dinâmica da carne nos últimos escritos de Merleau-Ponty, temos que começar nos perguntando da sua relação estreita com a psicanálise nesses cursos. Na verdade, são dois os “ganhos” que visamos apontar aqui. Com Klein, poderemos compreender que o corpo possui uma lógica secreta de projeção/introjeção entre os corpos segundo a interpretação de Merleau-Ponty. Depois, com Lacan, que o corpo ganha um novo estatuto: ele entra na jurisdição do visível.

Ambas as questões, como veremos, apontam para o problema da intersubjetividade²¹⁵. Algo que poderia ser formulado assim: a possibilidade dos corpos se invadirem e de ser um corpo visível a outrem.

Pensamos, portanto, que o melhor modo para compreendermos isso, seria partirmos das reflexões de Merleau-Ponty sobre a intersubjetividade. Com isso, perceberemos as sutilezas que a psicanálise traz em sua obra; indicando, em vários

²¹⁵ Merleau-Ponty tende a ver o problema da encarnação e da relação com outrem como o grande tema de seus contemporâneos, como afirma nessa passagem: “na medida em que nos aproximamos ao meio do século, fica mais manifesto que a encarnação e outrem são o labirinto da reflexão e da sensibilidade – de uma forma de reflexão sensível – nos contemporâneos” (S, p. 294). Na verdade, não se trata, para o filósofo, apenas de uma reflexão teórica, mas de uma experiência vivida que ele e seus contemporâneos estariam passando: as relações políticas e históricas de seu tempo (Cf. S, pp. 298-308).

momentos, novas tendências de leitura sobre esse tema desenvolvido na *Phénoménologie de la Perception*.

O problema da intersubjetividade

No primeiro curso ministrado em Sorbonne, sobre *La conscience et l'acquisition du langage*, Merleau-Ponty apresentava a seus alunos como havia um impasse para se pensar a intersubjetividade. O filósofo localizava esse impasse nas reflexões de Edmund Husserl e Max Scheler. Como se tivéssemos que escolher entre dois pontos:

1. tentativa em aceder a outrem partindo do ‘*cogito*’, da ‘esfera de pertencimento’. 2. Recusa deste problema e uma orientação em direção à ‘intersubjetividade’, quer dizer, a possibilidade de partir sem pôr o ‘*cogito*’ primordial, a partir de uma consciência que não é nem eu nem outrem (Sorb, p. 41).

Como se vê, aos seus olhos, Husserl não consegue unir essas duas possibilidades; e Scheler nega a primeira escolha. Na verdade, se nos debruçarmos na *Phénoménologie de la Perception*, perceberemos que era esse mesmo impasse que estava em jogo. Basta lermos esta passagem:

se o Eu que percebe é verdadeiramente um Eu, ele não pode perceber um outro; se o sujeito é anônimo, o outro ele-mesmo que ele percebe também o é e quando queremos, nessa consciência coletiva, fazer aparecer a pluralidade de consciências, iremos reencontrar as dificuldades às quais pensamos ter escapado (PhP, pp. 408-409).

Como Merleau-Ponty posiciona-se face a esse “embaraço”?

A primeira coisa que devemos reparar é como o estudo sobre outrem na *Phénoménologie de la Perception* tem um estatuto muito peculiar: ele está inserido num debate sobre *Le monde perçu*. Algo que Renaud Barbaras nota claramente em um de seus primeiros textos sobre Merleau-Ponty: “ao longo da *Phénoménologie de la Perception*, a descrição do sensível e do objeto emprestam seu vocabulário à experiência de outrem, como se fosse mesmo nele que se cristalizassem os caracteres de toda experiência” (BARBARAS, 2001a, p. 37).

Kerry H. Whiteside, chega a afirmar que, havendo uma primazia da percepção em todos os atos humanos,

(...) significa que o compromisso que ele faz com a fenomenologia em seus primeiros trabalhos deve funcionar como um prolegômeno para compreender toda experiência. Fenômenos históricos e políticos também devem ter fundamentos perceptivos (WHITESIDE, 1988, p. 61).

Sendo assim, é inegável que o problema da relação com outrem aparece a partir do problema da *consciência perceptiva*:

naquilo que concerne a consciência, temos que a conceber 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 um modo de ‘localidade’ (PhP, p. 404).

Diríamos: outrem é uma presença direta²¹⁶ tal como o mundo ao meu redor. Como os outros objetos entorno de nós, outrem não coloca um problema diferente do que aqueles sobre a percepção de qualquer objeto inanimado. Entretanto, há um saldo da sua tese que não pode ser ignorado: *o corpo humano não é um corpo entre outros*.

Vimos, por exemplo, como o corpo deseja cegamente outros corpos, como há uma relação afetiva com outrem²¹⁷. Talvez por isso Merleau-Ponty acrescente que “o primeiro dos objetos culturais e aquele pela qual existem todos, é o corpo de outrem como portador de um comportamento” (PhP, p. 401). Ou seja, o corpo humano está no meio dos outros corpos inanimados, porém, ele nos remete a um *estilo* de ser, a uma forma de *vida*, a um mundo *cultural* em que “discernimos certa intenção na sua conduta, na medida em que estamos nós mesmos mergulhados num certo drama humano que co-determina essa percepção” como dirá no curso sobre *L’expérience d’autrui*. E, complementa:

somos nós mesmos somente um corpo sensorial, mas ainda um corpo portador de técnicas, estilos, condutas pelas quais ele corresponde toda uma camada superior de objetos: objetos culturais que as modalidades de nosso estilo corporal afetam de uma certa fisionomia (Sorb, pp. 543-544).

Um exemplo em que Merleau-Ponty recorre noutro curso (sobre *La conscience et l’acquisition du langage* ministrado também em Sorbonne) nos ajuda a compreender isso. Trata-se da imitação infantil.

Segundo as observações dos psicólogos, principalmente de Paul Guillaume (*L’imitation chez l’enfant*)²¹⁸, as crianças imitam o *comportamento* de outrem com um

²¹⁶ Mérito que Merleau-Ponty encontra na *Gestalttheorie*: a percepção de outrem não como construção intelectual, mas como contato direto com outrem (Cf. Sorb, p. 547).

²¹⁷ “É preciso reconhecer como irredutível o movimento pela qual eu me presto ao espetáculo, eu me junto a ele numa sorte de reconhecimento cego que precede a definição e a elaboração intelectual do sentido” (PhP, p. 216).

²¹⁸ Antes de tudo, é importante ressaltar que Merleau-Ponty divide a psicologia infantil em duas grandes tendências: “de um lado as pesquisas que tentam compreender as performances da criança religando-as ao desenvolvimento da inteligência; de outro, as pesquisas contemporâneas que buscam uma ligação estreita entre os progressos intelectuais da criança e suas relações com seu corpo e com outrem: os progressos são correlativos” (Sorb, p. 525). No primeiro caso, trata-se essencialmente das análises de Jean Piaget. Quer dizer, para Piaget, imitar significa um começo de assimilação generalizadora, antecipadora e propulsora da função representativa (Cf. Sorb, pp. 183-185) (o corpo aí seria apenas um objeto entre outros, representativo). No segundo caso, trata-se das análises de Henri Wallon e Paul Guillaume, em que a imitação não é pensada como a busca de ponto por ponto do gesto do outro, mas que pretende atingir um resultado global do comportamento do outro. Isto é, a criança não busca o detalhe do gesto percebido, mas o gesto como um todo (como uma *Gestalt*). Para eles, isso atesta que a criança experimenta em seu corpo um *poder* de realizar gestos dotados de sentido. Merleau-Ponty afirma, assim, certa *produtividade corporal*: um poder do movimento corporal se polarizar numa intenção específica, criando uma estrutura

objetivo: buscar um resultado global da ação. Ora, se isso é verdade, se a criança imita os atos de outrem, ela sabe, de algum modo, que outrem é portador de condutas “(...) e ela experimenta seu próprio corpo como um poder permanente e global de realizar gestos dotados de certo sentido” (Sorb, p. 34). Em outras palavras, o que está em jogo²¹⁹, mesmo na imitação infantil, é um sujeito motor, um *je peux*, que percebe a conduta e o estilo de outrem:

minha consciência é primeiramente voltada em direção ao mundo. A consciência de outrem, ela também, antes de tudo, é certo modo de se comportar em relação ao mundo. É, portanto, na sua conduta, no modo que outrem trata o mundo que poderei o encontrar. Se eu for uma consciência voltada em direção às coisas, posso reencontrar ações que são as ações de outrem, encontrar nessas ações um sentido, porque elas são para meu próprio corpo temas de atividade possível (PI, p. 176).

Tal como o mundo percebido, esse corpo, com essa conduta, nos motiva a agir, pois compreendemos seus sentidos.

Dois são os exemplos maiores de Merleau-Ponty: quando uma criança de colo retribui um sorriso; e a cólera que se vê no rosto de um amigo. Nos dois casos, o sentido está dado: a criança compreende o que é um sorriso e retribui; vemos imediatamente o que se passa na expressão de um companheiro. Entretanto, mesmo que se seja solidário com este amigo, que se participe de sua dor, jamais podemos sofrer tal como ele. “Para ele, são situações vividas, para mim, são situações apresentadas” (PhP, p. 409).

Um impasse que aparece nas linhas de Husserl como uma zona interdita de nossa existência – algo que somente a pessoa que sofre pode sentir. Dito de outro modo, um solipsismo insuperável ou, como diz Merleau-Ponty, um solipsismo vivido que é inultrapassável (Cf. PhP, p. 411)²²⁰.

Assim, reciprocamente, outrem percebe nossas intenções; entretanto ele não pode viver do mesmo modo nossa conduta – o corpo tem um poder de *tomar como sua* a conduta, mas não de vivê-la como o outro a vive. Podemos compreender as condutas: “cólera, honra, ódio, amor não são fatos psíquicos escondidos no mais profundo da consciência de outrem, são tipos de comportamentos ou de estilos de condutas vistas de fora” (SnS, p. 67). É por isso que Merleau-Ponty propõe *uma reforma da noção de*

de comportamento, reafirmando *uma potência oculta de criar diferentes estruturas de nossa experiência* (Cf. PhP, p. 87).

²¹⁹ Do mesmo modo, podemos pensar o corpo como portador de técnicas: “o utensílio se endereça à minha atividade, ele já a desencadeia, mesma a percepção sensorial comporta entre mim e o objeto uma relação fisionômica: basta, para que o utensílio seja reconhecido, um mínimo de percepções sensoriais e é então sua utilidade se impõe. A percepção do utensílio tende a se tornar uma categoria especial de percepção (Heidegger: distinção entre ‘zu Handen’ e ‘vor Handen’)” (Sorb, p. 544).

²²⁰ “Em Deus eu posso ter consciência de outrem como de mim mesmo, amar outrem como a mim mesmo” (PhP, p. 411).

psiquismo no curso sobre *Les relations avec autrui chez l'enfant*: “o psiquismo de outrem não seria acessível senão a um só e completamente impenetrável para os outros, é na sua *conduta* que poderei apreender, encontrar outrem: *as ações têm um sentido*” (Sorb, p. 311).

Tudo isso indica a motricidade como uma esfera primordial de significações (Cf. PhP, p. 166) que a criança expressaria comunicando-se corporalmente com o mundo e que o outro compreende. Trata-se de pensar o corpo como *corpo animado, agindo* (no gerúndio). Kerry H. Whiteside percebe isto de modo claro:

a habilidade da criança em aprender uma linguagem [Cf. SC, p. 185], inclinações sexuais [Cf. PhP, p. 185], a compreensão da expressão facial [Cf. PhP, p. 404], tudo isto testifica uma prioridade da orientação humana para outrem não como objeto, mas como um centro expressivo de comportamento [Cf. PhP, p. 405; SC, p. 239] (WHITESIDE, 1988, pp. 79-80)

A partir dessa reflexão, poder-se-ia supor que o sujeito, não tendo acesso a uma zona vivida de outrem, realizaria uma espécie de *analogia*. Entretanto, isso suporia algo da ordem do entendimento, posterior à relação direta que temos com o mundo e outrem. É Scheler que primeiro critica essa possibilidade de se pensar numa analogia (Cf. SCHELER, 1928, pp. 347-384). E. de Saint Aubert é preciso em comentar isso:

para o autor de *Nature et formes de la sympathie*, não constituímos outrem, que seja por um raciocínio por analogia ou por um processo de projeção: nós *percebemos* outrem. (...) Portanto, do mesmo modo que a percepção nos arranca de nós mesmo nos tornando imediatamente presentes ao percebido, a *percepção de outrem* nos permite reunir a outra existência que não tínhamos como construir (AUBERT, 2005, pp. 116-117).

Para Scheler, não há como pensarmos num “julgamento por analogia” ou numa certa “crença na existência do outro” (Cf. SCHELER, 1928, p. 347). Um modo que Scheler utiliza para criticar isso é se voltando à psicologia infantil. Ela nos mostra que a primeira percepção (exterior) da criança é a “expressão”, sendo que a criança está mergulhada no mundo familiar não tendo nenhuma ideia de sua própria vida (Cf. SCHELER, 1928, pp. 360-361). Merleau-Ponty segue essa mesma ideia:

a percepção de outrem e o mundo intersubjetivo não são um problema senão para os adultos. A criança vive num mundo que ela acredita sem dificuldade acessível a todos aqueles que a entornam, ela não tem consciência de si mesma, nem inclusive dos outros, como subjetividades privadas, ela não suspeita que sejamos todos e que ela mesma é limitada a certo ponto de vista sobre o mundo (PhP, p. 407).

Entretanto, Merleau-Ponty não diz nada sobre a passagem do mundo infantil ao mundo adulto, inacessível a outrem. Ele *supõe*, portanto, que há essa passagem, um momento específico em que a criança toma consciência de si. Mas antes de tomar essa consciência, a criança já está numa relação com outrem. Na verdade, *Merleau-Ponty se vale das descobertas da psicologia infantil para confirmar essa teoria*. Como se

afirmasse que não podemos partir da relação entre os adultos, porque negaríamos que a situação infantil pudesse nos *apontar* algo sobre a intersubjetividade. Negaríamos também uma das características mais originais e originárias da experiência humana: um momento em que o homem ainda não pode ser considerado um sujeito (porque não tomou consciência de si).

Neste momento, não podemos falar, propriamente, de uma intersubjetividade, porque não há um sujeito tal como compreendemos um adulto. Mas podemos pensar na originalidade dessa relação. A criança, a seu modo, compreende o sorriso, por exemplo, e ela não pode compreender esse sorriso a partir de uma interpretação ou de uma analogia – ela ainda não tem maturação suficiente para isso, nem uma consciência de si. Por isso, pode-se afirmar que

a percepção de outrem é relativamente precoce: a criança é sensível desde muito cedo ao sorriso. Como ela poderia pelo sistema complicado, estudado antes, saber tão cedo que esse sorriso é signo de benevolência? Esta projeção, para acontecer, deve se fundar sobre a analogia entre os gestos de outrem (aqui, o sorriso) e os seus. Esta operação suporia um modo de raciocínio por analogia: compreender a significação do sorriso de outrem antes de seu próprio sorriso. Seria preciso uma correspondência pontual entre o corpo visto e o corpo sentido. Ora, a criança tem uma experiência ínfima de seu corpo visual, e a imagem interioceptiva de seu próprio corpo é muito diferente da imagem visual de outrem. É preciso supor que a criança tenha outros meios de identificar globalmente o corpo de outrem (Sorb, p. 310).

Aliás, esse é um tema que Merleau-Ponty desenvolve bastante em seu curso sobre a *Structure et conflits de la conscience enfantine*, principalmente no tópico sobre *La perception chez l'enfant*. Nesse curso, ele frisa a seus alunos, em vários momentos, como a gênese da percepção não poderia ser pensada a partir de uma operação intelectual. Dois exemplos interessantes é a percepção das cores pelo bebê e o fenômeno da constância. No primeiro caso, é um fato que “a criança identifica desde as primeiras semanas de sua vida conjuntos coloridos (rosto da sua mãe). Não há, portanto, a possibilidade de um conhecimento teórico” (Sorb, p. 190). No segundo, “*vemos* o objeto à distância, nós não o *julgamos* à distância” (Sorb, p. 190). Isso significa que, desde o começo, a experiência da criança é vivida numa organização espontânea do campo perceptivo. É necessário reconhecer que essa organização é anterior às operações lógicas, sendo capaz de ter um funcionamento segundo sua própria lógica²²¹ (Cf. Sorb, p. 193).

²²¹ Ora, como diz Merleau-Ponty seguindo as teorias de Meili: “o caos completo (*‘Und-Verbindung’*) é inconcebível; ter consciência do caos é uma impossibilidade, pois a consciência é forçadamente de algo, que se destaca sobre um fundo” (Sorb, p. 194).

É preciso supor que a relação com outrem é imediata: vemos outrem imediatamente diante de nós. Como diz Renaud Barbaras comentando essa passagem de Merleau-Ponty:

outrem se dá a mim como uma significação irreduzível. É sobre essa presença imediata de outrem que repousa a objetividade do mundo: longe de ser fechado numa subjetividade privada, o mundo se manifesta a mim como o que é imediatamente acessível aos outros, ele comporta a exigência de que aquilo que se oferece a mim se oferece igualmente aos outros (BARBARAS, 2001, p. 41).

Essa presença imediata de outrem, que a criança compreende, atesta como ela é capaz de tomar intenções sem que se faça uma analogia: ela percebe, por exemplo, no corpo de outrem, as mesmas intenções que há em seu corpo, mesmo sem ter consciência de sua totalidade. Eis um exemplo de Merleau-Ponty, calcado na psicologia infantil:

um bebê de quinze meses abre a boca se tomo como brincadeira um de seus dedos entre meus dentes e finjo que vou mordê-lo. E, portanto, ele não olhou sua fisionomia num espelho, seus dentes não se assemelham aos meus. É que sua própria boca e seus dentes, tal como ele os sente do interior, são, de repente, para ele, aparelhos para morder, e que meu queixo, tal como ele vê de fora, é, de repente, para ele capaz da mesma intenção. *A ‘mordida’ tem imediatamente para ele uma significação intersubjetiva.* Ele percebe suas intenções no seu corpo, meu corpo com o seu e por isso minhas intenções no seu corpo (PhP, p. 404, grifo nosso).

Isto leva Merleau-Ponty a mesclar o exemplo da percepção do mundo ao nosso ao redor com a evidência da psicologia infantil (como veremos à frente): há uma relação direta, uma *conexão*, ou mesmo uma *comunhão* de corpos. Na verdade, trata-se de uma estratégia mais ampla do filósofo, como aponta Etienne Bimbenet: “os ‘pensamentos bárbaros da primeira idade’ veem frequentar cada uma das obras publicadas, creditadas de um admirável prestígio e cumprindo cada vez um papel estrategicamente determinante na exibição do fundamento pré-objetivo de nossa experiência” (BIMBENET, 2002, p. 65)²²².

Nesse ponto, podemos notar uma interpretação peculiar de Merleau-Ponty da obra de Husserl. Ele utiliza-se do conceito de *transgressão intencional* para pensar essa comunhão entre os corpos, mesmo que Husserl o tenha pensado se referindo à capacidade da consciência de transgredir seus próprios limites e se abrir a outra consciência²²³. Husserl refere-se, assim, à intencionalidade da consciência. Para Merleau-Ponty, essa transgressão é de ordem *corporal*:

²²² Trata-se de uma estratégia já anunciada em *La structure du comportement*: “e como a gênese psicológica e a gênese transcendental poderiam diferirem se, verdadeiramente, a segunda nos dá a ordem na qual os objetos de experiência dependem uns dos outros?” (SC, p. 180).

²²³ Marie-Andrée Ricard parece entender essa transgressão como uma produção. Entretanto, não fica muito clara a origem dessa produção: trata-se de produção da consciência? Aparentemente ele quer dizer que sim: “no caso da empatia, a criação originária não pode, certamente, corresponder senão ao vivido da mina carne. A semelhança percebida de nossas duas carnes co-exige, portanto, a posição de uma

nas *Méditations catésiennes*, a experiência de outrem me é como ensinada pela espontaneidade de meu corpo. Tudo se passa como se meu corpo me apreendesse o que a consciência não saberia me apreender, pois ele retoma por sua conta as condutas de outrem, realiza com eles uma sorte de ‘acoplamento’ ou, ainda, uma ‘transgressão intencional’ sem a qual não teria jamais a noção do outro como outro. Assim, o corpo não é mais somente um objeto pelo qual minha consciência se encontra ligada exteriormente, ele é para mim o meio de saber que há outros corpos animados; o que quer dizer que seu próprio nó à minha consciência é mais essencial, é nó interior (PII, p. 110).

Assim, parece que Barbaras está certo quando ele diz que Merleau-Ponty toma seu ponto de partida onde Husserl tem seu ponto de chegada, quer dizer, no fenômeno do acoplamento (Cf. BARBARAS, 2001a, p. 48). Barbaras indica como Merleau-Ponty parte de uma questão não resolvida por Husserl: a intersubjetividade.

Num estudo clássico sobre Husserl, *Chair et corps – sur la phénoménologie de Husserl*, Didier Frank define o acoplamento dessa forma:

é uma forma originária de síntese passiva e associativa pela qual dois dados distintos se oferecem numa unidade de uma mesma consciência, o que funda uma unidade de semelhança e as constitui em dupla ou par. Desde que dois corpos análogos são percebidos simultaneamente num mesmo espaço, a consciência é consciência de uma unidade do tipo ‘uma não vai sem a outra’, o ‘parecido reenvia ao parecido’ ou, para retomar uma palavra frequentemente empregada por Husserl nesse contexto, um ‘desperta’ (*weckt*) o outro, quando sou afetado por um, isso reforça a afecção pelo outro e vice-versa. Dito de outro modo, ‘uma invasão’ (*Ubergreifen*) intencionalmente se produzindo geneticamente (e conforme à essência), logo que se torna conscientes e distintos os elementos que se acoplam [Husserl] (FRANK, 1981, pp. 133-134).

Mas, em seguida, ele se pergunta: “por que nessas condições o pensamento que tenta retroceder fora da filosofia, da metafísica, não procedeu a uma análise da carne?” (FRANCK, 1981, p. 137). É esse caminho que Merleau-Ponty parece seguir. Por isso, talvez, dever-se-ia pensar numa *intercorporeidade* como o capítulo fundamental de um estudo sobre a intersubjetividade na fenomenologia merleau-pontyana:

é justamente meu corpo que percebe o corpo de outrem, e ele encontra ali como que um prolongamento miraculoso de suas próprias intenções, uma maneira familiar de tratar o mundo; doravante, como as partes do meu corpo em conjunto formam um sistema, o corpo de outrem e o meu são um único todo, o verso e o reverso de um único fenômeno, e a existência anônima da qual meu corpo é a cada momento o rastro que habita doravante estes dois corpos ao mesmo tempo (PhP, p. 406).

Um exemplo notável dessa relação de um corpo versus outro corpo nós encontramos ao estudarmos o corpo libidinal: “(...) o desejo compreende cegamente ligando um corpo a outro corpo” (PhP, p. 183). É por isso que se poderia pensar numa *intercorporeidade* ou, como diz Aubert, numa *incorporação* (Cf. AUBERT, 2004, p.

interioridade. Se produz, com efeito, uma transgressão intencional pela qual atribuo uma interioridade ou, dito de outro modo, um eu, semelhante ou análogo ao meu, ao outro. Assim, é sobre a base de meu próprio vivido de timidez que me é possível perceber essa vermelhidão nas bochechas de outro como timidez; é a partir de tal ou tal de meus comportamentos que decifro a presença nele de tal ou tal vida psíquica” (RICARD, 2005, p. 95).

290). Na verdade, não estranhemos se fizermos uma analogia com o modo que o filósofo descreve a percepção do mundo e de outrem. Comparemos, por exemplo, essa intersubjetividade enquanto prolongamento miraculoso do corpo com esta passagem:

a coisa não pode jamais ser separada de alguém que a percebe, ela não pode jamais ser efetivamente em si, porque suas articulações são aquelas mesmas de nossa existência (...). Nessa medida, toda percepção é uma comunicação ou uma comunhão, a retomada ou o acabamento, por nós, de uma intenção estrangeira ou, inversamente, a realização, no exterior, de nossas potências perceptivas e como um acoplamento de nosso corpo com as coisas (PhP, p. 370)²²⁴.

Mas assim, não voltamos ao impasse? Ou afirmamos que há uma *conexão corporal* ou um *solipsismo vivido*. Merleau-Ponty estaria assim simplesmente mudando o nome das peças, mas com as mesmas regras do jogo?

Ainda nos impasses da intersubjetividade, mas com uma possível saída: o mundo infantil

O filósofo busca encontrar uma solução para esse impasse num “outro lugar”. Na *Phénoménologie de la Perception*, a afirmação de uma *conexão corporal* e um certo tipo de *solipsismo vivido* torna possível a Merleau-Ponty realizar um certo *jogo* entre unidade e pluralidade: ninguém está totalmente isolado do outro (o que nos levaria a uma consciência fechada sobre si mesma), nem está totalmente em reciprocidade com o outro (o que nos levaria à ausência de qualquer individualidade). Merleau-Ponty afirma: “a solidão e a comunicação não devem ser os dois termos de uma alternativa, mas dois momentos de um só fenômeno, pois, de fato, outrem existe para mim” (PhP, p. 412).

Ao afirmar que unidade e pluralidade não são excludentes, Merleau-Ponty destaca que isso só é possível num *terreno comum*. Isto é, o mundo que partilhamos nos garante um mundo comum, uma coexistência que deve ser vivida por cada um (Cf. PhP, p. 410), pois somos *consagrados* a um mesmo mundo. O que está em jogo aqui é um fundo comum, como bem observa Waelhens (Cf. WAELHENS, 1968, p. 251). Em outras palavras: há um lugar comum ou um terreno comum de *coexistência anterior a qualquer conflito com o outro*. Aliás, um lugar pacífico de onde se poderiam originar conflitos:

com o *cogito* começa a luta das consciências em que cada uma, como diz Hegel, persegue a morte da outra. Para que a luta possa começar, para que cada consciência possa pressentir a presença estrangeira que ela nega, é preciso que elas tenham um terreno comum e que elas se lembrem de sua coexistência pacífica no mundo infantil (PhP, p. 408).

²²⁴ “Eu me engajo com meu corpo entre as coisas; elas coexistem comigo como sujeito encarnado” (PhP, p. 216).

Modo de supor que a criança vive num mundo pacífico onde o outro não é um problema para ela: ela *coexiste* com o outro (Cf. PhP, p. 407).

De certo modo, poder-se-ia criticar essa posição ao se lembrar de certa dialética que o próprio filósofo sublinha na *Phénoménologie de la Perception*. Ao descrever o desejo, Merleau-Ponty retoma ali um drama que se desenrola a partir da famosa dialética hegeliana do *Herrschaft und Knechtschaft* da *Phänomenologie des Geistes*, seguindo a esteira da tradição kojèveana²²⁵.

Como se sabe, para Alexandre Kojève, trata-se de um embate de reconhecimento entre as consciências: a consciência só se satisfaria ao desejar outra consciência, reconhecendo a si numa outra consciência, *negando-a*, ao mesmo tempo²²⁶. É assim que Merleau-Ponty descreve essa luta:

(...) enquanto tenho um corpo, eu *posso* ser reduzido a um objeto sob o olhar de outrem e não contar mais para ele como pessoa, ou ainda, ao contrário, eu *posso* tornar, por minha vez, seu senhor ao olhá-lo, mas este domínio é um impasse, porque, no momento que meu valor é reconhecido pelo desejo do outro, este não é mais a pessoa pela qual desejava ser reconhecido, é um ser fascinado, sem liberdade, e que, a este título, não conta mais para mim. Dizer que eu tenho um corpo é então um modo de dizer que eu *posso* ser visto como um objeto e que eu *procuro* ser visto como sujeito; que outrem pode ser meu mestre ou meu escravo, de tal modo que o pudor e o impudor exprimem a dialética da pluralidade das consciências e que elas têm uma significação metafísica (PhP, pp. 194-195, grifo meu).

Mas percebamos que há uma diferença fundamental aqui com a concepção kojèveana. Esse conflito não guia o problema da *Phénoménologie de la Perception* por um motivo “muito simples”: reparemos que Merleau-Ponty diz que “eu *posso* ser reduzido” a um objeto sob o olhar do outro, e não: “eu *sou* reduzido”²²⁷. Ou seja, como frisa Schmidt, “aqui a metáfora do Senhor e do Escravo é invocada somente para negar sua significação como o modo fundamental de existência humana” (SCHMIDT, 1979, p. 213).

O que salta aos olhos, primeiro, é que este problema parece ser colocado diretamente contra Sartre. Basta lembrarmos como em *L'Être et le Néan*, Sartre insiste em dizer que a essência da relação entre as consciências não é o *Mit-Sein*, mas o

²²⁵ Não vem ao caso discutir aqui se a leitura merleau-pontyana é ou não uma leitura fiel a Hegel.

²²⁶ Leiamos, por exemplo, esta passagem: “o homem busca ser reconhecido pelo outro: o simples Desejo (*Begierde*) torna-se desejo de reconhecimento. (...) Ele deve arriscar sua vida para *forçar* a consciência do outro. Deve-se engajar uma luta para o reconhecimento” (KOJÈVE, 2005, p. 52).

²²⁷ Esta pequena passagem já é suficiente para uma crítica, aos olhos de Judith Butler: Merleau-Ponty estaria aqui assumindo uma tácita normatividade de caráter heterossexual: uma relação de dominação abstrata, voyeurística e objetivante, resultante de uma assunção de uma normatividade já sedimentada na cultura (Cf. BUTLER, 1989, pp. 92-97). Isto porque, como diz Jéssica Benjamin, seria apenas pela ultrapassagem da relação sujeito-objeto que a relação de dominação poderia ser vencida: uma intersubjetividade mútua, de sujeitos “iguais”, em reciprocidade (Cf. BENJAMIN, 1990, p. 29). Entretanto, Butler talvez tenha se precipitada ao não dar o devido valor neste “eu *posso* ser reduzido”... Aliás, muitos comentadores de Merleau-Ponty parecem “passar por cima” deste “eu posso”.

conflito. A *Phénoménologie de la Perception* já ia de encontro a isto: ao afirmar uma relação em que o conflito é *possível*, mas não é o ponto de partida para se descrever o ser-no-mundo em sua relação com o outro, o filósofo já contrapunha a afirmação sartreana do conflito ser o sentido original do ser-para-outro²²⁸. A questão central seria, então, pensarmos como é possível uma primazia de um *we-subject* como sugere Roger Frie²²⁹.

Entretanto, Merleau-Ponty não diz em momento algum que não há conflito na relação com o outro. Esta observação de Waelhens é preciosa aqui:

destaquemos de passagem que, contrariamente ao que pensa Sartre, não há uma oposição necessária entre a noção de *Mitsein* e aquela do conflito. O *Mitsein* é um existencial cujo conflito é um modo possível. Mas não se pode entrar em conflito com outrem se *já* não se estiver com o outro (WAEHENS, 1968, pp. 243-244, nota).

Percebamos: Merleau-Ponty afirma um “lugar pacífico” *anterior* a qualquer conflito – um lugar primordial que *posso coexistir* com o outro. Quer dizer, o ponto de partida é pacífico (em que o outro não é reduzido a objeto), mas é claro que *pode* haver conflito (é claro que posso ser tomado como objeto) (Cf. SCHMIDT, 1979, p. 214)²³⁰.

Helen Fielding também aponta de modo claro: “o conhecimento anterior de uma coexistência pacífica leva a uma visão da intersubjetividade que não envolve *necessariamente* um resultado violento, como na leitura kojèveana de Hegel, uma leitura que na França incluía Lacan” (FIELDING in OLKOWSKI, 1999, p. 195, grifo nosso).

Se ficarmos atentos, veremos isso em outras passagens, como estas:

o conflito entre mim e outrem não começa somente quando procuramos *pensar* outrem, e não desaparece se reintegrarmos o pensamento à consciência não-tética e à vida irrefletida: ele já está ali *se* procuro viver outrem (...) (PhP, p. 409, grifo meu); outrem me transforma em objeto e me nega, eu transformo outrem em objeto e o nego, diz-se. Na realidade, o olhar de outrem só me transforma em objeto, e meu olhar só o transforma em objeto *se* nós dois retirarmos para o fundo de nossa natureza pensante (...) (PhP, p. 414, grifo nosso).

²²⁸ Este sentido original se dá, para Sartre, devido à autonomia das consciências. Ou seja: devido à *radicalidade da liberdade* (Cf. SILVA, 2004, p. 192). É por isto que a teoria de Lacan, parece ser mais interessante no desenvolvimento do pensamento de Merleau-Ponty: é possível pensar o conflito sem a suposta autonomia da consciência; ao contrário, devido a certa *alienação* a outrem.

²²⁹ “O *we-subject* não pode ter primazia, precisamente porque pressupõe a experiência do outro. Nessa base, Sartre ilustra novamente a importância da irreducibilidade da autoconsciência individual, que pensadores que veem o sujeito como sempre, já numa intersubjetividade, não conseguem explicar. (...) Para Sartre, é o potencial do conflito que determina a natureza do intercâmbio e impede a solidariedade que poderia contribuir para a constituição de um autêntico *we-subject*” (FRIE, 1997, p. 60).

²³⁰ Percebamos como Merleau-Ponty não está aqui se referindo, como em Freud, a um conflito interno a cada sujeito (entre forças internas, como duas pulsões que não se conciliam), mas a um conflito de um sujeito com outrem. Mais uma vez, tenhamos em mente como o filósofo tem uma leitura da psicanálise que exclui vários de seus pressupostos básicos.

A condicional “se” é fundamental. Lembremos que a *Phénoménologie de la Perception* nos ensina a *primazia da consciência perceptiva*. Primeiro, minha relação com o outro é uma relação perceptiva: não escolho o perceber ou não; já o percebemos. É como um terreno comum a partir da qual podemos reduzir outrem a objeto – um homem diante de nós, já percebido, *pode ser reduzido* a um objeto pela minha consciência. Mas já havia um mundo anterior, partilhado pela percepção.

Contudo, não se pode negar que exista certo tipo de solipsismo vivido. Merleau-Ponty chega a dizer que o outro é um “irmão menor” (Cf. PhP, p. 495). Isso poderia levar-nos a pensar num conflito com outro a partir do momento em que surge o *cogito*. Waelhens lembra-nos de algo próximo: “a luta das consciências só *começa* com o *cogito*, mas ela precisa, para se instaurar, da prova de uma comunidade vivida” (WAELEHENS, 1968, p. 245)²³¹.

É por isso que Merleau-Ponty nos diz que a intersubjetividade deveria *lembrar* o mundo infantil e não *ser* como ele. Como observa Étienne Bimbenet, esse é um mundo em que “a ‘pré-comunicação’ carnal da criança com aqueles que o entornam, essa empatia tranquila entre eles e ela. Essa mistura de consciências dadas antes da separação é o universal mesmo, tal qual portamos em nós desde o primeiro dia” (BIMBENET, 2011, p. 160). É isso que o mundo infantil pode nos *lembrar*.

Mas Merleau-Ponty dizia também que eu e outrem podemos enlaçarmo-nos (Cf. PhP, p. 495). O que parece uma aparente oposição pode ser desfeita se insistirmos que há uma primazia da consciência perceptiva: o outro se apresenta a mim, primeiro, enquanto um *comportamento* e não enquanto outro *cogito*. Num segundo momento, como vimos, esse sujeito não pode ser reduzido a um simples comportamento, porque não posso viver aquilo que outrem vive – ele é como um estrangeiro. Mas ambos os momentos são parte de um único fenômeno na *Phénoménologie de la Perception*, como destaca Luiz Damon Santos Moutinho:

encontro-me situado no mundo, em um presente vivo – e, aqui, eu e outrem nos encontramos –, mas essa situação não é um dado para mim, não é estranha para mim, porque eu sou dado não apenas ao mundo, mas também a mim mesmo, de modo que não me reduzo ao que outrem percebe de mim; inversamente, esse fundo solipsista não me permite fechar-me em mim mesmo e constatar-me em plena transparência, em uma adequação perfeita; ao contrário, estou irremediavelmente engajado em uma situação, de modo que só posso apreender-me por intermédio do mundo; por isso, não sou um *ego cogito*, uma coincidência comigo mesmo.

²³¹ Por que um conflito só começa com o *cogito*? Por que não pensarmos num conflito interno ao próprio sujeito? Estas são questões que não soubemos responder a partir de Merleau-Ponty, pelo fato dele não tomar o conflito interno ao sujeito como tema.

Restava daqui, portanto, uma pluralidade de Eus, mas Eus irremediavelmente situados no mundo e, portanto, em coexistência (MOUTINHO, 2006, p. 330)²³².

Entretanto, se não podemos viver a “situação apresentada” pelo outro, mas apenas uma situação vivida (Cf. PhP, p. 409), certamente estamos afirmando uma presença inalienável de si a si mesmo²³³. Noutros termos, é preciso que sintamos um solipsismo insuperável para que possamos falar dele; do mesmo modo é preciso dizer que nos acoplamos a outrem, pelo fato dos nossos corpos se comunicarem. Mas esse duplo momento só é possível, na *Phénoménologie de la Perception*, porque a própria possibilidade de transcender em relação a outrem parte de uma constatação: somos dados a nós mesmos.

É nesse caminho que era necessário ao filósofo afirmar a presença de um *cogito tácito*: uma experiência vivida que perpassa nosso presente e que transgride a si mesmo nos leva a pensar que todo ato pressuporia um *fundo silencioso* ou uma *consciência silenciosa* (Cf. PhP, p. 463): uma consciência de si (mesmo que inacabada) que atravessa e está presente a todo o momento. É preciso pressupor uma unidade, um fundo silencioso, mesmo que esta unidade não seja um absoluto ou algo acabado: a subjetividade, ou a temporalidade, seria como uma experiência de uma unidade (aberta) na dispersão (Cf. WAELHENS, 1968, p. 292).

Em Sorbonne, Merleau-Ponty retoma essa problemática pensando em Husserl e Scheler. Segundo seu modo de ver, Husserl pensa a intersubjetividade a partir do problema da percepção de outrem – da presença irrecusável de um corpo em nossa frente. De sorte que o tema primordial é, sem dúvida, a percepção. Husserl pontua

²³² Esta coexistência, na verdade, lembra bastante uma tese recente de Daniel Stern sobre o mundo infantil. Diferentemente de Freud, Wallon ou Lacan, Stern diz que a criança, desde o seu nascimento, tem certo saber de si, ao afirmar que ela tem um *senso de si* (*sense of self*). Não se trata aqui de uma teoria cognitiva, mas de uma descrição do modo como a criança toma a consciência de que é um indivíduo diante de outros (Cf. STERN, 1985, p. 79). A proximidade com Merleau-Ponty está, a meu ver, na afirmação de que, este saber, pré-reflexivo, não é o foco da criança em seu desenvolvimento, mas, sim, uma relação mútua, de ser-com o outro. Isto torna possível, ao psicólogo, afirmar uma relação de reciprocidade com o outro, mesmo reconhecendo que a criança tem aquele senso de si (Cf. STERN, 1985, p. 136). A importância disso, segundo Roger Frie, é a possibilidade de se afirmar um saber pré-reflexivo, uma diferenciação entre eu e outrem, mas numa relação de reciprocidade, sem reduzir a intersubjetividade a uma pura ilusão. Isto é possível porque “este modelo do si [*of the self*], portanto, reconhece a facticidade da subjetividade individual, mas rejeita essencialmente a ideia de separação como um fim em si mesmo. Ao invés de tomar a autonomia do sujeito como um objetivo, assume-se que o indivíduo existe no contexto de contínua relação com os outros” (FRIE, 1997, p. 67). Essa passagem de Merleau-Ponty confirma esta convergência: “sem reciprocidade, não há alter Ego (...)” (PhP, p. 410).

²³³ Mas percebamos que Merleau-Ponty segue aqui o exemplo da percepção do mundo: eu jamais posso “agarrar a ipseidade” da coisa, ela sempre me escapa, me reenvia a ela mesma e até mesmo me ignora (Cf. PhP, p. 372). Do mesmo modo, em relação à percepção de outrem: seu mundo é inacessível a mim, mas posso percebê-lo, mesmo não o “agarrando” por completo.

quatro níveis perceptivos de outrem que aparecem de modo claro na *Phénoménologie de la Perception*²³⁴:

- 1) uma percepção lateral, em que outrem surge como uma orientação que refere-se a nós;
- 2) uma percepção de lacuna, devido a um solipsismo insuperável, como se houvesse uma zona interdita à nossa experiência;
- 3) uma percepção da conduta de outrem, em que meu corpo compreende o comportamento de outrem, afirmando uma corporeidade enquanto potencialidade de compreensão da corporeidade de outrem;
- 4) uma percepção enquanto transgressão intencional (*intentionale überschreiten*), que indica um *acoplamento* entre os corpos: como se o corpo encontrasse noutro corpo sua contra parte que realiza suas próprias intenções, demonstrando uma experiência de outrem como transcendência de nós mesmo (Cf. Sorb, pp. 39-40). Em outras palavras: “eu percebo o corpo de outrem e sinto nele as mesmas intenções que aquelas que animam meu próprio corpo e reciprocamente” (Sorb, p. 311).

A percepção enquanto transgressão intencional se assemelha à solução de Scheler, segundo Merleau-Ponty, pois renuncia a concepção de partir do cogito e pensa numa indistinção entre o eu e outrem, como se o eu participasse ou percebesse com a mesma certeza o que outrem sente²³⁵:

Husserl dizia que a percepção de outrem é como um ‘fenômeno de acoplamento’²³⁶. A palavra é apenas uma metáfora. Na percepção de outrem, meu corpo e o corpo de outrem são postos em par, acoplam como uma ação a dois: essa conduta e o corpo que vejo somente, eu a vejo, de qualquer modo, à distância, eu a faço minha, a retomo ou a compreendo. E, reciprocamente, sei que os gestos que executo eu mesmo poderiam ser objeto de intenção para outrem. É essa transferência de minhas intenções no corpo de outrem, e as intenções de outrem no meu próprio

²³⁴ Percebamos, mais uma vez, como Merleau-Ponty se distancia da psicanálise. O problema do reconhecimento na psicanálise, tradicionalmente, está relacionada ao reconhecimento do desejo do sujeito e não da percepção de outrem.

²³⁵ Georges Gurvitch, num importante livro contemporâneo aos trabalhos de Merleau-Ponty, denominado *Les Tendances actuelles de la Philosophie allemande*, afirma sobre Scheler: “as diversas formas de simpatia intencional, e de um modo particularmente intenso no amor acósmico das pessoas, transcendendo o domínio do eu próprio e entreabrindo o mundo dos outros ‘eu’ e pessoas, nas quais eles penetram cada vez mais profundamente” (GURVITCH, 1949, p. 113).

²³⁶ Marie-Andrée Ricard coloca em evidência esse fenômeno enquanto uma síntese passiva: “essa inferência, vemos, se funda sobre a analogia de nossos corpos e como se sabe, Husserl coloca também sua semelhança ao princípio da apercepção de outrem. Mas, segundo ele, se essa semelhança motiva um processo de analogia, não é, de modo algum, em virtude de um raciocínio lógico, mas antes de uma síntese passiva. Essa síntese se determina como um ajuntamento (*Paarung*). Esse último termo designa uma operação pré-reflexiva ou pré-lógica pelas quais duas entidades similares, mas diferentes, são colocadas juntas, o que autoriza, portanto, uma transferência de sentido de uma a outra” (RICARD, 2005, p. 95).

corpo, essa alienação de outrem por mim e de mim por outrem que torna possível a percepção de outrem (PI, p. 178).

Algo parecido propõe Scheler ao pensar a relação com outrem sem começar pela suposição de um ego frente a outro. Mas, nesse caminho, segundo Merleau-Ponty, Scheler renuncia de um só golpe o solipsismo insuperável, como se estivesse num estado de “histeria permanente”:

seria preciso dizer de uma ‘corrente de experiência psíquica indiferenciada’, uma mistura de si e de outrem, a consciência primitiva num modo de generalidade, de estado de ‘histeria’ permanente (no sentido de indistinção entre aquilo que é vivido e aquilo que é imaginado entre eu e outrem) (Sorb, p. 42).

Fica a questão:

como a consciência de si emerge desta indiferenciação? Scheler diz que não se tem consciência de si pela expressão (atos, reações, etc), toma-se conhecimento de si como de outrem. Do mesmo modo as intenções não são conhecidas senão uma vez realizadas (Cf. Alain, *Propos sur la peinture*). (...) Como toda experiência, a experiência de si não existe senão como figura sobre um fundo (a percepção de outrem é como o fundo sobre o qual se destaca a percepção de si), vê-se pelo intermédio de outrem (Sorb, p. 42).

Ou seja, sem uma individualização da consciência, poder-se-ia falar de um “pampsiquismo”: como poderia haver consciência de si? Como poderia emergir como sujeito de uma corrente comum?

Vemos assim que, diferentemente da resolução que o próprio Merleau-Ponty tenta dar naquele impasse sobre a intersubjetividade, Husserl e Scheler seriam os exemplos maiores de cada lado do problema²³⁷: “para Husserl, o problema é de passar da consciência de si àquela de outrem. Nas concepções de Scheler, trata-se de compreender como a consciência de si e de outrem surge sobre o fundo de indiferenciação primitiva” (Sorb, p. 42). E sua solução é posta nestes termos:

(...) o eu poderá reunir-se a outrem aprofundando a *experiência vivida*: é preciso tornar o eu solidário de certas *situações*: é preciso ligar a noção mesma de ipseidade àquela de situação: o ego deveria ser definido como idêntico ao ato na qual ele e projeta. Eu e outrem somos conscientes um do outro, numa situação comum: é nesse sentido que é preciso precisar as concepções de Scheler e a noção de acoplamento de Husserl. Trata-se de um reencontro na mesma orientação (Sorb, p. 45).

Entretanto, como pretendemos mostrar, essa solução *tenderá* a ter outra face durante esses anos de curso em Sorbonne. Trata-se de *indicar* outros rumos do que Husserl proferia como uma *transgressão intencional*, assim como o *mundo de indiferenciação* que sugere Scheler.

Essa possibilidade, *essa é nossa tese*, parte da reflexão do *mundo infantil* (estratégia que, como vimos no primeiro capítulo, foi fundamental para o filósofo

²³⁷ Em *Le visible et l'invisible*, esse problema tem outro nome: *uma distância infinita e uma proximidade absoluta* (Cf. VI, p. 166). Trata-se de pensar algo entre-dois.

pensar a percepção). Veremos como isso “ganha peso” em seu pensamento: há uma ideia profunda em pensar numa não distinção entre eu e outrem.

De fato, Merleau-Ponty afirma na *Phénoménologie de la Perception* que, para se pensar a intersubjetividade, é preciso *lembrar* o mundo infantil (como um ideal, porque há um solipsismo insuperável) – um mundo de coexistência. Não é por menos que o filósofo chega a justificar o seu interesse pela psicanálise: “a psicanálise tem o mérito de ter descrito pela primeira vez as relações da criança com outrem (identificações, projeções, etc)” (Sorb, p. 174).

Se partirmos da relação carnal, do corpo como corpo animado, essa questão pode ser vista numa *lógica* diferente: como uma espécie de *projeção e introjeção* dos corpos entre si. Podemos encontrar traços dessa lógica numa pequena passagem da *Phénoménologie de la perception*: “parece-me, ao contrário, que meus gestos invadem o mundo de Paulo e guiam seu olhar” (PhP, p. 464) – uma argumentação que se aproxima das primeiras formulações de Merleau-Ponty sobre a noção de *invavão*: “é um paradoxo de não querer invadir sobre a vontade do ser amado. Amar é aceitar suportar uma influência da parte do outro e de exercer também sobre ele uma influência” (Sorb, p. 327).

Pretendemos mostrar que é uma relação de *invasão* entre os corpos que Merleau-Ponty tende a esboçar com a psicanálise²³⁸: uma *lógica secreta do corpo* como afirma em *L’Homme et l’Adversité*. Iremos defender doravante o que Pascal Dupond afirma de modo breve: “esses pensamentos bárbaros são o fundo permanente da intersubjetividade (...)” (DUPOND, 2008, p. 151) para Merleau-Ponty.

Renaud Barbaras, por sua vez, parece encontrar um “lugar” determinante na obra de Merleau-Ponty:

é mais nas paragens da filosofia de Scheler que, na *Phénoménologie de la Perception*, a análise de Merleau-Ponty se desenvolve. Com efeito, aquele aborda a questão de outrem, não a partir do *cogito*, mas de uma corrente psíquica ‘indiferenciada’, que se realiza numa evidência emocional e que precede as diferentes subjetividades. Desta indiferenciação psíquica Merleau-Ponty encontra inclusive a confirmação na psicologia infantil, que coloca em evidência um ‘transitivismo’ no nível das primeiras relações intersubjetivas (BARBARAS, 2001, p. 52)²³⁹.

²³⁸ Com efeito, *invasão (empiètement)* é um dos conceitos mais importantes na filosofia de Merleau-Ponty em suas últimas obras. É a partir desse conceito que ele define o corpo e os demais campos: “a invasão, a passagem intencional tem lugar no interior de cada campo (a pintura, a música, aprendendo a falar com sua própria voz, aprendendo a pensar pela sua fala) antes de ter lugar num campo a outro (comunicação) – do passado ao futuro. O que denominamos corpo é um aparelho capaz de tais invasões (anexação de instrumentos de ação pelo hábito) – do mesmo modo, aquilo que denominamos linguagem, uma cultura, uma filosofia” (EM, 58a).

²³⁹ Com essa passagem, Renaud Barbaras parece ver uma tendência em Merleau-Ponty em pensar a intersubjetividade na *Phénoménologie de la Perception* a partir do transitivismo infantil. Entretanto, ele

Algo que podemos ver nessa passagem da sua tese em que o filósofo contesta a aquisição do cogito pela criança descrita por Jean Piaget:

mas, na verdade, é preciso que as crianças tenham de qualquer modo razão contra os adultos ou contra Piaget, e que os pensamentos bárbaros da primeira idade permaneçam como uma aquisição indispensável sobre aqueles da idade adulta, se deve ter para o adulto um mundo único e intersubjetivo (PhP p. 408)²⁴⁰.

No fundo é algo próximo que iremos tratar aqui, pois *a relação da criança com outrem é exemplar para se repensar as relações intersubjetivas para Merleau-Ponty*. Modo astuto de correlacionar a noção de acoplamento husserliana com os dados da psicologia infantil: “não se poderia perceber outrem se fizemos uma distinção entre *ego* e outrem; ao contrário, se a psicogênese começa por um estado em que a criança se ignora enquanto diferenciado” (Sorb, p. 311).

Aliás, é peculiar percebermos como Merleau-Ponty busca um entrecruzamento muito específico entre as ciências humanas, mais especificamente da *psicanálise* e a *psicologia infantil*, e a intersubjetividade, um problema filosófico da sua mais alta conta. Como percebe Alain Beaulieu:

não são os filósofos de formação que se tornaram fenomenólogos que se veem atribuir o título de ‘Funcionários da Humanidade’, e ainda menos os pré-socráticos que fornecem, segundo a tese heideggeriana bem conhecida, o exemplo esquecido de um pensamento autêntico. É antes a criança com suas percepções singulares, presente de maneira universal no homem, que se tornaria a referência para a experiência fenomenológica (BEAULIEU, 2009, p. 302).

Neste capítulo, iremos delinear uma das origens de alguns conceitos fundamentais da filosofia de Merleau-Ponty, a partir de uma frequentação à psicanálise e a psicologia infantil. É certo que Merleau-Ponty se refere poucas vezes, nesse momento, aos conceitos que serão frequentes nos seus últimos escritos. Mas se o vocábulo não aparece, sua dinâmica já está em operação.

Iremos nos deter, principalmente em duas operações:

- 1) por um lado, numa situação de indistinção da criança com a mãe, em que eu
um corpo se prolonga em outro, o invade. Trata-se de uma leitura do

destaca que essa solução não é suficiente, pois era necessário pensar Husserl em oposição a Scheler. Com isso Barbaras conclui que “de certo modo, Merleau-Ponty permanece aí: o problema de outrem é posto, ele não é verdadeiramente resolvido” (BARBARAS, 2001, p. 54).

²⁴⁰ Uma passagem como essa parece incitar esse tipo de relação entre a criança e o adulto: “coloca-se a questão seguinte: o monólogo precede a fala a outrem ou é o inverso? Piaget responde: para a criança, não há diferença entre eu e outrem (é precisamente seu ‘egocentrismo’), ela crê que seus pensamentos e sentimentos são universais: seu modo de se exprimir é, então, impessoal, anônima (é ‘si’ se endereçando a ‘x’): a criança é possuída pela linguagem mais do que ela a possui. Assim, ela é, ao mesmo tempo, menos encerrada nela que o adulto, que tomou consciência de sua personalidade e, ao mesmo tempo, menos socializada que o adulto, pois se sabendo e se encontrando em presença de outras individualidades, se esforça verdadeiramente em comunicar com elas e pensa segundo outrem quando está só” (Sorb, p. 49). Para defender isso, Merleau-Ponty tem que recusar que não há ligação do mundo adulto com o mundo infantil, como afirmava Piaget. É preciso mostrar como há algo que se mantém da criança no adulto.

mecanismo de *projeção-introjeção* sugerido por Klein que Merleau-Ponty irá posteriormente desenvolver sob o título de *invasão*, como pretendemos mostrar;

- 2) por outro, a partir da assunção da imagem corporal (analisada pelo estágio do espelho descrito por Lacan), há uma *reestruturação* da relação de si com outrem: uma *reversibilidade* entre ver e ser visto, o que levará Merleau-Ponty, posteriormente a dizer de um *narcisismo da visão*.

Acompanhamos assim essa reflexão de Pascal Dupond:

a noção de narcisismo faz parte daqueles (como o transativismo ou a sociabilidade sincrética) que, elaborada primeiramente nos cursos de Sorbonne sobre a psicologia infantil, mostram em seguida seu poder de abalar as categorias fundamentais da filosofia reflexiva, não no sentido em que as primeiras se oporiam frontalmente com as segundas, mas no sentido em que ela restituem o solo e as reinterpreta à luz do Ser bruto (DUPOND, 2007, pp. 152-153).

Aliás, dois momentos que se complementam como parece sugerir essa passagem de Vincent Peillon:

a análise da percepção infantil (...) coloca em relação não um sujeito e um objeto, mas um sujeito e um outro sujeito numa relação de participação mútua, e é somente a partir desta vida intersubjetiva originária²⁴¹ que a relação especular toma, secundariamente, nascimento (PEILLON, 2007, p. 77).

Começamos pelo primeiro ponto: sobre a situação de indistinção entre a criança e a mãe.

Situação de indistinção – o canibalismo do corpo²⁴²

É conhecida como a análise merleau-pontyana busca encontrar um modo de relação originária e original entre o sujeito e o mundo. Vimos como o problema da intersubjetividade se torna um problema da intercorporeidade em muitos momentos das primeiras formulações do filósofo.

Entretanto, é menos conhecida como esta análise se dá, em larga medida, devido a uma *incorporação*, bastante curiosa, do arcabouço teórico de Melanie Klein. Não por acaso, Merleau-Ponty foi um dos primeiros a traduzir sua obra no meio acadêmico francês²⁴³.

²⁴¹ Não concordamos com Peillon que haja nessa fase uma relação intersubjetiva, mas uma relação com outrem, porque ainda não podemos dizer de um *sujeito*. Mas concordamos com a dinâmica que ele realiza da análise da percepção infantil.

²⁴² Esse subcapítulo foi utilizado, com algumas modificações, para a produção de um artigo intitulado “Notas sobre o estatuto da psicanálise na obra merleau-pontyana” e publicado na revista Psicologia USP (Cf. MANZI, 2010a).

²⁴³ “Maurice Merleau-Ponty, que foi, ao que nos consta – ao mesmo tempo em que Daniel Lagache – o primeiro tradutor francês de Melanie Klein (traduziu “As origens da Transferência” na *Revue française de psychanalyse*, 1953, pp. 204-214) –, o primeiro na França a compreender a importância da obra kleiniana,

Ainda menos discutido, até onde sabemos, é como a noção de *invasão*, um dos pilares para a compreensão da noção de *carne* (cunhada nos seus últimos escritos), se deve a uma dinâmica própria do trabalho desta psicanalista. Na verdade, Merleau-Ponty reconhece que há uma lógica de implicação e de promiscuidade²⁴⁴ (Cf. RC, p. 71; N, p. 347) em Freud (de projeção-introjeção no sadomasoquismo (Cf. N, p. 288))²⁴⁵, mas que ele não teria descrito de modo tão adequado quanto Klein (Cf. CARBONE, 2003, p. 110).

Por que colocar em evidência esse tema no trabalho de Merleau-Ponty? Fundamentalmente, para mostrar uma relação original da criança com outrem: desde o começo a criança se relaciona com outrem, numa relação de projeção-introjeção (Cf. Sorb, p. 359; KLEIN, 1988, p. 2).

Como veremos, uma dinâmica que Merleau-Ponty alarga para a dinâmica da carne. Há um “vai-e-vem fluído” de projeções/introjeções que corresponde à noção de carne, como podemos ler num texto de Lucia Angelino (Cf. ANGELINO, 2005, p. 128). Isto explicaria certo mecanismo do corpo “estar em promiscuidade com outros corpos”.

Vê-se nesse caminho uma releitura do próprio arcabouço teórico psicanalítico: “(...) o inconsciente é consciência perceptiva, procede como ela por uma lógica de implicação ou de promiscuidade” (RC p. 71). Tendemos, assim, a estarmos de acordo com Saint Aubert quando ele diz que “(...) a ‘promiscuidade’ pertence propriamente ao complexo da psicanálise ontológica de Merleau-Ponty. Ela descreve, primeiramente, a lógica de relações arcaicas com outrem e se situa nisso na linha do trabalho da intercorporeidade” (AUBERT, 2006a, p. 12).

Começamos lembrando que, desde Freud, é um lugar comum afirmar que existe uma indiferenciação, na criança, entre o eu e o mundo, que marcaria originalmente a vida anímica. Entretanto, não é um lugar comum afirmar que esta relação de indistinção

fez uma comparação semelhante em seu curso sobre “Les relations avec autrui chez le jeune enfant” (Centre de Documentation Universitaire, p. 23): muito preocupado com questões políticas, utilizou a distinção clássica dos marxistas entre uma ‘esquerda’ ultra-revolucionária, um ‘centro’ leninista e na época, stalinista, e uma ‘direita’ dita oportunista, revisionista ou ‘termidoriana’ para descrever a posição de Melanie Klein no movimento psicanalítico. Classificava-a numa extrema ‘esquerda’, até mesmo extremista em relação ao ‘centro’ (Freud) e à ‘direita’ (Anna Freud), fundamentando-se essencialmente na concepção do Édipo arcaico” (PETOT, 2008, p. 110).

²⁴⁴ É certo que o termo promiscuidade é um tema que Merleau-Ponty desenvolve desde *Sens et non-sens* para combater a cisão clássica entre corpo/alma, sujeito/objeto, eu/mundo, em si/para si. Entretanto, privilegiamos aqui seu uso tardio, referindo-se à promiscuidade entre os corpos.

²⁴⁵ Na verdade, encontramos em vários momentos como Freud descreve a relação original da criança com a realidade com esse mecanismo de projeção/introjeção – projetando para fora do seu corpo os objetos não-prazeros e introjetando os objetos prazerosos. Mas é Klein que desenvolve a fundo o sentido desses mecanismos defensivos da criança.

possa ser pensada como uma relação de *encarnação*, tal como faz Merleau-Ponty (Cf. Sorb, p. 312). Ou seja, que a criança, diante de uma inexistência de uma unidade funcional do seu corpo, que só pode ser integrado segundo o desenvolvimento do seu esquema corporal, mantém certo tipo de relação *carnal* com mundo. Assim, ao se pensar no desenvolvimento infantil, não podemos deixar de notar que há um *papel* do corpo nesse desenvolvimento segundo o filósofo²⁴⁶. Mas qual papel?

Para respondermos essa pergunta, é importante notarmos que as observações de Merleau-Ponty sobre Klein estão situados num curso sobre *Les relations avec autrui chez l'enfant*. A criança, mesmo nessa situação de indistinção está, de certo modo, numa relação com a mãe, por exemplo. Lembremos, aliás, como a primeira manifestação de relação com outrem descrita por Merleau-Ponty nestes cursos em Sorbonne retoma um dos pontos mais importantes da *Phénoménologie de la Perception* (que destacamos no capítulo anterior):

as manifestações expressivas da criança são bastante precoces. M. Grégoire mostra que, desde o fim do segundo mês, a criança de colo ri e sorri, não somente para manifestar sua satisfação, mas também para responder aos sorrisos ao seu redor. Isto pressupõe já uma relação com outrem: ela precede a linguagem que aparece nesse contexto (Sorb, p. 16).

Com isso, o filósofo pode sustentar que a criança, mesmo nas primeiras semanas de vida, está aberta ao mundo, que ela já possui uma capacidade de *compreender*, a seu modo, os gestos de outrem e responde aos que estão ao seu redor. Numa palavra, *a criança já está numa relação com outrem antes da linguagem*²⁴⁷.

Exemplo maior disso é a interpretação merleau-pontyana dos sons que a criança emite antes da fala: como se esses sons fossem uma língua precursora, polimorfa, algo que a criança desenvolve em relação a outrem, pois “(...) é um desenvolvimento em direção a um objetivo definido pelo exterior, e não preestabelecido no organismo” (Sorb, p. 17)²⁴⁸.

²⁴⁶ Aliás, Merleau-Ponty observa que esse papel do corpo não está presente somente no desenvolvimento infantil: “essa concepção do papel do corpo é interessante [Klein]. Proust já havia falado dessa memória do corpo: segundo a posição de seu corpo ao despertar, ele cria em tal ou tal lugar. Essa noção do papel do corpo na relação com o mundo e o passado se reencontra nos psicanalistas: o relaxamento sobre o divã psicanalítico induz uma maneira de ser. O mesmo Morena cita o caso de um sujeito que se lembra de um sonho ensaiando o apresentar, quando esse sonho tinha se apagado” (Sorb, p. 362).

²⁴⁷ “Na fase mesma do egocentrismo, há na criança uma relação com outrem, relação ambivalente de amor e hostilidade” (Sorb, p. 378).

²⁴⁸ Esse foi um dos temas maiores de Merleau-Ponty num curso (*Le problème de la parole*) de 1953-1954 no *Collège de France* (Cf. RC, p. 35).

Outro exemplo da abertura da criança ao mundo, podemos encontrar mesmo nas relações mais básicas, como o oferecimento de suas fezes ao adulto, etc.²⁴⁹. Eis, portanto, mais um motivo para Merleau-Ponty elogiar a obra de Freud:

Freud foi um dos primeiros a levar a criança a sério mostrando, não que ela se explica por suas funções corporais, mas que suas funções corporais tomam lugar numa dinâmica do psiquismo. O tubo digestivo serve não somente para digerir, mas é também uma maneira de entrar em relação com o mundo (Sorb, p. 351)²⁵⁰.

Isso demonstra como, para o filósofo, outrem, no mundo infantil, é o polo de direção da criança. Fato que fica mais claro com a entrada da criança na linguagem, pois

o movimento da criança em direção à fala é um apelo constante a outrem. A criança reconhece em outrem um outro de si-mesma. A linguagem é o meio de se realizar com ele. Trata-se aí de uma operação por assim dizer vital, e não de um ato intelectual somente. A função representativa é um momento do ato total pela qual nós entramos em comunicação com outrem (Sorb, p. 30).

De um modo geral, podemos notar que, para Merleau-Ponty, era preciso mostrar como o desenvolvimento infantil é antes de tudo um desenvolvimento em que as relações com outrem é primordial. Aliás, como as primeiras experiências são *fundantes* nas relações futuras do sujeito – exemplo maior é o papel da identificação na criança, uma vez que, “(...) o eu e o outro são entidades que a criança não desassocia senão tardiamente; ela parte de uma identificação total com outrem” (Sorb, p. 35).

Não estranhemos um elogio de Merleau-Ponty a Paul Guillaume, quando este inverte uma questão clássica: a astúcia do psicólogo em não pensar como se passa de uma consciência de si a outrem, mas “como construir a partir de outrem, um eu representativo?” (Sorb, p. 35)²⁵¹. Por isso é bom ressaltar mais uma vez que ao dizer de uma relação da criança de colo com outrem, não podemos dizer ainda de uma *intersubjetividade*, porque a criança não pode ser considerada ainda um *sujeito*. Algo que não nega, de modo algum, que a criança está numa relação com outrem, mesmo se dissermos, seguindo Merleau-Ponty, que essa relação é polimorfa (Cf. Sorb, p. 521).

²⁴⁹ “Desde que a criança tem tão poucos recursos em seu comando para expressar seja amor ou ódio, ela tem que usar todas as atividades produções corporais enquanto sentido para expressar suas emoções e desejos profundos e irresistíveis” (ISAACS, 1952, p. 95).

²⁵⁰ “Há duas maneiras de interpretar a psicanálise: por exemplo, pode-se dizer que tal homem é pintor porque, quando ele era criança, a fase anal foi sobre acentuada. Mas, pode-se dizer também que a atividade anal é o primeiro movimento da criança em direção à atividade na qual ela se orienta mais tarde, a maneira de aceder ao mundo de formas e cores. Essa segunda interpretação é mais justa” (Sorb, p. 360). Essa ideia de expulsar para fora de si os objetos parciais como uma relação ao mundo nos leva a uma conclusão interessante, seguindo o comentário de Jean-Michel Petot sobre Klein: “nesse sentido, não pertence apenas à psicologia da afetividade, mas também à psicologia do desenvolvimento cognitivo, pois está na origem das condutas de inspeção e exploração do mundo externo” (PETOT, 2008, p. 180).

²⁵¹ Entretanto, Guillaume não explica o essencial: “a noção de um pré-si latente que permanece na ignorância dela mesma, porque ela não encontrou ainda em outrem uma limitação de si; noção segundo ele inacessível à análise, por causa da indistinção própria a esse estado de desenvolvimento da consciência” (Sorb, p. 37).

Toda questão está, reparemos, entorno dessa *relação*: “esse polimorfismo é acompanhado de prematuração: a criança leva já, de subido, uma vida cultural; ela entra muito cedo em relação com seus semelhantes” (Sorb, p. 471). Mas o que pensarmos dessa relação?

Há uma longa tradição na psicologia (Guillaume, Wallon), na *Gestalttheorie* (Köhler, Koffka) e na psicanálise (Klein, Lacan) que pensa o corpo de outrem, sobretudo, da mãe, como uma extensão ou prolongamento do corpo infantil (Cf. PI, p. 180). Uma espécie de indivisão que se encontra numa fase denominada de *transitivismo* como sublinha Merleau-Ponty:

não se pode, enquanto ela [a criança] não tem essa consciência visual de seu corpo, separar o que ela vive do que vivem os outros e daquilo que ela os vê viver. Daí, o fenômeno do ‘transitivismo’, quer dizer, a ausência de uma barreira entre eu e outrem, que funda a sociabilidade sincrética (PI, p. 201).

Há, assim, uma relação de *indivisão*, vivenciada como encarnação segundo o filósofo: uma experiência do corpo da criança vivida de uma forma extensiva. Mas é a partir de Klein que Merleau-Ponty descreve com maior precisão essa relação enquanto uma operação corporal de projeção-introjeção do corpo a outros corpos. *Uma espécie de invasão entre os corpos* – invasão descrita, nesse momento, como *fantasmática*. Como pensarmos isso?

Merleau-Ponty é um leitor atento da obra de Klein, assim como das suas alunas, tal como Paula Heimann e Susan Isaacs. Ambas, juntamente com Joan Riviere, participaram de uma coletânea de textos de Klein e sobre ela, editada em 1952 e denominada *Developments in Psycho-analysis*. Nesses textos, revistos e aprovados por Klein, ambas as autoras destacam como a fantasia é uma operação corporal. Ou seja, não há qualquer motivo para realizar uma distinção entre fenômeno corporal e psíquico na criança, pois tais operações têm um sentido mais amplo, fazendo com que o corpo esteja em jogo nas fantasias da criança.

Segundo Paula Heimann, por exemplo: “(...) em fantasia ela [a criança] assume uma posição onipotente aos seus objetos; eles pertencem a ela, são parte dela, vivem somente através e para ela – ela continua a unidade pré-natal com sua mãe” (HEIMANN in KLEIN et al., 1952, p. 142). Assim, Klein parece descrever o psiquismo em termos corporais: como se a criança dispusesse de um mecanismo de expulsão e de

introjeção de objetos que estão presentes dentro do corpo (*inside the body*) (Cf. KLEIN, 1984, p. 263)²⁵².

A criança percebe, portanto, os objetos enquanto vivos em seu corpo, como se eles fizessem parte de seu próprio corpo. Dito de outro modo, essa operação corporal faz do corpo da criança um corpo indiviso das coisas que ela introjeta e uma extensão daquilo que ela “abandona” do seu corpo (como as fezes). O corpo da mãe seria o objeto privilegiado dessa operação: “o corpo da mãe está lá sob a forma de presença e não de lembrança. Não é possível separar o interno do externo, nem de realizar uma clivagem, pois há emaranhamento” (Sorb, p. 369).

Incorporar e expulsar são operações de uma mesma lógica em que não há fronteiras entre o dentro e o fora. Paula Heimann salienta isso de modo claro:

o objeto oral não está somente suspenso na boca, mas também tragado e incorporado, ou expulso e expelido e o mecanismo de introjeção e projeção está ligado com a sensação e as fantasias experienciadas no contato com o objeto. Devido a estes mecanismos o objeto infantil pode então ser definido como o que está dentro ou fora de seu corpo, mas mesmo enquanto fora, ele ainda faz parte dela [a criança] e se refere a ela, uma vez que ‘fora’ resulta de ser ejetado, ‘expelido’; assim as fronteiras do corpo estão embaraçadas. Isso também pode ser colocado deste outro modo: porque o objeto exterior ao corpo está ‘ejetado’, e ainda se relaciona ao corpo infantil, não há uma distinção nítida entre seu corpo e o que está fora dele (HEIMANN in KLEIN et al., 1952, p. 143).

Klein descreve a introjeção como um *impulso canibalístico* do corpo (Cf. KLEIN, 1984, p. 263), ou seja, “uma sorte de comunicação imediata com o objeto por absorção” (Sorb, p. 342), como nota Merleau-Ponty. A psicanalista chega a dizer de os objetos sádicos são destruídos no interior do corpo (Cf. KLEIN, 1984, p. 264). E mais, um mecanismo que diz respeito à relação com o mundo de *invasão-evasão* com seu exterior.

Klein insiste que a angústia da criança esta diretamente relacionada a esta função de introjeção-projeção do corpo da mãe e de seu próprio corpo (Cf. KLEIN, 1984, p. 244). A psicanalista é bastante pertinente em descrever esta relação objetual, tal como a criança toma a mãe: uma relação onde a criança *devora* o objeto²⁵³. É este mecanismo

²⁵² Como comenta Luiz Meyer: “a criança incorpora seus objetos, sente-os como pessoas vivas dentro de seu corpo (...)” (MEYER in KATZ, 1992, p. 149). Ou Jean-Michel Petot: tais objetos introjetados “(...) produzem a convicção real dos objetos no corpo, a impressão de não poder se livrar deles através da ejeção, a obrigação de agir no lugar destes objetos, de lhes dar, de alguma forma, vida por procuração, o sentimento de que estes objetos são uma parte da pessoa própria” (PETOT, 2008, p. 29).

²⁵³ Merleau-Ponty destaca uma tendência da psicanálise sobre a criança, principalmente a partir das reflexões de Melanie Klein, em pôr em primeiro plano a *agressividade* – o que Freud exprimiu ao dizer *sexual-agressivo* (Cf. Sorb, p. 357). Klein aprofunda essa ideia ao insistir na primazia da angústia sobre a repressão: a criança vive numa situação de desamparo, insegurança, dependência absoluta devida sua própria prematuração (possibilidade de vivenciar certos conflitos sem ter uma maturação psíquica suficiente para tal). Ora, “a angústia é a atitude de alguém em face de uma situação pela qual não se pode

bastante peculiar de “devorar”, de “ingerir” os objetos que é tão sugestivo a Merleau-Ponty. É assim que o filósofo lê o supereu tal como sugere Klein: “*o supereu é compreendido como contendo não somente o corpo dos pai, mas também de todos os objetos: toda percepção, toda relação é ‘digerida’ por nós*” (Sorb, p. 361).

Interessante notar que as análises de Klein possibilitam pensarmos o inconsciente, segundo Merleau-Ponty, sob outro viés – não mais como uma percepção ambígua ou um vivido não tematizado. Na criança, poder-se-ia dizer que “a consciência é o que vejo; o inconsciente é o intra-corporal” (Sorb, p. 361). A introjeção de seus parentes em seu corpo faz com que eles sejam objetos internos a ela: a criança literalmente devora seus parentes.

Estamos, desse modo, mais próximo de uma descrição corporal do que daquela em termos “abstratos”, como supostamente Freud teria descrito. Esses objetos internos, intra-corporais, *incorporados*, dá uma noção mais *concreta* do inconsciente para Merleau-Ponty: “tornando-se internos, as pessoas, as coisas, os eventos tornam-se inacessíveis: daí, as dúvidas, as angústias, as incertezas. *Isso nos conduz a uma ideia mais concreta do inconsciente*” (Sorb, p. 361) – como se esses objetos se tornassem da mesma carne que a criança; há, literalmente, uma incorporação²⁵⁴. O corpo se torna aqui uma espécie de *zona misteriosa* que contém as partes do mundo e que nos leva a pensar, quem sabe, numa nova topologia do corpo (Cf. Sorb, p. 361). O que seria um corpo que pode conter outros corpos em seu interior?

Essa é uma questão que encontraremos nos últimos escritos de Merleau-Ponty, quando ele descreve, sobretudo, a carne. Mas ele indica aqui uma sorte de intercorporeidade; desse modo, uma descrição de invasão entre os corpos. Nas notas de curso do *Collège de France (Nature et Logos)*, de 1959-1960, que iremos explorar noutro capítulo, podemos ler:

fazer face: ele é bloqueado” (Sorb, p. 358) – angústia que se traduz em agressividade. Mas também num desejo ilimitado que a mãe não pode suprir: “a angústia é compreensível pelo desejo, pela vontade infinita que está na criança” (Sorb, p. 359). Nas palavras de Klein, a criança vive numa ambivalência: quer tudo, mas nada pode. Vale lembrar que ambivalência não tem o mesmo sentido que ambiguidade – distinção que Merleau-Ponty irá recorrer várias vezes: “M. Klein distinguiu a noção *de ambivalência por aquela de ambiguidade. Ambivalência: o sujeito faz, para um mesmo ser, duas imagens alternativas que não são percebidas como representando o mesmo objeto. Ambiguidade: é uma noção da vida adulta. O sujeito percebe duas imagens, mas ele sabe que elas se relacionam ao mesmo objeto*” (Sorb, p. 305).

²⁵⁴ Segundo o *Dictionnaire de la Psychanalyse* de Élisabeth Roudinesco e Michel Plon, incorporação seria o termo mais próximo do que, segundo penso, Merleau-Ponty quer exprimir aqui: “incorporação – termo introduzido por Sigmund Freud em 1915 para designar um processo pelo qual um sujeito traz fantasmaticamente um objeto para o interior de seu corpo. Próximo do termo introjeção introduzido por Sandor Ferenczi em 1909, a incorporação se relaciona ao invólucro corporal. É o interior do corpo que é visado com três objetivos: se dar um prazer pela penetração do objeto em si, destruir o objeto e assimilar as qualidades do objeto” (ROUDINESCO; PLON, 1997, p. 493).

(...) há aqui reciprocidade de minha ação sobre os outros 1/mordedura, canibalismo, respondendo à minha mordida, ao meu canibalismo – Toda incorporação (sendo reduzida a mim, faz passar para meu lado este quase eu que eu vejo) é projeção (ele é agressivo, porque eu o sou, ele resiste como visível ao meu esforço para lacerá-lo e incorporá-lo) e, conseqüentemente, introjeção (se ele é agressivo, ele quer me morder, ele me ameaça por dentro por... (...)) tem-se verdadeiramente aqui intercorporeidade (NL, p. 84').

Lucia Angelino vê a mesma dinâmica na interpretação de Merleau-Ponty quando ela coloca em evidência que a fantasia da criança é uma relação primordial vivida enquanto *intrusão* concreta do corpo materno no corpo infantil, pois a criança visa "(...) primeiramente, o seio da mãe, pois ela vem de uma relação que se poderia qualificar de fusional ou de invasão com ela" (ANGELINO, inédito, p. 28).

Entretanto, essa interpretação de Merleau-Ponty sobre essa passagem de Klein não é totalmente clara, porque a psicanalista fala de uma atribuição de valor dada aos objetos: eles são bons ou maus. Trata-se claramente de uma *atividade mental*, como ela mesma afirma: "por isso [projeção e introjeção] quer se dizer da atividade mental da criança na qual, na sua fantasia, ela toma para dentro de si tudo o que percebe no mundo exterior" (KLEIN, 1984, p. 291). Klein descreve que mesma a primeira introjeção da criança é uma fantasia: "(...) em fantasia, a criança suga o seio para dentro de si, o mastiga e o engole; assim ela sente que realmente ela o colocou dentro de si, que ela possui o seio da mãe consigo, tanto seus aspectos bons quanto ruins" (KLEIN, 1984, p. 291)²⁵⁵.

Por que então Merleau-Ponty fala de uma operação do corpo e não mental?

A fantasia como operação do corpo

Não é óbvio porque Merleau-Ponty explica essa operação de introjeção-projeção, aos seus alunos em Sorbonne, enquanto um *mecanismo corporal*. Percebamos, por exemplo, como ele responde à pergunta (de um de seus alunos) de como os objetos tomariam um caráter sexual segundo Klein:

(...) a projeção e a introjeção são as funções constantes do corpo: incorporação oral ou sexual dos objetos do mundo exterior, apropriação pela criança das virtudes do objeto com ajuda de operações materiais. A agressividade contra a mãe é o desejo de tomar posse do corpo materno, de se introduzir nela, de despedaçá-la, de devorá-la, de destruí-la. (...) A bipartição do mundo interior e do mundo exterior é compreendida pela criança como o que está dentro de seu corpo e o que está no exterior (Sorb, pp. 360-361 grifos nossos).

Merleau-Ponty chegará a dizer posteriormente que "Melanie Klein: ela faz das instâncias e as operações freudianas como fenômenos ancorados na estrutura do corpo"

²⁵⁵ "A criança se encontra num estado de impotência e de dependência: ela oscila entre o prazer e a agressividade (uma vez que não há nenhum meio de chegar à satisfação): por isso uma dupla imagem da mãe, uma benéfica, a outra ameaçante" (Sorb, p. 341).

(N, p. 347). Na verdade, o filósofo tem plena consciência que se trata de insistir numa “satisfação alucinatória”, “fantasmática” (Cf. Sorb, p. 369). Mas como uma *atividade mental*, como a fantasia, poderia corresponder a uma *função corporal*?

Como vimos no segundo capítulo, desde a *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty insiste que a alucinação só é possível devido a um poder do corpo: ele é capaz de *evocar* uma *pseudo-presença* ou uma *quase-realidade* do mundo. Isto é, o corpo pode evocar o mundo de maneira *deformada*: evoca o mundo a seu modo. No mundo infantil, poderíamos pensar o mesmo: a criança pode deformar o mundo, seja devorando-o ou expulsando-o de si.

É algo próximo disso que Merleau-Ponty interpreta dessa operação de projeção-introjeção do corpo: essa fantasia é *uma espécie de fantasia do corpo de deformar o mundo*. Uma operação do corpo de se apropriar do mundo, pois o corpo é sem fronteiras. Mesmo que a criança viva essa dinâmica fantasmaticamente, ela não a vive a partir de uma operação da consciência que, aliás, ela não teria maturação suficiente para realizar. Lucia Angelino comenta esta passagem:

ele [Merleau-Ponty] nota e sublinha o fato de que, de acordo com Klein, o corpo é, com efeito, o veículo das relações da criança com o mundo externo e o portador de uma simbólica geral e primordial na base da qual a criança descobre ou desvela mutuamente no objeto seu corpo ou parte do corpo e funções corporais (ANGELINO, ?, pp. 1-2).

Na verdade, são as discípulas de Klein que insistem nesse fato do corpo da criança ser o veículo do mundo. Elas destacam, como Susan Issacs, o que Merleau-Ponty irá desenvolver. Issacs, por exemplo, escreve um texto sobre o estatuto da fantasia na obra de Klein (*The nature and function of phantasy* (Cf. HEIMANN in KLEIN et al., 1952, pp. 67-121), em que coloca em destaque como, nas experiências infantis, tudo é seu corpo, e mesmo as fantasias da criança são operações corporais.

É a partir desse tipo de interpretação que compreendemos porque, para Merleau-Ponty, quando Klein diz fantasia, ela estaria, na verdade, *realizando uma filosofia da percepção*: um modo deformado cuja criança evoca o mundo e mesmo de criá-lo para si. Nessa situação de indistinção, *não haveria como diferenciar percepção e fantasia*²⁵⁶.

Mas por que uma filosofia da percepção? Percebamos como Merleau-Ponty define o que é uma filosofia da percepção em 1959 e não teremos mais dúvidas: a

²⁵⁶ Talvez, quem melhor entendeu isto foi Laplanche e Pontalis (2004, p. 189) ao tentar distinguir a incorporação e a introjeção nestes termos: tais mecanismos “são protótipos da identificação ou, ao menos, de alguns de seus modos em que o processo mental é vivido e simbolizado como uma operação corporal (ingerir, devorar, guardar dentro de si, etc.)” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2004, p. 189). Nesse sentido, “trabalhar as fantasias inconscientes é, assim, fazer um contato vivo com o corpo sensível e pulsante do indivíduo na composição de seu mundo interno” (FIGUEIREDO; CINTRA, 2008, p. 81).

filosofia da percepção é “essa comunicação por indivisão, ‘egocentrismo’, projeção-introjeção, onirismo, – que funda toda percepção” (EM, novembro 1959 (14a)).

É nesse sentido que caminha Merleau-Ponty ao afirmar que, para Klein, entre “uma imagem, um fantasma, a significação de uma experiência, uma introjeção, um objeto interiorizado, o supereu, não há maior diferença. A atividade total parece simplificada e, graças a isso, M. Klein faz da atividade corporal do mesmo modo que psíquico” (Sorb, pp. 367-368).

Assim, ao falar de uma projeção-introjeção no corpo de outrem, mesmo que Klein se refira a mecanismos mentais, a psicanalista descreve esses mecanismos como *estruturado no corpo*: tomar posse do objeto é literalmente *sugá-lo, devorá-lo*. Para Merleau-Ponty, desse modo, Klein simplifica as noções freudianas com estas operações:

todo objeto percebido é, assim, assumido como ‘objeto interno’. A distinção entre fantasioso e real é menos clara. Entre a atividade corporal (sugar, engolir) e a introjeção, não há mais limites bem estabelecidos. O supereu cessa de ser uma identificação a uma pessoa, mas se reencontra em estado difuso em toda relação com o exterior (Sorb, p. 368).

O que na psicanálise tradicional aparecia como uma operação da consciência, de introjeção e projeção, Klein descreve, segundo Merleau-Ponty, como uma operação corporal. Ou seja, uma modalidade da atividade corporal: “a projeção e a introjeção são funções constantes do corpo: incorporação oral ou sexual de objetos do mundo exterior, apropriação pela criança das virtudes do objeto com a ajuda de operações materiais” (Sorb, pp. 360-361)²⁵⁷.

Percebamos que não se trata de uma interpretação isolada de Merleau-Ponty em sua experiência filosófica. No curso *Le problème de la passivité: le sommeil, l'inconscient, la mémoire*, por exemplo, ele retoma essa concepção para descrever o simbolismo do corpo: “ele [o simbolismo] consiste na corporeidade e a relação com outrem; projeção e introjeção não são operações de uma ‘consciência’” (IP, p. 205).

²⁵⁷ Philippe Van Haute e Tomas Geyskens realizam uma interpretação bastante próxima de Merleau-Ponty ao destacar como Klein pressupõe uma experiência arcaica em que o corpo e o psíquico não são diferenciados (HAUTE; GEYSKENS, 2007, p. 57). Trata-se de uma experiência concreta da criança com a mãe: as zonas erógenas, por exemplo, são zonas de comércio com o mundo – zonas em que a abertura ao mundo e o fechamento a ele são atividades corporais de projeção-introjeção por excelência. Uma experiência concreta que não diz respeito ao corpo orgânico, mas ao corpo que institui significados nessa relação – que introjeta o “seio bom” e projeta o “seio mal” (para se proteger de ataques internos). Na verdade, todos os mecanismos psíquicos devem ser pensados em Klein nessa relação original ou corporal com o mundo – o vômito, por exemplo, seria a primeira experiência de ejeção de algo e por isso mesmo um modo de expelir para fora de si uma má experiência. “Nesse caminho, devemos compreender que todo mecanismo psíquico (introjeção, projeção, cisão, etc.) tem seu modelo primordial, como se fosse, num processo corpóreo concreto pela qual ele pode inicialmente ser difícil de distinguir” (VAN HAUTE; GEYSKENS, 2007, p. 59).

Mas, devemos nos perguntar, porque esse tipo de estudo interessa a Merleau-Ponty? O que isso nos diz, por exemplo, sobre o problema da intersubjetividade? Trata-se somente de um episódio isolado na infância que não tem nenhuma relação com o adulto? De fato, Merleau-Ponty reconhece esse sincretismo da criança em casos patológicos, em que o sujeito atribui a outrem o que pertence a si mesmo (Cf. PI, p. 219). Isso diria algo de um sujeito normal, adulto, etc.?

Dissemos que o desenvolvimento infantil não é a passagem pura de uma fase para outra – vimos como restam sempre traços de fases anteriores na atual. De sorte que as fases mais primitivas do sujeito jamais são totalmente ultrapassadas. Lembremos que, para o filósofo, o desenvolvimento é uma forma de passagem que não é nem pura transformação, nem pura ultrapassagem, nem pura conservação, mas uma passagem que torna possível ao sujeito retomar.

Há uma passagem de Wallon, em que esse descreve a crise dos três anos, que Merleau-Ponty se questiona: é verdade que a criança ultrapassa definitivamente a crise dos três anos e que não permanece nenhum traço de sincretismo após essa crise? E ele mesmo responde: “parece que a crise dos três anos é um momento *decisivo*, mas o sincretismo é antes repousado do que suprimido” (Sorb, p. 327).

Em *L’homme et l’adversité*, Merleau-Ponty reafirma essa possibilidade na relação entre os adultos:

esses modos primordiais de relação com outrem podem permanecer predominantes até na vida genital adulta. Então a relação com outrem permanece tomada nos impasses do absoluto imediato, oscilando de uma exigência inumana, de um egoísmo absoluto, a uma dedicação devorante, que destrói o sujeito mesmo. Assim a sexualidade e, mais geralmente, a corporeidade que Freud considera como o solo de nossa existência é um poder de investimento, primeiramente, absoluto e universal (S, p. 289)²⁵⁸.

Ora, não teria muito sentido tentar tomar essa dinâmica própria de um estado do desenvolvimento infantil para, posteriormente, estudar o problema da intersubjetividade se, de algum modo, esse fenômeno não estivesse presente na vida adulta. É preciso que esse fenômeno, de introjeção e projeção, próprio do mundo criança, tenha traços no adulto para que se possa *lembrar* o mundo infantil, como já afirmava na *Phénoménologie de la Perception* (PhP, p. 408)²⁵⁹.

²⁵⁸ Por exemplo: “na mulher o ato sexual seria uma forma de introjeção” (Sorb, p. 361).

²⁵⁹ Na verdade, o próprio modo que o filósofo passa a interpretar alguns fenômenos do mundo infantil é modificado depois dessa reflexão de Klein. Um exemplo é sua concepção do mimetismo infantil: “nossa *Umwelt* é o que somos, porque aquilo que nos tornamos não tornamos somente a nós, mas a toda visão do mundo. O transativismo é, numa outra linguagem, a mesma noção que os psicanalistas introduzem quando eles falam de projeção como o mimetismo é o equivalente da introjeção.” (PI, p. 219); “o mimetismo é a

Assim, algo dessa dinâmica primordial está presente na relação entre os adultos; o que essa presença nos diz? Um exemplo é seu estudo sobre a neurose de abandono de Germaine Gueux.

A neurose de abandono e a inevitável feitiçaria de outrem²⁶⁰

“O homem é um feiticeiro para outro homem”. Com essa frase de Alain (Émile-Auguste Chartier), Merleau-Ponty resume uma *atitude inevitável* nas relações intersubjetivas: mesmo que a criança saia de um estado de indiferenciação com a mãe, é inevitável que ela viva uma espécie de feitiçaria na relação com outrem. Quer dizer, há algo de mágico nessa relação – mágico no sentido freudiano, como ele mesmo indica: “como toda potência de pensamento” (Sorb, p. 228). Uma onipotência do pensamento?

Em 1959, por exemplo, ele escreve em *Le visible et l’invisible*:

(...) a psicologia social, precisamente se ela quer conhecer verdadeiramente nossas sociedades, não pode excluir *a priori* a hipótese do tempo mítico como componente de nossa história pessoal e pública. Certo, recalcamos a mágica na subjetividade, mas nada nos garante que a relação entre os homens não comportam inevitavelmente componentes mágicos e oníricos (VI, pp. 43-44).

O que isso significa?

Merleau-Ponty não quer dizer com isso, por exemplo, que as relações intersubjetivas se passam no nível imaginário. Para ele, a passagem à fase adulta “(...) seria a passagem ao estado secundário em que o homem não é mais um feiticeiro para o homem, em que cada liberdade cessa de ser ameaçada para as duas outras liberdades” (Sorb, p. 231).

Diferentemente do estado afetivo, em que a criança vive uma fantasia ou uma atitude onírica com outrem, a criança passaria a *reconhecer* a liberdade do outro, “pela qual o adulto sai da ‘feitiçaria’ e tende à comunicação” (Sorb, p. 234). Assim, apesar da criança viver numa relação “mágica” com outrem, sem distinção entre sua fantasia e o real, ela tende a sair dessa situação pela *fala*.

A passagem para a fase adulta seria, então, uma espécie de *assunção* da liberdade de outrem – *a assunção de que outro sujeito não lhe pertence, que se é distinto dele*. É preciso admitir que outrem é outrem e que não se pode possuí-lo. Uma

captação por outrem, a invasão de outrem em mim, é essa atitude pela qual assumo os gestos, as condutas, as palavras favoritas, os modos de fazer aquilo em face do que me encontro” (PI, p. 213).

²⁶⁰ Este subcapítulo foi apresentado (*paper*), com pequenas modificações, no 3rd Annual Meeting of the International Society of Psychoanalysis and Philosophy (da qual sou membro desde então) em novembro de 2010, com o título *Une approche entre la névrose de l’abandon et une inévitable sorcellerie dans les rapports intersubjectifs chez Merleau-Ponty*.

assunção muito especial porque faz deste uma espécie de *estranho* para o sujeito, um *desconhecido*, que só se pode conhecer pela *fala*:

é preciso dar lugar à percepção de outrem tal como se tem, assumir os riscos de que ele encerra de desconhecido. A assunção do irracional é, aqui, o que conduz a uma vida que pode ser considerada como racional no sentido que ela não comporta despedaçamento. Há uma dialética entre o imaginário e o real, ambiguidade entre esses dois domínios. Não há racionalidade possível senão aquela que aceita o quadro irracional da vida, da percepção. A racionalidade de nossas relações com outrem reside no fato que outrem permanece livre mesmo quando o considero. É preciso estabelecer uma comunicação que não condene outrem a se conformar à imagem que tenho dele (Sorb, p. 231).

Mas percebamos que Merleau-Ponty diz “que não condene” a se conformar à imagem que tenho de outrem. Ou seja, não se trata de afirmar que aquela feitiçaria seja algo definitivamente excluído na relação que tenho com outro – é inevitável que o sujeito faça uma imagem deste.

Como vimos no tópico sobre o desenvolvimento infantil, não se trata de sair definitivamente de um estado para outro, mas de uma conquista de um novo modo de relação com outrem, que não exclui aquilo que foi vivido – o que foi dito nesses termos: *ultrapassar conservando*. Quer dizer, o passado continua valendo para o sujeito, *mas de outro modo* – a partir da situação presente.

Vimos isso, por exemplo, no caso da jovem descrita por Binswanger. Isso se explica, fundamentalmente, porque não podemos ter acesso a outrem, senão parcialmente, pois “a atitude imaginante, que é ‘louca’, frente aos objetos, é, de qualquer modo, inevitável com outrem, pois outrem é, por definição, *alguém* que pretendo alcançar em pessoa através de manifestações sempre parciais” (Sorb, p. 233). Entretanto, a percepção da conduta de outrem não seria uma pura fantasia – seus gestos nos motivam um sentido que podemos compreender. Sua fala nos dá acesso à sua história.

O problema que Merleau-Ponty sublinha é o caso de um sujeito só conseguir viver num mundo imaginário ou fantasmático; é o caso do sujeito se fixar numa forma de vida que não consegue transcender – como na situação do sujeito patológico descrito no primeiro capítulo: aquele que se fixa numa norma e não impõe uma normatividade ao meio.

Essa mesma fixação Merleau-Ponty encontra ao comentar a obra *Névrose d’abandon* de Germaine Guex. A psicanalista descreve casos em que o sujeito continua a amar *como* uma criança, vivendo num estado de medo de ser abandonado, de agressividade, de subestimação de si e, principalmente, num estado de angústia “(...)

reativando os antigos traumas e fazendo surgir novamente o espectro de ausência de amor e da solidão” (GUEX, 1950, p. 13).

Se acompanharmos Guex, o sujeito com essa neurose viveria ainda num estado pré-edípico e por isso “ele demanda a outrem uma adesão, portanto, total como aquele em que a criança demanda da sua mãe” (Sorb, p. 233). Quer dizer, no plano afetivo, o sujeito vive *como se* buscasse *uma relação de fusão* com outrem assim como vivia com sua mãe: qualquer ameaça de intrusão é uma ameaça de solidão que é vivida de modo angustiante. A tese da psicanalista é de que “o abandonado aspira ao sentimento de fusão com outro ser (mãe) e não ao sentimento de relação que ele nem mesmo concebe” (GUEX, 1950, p. 3).

Uma fusão que é lida pela psicanalista como uma falta de confiança no amor que este neurótico não consegue ter. Por outro lado, o sujeito normal assume o risco de uma vida a dois, uma espécie de experiência *alienante* em que decido por outrem e outrem decide por mim, assumindo ambos a obscuridade dessa *invasão* entre-dois.

É essa confiança que o sujeito neurótico descrito por Germaine Guex não consegue assumir – ele é incapaz de uma verdadeira relação objetual e passar a uma atitude oblativa do adulto, não crendo na possibilidade da reciprocidade. Numa palavra, nega a realidade do sentimento devido à incerteza e do risco de amar outrem. Já o sujeito normal “pode, a rigor, se quero, colocar em dúvida as realidades de sentimentos de outrem em relação a mim; elas não me são jamais *absolutamente* provadas” (Sorb, p. 327).

Mas essa dúvida pode também ser suprimida pelo sentimento de amor – na verdade, pela concretude da experiência, *em que a filosofia nada pode dizer* – é preciso aqui a experiência vivida, pois nada garante o risco dessa espécie de “transitivismo a céu aberto”:

a atitude não patológica ou normal consiste em fazer confiança para além daquilo que se pode provar, a rigor, a passar para além das dúvidas que se poderia colocar sobre a realidade de sentimentos pela generosidade da *práxis*, por uma ação que se prova se realizando (Sorb, p. 327)²⁶¹.

Ou como diz Saint Aubert comentando essa passagem: “como a percepção, *sabe-se se estando lá, sem colocar seu objeto*” (AUBERT, 2004, p. 185).

²⁶¹ Uma dúvida que só pode ser ultrapassada na praxis, pois ela mesma é inultrapassável como destaca anos depois ao comentar Proust: “do se precisaria para não mais duvidar? Seria necessário desse amor, i.e. que não se tivesse corpo, generalidade, passado, subjetividade, – que esse amor visasse outro ele mesmo, se passasse nele, não em nós” (IP, p. 70) – ou seja, uma exigência que é claramente impossível.

Como na percepção, o sujeito adere a outrem/ao mundo, sem que haja qualquer prova ou evidência²⁶². Algo que Merleau-Ponty esboçava sob um tom de uma possível linha ética em *Le Primat de la Perception*:

se admitimos que a sensibilidade está fechada sobre ela mesma, e se não buscarmos a comunicação com a verdade e com outrem senão no nível de uma razão sem carne, então não há muito o que se esperar (...). Se, ao contrário, como demanda o primado da percepção, denomina-se mundo aquilo que percebemos, e, ninguém, aquilo que amamos, há um gênero de dúvida sobre o homem, e de maldade, que se torna impossível. Certo, o mundo que se encontra assim não é absolutamente tranquilizante. Mede-se a dureza do amor, que promete para além do que se sabe, que pretende ser eterno enquanto que, talvez, uma doença, um acidente, o destruiria... Mas é *verdade*, no momento dessa promessa, que ame-se para além das *qualidades*, para além do corpo, para além dos momentos, mesmo se não podemos amar sem qualidades, sem corpo, sem momentos (PP, pp. 70-71)

Esse parece ser o fundamento e a crítica de Merleau-Ponty aos filósofos da consciência, como assinala novamente Saint Aubert:

a loucura dos filósofos da consciência seria marcada por um complexo de abandono, que encerra a consciência numa incapacidade de se *dar* segundo as modalidades inerentes à vida perceptiva e desejosa, quer dizer, à se *abandona* para além do que ela sabe na face-a-face projetiva da objetividade (AUBERT, 2004, p. 185).

É o caso do sujeito neurótico descrito por Guex que parece não tolerar o abandonar a outrem, de se deixar *invadir* e de *invadir* outrem, de cair nesse risco onde nenhum argumento parece dar força ao risco senão, o próprio gerúndio da ação. O amor, nesse sentido, “é *abandono* de si à profundidade de outrem e a profundidade do mundo, não numa dádiva do que ele tem, mas uma dádiva do que ele é – o abandono mesmo cujo abandonado vive abandonado por outrem e pelo ser mesmo, se mostra incapaz” (AUBERT, 2004, pp. 187-188).

Na verdade, Merleau-Ponty aponta esse estudo aqui para mostrar como estes sujeitos descritos pela psicanalista demonstram não só a possibilidade de vivermos num mundo fantasmático, mas destaca ao *extremo* uma possibilidade que é vivida por *qualquer* sujeito, por “(...) um componente inelutável de nossa percepção de outrem” (Sorb, p. 233)²⁶³. E, como salienta Étienne Bimbenet: “na realidade, a relação afetiva a outrem só faz colocar em incandescência a relação *geral* a outrem” (BIMBENET, 2011, p. 148).

Com efeito, segundo Guex, há na necessidade primária e fundamental do ser humano, uma necessidade de fundar, absorver, pertencer e integrar a um todo (*Cf.*

²⁶² “Quando percebo alguém, minha percepção jura; ela apode se revelar ilusória ou válida” (Sorb, p. 565).

²⁶³ Como afirma Annabelle Dufourcq: “(...) podemos descobrir um parentesco entre o comportamento, certo, patológico, dos abandonados, e uma relação normal a outrem: o abandonado projeta sistematicamente suas esperas sobre outrem e o inventa à sua imagem mais do que ele conhece dele, contudo, essa atitude imaginante não é tão louca” (DUFOURCQ, 2005, p. 313).

GUEX, 1950, p. 36). Ou seja, o desejo de obter/possuir outrem *ele-mesmo*: “esse sentimento e todas suas consequências (descentramento do sujeito) se aproxima da atitude imaginante nas relações com outrem” (Sorb, p. 233). Daí afirmar, com Alain, que “mesmo as relações entre os indivíduos os mais sadios são tentados de ‘feitiçaria’ (Alain)” (Sorb, p. 233).

Essa aproximação que Merleau-Ponty realiza entre o transitivismo infantil e uma análise de uma situação clínica específica nos parece bastante importante por dois motivos. Primeiro, *porque demonstra que os dados clínicos não são estrangeiros às reflexões filosóficas*. Assim, o que está em jogo não é, para Merleau-Ponty, a eficácia da nosografia ou da terapêutica proposta por Geux, mas o modo como este objeto (neurose de abandono) traz à tona algumas questões fundamentais para a filosofia: a relação com outrem.

Segundo, porque mostra algo comum tanto no sujeito normal quanto no patológico. Ou seja, mostra algo possível nas relações entre os homens *e mesmo inevitáveis em certo grau*, sendo que a diferença entre ambos estaria na atitude do sujeito frente a outrem.

No caso do sujeito doente, ele se fixa num modo de relação e não aceita o fato de outrem ser outrem – ele quer possuí-lo, não ocasionalmente, mas age *como se* o amor só fosse possível se vivesse num estado de fusão. Já o sujeito normal é capaz de se por em outras situações, mesmo que seja *inevitável* que haja uma *magia/feitiçaria* entre ambos. Ora, “nos é preciso, portanto, rejeitar a ideia de uma percepção telepática de outrem [tema que iremos retomar noutro capítulo] e, contudo, como não reconhecer que, inevitavelmente, há, na relação da consciência e do corpo, algo de mágico?” (Sorb, p. 556).

Mas o exemplo maior dessa magia/feitiçaria que aparece nos cursos de Sorbonne é, sem dúvida, o caso do amor²⁶⁴ em que “esse estado de indivisão com outrem, essa

²⁶⁴ Outro exemplo interessante: o adulto pode entrar nessa magia sabendo que se trata de um jogo como é caso de quando assistimos a uma peça de teatro, pois “há, então, a magia do teatro, o jogo do ator é uma linguagem gestual que secreta ele mesmo sua própria significação. Magia não porque o sentido estaria no corpo do ator, mas naquilo que o corpo do ator cessa de ser coisa para significar” (Sorb, p. 562). Outra possibilidade seria partindo das análises de Henri Wallon sobre o conceito de *simpatia*: “a simpatia emergiria daí. Pois ela não supõe uma verdadeira distinção da consciência de si e da consciência de outrem, mas, antes, a indistinção de si e de outrem. Ela é o simples fato de que vivo nas expressões de fisionomia de outrem como o sinto viver nas minhas expressões de fisionomia. Ela é uma manifestação do que nos denominamos, numa outra linguagem, o sistema eu-outrem” (PI, p. 216). Ou ainda, pela noção de *ciúme*: “todo ciúme, mesmo no adulto, aos olhos de Wallon, representa uma indiferenciação desse modo entre si e outrem, uma inexistência positiva do indivíduo que se confunde com o contraste que

invasão mutual de outrem e do eu no interior de situações em que nós somos confundidos, essa presença do mesmo sujeito em diversos papéis se reencontra na vida adulta” (PI, p. 227, grifo nosso). Isso significa que há traços do transitivismo na conduta da criança e mesmo no adulto.

Há, é certo, uma conquista: a criança consegue viver numa distância vivida de outrem com, talvez, uma *vertigem* de proximidade,

mas o transitivismo assim relevado de todo um setor de sua vida desapareceu completamente? A indistinção entre eu e outrem não reaparece, inevitavelmente, em algumas situações, que são, para o adulto, situações limites, de mais fortes importâncias na vida? Podemos conceber um amor que não seja uma invasão sobre a vontade de outrem? (PI, pp. 226-227).

A resposta de Merleau-Ponty é que o amor é uma invasão de um sujeito na liberdade de outrem e vice-versa. Sem essa invasão, o amor seria uma espécie de ritual sem sentido, em que o outro não está presente. Essas são as palavras do filósofo. Que se veja:

sem isso, o amor se arriscaria a se tornar um simples ritual e outrem não estaria *lá*. Uma vez que introjeção e projeção são inevitáveis, minha conduta em relação a outrem será sempre, a algum olhar, imaginante. Há uma sabedoria nas relações com outrem, não há equilíbrio indiferente (Sorb, p. 233).

Só assim é possível que, segundo a leitura de Dufourcq, “(...) outrem encarne outro ponto de vista, outro mundo, que, a todo rigor, não pode perfeitamente coincidir com o meu. Somente uma forma de feitiçaria pode fazer que outrem ‘esteja lá’” (DUFOURCQ, 2005, p. 313). Modo de dizer que não há amor sem uma espécie de transitivismo.

Chegamos, enfim, num lugar em que a filosofia deve se calar. Um lugar que só a experiência vivida pode exprimir. Um lugar inaceitável do ponto de vista racional: como alguém vai nos dizer como agir? De fato, o amor parece proporcionar isso:

aquele que gostaria, em caso algum, exercer influência sobre a pessoa que ele ama, e se absteria, consequentemente, de decidir por ela, ou de a lhe aconselhar, ou de lhe inclinar, agiria sobre ela, justamente por essa atitude de abstenção e inclinaria ainda mais a decidir para lhe satisfazer. Esse desapego aparente, essa vontade de permanecer sem responsabilidade, suscita no outro um desejo tanto mais vivo de se aproximar. Há um paradoxo em aceitar ser amado por alguém sem querer influenciar sobre sua liberdade. Sua liberdade, se ele ama, ele a encontra justamente no ato de amar, não numa vã economia. Aceitar amar ou de ser amado, é aceitar exercer, inclusive, também uma influência, decidir por outrem em alguma medida. Amar é, inevitavelmente, entrar numa situação de indivisão com outrem (PI, pp. 227-228)

Devemos ainda destacar que esta magia, no sujeito normal, é descrito por Merleau-Ponty (acompanhando Geux (Cf. GUEX, 1950, p. 33)) como um modo de *projeção* e *introjeção* afetiva em outrem: “eu exteriorizo meus sentimentos como interiorizo os de outrem”. É esse jogo que o filósofo está destacando como onírico ou

existe entre outrem e ele mesmo. Devemos considerar o ciúme no adulto, segundo Wallon, como uma regressão ao mundo da afetividade infantil” (PI, p. 212).

mágico – em que haveria uma espécie de feitiçaria nas relações intersubjetivas., em que podemos viver, em certa medida, o que outrem vive (Cf. Sorb, p. 228).

Annabelle Dufourcq sublinha a operação de projeção-introjeção nesta passagem de Merleau-Ponty:

a introjeção e a projeção são elementos essenciais da relação a outrem e seria caricatural definir o abandonado como sendo *o único* que o usam em abuso. Introjeção e projeção permanecem em essência como ferramentas fatalmente apalpáveis e, a ambiguidade, uma relação que consiste em pressentir uma profunda intimidade entre outrem e eu, ao mesmo tempo que uma discordância. O abandonado tem, como única falha, recusar essa distância, mas sua busca de uma relação fusional não é absurda: o mundo porta a promessa e justifica, assim, igualmente, o uso que o abandonado faz da introjeção e da projeção (DUFOURCQ, 2005, p. 314).

Num certo sentido, esse é um dos primeiros pontos que torna possível algo que “foge” da lógica daquele solipsismo insuperável descrito na *Phénoménologie de la Perception*. Enfim, a solução daquele impasse tende a ter outra paisagem durante esses anos de curso. Trata-se de indicar outro percurso, diferente daquele de Husserl (a transgressão intencional) e Scheler (indistinção).

Essa possibilidade parece surgir de uma reflexão sobre o *mundo infantil*, pois há uma ideia profunda em se pensar a indistinção entre eu e outrem segundo Merleau-Ponty.

De fato, o filósofo afirma na *Phénoménologie de la perception* que, para se pensar a intersubjetividade, vale lembrarmos, deve-se *lembrar* o mundo infantil. É por isso que os estudos de Guex são tão interessantes na experiência filosófica de Merleau-Ponty.

Sendo estes estudos partilhados ou não pela comunidade científica, o que Merleau-Ponty percebe, é a possibilidade de se pensar num modo de socialização onde o Eu é quase inexistente. Ou seja, como é possível a um sujeito agir como se o Eu fosse *quase* inexistente, que quase se dissolve numa relação de invasão entre dois? Seria possível dizer de uma relação com outrem de projeção-introjeção afetiva lá onde o Eu está quase inoperante?

Para Merleau-Ponty, encontramos, enfim, uma possibilidade de se pensar uma relação intersubjetiva que escapa do impasse Husserl/Scheler: “a partir do momento em que estamos ligados a alguém, sofremos de seu sofrimento” (PI, p. 228). Seria possível afirmar algo como: posso viver ao menos em intenção a vida de outrem, pois “como dizia Alain, amar alguém, é jurar, e afirmar mais que do se sabe sobre o que será” (PI, p. 228).

Mas será que “viver em intenção” não seria uma ilusão? Estamos diante de que tipo de promessa? Poderíamos falar de um amor autêntico mesmo integrando essa promessa? Não estaríamos aqui dando um estatuto imaginário ao amor?

Annabelle Dufourcq, por exemplo, sugere que essa questão em Merleau-Ponty nos leva a pensar que “pareceria assim que alguma verdade pode transparecer no fantasma, as projeções imaginárias” (DUFOURCQ, 2005, p. 304). E por isso mesmo se pergunta:

cada fantasma não portaria toda a riqueza e as contradições do desejo? (...) Em geral, não é porque ele é um mito, na medida em que a presença/ausência de fantasmas imaginários que o amor institui e incita essa busca sem fim? (DUFOURCQ, 2005, p. 304).

Essas passagens de Dufourcq nos levam a nos determos rapidamente numa reflexão posterior do filósofo. Trata-se da passagem em que ele analisa a *instituição* (conceito que iremos definir com precisão à frente) de um sentimento, tomando o amor como exemplo.

Nesta passagem, Merleau-Ponty toma como exemplo Proust. O curioso é que ele faz praticamente a mesma reflexão com o caso de Guex. Annabelle Dufourcq descreve essa analogia entre uma reflexão de Proust e da neurose de abandono:

pode-se amar se abandonando, se encerrando numa imagem fantasmática do outro e de nossa união com ele. O imaginário tem um poder de fascinação capaz de nos manter na ilusão. O narrador de *La Recherche* tem uma atitude próxima daquela dos abandonados: a necessidade do absoluto é tão poderosa, a ilusão sublime quanto a realidade e a desilusão é tão violenta, que o amor lhe parece como não sendo senão uma vã miragem (DURFOURCQ, 2005, p. 334).

Por que essa analogia?

Como na *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty afirma a realidade do sentimento como não sendo pura ilusão no momento em que a experienciamos: não podemos falar de uma verdade ou de falsidade do sentimento – ele é real/verdadeiro quando o vivemos. Ou seja, que “a partir do momento em que experimento o amor, o lindo, a tristeza, é verdade que amo, que estou alegre ou triste, mesmo se o objeto não tem, com efeito, quer dizer, para outrem ou para mim mesmo num outro momento, o valor que lhe empresto no presente” (PhP, p. 432).

Com isso, destacamos que o que Merleau-Ponty quer nos apontar é o problema da *decisão*: há uma verdade no que sentimos que torna impossível sabermos ao certo se estamos vivendo algo real ou não. No momento em que vivemos, é verdade, ao menos enquanto dura.

O problema aqui é também daquela *fé*: vale como um juramento, como uma decisão de viver nesta fantasia, pois “todo amor é uma construção verbal ou, no máximo, uma escolástica de onde a vida se retira” (SnS, pp. 42-43).

No caso do amor, a realidade da decisão parece clara:

ele é criado por juramento, decisão, *i.e.* conduta prometida. Mas nos tomamos em jogo, *i.e.* acabamos por sentir, e não somente agir, segundo uma promessa. Se não sentimos segundo uma promessa, é porque não decidimos ou prometemos verdadeiramente, semi-decisão é decisão de ser dúbio. A verdadeira decisão faz sentimento (IP, p. 63).

Uma decisão em direção a outrem é como uma decisão a uma fantasia. Mas também uma decisão intersubjetiva, uma vez que outrem responde a essa decisão. Uma sorte de “dupla ilusão” ou uma ilusão-a-dois:

O que lhe porta e lhe ajuda: é que outrem é espelho de minha decisão. Responde-me segundo o que lhe falo. Cada coisa dita recebe apoio dessa resposta, mas é o eco dessa fala. Eu afeioo outrem. Contudo, a ‘resposta’ tem efeito de milagre, pré-ordenado, destino. Alain: a regra do silêncio de Chartreux. O homem é um feitiçeiro para o homem: ele esquece que o outro é, como ele, liberdade feliz de se retirar, de confiar ao destino. Ele quer em outro uma correspondência pré-ordenada. E esquece a liberdade do outro como a sua. Daí [a] miragem de vida comum, [que] se tece por essa dupla ilusão (IP, p. 63).

Não poderíamos deixar de citar aqui a reflexão de Leonard Lawlor comentando essa passagem de Merleau-Ponty, em seu artigo *Benign sexual variation: an essay on the late thought of Merleau-Ponty*. Ele lembra-nos como o sentimento é sujeito ao risco e à fantasia:

a contingência está enraizada no fato de que temos um corpo, que o nosso passado nos dá ideia geral sobre a qual podemos desenvolver obsessões, que nossas personalidades são formadas acidentalmente. O que é contingente no amor senão o fato de que *esta* mulher me faz lembrar uma generalidade, em vez de outras mulheres; o que é contingente é o fato de que a minha personalidade me leva a construir uma imagem ilusória miragem ou da pessoa amada. (...) Mas, para Merleau-Ponty, as ilusões não são apenas erros: ‘o erro está’, diz ele, ‘em acreditar que é só um erro’. Contingência e erro, portanto, são essenciais para a instituição; instituição é precisamente ‘a fundação de uma história pessoal com base na contingência’ (LAWLOR, 2008, p. 51).

Mas uma construção ilusória que realiza uma vida em comum, em que outrem cessa de ser um estrangeiro, em que a fala não faz dele outra liberdade (pelo menos em fantasia), faz com que o amor seja a realização daquela feitiçaria: um lugar em que a alteridade desaparece e surge um *nós*, em que o Eu e outrem vivemos uma vida em comum.

Como afirma Annabelle Dufourcq :

a legenda do amor, aquela que frequenta todo comportamento amoroso é, primeiramente, aquele do ‘nós’ e da ‘vida comum’, o amor supostamente encarna o surgimento de uma nova entidade dotada de uma existência positiva: outrem e eu cessam de ser estrangeiros um para o outro, a alteridade desaparece, ele não me reconhece e eu não o reconheço, cada um de nós é o valor absoluto dando nome à existência do outro, nós nos completamos até formar um todo solidário. O eu e o tu são, portanto, subordinados ao nós (DUFOURCQ, 2005, p. 305).

É uma decisão invadir outrem, viver uma vida em comum. Ainda acompanhando Dufourcq: “desejar outrem é desejar ‘essa multiplicidade possível de si mesmo que é a felicidade’, sair de um mundo estreito que é minha subjetividade, entrar noutro mundo permite se liberar, pouco a pouco, da relatividade da contingência” (DUFOURCQ, 2005, p. 316). E ela complementa com uma possível resolução daquele impasse que debatemos sobre a intersubjetividade: “para esperar deste indivíduo particular que ele me ama, é preciso ter escolhido, diferenciado, privilegiado, pois é preciso me colocar no lugar e viver ‘nele’ esse amor que espero dele, eu sou já não-eu e a relação de complementaridade que é o amor está esboçada” (DUFOURCQ, 2005, p. 324).

Podemos ver, assim, um esboço sobre o que será, para Merleau-Ponty, a intersubjetividade, ou melhor, a intersubjetividade, nessas passagens. Talvez, seja por isso que Saint Aubert julga ser estranha essa passagem da análise do trabalho de Guex com a interpretação de Merleau-Ponty:

Merleau-Ponty passa sem transição de uma análise *psicológica* da indivisão e da promiscuidade na criança ao tema *existencialista* de invasão de liberdades, quando este contexto não suporia essa temática, e sem que se compreenda a similitude implicada por essa aproximação entre o *indivíduo* infantil e a *violência* implicada pela invasão (AUBERT, 2004, p. 183).

Para compreendermos essa análise de indivisão do neurótico abandonado em relação ao tema da invasão, é preciso passar pelo curso sobre *La Nature (Notes cours du Collège de France)*, mais especificamente, pelas análises de Merleau-Ponty sobre o trabalho de Klein e de Paul Schilder, como o mesmo Aubert nos indica:

o curso sobre a Natureza de 1960 é atravessado por duas referências que unem um papel capital da formação da carne merleau-pontyana: a concepção do esquema corporal segundo Paul Schilder e aquela incorporação segundo Melanie Klein. O resumo do curso, correspondente, falará por ele mesmo da carne, se apoiando claramente sobre duas referências, e evocando, pela primeira vez, uma ‘filosofia da carne’. Não encontramos essa última expressão, forte e rara, senão no momento em que Merleau-Ponty redige justamente ‘L’entrelacs – Le chiasme’; o filósofo insistirá, então, novamente, sobre a colisão de sua empreitada com as pesquisas psicanalíticas (AUBERT, 2004, p. 155).

Teremos a oportunidade de desenvolver essa questão mais a frente. Por hora, vale nos voltarmos ao tema do desenvolvimento infantil mais uma vez. Detenhamo-nos, desta vez, num certo episódio que Merleau-Ponty privilegia nos cursos de Sorbonne – um episódio específico do desenvolvimento infantil – o estágio do espelho, descrito por Jacques Lacan.

Um certo episódio do desenvolvimento infantil

Vimos que é um lugar comum falar de um estado de indiferenciação entre a criança e sua mãe durante os primeiros anos de vida do bebê. Vimos também que ela sai

deste estado quando, por exemplo, ela é capaz de reconhecer a liberdade de outrem, em que cada liberdade cessa de ser ameaçada pelo desejo do outro, “pela qual o adulto sai da ‘feitiçaria’ e tende à comunicação” (Sorb, p. 234). Entretanto, quando é possível esse reconhecimento? Em qual momento a criança seria capaz de saber como distinta de outrem? O que acontece para que a criança passa a saber que ela tem um corpo distinto dos outros?

Esse tema é fundamental na experiência filosófica de Merleau-Ponty. No impasse sobre a intersubjetividade, por exemplo, Scheler pensa na possibilidade de “(...) partir sem colocar o ‘cogito’ primordial, a partir de uma consciência que não é, nem eu, nem outrem” (Sorb, p. 41). Uma solução que parece impossível se levarmos em conta que há um solipsismo insuperável. Mas a solução de Scheler poderia nos levar a pensar também num momento específico do nosso desenvolvimento – aquele em que há uma indistinção do corpo da criança da mãe:

não se pode, enquanto ela [a criança] não tem consciência visual de seu corpo, separar aquilo que ela vive daquilo que vivem ou outros e aquilo que ela vê que outros vivem. Daí o fenômeno do ‘transitivismo’, quer dizer, a ausência de uma barreira entre eu e outrem, que funda a sociabilidade sincrética (PI, p. 201).

Vimos também que há relações, mesmo na idade adulta, em que é possível afirmar que vivemos, ao menos de modo intencional, a vida de outrem e, mesmo, numa “dupla ilusão”. Com o estágio do espelho de Lacan, analisando o momento em que a criança toma posse de sua imagem corporal e se sabe enquanto corpo distinto de outros, como veremos, retornaremos ao problema da intersubjetividade com outros olhos, talvez mais schelerianos. Por quê?

Poder-se-ia esperar que, depois de vermos o interesse de Merleau-Ponty em questões em torno da alienação inevitável em outrem, o filósofo fosse destacar esse mesmo tema na sua interpretação do estágio do espelho. Como veremos, esse é um tema fundamental na tese de Lacan. Mas o fato é que Merleau-Ponty frisa com mais intensidade outra consequência deste episódio: *a assunção da imagem corporal é a assunção pela criança de ser um corpo visível e que é visto*. Porque caminhar para aí, será nosso objetivo doravante.

De fato, é inegável que “entre o período em que a criança não compreende e o instante em que ela compreende, há uma descontinuidade impossível de se esconder” (Sorb, p. 46). Uma descontinuidade que pressupõe passagens de níveis, e mesmo de antecipações. Merleau-Ponty nos dá uma dica para pensarmos isso: a passagem de um estado de indistinção a uma tomada de consciência de si não pode ser pensado como um

“sair de si”, já que a criança ignora seu eu individual, mas um “(...) remanejamento de relações do eu a outrem” (Sorb, p. 49). Que remanejamento?

No estádio do espelho, Lacan nos mostra como há um remanejamento de uma fase de indistinção, caótica, para uma noção de sua imagem corporal; de um corpo indistinto, canibal, a um corpo delimitado. Há, entretanto, certo paradoxo nessa passagem. Lacan destaca:

(...) é verdade que a situação primeira é caótica, verdadeiramente anárquica [como caracteriza Klein]. O que é característico na origem é o barulho e o furor das pulsões, e se trata justamente de saber como algo como uma ordem pode se estabelecer a partir daí (LACAN, 1994, p. 65).

Ou seja, como pode surgir algo, o eu, como aquilo que dá ordem ao drama da fragmentação? Como pode surgir algo a partir de um corpo que está em constante projeção-introjeção de outros corpos?

É sabido como os psicólogos são unânimes em acentuar um estado de prematuração do bebê. É importante destacar esse fato, pois as suas conexões nervosas ainda não chegaram à maturação e a criança não está adaptada ao meio – ela necessita de outrem para sobreviver. Ora, “não é surpreendente, nestas condições, que ela tome um interesse vivo, tão constante, tão universal, ao fenômeno do espelho?” (PI, p. 202).

Trata-se, sem dúvida, de um desenvolvimento do imaginário, quer dizer, a construção imaginária visando uma maturidade que a criança ainda não possui (por isso destacamos a importância da fantasia em Klein). Poderíamos mesmo dizer que “a criança vive em relações que pertencem a seu futuro e não verdadeiramente realizável por ela” (PI, p. 205).

Há uma passagem peculiar e difícil de explicar e que nos diferencia dos demais animais:

a criança humana é esse ser que é capaz de ser sensível a outrem, e de se considerar como parecida com os outros homens bem antes da maturidade psicológica verdadeira. A ‘prematuração’ e a antecipação são fenômenos essenciais da infância. A imagem especular torna possível de uma só vez o desenvolvimento que a animalidade não conhece como uma insegurança própria à criança humana (PI, p. 204).

Lacan explora essa passagem de um modo curioso: a partir da reação da criança frente a um espelho. O modo como a criança reage diante de um espelho parece comprovar que sua *imagem* dá a si uma noção mais exata de seu corpo. Entretanto, é certo que tal noção não ocorre repentinamente e está sujeita à evolução constante; é preciso se tomar, numa intuição de conjunto, enquanto unidade corporal: deve *se imaginar* como unidade.

Antes de tudo, seria interessante avaliarmos a reação de um animal diante de um espelho para destacarmos o que é próprio do humano nessa experiência. Os chimpanzés estudados por Wolfgang Köhler são um caso clássico nesse sentido (retomado nas reflexões de Merleau-Ponty) (Cf. KÖHLER, 1959, pp. 241-293). As experiências do gestaltista demonstram que os chimpanzés reagem de um modo curioso diante de sua imagem. Primeiro, olham o espelho. Depois, apalpam-no. Logo olham atrás dele, como se estivessem procurando algo. Seu interesse diante da imagem, de fato, é marcadamente mais intenso que entre os gatos ou cachorros, e mesmo entre os pássaros (sabe-se que seu interesse não diminui tão rapidamente como nestes outros).

Köhler conclui que há certo tipo de *reconhecimento* nos chimpanzés. Mas o interessante é notarmos que este fato não é essencial a esses animais. Haveria, talvez, certo tipo de conclusão prática bem diferente do que costumamos mencionar na aprendizagem infantil, que insiste *em repetir um fato aprendido, buscando variantes* (Cf. GUILLAUME, 1925, p. 84).

Aliás, segundo Köhler, o chimpanzé seria até mesmo capaz de se reconhecer num retrato ou de ter certa “paixão” pelo espelho. Certamente, os chimpanzés são seres singulares pela cativação que têm de sua imagem. Mas o caso na criança é diferente. Há mais do que uma cativação. Ela se contempla atentivamente. Reconhece-se e tem uma jubilação desse ato. Ela joga com essa descoberta. Brinca com o *possível*, busca novos pontos de vista diante desse fenômeno.

Sabemos também, a partir da descrição dos psicólogos, que a criança não é sensível à sua imagem nos primeiros dias após o nascimento. É necessária certa maturação dos seus órgãos para coordenar sinergeticamente o seu equilíbrio (sua função postural). Assim, como nos diz Henri Wallon²⁶⁵, ela começaria por uma *indiferença* frente à sua imagem, fixando-a, sem nenhum interesse na sua fisionomia. Na décima sétima semana, aproximadamente, ela passa a se olhar como se sua imagem fosse de um estranho e demonstrará interesse pela sua fisionomia e nas representações dela (Cf. WALLON, 2002, pp. 222-226).

Wallon afirma que a criança passará a sorrir à imagem sem *associá-la* a si mesmo, mas não será ainda capaz de compreender que uma imagem reflete uma pessoa. Para tanto, deverá ter a capacidade de *associar* a imagem à pessoa (Cf. WALLON, 2002, pp. 222-226).

²⁶⁵ É a partir de Wallon que Merleau-Ponty e Lacan trabalham esse ponto.

Quando isso acontece, a criança começaria a desenvolver a capacidade de identificação, justaposição e associação, dando-a liberdade para se voltar da imagem, à pessoa refletida (quando esta lhe dirigir a palavra, por exemplo) (Cf. WALLON, 2002, pp. 226-234). Contudo, ela ainda trata a imagem como uma *realidade* independente da pessoa, pois tal identificação pressupõe uma relação de subordinação, ou uma capacidade de representar as coisas “num plano superior”, ordenando as imagens refletidas ao seu redor. Wallon entende este processo como duplicação: não haveria uma redução do outro à sua imagem.

Um último passo seria a *capacidade* de representar as coisas, ou de sair de sua existência imediata para poder se imaginar, ou ainda, tomar-se como um corpo total (Cf. WALLON, 2002, pp. 234-237). Seria então progressivamente que a criança poderia assimilar a si como um corpo diante de outros corpos. A imagem especular, para Wallon, seria um momento episódico, mas essencial no desenvolvimento infantil.

Merleau-Ponty e Lacan seguem essa análise Wallon. Mas ambos veem um problema na descrição do psicólogo: trata-se de uma descrição do desenvolvimento cognitivo da criança – uma progressão de sua maturação. Fazendo isso, ele não descreve o porquê da jubilação da criança diante de um espelho. Wallon entraria na mesma crítica merleau-pontyana a Piaget: pensar a criança em relação ao adulto. E isso que verdadeiramente ocorre?

Para Merleau-Ponty, não. É verdade que há uma diferença entre o comportamento animal e humano, como nos mostra Köhler. É também verdade que a criança não tem uma maturação suficiente para compreender sua imagem no espelho nessas poucas semanas de vida. Mas há algo da imaginação em jogo. Ela se imagina como uma totalidade e jubila essa sua capacidade. Algo paradoxal que escapa a descrição cognitiva de Wallon – tomar a imagem como sua não é uma síntese do “eu penso”, de uma capacidade de representar ou de associar; mas algo mais primordial:

se ela [a criança] chega a se identificar como corpo, e como corpo animado, o corpo de outrem e seu próprio corpo, isso não pode acontecer porque ela os identifica globalmente, não porque ponto por ponto ela constrói uma correspondência entre a imagem visual de outrem e a imagem interoceptiva de seu próprio corpo (PI, p. 175).

Tal tipo de associação não explica por que a criança é cativada pela imagem de si, mas “*apenas*” *supõe um desenvolvimento da capacidade cognitiva do sujeito*. Ou ainda, ao pensar numa operação intelectual, traduz a experiência da criança em termos dos adultos.

Diferentemente, podemos compreender que:

é preciso que a criança compreenda que há dois pontos de vistas sobre ela mesma, que seu corpo que sente é igualmente visível não para ela, mas para os outros. Há, portanto, solidariedade entre o desenvolvimento da imagem para que a criança aprenda a se ver como um *papel* (Sorb, p. 526).

Trata-se de uma reorganização da vida da criança (a aquisição de uma nova função, de um novo papel) – que é correlato de seu esquema corporal – e mesmo uma reorganização em relação a outrem²⁶⁶: “compreender a imagem especular é integrar novamente dados a seu esquema. A criança vai, então, assumir, tomar sobre si a imagem do espelho, operação muito mais concreta que aquela descrita por Wallon” (Sorb, p. 527). Mais concreta, porque vivida:

as aquisições da criança, nesse domínio, não são, propriamente falando, intelectuais. Uma vez compreendido, o passado deveria ser perfeitamente reabsorvido. Pois que, de fato, as novas formações não são anuladas, é porque as novas formações não são o resultado de uma atividade de pura intelecção, mas de uma *Gestaltung* vital, sempre parcial, sempre capaz de regressão, menos estável que seria um progresso da pura inteligência (Sorb, p. 320).

O problema não está na intelecção²⁶⁷, como descreve Wallon, mas de uma espécie de transformação do vivido: “não é pela redução de uma síntese intelectual que o problema poderia ser resolvido, mas o colocar em relação da criança com outrem enquanto outrem” (Sorb, p. 320). Segundo Merleau-Ponty, é a psicanálise que descreve essa reestruturação a partir de algo mais concreto:

a interpretação de Wallon deve ser completada: enquanto Wallon sugere que há unidade entre meu corpo e aquele de outrem, ele vai além de quando ele diz da imagem especular. Com efeito, Wallon caracteriza a imagem como não real; ele mostra como a criança aprende a reduzir a imagem, mas ele não diz por que ela vê essa experiência como tão divertida. É isso que os psicanalistas tentam nos fazer compreender. *Veremos que não há discordância entre os dois pontos de vista*. Trata-se somente de dar ao problema um sentido mais concreto (Sorb, p. 318).

Um sentido mais concreto – eis o que Merleau-Ponty anuncia com o estádio do espelho descrito por Lacan. O filósofo observa dois pontos importantes sobre a imagem especular no desenvolvimento da criança:

1. a imagem visual que a criança tem de seu corpo é muito incompleta;
2. o corpo é colocado sob *a jurisdição do visual* (Cf. Sorb, p. 527).

Interessa-nos fundamentalmente esse segundo ponto.

²⁶⁶ “Mas ao mesmo tempo em que a criança pode antecipar, o adulto pode regredir. A criança não está jamais liquidada, jamais eliminamos completamente nossa condição corporal que faz com que, em presença de uma imagem no espelho, tenhamos a impressão de encontrar algo de nós mesmos. Essa crença mágica que dá, primeiramente, à imagem especular, não simplesmente o valor de uma reflexão, de uma ‘imagem’ em sentido próprio, mas aquela de um duplo de si mesmo, ela jamais desaparece totalmente, ela se reinforma no adulto na emoção. Para que essa regressão seja possível, é preciso que a ‘redução’ da imagem seja menos um progresso sem retorno do conhecimento do que uma reestruturação de toda nossa maneira de ser sempre expostos às contingências da experiência emocional” (PI, p. 206).

²⁶⁷ “O progresso consiste numa reestruturação da imagem especular: a criança toma distância aos olhos dessa imagem, mas essa distância não é aquela do conceito” (PI, p. 198).

Em torno dos complexos familiares

Dizer que o corpo, num dado momento, é colocado na jurisdição do visual tem, para Merleau-Ponty, um papel fundamental: *a assunção de que o corpo é visível*. Veremos que a teoria de Jacques Lacan sobre o estágio do espelho leva-nos a essa conclusão.

Esse tema sobre o estágio do espelho aparece primeiramente no curso de Merleau-Ponty *L'enfant vu par l'adulte*. Tratava-se, nesse momento, de alargar a teoria freudiana ao pensar as relações intersubjetivas. Alargamento que já aparecia na questão do desenvolvimento infantil tal como desenvolvido por Lacan em *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*. Assim, Merleau-Ponty retoma esse texto: “os pontos de vistas do doutor Lacan são interessantes enquanto revisão e alargamento de conceitos psicanalíticos” (Sorb, p. 109).

Podemos ver essa revisão e alargamento já nos conceitos de complexo e imago. No primeiro caso, trata-se de atitudes estereotipadas que o sujeito realiza frente a certas situações, como o próprio Merleau-Ponty destaca desde a *Structure du Comportement* (cf. *A leitura de Goldstein*). Assim, Lacan sublinha que a base da família não são os instintos, mas o complexo familiar – um conjunto de atitudes típicas da família, que tem o papel *organizador* do complexo no desenvolvimento psíquico. Isso, para Lacan, nos faz reconhecer o que é da ordem humana, “(...) a saber, essa subversão de toda fixidez instintiva, da qual surgem as formas fundamentais, com variações infinitas, da cultura” (LACAN, 2001, p. 28).

No segundo, temos que entender que a imagem, para Lacan, funciona como uma *imago* (Cf. LACAN, 1966, p. 95): assumir uma imagem é assumir uma relação do sujeito com seu próprio corpo em termos de identificação a essa imago (Cf. LACAN, 1999, p. 7). Esta imago não se confunde com uma lembrança que determinaria a conduta, mas teria um regime prospectivo, como resume Merleau-Ponty:

a *imago*, no sentido freudiano, não significa representação sensível nem atual, mas um centro implícito da conduta. Por exemplo, um homem pode não pensar nunca nas lembranças traumatizantes de sua infância que presidem a tudo o que ele faz. Ele permanece tributário delas e sofre a dominação presente dessas experiências passadas. Lacan tende a substituir a noção de ‘inconsciente’ pela de ‘imaginário’ [LACAN, 1966, p. 183]. A *imago*, por exemplo, em vez de ser ‘inconsciente’, enterrada na profundidade, deve ser considerada uma formação ‘imaginária’, ou seja, projetada diante da consciência. Em suma, Lacan substitui a concepção retrospectiva por uma *concepção prospectiva* (Sorb, p. 109)²⁶⁸.

²⁶⁸ Lembremos que Merleau-Ponty afirma isto nos cursos de Sorbonne por volta de 1950. Lacan irá modificar sua concepção de imago depois de se apropriar do estruturalismo.

Mas o principal alargamento dos conceitos psicanalíticos realizado por Lacan nesse texto está na concepção dos complexos familiares, porque suas descrições estão entorno das relações do bebê com seus pais. Lacan fala, por exemplo, do primeiro complexo na formação do indivíduo: “o complexo do desmame fixa no psiquismo a relação de nutrição, sob o modo parasitário que exigem as necessidades da primeira idade do homem, ele representa a forma primordial da imago materna” (LACAN, 2001, p. 30).

O que mais interessa a Merleau-Ponty nesse texto é o sentimento de *separação* do bebê com um objeto (o seio) que ele está fundido e que nada pode recompensar. Separação que, aliás, não é uma escolha “porque ela não pode ser atribuída mesma a um eu ainda que no estado rudimentar” (LACAN, 2001, p. 31). Também uma separação de uma forma de comportamento muito peculiar que Lacan denomina *canibalismo fusional* da boca da criança com o seio materno (Cf. LACAN, 2001, p. 33) – como vimos no subcapítulo *Situação de indistinção – o canibalismo do corpo*. Esse complexo retoma a primeira separação da criança: a experiência do nascimento que acentua a tendência à morte. Tendência essa que Lacan descreve como algo que “(...) não responde às funções vitais, mas à insuficiência cogenital dessas funções” (LACAN, 2001, p. 35; Cf. Sorb, pp. 110-111).

A relação da criança com outrem se passa também por um processo de identificações. Lacan o descreve como o complexo de intrusão, em que há um conjunto de atitudes estereotipadas da criança em relação aos seus irmãos e irmãs. Há aqui uma rivalidade, mas justamente porque “na base, há sempre a *identificação com outrem*” (Sorb, p. 111).

Isso modificaria, por exemplo, o modo que Freud propunha pensar as atitudes ciumentas entre os irmãos: não devido a uma libido homossexual, mas por processos de identificação. Processos que, como destaca Merleau-Ponty, são todos solidários de um sado-masiquismo (Cf. Sorb, p. 106), pois “na identificação, o sofrimento infringido a outrem é a si mesmo; inversamente, infringido a si mesmo, o sofrimento parece o ser a outrem” (Sorb, pp. 111-112).

É nesse contexto que surge pela primeira vez, nesses cursos de Sorbonne, um dos temas maiores para compreendermos como a criança toma consciência de si: a importância da imagem especular descrito por Lacan. Este é um dos pontos mais importantes para compreendermos como as análises das teses psicanalíticas levavam

Merleau-Ponty a repensar um dos problemas fundamentais de sua tese: as relações intersubjetivas.

Nesse momento, o filósofo destaca o papel da imagem especular: “para a criança, o evento da imagem especular significa uma sorte de recuperação de seu corpo próprio: antes desse controle visual, há somente um despedaçamento, uma dispersão do corpo” (Sorb, p. 112). Isso significa que, a partir do momento em que a criança passa por essa experiência, ela consegue realizar uma integração visual de seu corpo próprio, pois “o espelho permite igualmente ao sujeito encerrar-se sobre si e estabelecer um sistema de reciprocidade, de facilitar a intrusão de outrem” (Sorb, p. 113).

O que Lacan destaca, em *Les complexes familiaux dans la formation de l’individu*, é que a experiência da imagem especular tem um valor afetivo, já que a criança viveria numa espécie de despedaçamento. Assim como num valor ilusório, desta vez por ser a imagem apenas uma *antecipação imaginária* da integração do seu corpo. Além disso, nesse texto, Lacan menciona como a imagem especular é fundamental para a formação do eu. Ou seja, tema que nos daria uma indicação para pensarmos como, seguindo o elogio de Merleau-Ponty a Guillaume, o sujeito constitui-se a partir do outro.

Aqui se acentua de modo claro o interesse de Merleau-Ponty por essa teoria de Lacan: enquanto Wallon destaca uma operação intelectual, o psicanalista frisa o valor afetivo da imagem,

(...) o visual, para os psicanalistas, não é somente um modo sensorial; há uma significação diferente: *o visual é o sentido do espetáculo, do imaginário*. O era integração de diferentes sensações se torna o modo de relação com si mesmo e, logo, com outrem (Sorb, p. 319).

Se a partir de então a criança deixa de ter uma angústia de despedaçamento, é porque a imagem tem *um poder*, que, num primeiro momento, Lacan aproxima ao poder de estabelecer uma relação do organismo à sua realidade (Cf. LACAN, 1966, p. 96). Nisto entendemos algo fundamental: diferentemente de Freud, por exemplo, Lacan nos diz que, com a assunção da imagem corporal, a criança supera uma angústia de despedaçamento do corpo. Não é, portanto, por acaso que existe um interesse da criança por sua imagem. Segundo Lacan, sua alegria se dá devido a seu *triunfo imaginário* ao antecipar o grau de coordenação muscular que ainda não alcançou verdadeiramente (LACAN, 1999, p. 10)²⁶⁹ – há um júbilo nessa assunção.

²⁶⁹ Aliás, haveria aqui um “gozo” de unificação que nos leva a pensar a relação de existência entre a criança e o outro: “seu corpo [da criança] experimenta satisfação e júbilo a cada vez que essa unidade é

Podemos ver a importância dessa reflexão sobre os complexos familiares para Merleau-Ponty, de modo alusivo, citando outro texto de Lacan (*Propos sur la causalité psychique*):

(...) Lacan retoma o problema do espelho: a imagem especular permite à criança confirmar sua posição no mundo, sua ‘paixão de ser um homem’, ‘essa folia pela qual o homem se crê um homem’, ela o limita e suprime nele o elemento de ultrapassagem de sua condição humana (Sorb, p. 113).

Entretanto, é preciso complementar essas frases, se seguirmos Lacan, pois há um preço para essa “paixão de ser homem”: o sujeito tem que se alienar a outrem, pois “o primeiro efeito que aparece da *imago* no ser humano é um efeito de *alienação* do sujeito” (LACAN, 1966, p. 181). Mas o fundamental parece estar na complementação desta ideia: “é no outro que o sujeito se identifica e mesmo se experiência primeiramente” (LACAN, 1966, p. 181).

O último complexo que Lacan nos descreve é o complexo de Édipo. O interessante dessa parte é a interpretação que Lacan realiza dos textos de Freud. A seu ver, a situação de incesto criada pela afeição da criança pelo pai ou mãe deve ser pensada de outro modo, já que o incesto, tal como o compreendemos, é vivido de maneira diferente pela criança. Por isso pensá-lo, como destaca Merleau-Ponty, como uma antecipação “(...) que transporta, bruscamente, a criança a um nível psicológico bem superior à sua idade, como encontramos frequentemente no curso do desenvolvimento infantil” (Sorb, p. 114).

Outro fato que merece destaque é que o complexo de Édipo implica num jogo de identificação e rivalidade: ao mesmo tempo em que a criança se identifica com o pai (ou mãe) ela entra em rivalidade com ele(a) (porque deseja o mesmo objeto que ele(a)). Consequentemente, vive uma espécie de interdição do objeto de desejo e um sentimento de culpabilidade. Um jogo de interdição e desejo e “por esse duplo processo”, nos diz Lacan, “o pai do mesmo sexo aparece à criança, ao mesmo tempo, como o agente da interdição sexual e o exemplo de sua transgressão” (LACAN, 2001, p. 46).

O complexo de Édipo é fundamental para pensarmos a relação da criança com a vida adulta, uma vez que ele “determina” o desenvolvimento do indivíduo, “(...) mas, evidentemente, com riscos de desvios” (Sorb, p. 115). O desenvolvimento da criança é, assim, dependente de uma forma cultural²⁷⁰, uma vez que, como afirma Lacan:

re-atualizada, e, inversamente, toda sorte de agressividade será provocada pela ameaça sentida contra posse de tal imagem” (DUNKER, 2006, p. 18).

²⁷⁰ O que leva Merleau-Ponty a questionar a universalidade do complexo de Édipo (Cf. Sorb, pp. 116-128).

a saída mais decisiva de seus efeitos psíquicos tem, com efeito, nesta imago do pai concentrada nela a função de repressão com aquela de sublimação: mas está aí o fato de uma determinação social, aquela da família paternalista (LACAN, 2001, p. 56), [por isso] são, com efeito, as relações da psicologia do homem moderno com a família conjugal que se propõe o estudo da psicanálise (LACAN, 2001, pp. 58-59).

A segunda importância desse complexo, que Merleau-Ponty coloca em relevo, é a tomada de consciência de si (pela criança):

a importância do complexo de Édipo consiste em realizar pela primeira vez uma objetivação do mundo pela criança, em ajudar a conceber um mundo exterior, distinto dele mesmo. Sua vida ulterior dependerá do modo em que essa subjetivação será produzida (Sorb, p. 116).

É certo que a criança realiza uma objetivação do mundo exterior a partir desse complexo. Mas há, primeiramente, uma objetivação anterior. No complexo de intrusão, há a conquista da criança de sua imagem corporal. É a primeira vez que a criança tem uma unidade de seu corpo. Anteriormente a isso, há uma experiência de separação, com o seio materno, por exemplo. Mas é com o espelho que a criança tem uma experiência de jubilação: uma conquista.

Como isso é possível? Qual poder tem essa imagem na formação de uma unidade e dessa afecção? “Mas seria preciso assim se demandar porque a imagem especular *a interessa*, e o que é, para a criança, compreender que *ela tem uma imagem*? O próprio Wallon disse que a criança se diverte com sua imagem ‘até a extravagância’. Mas porque a imagem é tão *divertida*?” (PI, pp. 201-202).

O poder formativo da imagem

Na década de 50, Jacques Lacan criticava a filosofia de seu tempo por deixar de lado algo que lhe parecia fundamental para se pensar a formação do sujeito: *o poder formativo da imagem*. Quer dizer, a ideia de que *a imagem induziria o próprio desenvolvimento da criança*. Este poder formativo é algo que, segundo Lacan, a psicanálise teria sido *a primeira* a revelar – o nível de realidade concreta que a imagem representa (Cf. LACAN, 1966, p. 104). Noutras palavras, a imagem não seria algo passivo, mas exerceria certo *poder* no desenvolvimento da personalidade da criança.

Lembremos, primeiramente, que a imagem, entendida por Lacan, é algo herdado da *Gestalttheorie*: uma forma, como podemos ver em *Au-delà du “Principe de réalité”* (de 1936). Seu primeiro cuidado no texto é de criticar as teorias associacionistas, substituindo-as pela *Gestalttheorie* em prol da revolução freudiana (Cf. LACAN, 1966, pp. 73-78), pois os fenômenos mentais jamais poderiam ser explicados por uma associação ou por um mecanicismo. Ora, a psicologia associacionista reduziria a imagem a uma função de ilusão, empobrecendo os dados concretos da imagem e

impossibilitando-nos de reconhecer o sentido de um grande número de fenômenos psíquicos.

O que é fundamental para Lacan é afirmar *o poder* da imagem (Cf. LACAN, 1966, p. 77): um poder de formação²⁷¹, isto é, sua função é formadora da configuração do organismo. Numa passagem clara sobre este problema, Jean-Pierre Marcos nos participa:

a imagem forma. Ela não reproduz, mas configura. Ela faz entrar em uma forma, ela ‘formata’ ou conforma. Sua consistência própria e sua potência intrínseca de organização determinam uma circunstância psíquica singular (MARCOS in SAFATLE, 2003, pp. 34-3465)²⁷².

Mas nos é permitido hesitar por um momento. É certo que a imagem não tem o mesmo estatuto do percebido: perceber um objeto é assumir que o objeto é inesgotável, que ele é dado numa infinidade de perfis. Imaginar é algo distinto disso: uma imagem é sem profundidade, sem ponto de vista, não pode ser observada, e é nos dada de uma vez por todas. Como diz Merleau-Ponty, “a imagem não é uma percepção enfraquecida, ela não é suscetível de ser ‘observada’, isto é, examinada ponto por ponto como uma coisa percebida” (Sorb, p. 225).

Sabemos que, segundo Merleau-Ponty, apesar do objeto ser inesgotável, podemos realizar uma síntese *presuntiva* da totalidade de uma coisa. *Nada nos obriga a dizer de uma tomada de consciência absoluta de um objeto*, porque estamos sempre neste campo de abertura, nesta síntese em transição: “não é por acidente que o objeto se oferece deformado a mim, segundo o lugar que eu ocupo; é a este preço que ele pode ser ‘real’” (PP, p. 48). É o próprio horizonte (de inesgotabilidade de aparições) que nos assegura a identidade do objeto. É a partir desta abertura que podemos falar de uma *síntese* perceptiva.

Quando vemos um cubo, por exemplo, em nossa frente, podemos ver no máximo três faces de cada vez, mas estas faces nos reenviam às suas outras faces. Não estamos vendo estas outras faces, mas sabemos que elas estão ali. Na verdade, o lado não visto é, de certa forma, um lado antecipado, um visível por vir, presente, ainda que invisível

²⁷¹ Seguimos a sugestão de Jean-Pierre Marcos de traduzir este termo como função de “formação”, e não de “informação”, por motivos de clareza (MARCOS in SAFATLE, 2003, p. 345).

²⁷² Podemos pensar essa formação tal como Heidegger fala sobre o termo *Bildung*: “é o termo *Bildung* (‘formação’) que responde melhor, embora de modo incompleto, ao grago *paidéia*. Na verdade, devemos dar a esse termo seu valor semântico original e esquecer o falso sentido em que ele foi vítima no final do século XIX. *Bildung* quer dizer duas coisas. Primeiramente, um ato formador (*ein Bilden*) que imprime à coisa um caráter, seguindo aquele que se desenvolve. Mas se essa formação ‘informa’ (imprime um caráter), é porque, ao mesmo tempo, ela conforma a coisa a uma vista determinada que, por essa razão, é denominada modelo (*Vor-bild*). A ‘formação’ (*Bildung*) é ao mesmo tempo a impressão de um caráter e orientação alcançada de um modelo (HEIDEGGER apud BAAS, 1998, p. 107).

nesse momento. É um lado imanente à nossa visão; ausente ao nosso perfil; acessível somente quando rodeamos o cubo: “a percepção é a síntese de todas as percepções possíveis; essa síntese é realizada pelo poder que possuo de me deslocar” (Sorb, p. 542).

Mas perguntemos: acontece o mesmo caso na consciência que temos de nossa unidade, da imagem do nosso corpo próprio?

É certo que cada parte que vemos do nosso corpo pode reenviar às suas outras partes, assim como os lados que vemos deste cubo reenviam às suas outras faces. Mas *não podemos rodear nosso corpo*: “(...) não sou um objeto que se possa perceber” (PhP, p. 438; Cf. SC, p. 230). Quer dizer, “eu não estou diante de meu corpo, estou em meu corpo ou, antes, sou meu corpo” (PhP, p. 175).

O corpo próprio não é como os outros objetos do mundo; não podemos o contornar, ele nos é acessível senão por uma inspeção limitada (Cf. SC, p. 230)²⁷³. Renaud Barbaras comenta essa singularidade do corpo próprio:

o corpo é um ser ambíguo: é uma coisa, mas uma coisa que é minha, ou melhor, que eu sou. A experiência que se tem se assinala com efeito pelo indício que o torna incomparável com aquele dos outros corpos. Enquanto uma coisa se caracteriza pelo fato que eu posso ‘lhe dar a volta’, multiplicar à vontade os pontos de vista sobre ele, meu corpo se apresenta sempre do mesmo lado: sua presença não é o inverso de uma ausência possível, ele está comigo e não diante de mim (BARBARAS, 2005a, p. 207).

Por um lado, é verdade que “(...) para a criança, a percepção é uma *conduta* pela qual ela se engaja num verdadeiro comércio com as coisas” (Sorb, p. 224). Entretanto, por outro, há um paradoxo: se corpo não é percebido como os outros, como a criança é capaz de ter consciência de sua unidade corporal? Aliás, *em que momento* a criança consegue tomar a si como uma unidade? Não se trata neste caso (neste primeiro momento) de uma imagem? Não seria como no caso de nossa retina, que Merleau-Ponty afirma ser de desconhecimento absoluto²⁷⁴?

Para Lacan não há dúvidas: há uma proeminência da imagem do corpo sobre os dados e sensações imediatas do corpo. Quer dizer, é necessário que a criança seja capaz de realizar uma síntese imaginativa de seu corpo. Para Merleau-Ponty, entretanto, ao menos na *Phénoménologie de la perception*, isso não nos fica claro.

²⁷³ É curioso notarmos como Merleau-Ponty não cita Robert Blanché nessa reflexão. Em sua obra *La notion de fait psychique – essai sur les rapports du physique et mental*, o problema do corpo próprio é longamente trabalhado. Há várias antecipações da fenomenologia em seu trabalho de 1935. Eis um exemplo: “meu corpo é, primeiramente, para mim, e unicamente para mim, o centro absoluto de perspectiva sobre a totalidade do real, o *hic et nunc* a partir da qual os objetos de ordenam no espaço e tempo. Ele me pertence como uma propriedade privada e inalienável, e ainda essa expressão permanece insuficiente para dar conta da intimidade de sua presença” (BLANCHÉ, 1935, p. 333).

²⁷⁴ “Sei bem que jamais verei diretamente meus olhos, e que mesmo diante de um espelho, não posso apreender seu movimento e sua expressão viva. Minhas retinas são para mim um desconhecimento absoluto” (SC, p. 68).

Por exemplo, é certo que o filósofo dizia que a consciência do corpo invade o corpo (Cf. PhP, p. 90); ele diz também que há um certo tipo de percepção interior (fundamentada pela temporalidade) que opera do mesmo modo que a percepção exterior: “ela envolve o infinito, ela é uma síntese jamais acabada e que se afirma, mesmo que ela seja inacabada” (PhP, p. 439).

Poder-se-ia dizer ainda de um saber corporal²⁷⁵. Por exemplo: ao dizermos que não é preciso que representemos o espaço de um carro para passarmos num beco, afirmamos que temos certo saber do espaço que o carro ocupa, como se esse espaço fosse uma dilatação do nosso espaço corporal. Haveria uma *síntese corporal* (Cf. PhP, p. 174) que justificaria a anexação corporal de outros objetos ao nosso volume corporal: assim como dizemos que nossos óculos são como um índice de nosso corpo, ou que a bengala de um cego é um instrumento com o qual ele percebe; são como “apêndice do corpo, uma extensão da síntese corporal” (PhP, p. 178)²⁷⁶. Noutras palavras, há uma espécie de *dilatação corporal*, que só é possível devido a um *saber* de uma unidade corporal assumida e mesmo flexível²⁷⁷.

Poder-se-ia ainda dizer do movimento corporal como aquilo que unifica o corpo. Tese defendida por Clara Da Silva-Charrak, por exemplo: “é o movimento que atesta, segundo sua facilidade, sua fluidez ou sua espontaneidade, uma capacidade a se situar no espaço e a se perceber como um todo, quer dizer, a atribuir cada uma das suas partes de seu corpo próprio a si mesmo” (SILVA-CHARRAK, 2005, p. 43). Isso significa que há uma unidade motora ou certo tipo de movimento de existência, um sistema onde todas as partes se interagem, como num único sistema, um único órgão: uma unidade de certo modo autônoma que não depende expressamente de uma consciência, mas de uma potência motora.

Podemos dizer igualmente que temos consciência do corpo através do mundo e consciência do mundo através do corpo:

(...) se é verdade que tenho consciência de meu corpo através do mundo, que ele é o centro do mundo, o termo despercebido pela qual todos os objetos voltam sua face, é verdade, pela mesma razão, que meu corpo é o pivô do mundo: sei que os objetos têm várias faces porque eu poderia

²⁷⁵ Uma tese parecida é defendida por Paul Schilder, quando ele afirma certo conhecimento do próprio corpo (Cf. SCHILDER, 1950, p. 55).

²⁷⁶ Esse é um problema que Merleau-Ponty já encontrava em Gabriel Marcel se referindo às coisas como prolongamento do corpo: “mas, da mesma maneira, na medida em que creio verdadeiramente nos objetos, em que apreendo que mais seus ‘caracteres’, sua fisionomia, sua presença mais que sua essência, eles se tornam algo como o prolongamento de meu corpo” (PI, p. 37).

²⁷⁷ Trata-se assim de um “saber corporal” diferentemente do que nos diz Schilder, por exemplo, ao afirmar que esta anexação é uma anexação de ordem da *imagem do corpo*, uma dilatação do *esquema corporal* que tem a imaginação em operação (Cf. SCHILDER, 1950, pp. 203-210).

lhes dar a volta e, nesse sentido, tenho consciência do mundo pelo meio de meu corpo (PhP, p. 97).

Seja como for, o problema, a meu ver, continua: mesmo que a criança *aja* como um todo, podemos ainda perguntar *em que momento* ela se sabe como todo. Mesmo que aos poucos a criança comece a identificar suas mãos como suas, seus pés, se distinguindo aos poucos do corpo da mãe, em qual *momento* ela seria capaz *de se saber* como este todo (já presente como potência motora)? Por que Merleau-Ponty não fala de uma imagem corporal na *Phénoménologie de la perception*? Por que um saber corporal e não a imaginação de sua totalidade²⁷⁸?

Perceber ou imaginar?

Se a imagem é um todo, parece estranho que Merleau-Ponty não fale, como Jean Lhermitte, de uma imagem do corpo? Lhermitte escreve, por exemplo, que “(...) é graças a existência dessa imagem de nosso corpo que nos é possível sentir, perceber, enfim, desenvolver nossa ação sobre nós mesmos e sobre o mundo que nos entorna” (LHERMITTE, 1998, p. 15).

Paul Schilder também pontua nessa direção: “vivemos constantemente com o conhecimento de nosso corpo. A imagem do corpo é uma das experiências básicas na vida de todos. É um dos pontos fundamentais da experiência da vida” (SCHILDER, 1950, p. 201). É assim que Lhermitte e Schilder pensam a tomada de consciência da unidade corporal: a partir da imagem corporal – um princípio global de apreensão de si e do mundo.

De fato, Merleau-Ponty conhecia essa problemática na *Phénoménologie de la perception* – cita inclusive os dois autores acima quando analisa o membro fantasma. Nesse caso, o sujeito fixa-se, como vimos, em um esquema corporal habitual, numa temporalidade que insiste em se repetir. Merleau-Ponty não fala, portanto, de uma fixação numa imagem corporal, mas de um esquema ou memória corporal. A imaginação, a seu ver, nos leva a outros problemas como ele aponta em seu curso sobre *a Structure et conflits de la conscience enfantine*:

a crença que temos na imagem resulta do fato de que nós perdemos o contato com o real (e o relativismo que ele supõe), para nos colocar numa atitude especial. Toda percepção sabe que ela é parcial, que ela se move no relativo; o imaginário se move no absoluto. O imaginário me coloca em relação com o absoluto sem que eu creia para tanto que o imaginário é real. O alucinado, mesmo, distingue esses dois mundos, mas ele vive no imaginário, porque ele perdeu a referência ao real. É nesse sentido que o poder de imaginar é, ao mesmo tempo, um poder

²⁷⁸ Como observou James B. Steeves: “o corpo não é uma imagem consciente do corpo, mas um sentido tácito de suas habilidades e de suas relações com o mundo” (STEEVES, 2004, p. 20).

enganador e, ao mesmo tempo, uma manifestação da liberdade da consciência. A consciência nos libera do presente pelo imaginário, é um poder de se irrealizar fora das coisas (Sorb, p. 229).

Mas não poderíamos dizer que no fenômeno do membro fantasma o sujeito vive no imaginário?

No fundo, o problema do imaginário é um problema que Sartre nos traz enquanto uma função de transcender o mundo percebido. Trata-se, para ele, de uma intencionalidade da consciência de aniquilar o mundo, isso porque “o real e o imaginário, por essência, não podem coexistir. Trata-se de dois tipos de objetos, de sentimentos e de condutas inteiramente irreduzíveis” (SARTRE, 1948, p. 188).

Sabemos que desde 1936, em sua primeira obra, o objetivo de Sartre era mostrar como a imaginação é certo tipo de consciência: “a imagem é *certo tipo de consciência*. A imagem é um ato e não uma coisa. A imagem é consciência *de* alguma coisa” (SARTRE, 1989, p. 120).

Para chegar nesta conclusão, o filósofo seguiu um caminho crítico aos sistemas metafísicos e ao esforço dos psicólogos para encontrar um método positivo de abordar a imagem. Assim, ele nos mostrava que continuava vivo o associacionismo e como a fenomenologia, principalmente aquela apresentada em *Ideen... I*, era não só totalmente diferente das ciências psicológicas, como apontava um novo modo de pensar: ela exigia que se expulsasse todos os “habitantes” da consciência, “libertando o mundo psíquico de um grande peso” (SARTRE, 1989, p.110). Nesse caminho, Sartre pretendia buscar um novo sentido de “imagem” que não fosse comparável à percepção (como uma percepção fraca, por exemplo).

Já em 1940, Sartre descrevia a imagem sob quatro características:

1. como uma consciência: imaginar é ter certo tipo de consciência;
2. como um fenômeno de “quase-observação”: há um saber imediato da imagem, pois como ela se dá como um todo, como aquilo que tenho consciência dela, eu sei o que imagino sem apreender nada dela (porque eu constituo a imagem). Por isso uma quase-observação: uma observação que não apreende nada;
3. a consciência imaginativa põe seu objeto como um nada: a imagem se põe como um certo nada, porque o objeto intencional imaginado tem uma posição de ausência, de inexistente;
4. como espontaneidade: porque a consciência imaginativa produz e conserva seu objeto em imagem (Cf. SARTRE, 1949, pp. 14-26).

O que nos interessa nessa discussão é que Sartre nos descreve como o problema da imaginação nos leva a pensar numa relação diferente com o mundo, tal como da consciência perceptiva. Como se pode perceber, a consciência imaginativa, descrita por Sartre, nos leva a pensar numa certa “negação” do mundo percebido, pois “a propriedade da imagem é precisamente a irrealidade”:

“(…) a consciência, para produzir o objeto em imagem, ‘Carlos VIII’, deve poder negar a realidade do quadro e só poderá negá-lo tomando um recuo em relação à realidade vista na sua totalidade. Pôr uma imagem é constituir um objeto à margem da totalidade do real, é, portanto, manter o real à distância, liberar-se dele, numa palavra, nega-lo” (SARTRE, 1948, p. 233)²⁷⁹.

É precisamente isto que observa Merleau-Ponty:

quando imagino, abulo a distância que separa os objetos percebidos; o centro de minha consciência desaparece: o objeto que imagino não é à *tal distância*, ou, se ele me aparece com o aspecto que ele teria a cem metros, sei bem que não posso mudar esse aspecto me aproximando dele. É preciso que a consciência deixe de viver no mundo dos objetos; que ela ‘se ponha’ no espetáculo que a ela se oferece (...) (Sorb, p. 230).

Dentre os inúmeros distanciamentos entre os dois filósofos, gostaríamos de ressaltar como Merleau-Ponty não poderia seguir o caminho de Sartre para ser fiel à sua fenomenologia. É simples entendermos o porquê: a descrição do ser-no-mundo, aos seus olhos, deveria seguir uma descrição de uma relação *direta* com o mundo: percebendo-o, porque há somente um “ato humano que de um só golpe atravessa todas as dúvidas possíveis para se instalar em plena verdade: este ato é a percepção, no sentido amplo de conhecimento de existências” (PhP, p. 50). *É preciso assim ter uma acesso direto ao real*.

A imaginação, por outro lado, nos leva a uma pseudo-realidade (a um objeto ausente, inexistente):

não há Pedro em imagem e Pedro na realidade, só há um Pedro, aquele que está lá e que eu me esforço para fazer surgir aqui. Imaginar é encaminhar-se para o objeto real a fim de fazê-lo surgir aqui. Há uma pseudo-realização do objeto imaginário, há produção de um *analogon* do objeto ausente [o quadro está no meio do mundo, a imagem está fora] (Sorb, pp. 225-226)²⁸⁰.

É certo que Merleau-Ponty dá *privilégio* à consciência perceptiva, mas isto não significa que não seja possível imaginar, significa que “toda consciência é, em algum grau, consciência perceptiva” (PhP, p. 452). Ou seja, “a imaginação visa sempre o objeto percebido” (Sorb, p. 225), “pois uma imagem não é o mundo negado pura e simplesmente, ela é sempre o *mundo negado de certo ponto de vista*, precisamente

²⁷⁹ “Pois uma imagem não é o *mundo negado*, puramente e simplesmente, ela é sempre o *mundo negado de algum ponto de vista*, precisamente aquele que permite colocar a ausência ou a inexistência de tal objeto que se presentificará ‘em imagem’” (SARTRE, 1948, p. 234).

²⁸⁰ Já em 1939, ao comentar o livro de Sartre (*L’imagination*), Merleau-Ponty destacava: “ora, justamente é próprio da imaginação de não afirmar a presença real de seu objeto” (PI, p. 52).

aquilo que permite pôr a ausência ou a inexistência de tal objeto, que se presentifica ‘em imagem’” (SARTRE, 1948, p. 234)²⁸¹.

Nessa discussão entorno da percepção e a imaginação, percebemos que nem Merleau-Ponty, nem Sartre, destacam o poder formativo da imagem. Ou seja, o poder que a imagem tem de transformar a criança, sobretudo, quando ela apreende pela primeira vez sua unidade corporal enquanto uma imagem do corpo próprio.

O que nos parece é que a fantasia da criança descrita por Klein, a feitiçaria de outrem apontada por Guex e a assunção da imagem corporal, tal como propõe Lacan, que permite a Merleau-Ponty a realizar uma dialética entre o imaginário e o real na intersubjetividade. Há algo de imaginário na relação com outrem. No caso do estágio do espelho, há uma transformação da criança na assunção dessa imagem de si – uma transformação que é em relação a si e a outrem. Dito de outro modo, quando Merleau-Ponty diz que *o corpo passa a uma jurisdição visual* nessa descrição, ele assume que há um papel do imaginário no desenvolvimento infantil.

Percebamos que isso não é uma mera especulação dos saberes empírico: isso poderia nos indicar um modo de relação original entre a criança consigo mesma e com os outros. *É um fato* que a criança se toma, se sabe, num certo momento de seu desenvolvimento, como um todo (mesmo que esta unidade não seja uma unidade “real”, uma vez que está sempre aberta a novas sínteses, assim como das coisas à nossa frente, ou sendo uma unidade presumida num horizonte de experiência (Cf. PhP, p. 254)).

É certo ainda que Merleau-Ponty busca na própria noção de percepção algo correlativo à unidade do corpo próprio (Cf. PhP, p. 369), chegando a afirmar que “a teoria do esquema corporal é implicitamente uma teoria da percepção” (PhP, p. 239). Isso quer dizer que há uma correlação entre o esquema corporal, a percepção e os objetos transcendentais (Cf. PhP, p. 270), porque meu corpo tem uma textura comum a todos os objetos (Cf. PhP, p. 272).

Mas Merleau-Ponty *parte do fato* de que não se pode apreender o corpo senão “assumindo-o” (Cf. PhP, p. 239). Ou “se ainda se pode falar, na percepção do corpo próprio, de uma interpretação, seria preciso dizer que ele se interpreta a si mesmo” (PhP, p. 175). Ele não aponta, portanto, *um momento específico* que justificaria esta assunção da unidade corporal ou a interpretação deste fato.

²⁸¹ “O que se denomina imagem é um ato na qual a consciência visa diretamente o mesmo objeto que lhe foi dado em percepção” (PI, p. 53).

A nosso ver, é ao analisar o estágio do espelho que o filósofo parece apontar este problema: há um *momento específico* no desenvolvimento em que a criança se toma como uma unidade corporal: ao *assumir* sua imagem como sua²⁸². No momento em que isto se dá, a criança ultrapassa o “fantasma do corpo fragmentado”, algo que Lacan encontra ao estudar alguns sonhos e sintomas. Esta fragmentação levaria a criança a uma experiência de angústia frente um “corpo despedaçado”, que só seria ultrapassado *com a conquista da assunção da sua imagem corporal*, segundo o psicanalista. A ideia é simples: *a imagem forma*.

Para Lacan, o acontecimento de assunção da imagem corporal pela criança, seja se vendo pelo espelho, seja pela imagem do outro, seria *o marco* onde a imagem de si começaria a ter uma função de *integração do corpo*, dando sentido ao *esquema corporal*: “(...) a imagem de si seria esta *Gestalt* que fornece ao sujeito uma totalidade ideal que ele não tem à sua disposição por meio da percepção de si” (SAFATLE, 2006, p. 78).

Mas isso não é tudo. Com a assunção da imagem, há consequências. Contudo, Merleau-Ponty não diz nada, nesse momento, dessas outras consequências, há um preço, como destacamos, nessa “paixão de ser homem”: “o primeiro efeito que aparece da *imago* no ser humano é um efeito de *alienação* do sujeito” (LACAN, 1966, p. 181). Quer dizer, “é no outro que o sujeito se identifica e mesmo se experimenta primeiramente” (LACAN, 1966, p. 181). Por qual razão Merleau-Ponty privilegia a jubilação da criança na conquista de sua visibilidade face ao efeito da alienação do sujeito?

Poderíamos esperar que, depois de termos visto o interesse de Merleau-Ponty por uma sorte de feitiçaria na relação intersubjetiva, ele iria colocar em destaque o efeito da alienação da criança na formação de sua unidade corporal no estágio do espelho descrito por Lacan. Com efeito, o tema fundamental desse estado, ao menos do ponto de vista do psicanalista. Mas, para Merleau-Ponty, Lacan nos leva a outras questões: a assunção da imagem corporal é, para a criança, a assunção de ser um corpo visível. Por que a insistência num tema “marginal” para o psicanalista?

²⁸² Percebamos: eu assumo uma imagem. Diferentemente, eu não posso assumir uma percepção, uma vez que já estou percebendo (num modo “indeterminado”, e não numa ação “pessoal”).

Um espetáculo especular?

Podemos dizer, é certo, que Merleau-Ponty admite o poder transformador da imagem, mas não podemos afirmar que ele admite o efeito de alienação, tal como descreve Lacan, da assunção dessa imagem. Falar de uma feitiçaria é diferente de falar de uma alienação. Eis nosso tema.

*Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je — telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*²⁸³ é um texto central de Jacques Lacan. E nesse pequeno escrito que ele expõe essa questão fundamental na psicanálise lacaniana: o efeito de alienação no processo de identificação. Para o psicanalista, na formação do sujeito, há, necessariamente, um momento de identificação da criança com outrem. Na realidade, uma identificação alienante: a imagem cativa, assim como o outro (Cf. LACAN, 1975, p. 144). O que isso significa?

Sem dúvida, a formação do Eu, tal como compreende a psicanálise, é solidário a uma sorte de identificação:

basta compreender o estágio do espelho *como uma identificação* no sentido pleno que a análise dá a esse termo: a saber, a transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem, — em que a predestinação a esse efeito da fase é suficientemente indicada pelo uso, na teoria, do antigo termo *imago*²⁸⁴ (LACAN, 1966, p. 94).

Toda questão está, desse modo, na precipitação do Eu. Quando Lacan descreve a jubilação da criança pelo triunfo da assunção da imagem especular, ele o associa a uma precipitação do que denominamos Eu. Quer dizer, há um momento específico em que a criança não se sabe como uma unidade, de algo que pode se precipitar e se manifestar enquanto Eu — forma de dizer que o Eu tem um “nascimento”.

Esse nascimento, Lacan o descreve como um efeito de uma integração imaginária. Ou seja, um efeito da transformação do sujeito. É essa transformação produzida no sujeito que, para o psicanalista, realiza uma sorte de jubilação:

a assunção jubilatória de sua imagem especular, por ser ainda mergulhada na impotência motriz e na dependência da criação que tem o pequeno homem nesse estado *infans*, nos parece desde então manifestar, numa situação exemplar, a matriz simbólica em que o *eu* se precipita numa forma primordial, antes que ele se objetive na dialética da identificação ao outro e que a linguagem lhe restitua no universal sua função de sujeito (LACAN, 1966, p. 94).

²⁸³ Realizado no XVI congresso internacional de psicanálise, em Zurique 17/07/1949. Na verdade, há uma comunicação de 1936 que Lacan apresentou, em Marienbad, sobre o estágio do espelho, intitulada: *The looking glass phase*. Mas não iremos tomá-la aqui, já que esta teoria ganha sua força e seu acabamento a partir da comunicação de 1949.

²⁸⁴ “A função do estágio do espelho se averigua por nós desde então como um caso particular da função da *imago*, que é de estabelecer uma relação do organismo à sua realidade — ou, como se diz, do *Innenwelt* à *Umwelt*” (LACAN, 1966, p. 96).

A formação do sujeito se passa, assim, como uma assunção. Seja, mas uma assunção a partir do outro: seu objetivo é de mostrar que a formação do que denominamos Eu é uma formação imaginária *a partir do outro*. No fundo, um processo de identificação em que a formação do indivíduo é tributária a uma *lógica ficcional*:

mas o ponto importante é que essa formação situa a instância do *eu [moi]*, desde antes sua determinação social, numa linha de ficção, jamais redutível para o indivíduo somente, – ou antes, que não reunirá senão assintoticamente o devir do sujeito, qualquer que seja o sucesso de sínteses dialéticas pelas quais ele deve resolver enquanto *eu [je]* sua discordância com sua própria realidade (LACAN, 1966, p. 94).

Nessa linha de ficção, para Lacan, estar na imagem é se pôr a ver a outrem: algo que nos ata ao olhar de outro. É por isso que Vladimir Safatle afirma que, “para Lacan, ser corpo é estar ligado ao olhar do Outro” (SAFATLE, 2006, p. 77). É essa ligação o efeito da alienação: há uma submissão da referência de si à referência ao outro. Por quê?

Primeiramente, podemos pensar que o bebê introjeta a imagem de outrem – uma imagem que é advinda do exterior. Consequentemente, como nos diz novamente Safatle, “o *eu-corpo próprio* é assim uma imagem vinda do exterior. A auto-referência é referência à imagem de um outro na posição de eu ideal. O que nos mostra que não há nada de *próprio* na imagem do corpo” (SAFATLE, 2006, p. 77). Se a criança introjeta algo exterior a ela, é porque ela só pode se ver exteriorizando-se. Noutras palavras, ela só pode se ver alienando-se: a criança só se referiria a si *submetendo-se à referência ao outro*. Nas palavras do psicanalista: “o ser humano não vê sua forma realizada, total, a miragem dele mesmo, que fora dele” (LACAN, 1975, p. 160).

Aliás, é necessária à criança essa introjeção de outrem para que ela possa se orientar em seu agir e pensar, para que ela possa aprender a desejar e, mesmo, para que ela tenha um lugar no meio social. Um modo de dizer que ela se orienta por analogia. O outro é, para ela, um tipo ideal, uma forma de agir. Nesse caso, as imagens são investidas pela libido: elas fazem parte do drama do sujeito e narram a história de seus processos de sociabilidade.

Nesse caminho, não há uma escolha: o efeito da alienação é constitutivo da formação do Eu²⁸⁵. Há aqui uma inauguração de uma dialética que desde então liga o Eu a situações socialmente elaboradas (Cf. LACAN, 1966, p. 98). Com efeito, a possibilidade de se saber enquanto corpo próprio (Cf. LACAN, 1975, p. 192) que, efetivamente, não tem nada de próprio, uma vez que a imagem é prenante:

²⁸⁵ “Nesse aspecto, o eu se mostra uma formação imaginária, sempre precária e instável, sujeita ao desequilíbrio induzido pelo outro, capaz de ‘desfocar’ a imagem de si” (DUNKER, 2006, pp. 18-19).

assim, essa *Gestalt* cuja pregnância deve ser considerada como ligada à espécie, mesmo que seu estilo motor seja ainda desconhecido, – por esses dois aspectos de sua aparição, simboliza a permanência mental do *eu*, ao mesmo tempo, que ela prefigura sua destinação alienante; ela é cheia ainda de correspondência que unem o *eu* ao estatuto em que o homem se projeta como aos fantasmas que o dominam, ao autômato, enfim, em que uma relação ambígua tende a encerrar o mundo de sua fabricação (LACAN, 1966, p. 95).

Para a psicanálise, esse efeito nos leva a pensar todas as relações entre os sujeitos no nível do imaginário: há sempre um jogo de identificação e de introjeção da imagem ideal que orienta o desejo do sujeito (Cf. LACAN, 1975, p. 162)²⁸⁶. Sem dúvida, uma questão fundamental para pensarmos a intersubjetividade (e mesmo para criticá-la).

De qualquer modo, a assunção da imagem é tributária aos olhos de outrem: ele é *testemunha* da nossa visibilidade, de nossa presença, de nossa existência²⁸⁷. Ele testemunharia a *posição* do sujeito na imagem que se tem dele. Merleau-Ponty reconhece este problema como uma relação existencial (Cf. Sorb, p. 227), que põe em jogo o poder da imagem, na identificação da criança com o outro, determinando de certo modo as relações e o desenvolvimento infantil.

É certo que o imaginário está, com certeza, em jogo nessa relação da criança com outrem, “uma vez que a introjeção e a projeção são inevitáveis, minha conduta em relação a outrem será sempre, em algum aspecto, imaginante” (Sorb, p. 233). Todavia, o que Merleau-Ponty privilegia nesse estudo é a presença visual do corpo de outrem e,

²⁸⁶ Tomemos nota *para onde isto aponta*, ao menos na psicanálise: os vínculos sociais estariam numa esfera onde a identificação entre os sujeitos seria guiada por imagens idealizadas, marcadas por uma lógica própria do imaginário. Ora, isto nos leva a pensar que a nossa imagem corporal determina nossa relação com o outro ao ponto da psicanálise estar debatendo hoje, entre várias outras coisas, “o sentido da vida” na redução da “produção” de um corpo (Cf. KEHL in BUCCI; KEHL, 2004, p. 176). Kelh nos aponta isto, de um modo muito interessante, num texto intitulado *Com que corpo eu vou?*: “que corpo você esta usando ultimamente? Que corpo está representando você no mercado das trocas imaginárias? Que imagem você tem oferecido ao olhar alheio para garantir seu lugar no palco das visibilidades em que se transformou o espaço público no Brasil? Fique atento, pois o corpo que você usa e ostenta vai dizer quem você é” (KEHL in BUCCI; KEHL, 2004, p. 174). Sem nos prolongarmos no desdobramento desta problemática, que surge nas linhas lacanianas e que é fundamental no debate das relações dos vínculos sociais, devemos antes ressaltar como isto segue uma lógica do *imaginário*. É esta lógica que nos interessa aqui. Safatle a resume: “a lógica do problema da *identificação imaginária* é, pois, a seguinte: ao fazer referência a si, o sujeito acaba, necessariamente, referindo-se a um outro. A razão é simples: este ‘si’ ao qual o sujeito se refere é um *moi* constituído a partir da introjeção da *imagem* de um outro, ou seja, ele se refere a um objeto fruto da sedimentação de captações especulares depositadas durante toda a história do sujeito (...). Ele é ilustrado através da frase de Rimbaud: ‘*Je est un autre*’” (SAFATLE, 1997, p. 64).

²⁸⁷ Maria Rita Kelh resume nestes termos o problema: “a certeza subjetiva que nos garante, muito precocemente, que ‘eu sou’, não provém da nossa capacidade de pensar, mas de nossa identificação a uma imagem. A imagem corporal. Antes de saber que pensa, o filhote de homem já ‘sabe’ que existe, a partir do olhar que o outro dirige à sua imagem. Não é o pensamento que garante a singularidade do ser (...). O que nos garante o ser, para um sujeito, é sua visibilidade — para outro sujeito” (KEHL in BUCCI; KEHL, 2004, p. 148).

consequentemente, a presença do corpo próprio na jurisdição do visual – o fato de agirmos a partir dessa jurisdição. Por que esse privilégio?

Entrar na visibilidade do mundo

Ter uma imagem de si, da unidade corporal, *é entrar na visibilidade do mundo*. Ou, como Merleau-Ponty comenta: é ter um papel na relação com outrem, porque a criança compreende que há dois pontos de vista sobre si mesmo: ele vê e é visível por todos os lados. Estamos aqui diante de uma transformação também em relação a outrem. Mas, percebamos, Merleau-Ponty não diz nada sobre esse processo de alienação. Por quê? Por que falar sobre a visibilidade do corpo e não sobre a submissão ao olhar de outrem?

Lembremos que na *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty comentava a dialética hegeliana do senhor e do escravo. Nesse momento, como vimos no começo desse capítulo, essa lógica não guiava sua obra por um motivo simples: podemos ser reduzidos ao olhar de outrem; mas isso não é necessário. O fato de haver uma relação de senhor e de escravo não nos obriga a pensar essa relação como primordial.

O mesmo pode-se pensar aqui: que há uma espécie de alienação na assunção da imagem corporal, isso parece não ser o fundamental a Merleau-Ponty. Essa alienação, ao contrário do que descreve Lacan, não é necessária – é simplesmente algo possível, tal como reduzir outrem a objeto. Merleau-Ponty pontua:

não é somente a aquisição de um novo conteúdo, mas de uma nova função, a função narcísica. Narcisista é esse ser mítico que, por força de olhar sua imagem na água, foi atirado como por uma vertigem e se uniu no espelho da água sua imagem. A imagem própria ao mesmo tempo em que ela *torna possível* uma sorte de alienação: não sou mais o que eu sentia ser imediatamente, sou essa imagem de mim que me oferece o espelho (PI, p. 203, grifo meu).

Eis: a imagem própria *torna possível*... Mas isso não ocorre necessariamente segundo as palavras do filósofo. Consequentemente, a alienação e a imaginação, para Merleau-Ponty, não são justapostos. Ser visto pelos olhos de outrem não significa ser submetido ou alienado ao seu olhar; é entrar no domínio da visibilidade: ser invadido por todos os olhares.

É uma questão do estatuto do olhar na relação com outrem que está em jogo: “tenho um aspecto exterior, sou visível por outrem; existe um ponto de vista de outrem sobre mim. *A relação com outrem tem o valor de uma verdadeira estrutura*” (Sorb, p. 320). Sou visível significa que somos *invadidos* pelo olhar de outrem e vice-versa²⁸⁸.

²⁸⁸ Aliás, o filósofo liga essa questão com suas reflexões sobre Marx: “por que Marx e Freud admitem que o sentido de nossas condutas esteja escondido? Para Marx, o burguês vê as coisas através de prismas do

Merleau-Ponty está, portanto, de acordo com Lacan que há uma transformação na criança com a assunção da imagem corporal:

reconhecer sua imagem no espelho é, para ela, aprender que *ela pode ter um espetáculo de si mesma*. Até então, ela não *se sabe jamais vista*, em que ela não é senão entrevista pelo canto dos olhos vendo as partes do seu corpo que ela pode ver. Pela a imagem no espelho, ela se torna capaz de ser *espectador de si mesma*. Pela aquisição da imagem especular, a criança apercebe que ela é *visível* e por si e para outrem (PI, p. 202).

Mas, como se pode ver, uma transformação no nível do visível: *o corpo é colocado sob a jurisdição do visível*. É como se criança entrasse em outro domínio, em que a sua realidade é transformada:

se produz, para empregar os termos do doutor Lacan, uma ‘captação’ de mim pela minha imagem espacial. De súbito, abandono a realidade de meu vivido para me referir constantemente a esse eu ideal, fictício ou imaginário, cuja imagem especular é o primeiro esboço (PI, p. 203).

Isso significa que a assunção da imagem é um fenômeno visual que inaugura um domínio “trágico”: não podemos ser, aos olhos de outrem, o que somos pelos nossos próprios olhos. E, por isso, essa assunção coloca a imaginação em jogo: como sou visto por outrem?

Na verdade, uma transformação que põe em evidência a prematuração da criança²⁸⁹. Ela é colocada num lugar em que ela ainda não possui uma maturação psíquica. É por isso que a concepção do esquema corporal é alargada. Diferentemente da *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty faz questão de sublinhar a imagem corporal participando do esquema corporal (Cf. Sorb, p. 527), pois “com efeito, trata-se de uma anexação pela criança de sua imagem, de uma tomada de posse de seu corpo e essas operações vitais estão numa estreita relação com a vida afetiva” (Sorb, p. 481).

Há aqui uma evidência do poder do corpo e de seu esquema corporal e, assim, o poder jubilatório da antecipação. De fato, para Merleau-Ponty, a criança se define por esse poder:

a criança se define por uma espécie de realização antecipada pelo sujeito sobre seus meios no momento. O nascimento é caracterizado pela prematuração; *a primeira impulsão edipiana é uma sorte de pré-puberdade ou ‘puberdade psicológica’*. A criança vive no futuro, mas o adulto pode regressar: a criança não está jamais inteiramente acabada. Continuamos a ver, por uma sorte de crença mágica, na imagem, um duplo de nós mesmos (Sorb, pp. 319-320).

espírito burguês, pois ele pertence a essa classe histórica. Mas por que no caso do ciúme citado por Freud, a homossexualidade é vista como heterossexualidade? Por que a pesquisa científica é obrigada reverter a aparência? O que não conhecemos por nós mesmos de modo reflexivo. Tudo que somos, nós o vemos em outrem por projeção” (Sorb, p. 474).

²⁸⁹ Um tema fundamental também em *Le visible et l’invisible*: “certo, é bem precocemente que motivos, categorias bastante abstratas, funcionam nesse pensamento selvagem, como mostra muito bem as antecipações extraordinárias da vida adulta na criança: e podemos dizer que todo homem está já lá. A criança compreende bem para além do que ela sabe dizer, responde bem para além do que ela saberia definir, e o mesmo se passa no adulto” (VI, pp. 28-29).

O fato de crermos nesse duplo de nós mesmos não significa, necessariamente, um efeito de alienação da imagem. Merleau-Ponty insiste sobre o fato de que essa prematuração transforma todas as relações da criança em relação ao mundo e outrem, e “deixa de lado” na alienação descrita por Lacan:

a criança humana é esse ser que é capaz de ser sensível a outrem, e de se considerar como um semelhante entre os outros homens, bem antes do estado de maturidade psicológico verdadeiro. A ‘prematuração’ e a antecipação são fenômenos essenciais da infância. A imagem especular torna possível, ao mesmo tempo, o desenvolvimento que a animalidade não conhece e também uma insegurança própria à criança humana. Pois há inevitavelmente conflito entre eu, tal que me sinto, e eu, tal como me vejo, ou tal como os outros me veem. A imagem especular vai ser, entre outras coisas, a primeira ocasião para a agressividade entre relação a outrem se manifestar. É porque ela vai ser assumida pela criança ao mesmo tempo na jubilação e na doença. A aquisição da imagem especular interessa, então, não somente nas *relações de conhecimento*, mas também nas *relações de ser* com o mundo, com outrem (PI, p. 204).

Lacan insiste também na questão da prematuração. A prematuração do sistema piramidal confirma a verdadeira prematuração da criança. Entretanto, essa prematuração está, aos olhos do psicanalista, diretamente associada à identificação alienante:

esse desenvolvimento é vivido como uma dialética temporal que decisivamente projeta em história a formação do indivíduo: o *estádio do espelho* é um drama cujo impulso interno se precipita da insuficiência à antecipação – e que para o sujeito, tomado ao engodo da identificação espacial, maquina os fantasmas que se sucedem de uma imagem despedaçada do corpo a uma forma que denominamos ortopédica de sua totalidade, – e a armadura, enfim, assumida de uma identidade alienante, que vai marcar de sua estrutura rígida todo seu desenvolvimento mental (LACAN, 1966, p. 97).

É certo, para Merleau-Ponty, que há uma referência a outrem nessa transformação. Mas essa precipitação da insuficiência à antecipação não é ortopédica. Há, a seu ver, uma espécie de plasticidade nessa assunção²⁹⁰. Quer dizer, uma relação com a temporalidade do sujeito:

uma verdadeira inteligência obedeceria à lei do tudo ou nada. Compreendemos ou não compreendemos. Não podemos compreender ‘um pouco’ o que é dois mais três. O fenômeno intelectual não é suscetível dessa série de gradações que constatamos no desenvolvimento da imagem especular (PI, p. 199).

O estatuto da imagem é claro: como vimos, a imaginação é um modo de negação do mundo, porque a propriedade da imagem é sua irrealidade. Desse modo, “a função geral da imagem especular seria nos arrancar de nossa realidade imediata, seria uma função *desrealizante*” (PI, pp. 203-204). Desrealizante porque, quando a criança sai de

²⁹⁰ Como nos indica Kartina Amin, a relação entre o corpo e a imagem corporal em Merleau-Ponty é mais dinâmica que na obra de Lacan: “de fato, a relação entre o corpo e sua imagem especular não pode ser nem uma união simplista nascida de uma perda de distinção entre si e outro, nem como uma relação destrutiva também/ou, mas como uma oscilação rítmica de sobreposição, interferência e separação pela qual a imagem e o corpo-vivo são transformados por graça de sua diferença mútua” (AMIN, 2003, p. 183).

sua realidade imediata, ela passa a ter uma imagem de um eu ideal que não concorda com o que ela sente de si e como outrem a vê.

Há, assim, uma fascinação pela imagem, uma jubilação, um triunfo e mesmo uma desrealização, mas não, necessariamente, uma alienação. É a questão de registro do visual que é alargada. Eis o porquê do interesse de Merleau-Ponty por essa tese de Lacan:

o visual, para os psicanalistas, não é simplesmente um tipo de sensorialidade ao lado de outras, ele tem uma significação para a vida do sujeito diferente dos outros modos de sensorialidade. A vista, é o sentido do espetáculo, é também o sentido do imaginário. Nossas imagens são, de uma forma predominante, visuais, e isso não é por acaso: é por meio da vista que se pode ter uma dominação suficiente sobre os objetos. Com a experiência visual de si mesmo, há, portanto, advento de um novo modo de relações com si mesmo. O visual torna possível uma sorte de cisão entre o eu imediato e o eu visual no espelho. As funções sensoriais elas mesmas são, então, redefinidas na razão em que a contribuição que elas podem conduzir à existência do sujeito e de estruturas que elas podem oferecer para o desenvolvimento dessa existência (PI, p. 205).

Entretanto, a insistência de Merleau-Ponty no visual poderia, aparentemente, nos levar aos problemas de seus últimos escritos, tal como lemos em *Le visible et l'invisible*: a uma reversibilidade entre ver e ser visto, por exemplo. Mas não nos precipitemos, como Pierre Kaufmann, por exemplo, em igualar a leitura de Merleau-Ponty do estádio do espelho com o problema da flexibilidade da carne, como se se tratasse simplesmente da mesma questão para o filósofo (Cf. KAUFMANN, 1964, pp. 1058-1059). Parece que escapou ao comentador uma distância fundamental: o deslocamento da produtividade do sujeito à produtividade do mundo (*da generalidade do corpo e da subjetividade à generalidade da carne*). Vejamos o quanto a afirmação abaixo, que encontramos num dos textos mais importantes da década de 50 de Merleau-Ponty (*Le philosophe et son ombre*), estende (mas não exclui) nossos problemas:

(...) a barreira entre nós e outrem é impalpável, se há corte, não é entre eu e o outro, é entre uma generalidade primordial em que somos confundidos e o sistema preciso eu – os outros. (...) A constituição de outrem não vem depois daquela do corpo, outrem e meu corpo nascem conjuntamente do êxtase original. A corporeidade à qual pertence a coisa primordial é mais corporeidade em geral; como o egocentrismo da criança, a ‘esfera solipsista’ é também transativismo e confusão do eu e do outro (S, p. 220).

Entretanto, podemos perceber que essa lógica de reversibilidade surge, *em larga medida*, da conclusão merleau-pontyana do que esboçamos no estádio do espelho²⁹¹. Ora, é com a tese do psicanalista que Merleau-Ponty aponta a possibilidade da criança

²⁹¹ Como nota Pascal Dupond: “o que tem verossimilmente contribuído a desligar o corpo fenomenal do corpo objetivo (iniciando pela mesma uma crítica mais radical da identificação do Ser à objetividade), é um novo reencontro com a psicanálise, que se liga através de Lacan e Pontalis, e a descoberta da importância do especular. É meditando sobre o especular e a semelhança que Merleau-Ponty vem a compreender o acoplamento como reversibilidade e abre um caminho fora da filosofia do nada e do ser objetivo (ou ser ‘em vista frontal’)” (DUPOND, 2004, p. 91).

se tornar um espetáculo a si mesma e ao mundo, em que ela percebe que é visível para si e para outrem. Ou seja, uma passagem de *forma*: do corpo sentido (conjunto de pulsões confusamente sentidas) para corpo visível/especular (possibilidade de uma imagem ideal de si mesma). A criança assume uma nova forma de existência ao saber que é vista, mudando sua conduta com outrem – seu esquema corporal:

a imagem especular ensina à criança que ela não é somente o que ela cria ser pela experiência interior, que ela é ainda essa silhueta que ela vê no espelho. O olhar de outrem me apreende como a imagem do espelho que sou *também* esse ser limitado a um lugar do espaço, essa dobradura visível à qual dificilmente reconheceria o eu vivido (PI, p. 226).

É aquela produtividade que Merleau-Ponty parece buscar nos anos seguintes quando ele estuda a linguagem. Nossa questão nos últimos capítulos, a partir do esboço dessa produtividade do mundo, será: o que acontece quando somos vistos pelo mundo? Como ele dirá: “meu corpo como coisa visível é contido no grande espetáculo” (VI, p. 180).

Capítulo 4 – Em direção a um mundo que desconhecemos

O começo da década de 50 é marcado, na experiência filosófica de Maurice Merleau-Ponty, principalmente pela análise da linguagem. Vários são os textos dedicados a esse tema²⁹². Entretanto, Merleau-Ponty não se “limita”, como nos seus primeiros trabalhos, a pensar a linguagem como um poder do corpo de se expressar, tal como o gesto. E nem a descrever a fala numa relação entre fala falada e fala falante.

Ele acrescenta pelo menos dois pontos em suas análises nessa época. O primeiro mostra como a expressão, assim como a percepção, é *um modo de deformar o mundo*. E, o segundo, mostra a necessidade de incorporar às suas análises as teses da linguística. Ou seja, Merleau-Ponty pensa a percepção como um modo de deformar o mundo, o que o leva a um impasse: como a linguagem seria acessível a outrem se cada pessoa deforma o mundo a seu modo?

É em direção a esse mundo “desconhecido”, a outrem, que iremos desenvolver aqui. O que primeiramente podemos notar é como uma fenomenologia da fala, que Merleau-Ponty parece desenvolver, é um esboço de sua filosofia da carne. Ou seja, ao radicalizar a concepção da comunicação na intersubjetividade, o filósofo nos encaminha a uma intercorporeidade, já presente desde a *Phénoménologie de la perception*.

Nesse período, Merleau-Ponty tende a pensar que os gestos são tão expressivos quanto à linguagem²⁹³ – isso é fundamental para compreendermos, no próximo capítulo, o que ele denomina um *simbolismo do corpo* que a psicanálise nos revela. Uma concepção que nos levará a pensar que o *corpo fala*, que ele tem certa *gramática*.

Veremos que Merleau-Ponty irá dizer de um *uso* linguístico que fazemos do nosso corpo, de um *simbolismo do corpo*, e propomos mesmo a falar de uma *sintaxe do corpo* que, à primeira vista, nos parece estranha, porque partilhada com a animalidade: “a vida, o animal são como uma linguagem. (...) Do mesmo modo, o corpo é uma sintaxe e um vocabulário prático. Não há, portanto, razão para negar a originalidade da vida, que parece língua-história” (NL, p. 20). Temos assim uma ideia de uma *gramática corporal* – como se o corpo fosse animado por uma potência simbólica.

²⁹² Neste capítulo, nos detemos principalmente nas obras que vão de *La prose du monde* até o resumo do curso *Matériaux pour une théorie de l'histoire*.

²⁹³ Algo que Merleau-Ponty irá retomar numa nota de junho de 1959: “fazer uma filosofia da linguagem e da significação languageira que devolva a significação ‘muda’ ou pré-linguística da língua, aquela que a faz língua: significação feita, não *pensada*, mas, como as falas de alguém (...) às quais respondo sem pensar, de um movimento da cadeia verbal” (EM, p. 95a).

Isso não é estranho ao lembrarmos que Merleau-Ponty aborda o problema da expressão e da fala, na *Phénoménologie de la Perception*, relacionando-as ao poder do corpo de expressar. Nos anos seguintes, ele insiste em descrever o uso linguístico do corpo que coloca em evidência a potencialidade simbólica do corpo. Esta passagem, por exemplo, escrita seis anos após sua tese, parece apontar para isso: “é sobre essa instituição primordial do corpo que está fundada toda a elaboração simbólica que, ela também consiste a entrar sem diferença num domínio desconhecido” (PM, p. 63).

Ao se debruçar no problema da expressão, parece-nos que Merleau-Ponty tende a retomar, sob outra via, uma questão fundamental na sua experiência filosófica: a relação com outrem. Se o corpo tem uma sintaxe, *ela é endereçada a outrem* – com efeito, como veremos, em direção à animalidade em geral.

A psicanálise, à primeira vista, parece sem uma função determinante nesta reflexão. Entretanto, se ficarmos atentos, veremos que muitos dos debates que vimos nos capítulos anteriores estão em operação nessa época.

Vimos, a partir de suas reflexões sobre a psicanálise, sobretudo de Klein, Guex e Lacan, que Merleau-Ponty fala de uma relação de projeção-introjeção de corpos, de uma espécie de feitiçaria nas relações intersubjetivas e do papel do corpo enquanto corpo visível. Esses três pontos são fundamentais também na reflexão sobre a linguagem. Primeiramente, porque há projeção-introjeção de sentidos na comunicação; há também uma forma de deformação na fala; e, finalmente, porque entrar na visibilidade é entrar no domínio em que o corpo exprime algo para outrem.

Na *Phénoménologie de la perception*, esse domínio de visibilidade já nos é claro: podemos compreender os gestos de outrem, porque eles são visíveis e exprimem algum sentido. A meu ver, Merleau-Ponty radicaliza essa concepção da linguagem nesses anos posteriores à sua tese.

É verdade que sua reflexão se alarga, mas ele não foge de suas análises precedentes. Por exemplo, é certo que Merleau-Ponty tende a pensar a fala, na década de 50, como “(...) o veículo de nosso movimento em direção à verdade, como o corpo é o veículo do ser no mundo” (PM, p. 181)²⁹⁴. Nos seus últimos anos de trabalho,

²⁹⁴ Luiz Damon Santos Moutinho, em sua tese de pós-doutorado, analisa esse movimento de Merleau-Ponty em direção à verdade. A seu ver, “o interesse do filósofo, depois de 1945, se volta para uma teoria da verdade porque esta o leva para além da vida perceptiva, em direção ao conhecimento. A consecução dessa teoria, por sua vez, só é levada a cabo por uma análise da linguagem, porque *é pela linguagem que ascendemos ao Saber*” (MOUTINHO, 2006, p. 270). De fato há esse movimento, como o próprio Merleau-Ponty escreve em seu plano de curso dessa mesma época (*Monde sensible et monde de l'expression*): “tentar concretamente obter intenções do movimento de retomada expressiva de junção, de

Merleau-Ponty não “escondeu” sua pretensão de realizar uma *teoria da verdade*. Podemos ver isso desde um texto (*Le métaphysique dans l’homme*) escrito dois anos após sua tese até suas notas publicadas em *Le visible et l’invisible* – quer dizer, nos seus últimos dez anos de trabalho.

Ele chega mesmo a dizer que a obra de arte (e a literatura em especial) não nos dá o presente que pertence ao vivido, pois ela jamais pode reproduzir exatamente um diálogo, mas ela nos traria uma existência *sublimada* “e mais verdadeira que a verdade”²⁹⁵ (PM, p. 92).

Luiz Damon Santos Moutinho, por exemplo, parece ver uma virada de tema com a *Phénoménologie de la Perception*. Por isso escreve:

vimos que na *Fenomenologia*... o tema da linguagem é secundário em relação ao tema do corpo: tratou-se aí não de discutir a fala como veículo em direção ao mundo da cultura, mas de reconhecer o enigma do corpo falante. Daí por que, para chegar à experiência da fala, Merleau-Ponty partiu das contribuições da psicologia. O tema agora é outro: trata-se de trazer à luz a experiência da linguagem enquanto ela é portadora de uma nova significação. Menos que descrever um *gesto* do corpo, Merleau-Ponty procura descrever a *emergência de um sentido linguageiro*. Partiu-se, portanto, aqui não da psicologia, mas da linguística, que tem por objeto os fenômenos de linguagem (MOUTINHO, 2006, p. 305).

Não discordamos, assim, de Moutinho ao dizer que o tema é outro. Por isso acompanhamos seu raciocínio:

a *Fenomenologia*... podia dizer que a fala é apenas um gesto entre outros, que ela significa tanto quanto qualquer outro, porque ela era visada ali como gesto do *corpo*, porque se procurava mostrar ali o enigma do corpo, e nessa medida ela era ainda uma emissão de ar sibilante, uma *flatus vocis*. Aqui, trata-se de visá-la como passagem ao mundo da cultura, como ‘veículo de nosso movimento em direção à verdade’ (MOUTINHO, 2006, p. 316).

Entretanto, mesmo não sendo mais um gesto entre outros, a fala deixa de ser, por isso, um gesto do corpo? Seus pressupostos não seriam os mesmos? Se o horizonte de pensamento muda, o lugar de onde se “vê” esse horizonte seria por isso diferente?

O que nos interessa nesse capítulo, portanto, é mostrar de onde o filósofo parte para pensar esta teoria. Ou seja, se a teoria da verdade se baseia na expressão, propomos analisar se essa expressão *parte de uma análise do corpo como corpo expressivo*²⁹⁶.

concentração do sentido. O ano seguinte: passagem ao mundo falado e à história. Somente, então, em seguida: teoria da racionalidade, teoria da verdade” (MsMe, p. 66).

²⁹⁵ “A pintura moderna, como em geral o pensamento moderno, nos obriga a admitir uma verdade que não se assemelha às coisas, que seja sem modelo exterior, sem instrumentos de expressão predestinados, e que seja, contudo, verdade” (S, p. 72); “o romance é mais verdadeiro, porque ele dá uma totalidade e com os detalhes todos verdadeiros podemos realizar uma mensagem” (S, p. 391).

²⁹⁶ Essa passagem de uma expressão natural para cultural era o tema final de um dos seus cursos contemporâneo a *La prose du monde*. Não iremos nos ocupar aqui com essa passagem, nos voltando o máximo possível à relação de sua experiência filosófica com a psicanálise. Mesmo que essa passagem seja fundante na filosofia de Merleau-Ponty, não podemos senão citar essa passagem: “estudando o simbolismo linguístico, considerando não somente um mundo expressivo, mas ainda um mundo falante, colocamo-nos na posição de fixar definitivamente o sentido filosófico das análises precedentes, quer

Nesse sentido, pensamos que Merleau-Ponty parte claramente de uma tradição fenomenológica que Ludwig Binswanger descreve assim: “e essa vida psíquica de outrem, nós a apreendemos no ‘tu’, na unidade sensível, psicofisicamente neutra, da pessoa estranha, no seu *agora* ou seu *comportamento* total, na medida em que ele se oferece a nós como sua esfera de expressão, na sua silhueta e sua mímica, nos seus gestos e suas atitudes e nas suas ‘expressões’ faladas” (BINSWANGER, 1996, p. 158).

Assim, nossa primeira dificuldade é saber em que medida esta teoria da expressão, que vai sendo esboçada nessa década, se distancia ou não da tese levantada na *Phénoménologie de la Perception*. Mas como afirma Marcus Sacrine A. Ferraz, “é preciso notar, de início, que Merleau-Ponty sempre considera a linguagem um tipo de *intencionalidade corporal*” (FERRAZ, 2009, p. 91; Cf. THIERRY, 1987, p. 34).

Por exemplo, sabemos que, em 1945, Merleau-Ponty tende a pensar a expressão e a fala *como se* tratasse de uma *modalidade do corpo*. Em 1952, em seu curso sobre *Le monde sensible et le monde de l’expression*, ele diz que o corpo humano é expressivo naquilo que ele porta em cada um de seus gestos (Cf. MsMe, p. 57). Estamos falando de uma mesma questão? Será que toda questão não gira, no fundo, em torno do corpo?

Em *Le Prose du Monde*, por exemplo, a fala continua sendo pensada como um gesto, entretanto, “(...) a fala não é um gesto entre todos os gestos, mas a fala é o veículo de nosso movimento em direção à verdade, como o corpo é o veículo do ser no mundo” (PM, p. 181).

Outra dificuldade encontramos no resumo do curso de 1953-1954 (*Le problème de la parole*) em que ele busca pensar a entrada da criança no mundo da fala. Negando a tese de que isso se daria simplesmente por uma explicação pela afetividade, Merleau-Ponty vai recorrer a Freud para dizer de um *sobreinvestimento* da fala para além da linguagem corporal²⁹⁷. Eis a passagem:

as ‘explicações pela afetividade’ não reduzem o enigma do homem nem aquele da fala: elas não devem ser senão uma ocasião de aperceber o que Freud denominou o ‘sobre-investimento’ da fala, para além da ‘linguagem do corpo’, e de descrever num outro nível o vai-e-vem entre o imediato e o universal, a perspectiva e o horizonte (RC, p. 36).

Ficamos assim diante de um enigma: mesmo não sendo um gesto entre outros e mesmo que a criança realize um sobreinvestimento da fala para além da linguagem

dizer, a relação da expressão ‘natural’ e da expressão de cultura. Poderemos, portanto, decidir se a dialética da expressão significa que um espírito está já presente na natureza ou se a natureza é imanente ao nosso espírito, ou antes, buscar uma terceira filosofia para além desse dilema” (RC, pp. 20-21).

²⁹⁷ Embora ele enfatize, nesse mesmo resumo, que o choro e o gesto, no sentido pleno da palavra, exprimem (RC, p. 38).

corporal, a expressão continua sendo um gesto²⁹⁸? Este trecho que encontramos em *Le langage indirect et les voix du silence* nos leva a essa questão:

mas já, com nosso primeiro gesto orientado, as relações infinitas de alguém com sua situação teriam invadido nosso medíocre planeta e aberto nossa conduta um campo inesgotável. Toda percepção, toda ação que a supõe, breve, todo uso humano do corpo é já *expressão primordial* (...)” (S, p. 84).

Seguindo o raciocínio, sendo a fala ou não *um* gesto em especial, a questão ainda não giraria em torno do corpo?

A resposta dessa questão parece-nos fundamental, porque iremos ler em suas notas de aula de 1954-1955 sobre *L'institution, La passivité*, por exemplo, que o corpo é um *corpo simbólico*²⁹⁹ – algo que o filósofo elabora no entrecruzamento de sua teoria com a psicanálise, como veremos. Ora, ao afirmar que o corpo fala, que há um simbolismo do corpo³⁰⁰, compreendemos o porquê de Merleau-Ponty declarar publicamente sentir uma angústia de ver a psicanálise se fiar somente na linguagem referindo-se ao seu amigo Lacan. Para desenvolvermos isso, voltemos à tese de doutorado de Merleau-Ponty.

A sedimentação da fala e sua capacidade de expressar algo novo

Na *Phénoménologie de la Perception*, o tema sobre a expressão e a fala aparece no capítulo sobre *Le corps*. Não se trata apenas de localizar essa problemática, mas de mostrar como Merleau-Ponty relaciona diretamente o corpo com a expressão e a fala como o próprio título do subcapítulo aponta: *Le corps comme expression et la parole*. Essa passagem é clara:

eu me reporto à palavra como minha mão se conduz em direção ao lugar de meu corpo que é picado, a palavra é algum lugar de meu mundo linguístico, ela faz parte de meu equipamento, não tenho senão um meio de representá-la a mim, é de pronunciá-la, como o artista não tem senão um meio de representar a obra à qual ele trabalha: é preciso que ele a faça (PhP, p. 210).

Mais do que isso, podemos dizer que as reflexões sobre esse tema seguem a mesma lógica do estudo sobre o hábito corporal, a imitação infantil e o corpo libidinal. Ou seja, poderíamos dizer grosso modo que todos esses temas tem como horizonte esta

²⁹⁸ Aliás, o gesto também nos leva à verdade. De fato, trata-se de níveis diferentes de verdades (da fala e do gesto), mas ambas tem o mesmo horizonte: “a fala não é um meio a serviço de um fim exterior, ela tem, nela mesma, sua regra de emprego, sua moral, seu ponto de vista, como um gesto qualquer porta toda a verdade de um homem” (S, p. 96).

²⁹⁹ Mesmo num texto chave como *Le langage indirect et les voix du silence* Merleau-Ponty se pergunta: “o que acontece quando a teoria da percepção reinstala a pintura no mundo visível e reencontra o corpo como expressão espontânea?” (S, p. 81).

³⁰⁰ “O corpo é o portador de um número indefinido de sistemas simbólicos cujo desenvolvimento intrínseco excede, seguramente, a significação de gestos ‘naturais’, mas que se desmorona se o corpo cessa de pontuar o exercício e de instalá-los no mundo e na nossa vida” (RC, p. 18).

lógica: *é através de algo fundado que algo fundante pode aparecer* ou *que é a partir de uma esfera sedimentada do corpo que podemos agir de um modo provável*. Modo de dizer que há sempre uma história sedimentada a partir da qual eu posso agir (Cf. PhP, p. 453).

O mesmo poderíamos dizer do pensamento: há sempre um mundo pensado, uma *sedimentação* de nossas operações mentais, “(...) que nos permite contar com nossos conceitos e com nossos julgamentos adquiridos como com as coisas que estão aí e se dão globalmente, sem que tenhamos necessidade, a cada momento, de refazer a síntese” (PhP, p. 151). Essa mesma lógica é que acompanharemos na ideia do ato expressivo: *só é possível um novo modo de expressão a partir de uma expressão já fundada*.

A fala, igualmente como o hábito, nos apontaria para algo sedimentado em nós: uma fala instituída, *falada, secundária* (Cf. PhP, p. 229). Mas que não se pense que essa fala falada é “desprezada” pelo filósofo – ela é o fundo que torna possível uma figura – a fala falante. Isso fica mais claro no curso *Le problème de la parole* ao se pensar a linguagem: *“a língua instituída realizou esse prodígio de nos assegurar um fundo de comunicação dada: i.e. a significação de palavras nos é familiar”* (Pp, p. 111).

Entretanto, isso não exclui uma *fala originária* ou *fala falante*: uma fala autêntica, uma intenção significativa em estado nascente, que indica um excesso de nossa existência sobre o ser natural – que usa o que é dado, sedimentado, para produzir um sentido inédito. O inédito só se realizaria numa *nova sintaxe* – *num novo modo do sujeito reorganizar as relações de sentido numa fala*.

A intenção significativa seria uma operação que retomaria arranjos já disponíveis na linguagem (significações ou significados já falados, sedimentados), mas um retomar que *recria* e que dá um *novo* sentido à fala – modo de afirmar que são possíveis novas significações, mesmo partindo de significações sedimentadas, partilhadas³⁰¹. Por isso Merleau-Ponty poderá dizer em *La Prose du Monde*, escrito seis anos após sua tese, que

o escritor é ele mesmo como um novo idioma que se constrói³⁰², que inventa meios de expressão e se diversifica segundo seu próprio sentido. (...) Toda grande prosa é também uma recriação do instrumento significante, doravante manuseado segundo uma nova sintaxe (PM, p. iv)³⁰³.

³⁰¹ Para o filósofo não há contradição nessa relação, pois: “no ato de falar, em seu tom e seu estilo, o sujeito atesta sua autonomia, porque nada lhe é mais próprio e, contudo, ele é, ao mesmo tempo, e sem contradição, voltado à comunidade linguística e tributária da língua” (E, pp. 63-64).

³⁰² O trabalho do escritor é “(...) de produzir um sistema de signos que restitui, por seu arranjo interno, a paisagem de uma experiência, é preciso que os relevos, as linhas de força dessa paisagem induzam uma sintaxe profunda, um modo de composição e de narração, que defronta e refunda o mundo e a linguagem usuais” (RC, p. 40).

Podemos, portanto, reconhecer modos distintos de se expressar e, por isso mesmo, a possibilidade de se criar modos de expressar. Essa criação é justamente o que Merleau-Ponty nos diz da fala autêntica, que sempre nos mostraria um novo sentido da fala, assim como é possível agir de um novo modo diante de uma nova situação possível (Cf. PhP, p. 226).

O mesmo ele afirma em *Sur la Phénoménologie du Langage*: a fala sedimentada é instituída como significações que podemos retomar: “exprimo desde que, utilizando todos os instrumentos já falantes, eu os faço falar algo que eles jamais disseram” (S, p. 113)³⁰⁴.

A mesma lógica vale para o mundo da cultura³⁰⁵. Assim como na *Phéoménologie de la Perception* Merleau-Ponty admitia que a fala falada era uma aquisição, uma sedimentação intersubjetiva (Cf. PhP, p. 221), em *Le Prose du Monde*, essa sedimentação está também nas obras de arte. Trata-se de fazer a mesma *dinâmica* – uma obra retoma uma sedimentação já dada e cria algo novo. Mas a partir do momento que ela é criada, ela passa a ser uma sedimentação cultural, tendo em mente que se trata de níveis diferentes, já que “a imensa novidade da expressão é que ela faz, enfim, sair a cultura tácita de seu círculo mortal. Quando as artes aparecem numa cultura, aparece também uma nova relação ao passado” (PM, p. 139).

Merleau-Ponty pensa, desse modo, a pintura sob a mesma *dinâmica* da linguagem:

veremos, portanto, que é legítimo tratar a pintura como uma linguagem: esse tratamento da pintura coloca a nu nela um *sentido perceptivo*, cativo da configuração visível e, todavia, capaz de recolher nela mesmo uma eternidade sempre a refazer toda uma série de expressões anteriores sedimentadas (...) (PM, p. 123).

Na verdade, o problema da linguagem e da pintura seguem a mesma lógica que vimos no capítulo sobre a *Phénoménologie de la Perception*: a questão está em torno da

³⁰³ Por isso dirá que “se exprimir é, então, um empreendimento paradoxal, porque ele supõe um fundo de expressões aparentadas, já estabelecidas, e que sobre esse fundo, a forma empregada se destaca, permanece bastante nova para despertar a atenção. É uma operação que tende à sua própria destruição, porque ela se suprime na medida em que ela se credita, e se anula se ela não credita” (PM, p. 51).

³⁰⁴ Entretanto, ao dizer que é possível criar algo inédito, uma fala falante, Merleau-Ponty não quer com isso afirmar que posso esgotar o sentido da fala, pois sua explicitação tem por princípio o infinito – me remete a outros sentidos, assim como na percepção do mundo. Isso implica que, mesmo afirmando que haja um mundo finito de coisas, assim como um mundo finito da linguagem, nada impede que se construam outros mundos.

³⁰⁵ Claro: a lógica é a mesma, mas a fonte é outra. Renaud Barbaras esclarece: “mas a cultura fornece aqui o que a natureza não dá: há um mundo comum, constituído pelas significações sedimentadas, quer dizer, por atos de expressões anteriores, e é esse mundo que visa a fala assim como o gesto se refere ao mundo sensível” (BARBARAS, 2001, p. 61). Por isso Merleau-Ponty dirá que “é preciso compreender cada frase dita não como um ‘percebido’, mas como um gesto que vai tocar um conjunto cultural” (PM, p. 42).

reativação de sentido³⁰⁶. Os museus seriam, em certa medida, “corruptores” dessa reativação do sentido pois,

enquanto que o estilo em cada pintura viveu como a pulsação de seu coração e lhe tornou justamente capaz de reconhecer todo outro esforço que o seu, – o Museu converteu essa historicidade secreta, pudica, não deliberada, involuntária, vivente enfim, em história oficial e pomposa (S, p. 78).

Do mesmo modo, como lemos o caso de Binswanger e do membro fantasma, encontramos na sedimentação e na reativação de sentido o problema da fala (Cf. PM, p. 54). Forma astuta de dizer que o poder da linguagem está no presente, “pois enfim, se o que dizemos da história da terra é fundado, é preciso que a fala tenha começado, e ela recomeça com cada criança” (PM, p. 59)³⁰⁷.

Se o poder da linguagem está no presente, o passado está, de algum modo, presente de uma forma ou de outra, mesmo que *deformado*. A saber, o passado é presente a seu modo, quando o retomamos no momento: o que importa não é o passado propriamente dito, mas como ele vale para nós no presente. O mesmo vale para se pensar a obra de arte, pois ela “(...) inauguraria secretamente uma história que é ainda a nossa e que nós as tornamos presentes (...)” (S, p. 75).

Mas esse poder de retomar algo sedimentado e criar algo novo destaca, ao menos na *Phénoméologie de la Perception*, um tema muito específico. Trata-se do *poder do corpo em expressar*. Vejamos isso.

O corpo falante e sua sintaxe

O ato da expressão, para Merleau-Ponty, tem como tema *o corpo enquanto corpo falante* e, por isso, a necessidade de descrever *o poder do corpo de expressar*, seja falando, seja por gestos, seja até reconhecendo no outro uma fisionomia de cólera, por exemplo. A advertência de Luiz Damon Santos Moutinho, em seu trabalho sobre a *Phénoménologie de la Perception*, também vale aqui:

se o leitor presumir que o capítulo sobre a fala seja o modelo da fenomenologia merleau-pontyana da linguagem, certamente terá dificuldade em compreender por que este capítulo figura na primeira parte da *Fenomenologia...*, que tem por tema ‘O corpo’. Contra esse presumível mal-

³⁰⁶ A relação entre linguagem e pintura é constante no pensamento do filósofo. Na verdade, o pintor “c’est que lui-même est un certaine parole dans le discours de la peinture, qui éveille des échos vers le passé et vers l’avenir dans la mesure même où elle ne le cherche pas, c’est qu’il se relie à toutes les autres tentatives dans la mesure même où il s’occupe résolument de son monde” (S, p. 77).

³⁰⁷ Merleau-Ponty lembra aqui o problema da primeira fala (que já havia discutido na *Phénoménologie de la Perception* (Cf. PhP, pp. 217-218)). Ela não poderia ter sido estabelecida do nada: ela emerge de um mundo de condutas já partilhado, tomando o modelo de algo em comum – portanto não parte de um mundo privado (Cf. PM, p. 60). Assim, a primeira fala parte já de uma comunicação primordial e muda e *inaugura* um novo mundo de expressão: “a primeira fala encontraria seu sentido no contexto de condutas já comuns, ultrapassando uma história espontânea” (PM, p. 61).

estar, vale observar, já de saída, que o tema aqui é menos a linguagem do que o *corpo falante*, o corpo capaz de um gesto que se deixa investir de um ‘sentido figurado’ – não se trata, ainda, da linguagem como acesso à verdade, mas, sim, de desvelar uma nova face do sujeito de percepção, já que ele é, também, um sujeito falante (MOUTINHO, 2006, p. 147).

Tomemos como exemplo a imitação infantil.

Para o filósofo, o ato de imitar é uma *operação corporal*: “o mimetismo ou a mímica é o poder de retomar, por minha conta, condutas ou expressões de fisionomia, e esse poder me é dado com a potência que tenho sobre meu próprio corpo” (PI, p. 215). Quer dizer, a criança experimenta em seu corpo um poder de realizar gestos dotados de sentido, afirmando, assim, certa *produtividade corporal*: certo poder do movimento corporal de se polarizar numa intenção específica, criando uma estrutura de comportamento – *uma potência oculta de criar diferentes estruturas de nossa experiência* (Cf. PhP, p. 87).

É neste sentido que Merleau-Ponty podia afirmar certa intencionalidade corporal: a criança tem um poder corporal de imitar o outro, de apreender o sentido global de seu comportamento e tomá-lo para si. O mesmo vale no hábito corporal: o poder do corpo de agir a partir de algo sedimentado e de se expressar numa situação conhecida. O jogo entre fala falada e fala falante tem a mesma função: ele expressa um *poder corporal de criar novos meios de expressão* a partir de um mundo linguístico já dado³⁰⁸.

A fala é associada a um gesto: como uma modulação do corpo (Cf. PhP, p. 461). Numa palavra: “a fala é um gesto e sua significação um mundo” (PhP, p. 214) – uma operação expressiva que desenha ela mesma um sentido. Mas exatamente por ser uma *operação* do corpo, ela é uma *potência motora*: *a fala é a presença motora do corpo* (Cf. PhP, pp. 461-462). Sendo assim, compreendemos que o corpo exprime um sentido a outrem: ele um irradiador de sentidos.

Não há, portanto, uma divisão entre o corpo que exprime e sua expressão. Basta lembrarmos de dois exemplos guias da *Phénoménologie de la perception*: a retribuição de um sorriso por parte da criança e a cólera expressa no rosto de um companheiro. Nos dois casos, o corpo fala sem a necessidade da fala. Essa seria um dos gestos possíveis da potencialidade expressiva do corpo. Assim, quando alguém nos diz algo, podemos compreendê-lo sem termos que “traduzir” sua fala em pensamento, como uma criança que retribui um sorriso.

³⁰⁸ Isto não significa que a multiplicidade de línguas comprova uma multiplicidade de convenções arbitrárias para exprimir um mesmo sentido, mas “(...) vários modos do corpo humano celebrar o mundo e, finalmente, de vivê-lo” (PhP, p. 218).

Como isso é possível? Para o filósofo, haveria uma intenção significativa que poria em movimento a minha fala e a do outro, num *reconhecimento cego* (Cf. PhP, p. 216), algo que vivenciamos sem precisarmos pô-la explicitamente em pensamento:

a comunicação ou a compreensão de gestos se obtêm pela reciprocidade de minhas intenções e dos gestos de outrem, de meus gestos e das intenções legíveis na conduta de outrem. Tudo se passa como se a intenção de outrem habitasse meu corpo ou como se minhas intenções habitassem o seu. O gesto em que sou a testemunha desenha em pontilhado um objeto intencional. Esse objeto se torna atual e ele é plenamente compreendido quando os poderes de meu corpo se ajustam a ele e o recobrem. O gesto está diante de mim como uma questão, ele me indica alguns pontos sensíveis do mundo, ele me convida a se unir com ele (PhP, pp. 215-216)³⁰⁹.

Após a *Phénoménologie de la Perception*, em *Titres et Travaux – Projet d’Enseignement*, por exemplo, Merleau-Ponty retoma a reflexão da linguagem corporal (Cf. PII, p. 28). Na verdade, esse tipo de relação entre a expressão e o gesto é abundante no começo da década de 50. Entretanto, em alguns momentos, Merleau-Ponty fala de uma *sintaxe dos gestos*³¹⁰ que inaugura um sentido: “se admitirmos que o próprio do gesto humano é de significar para além de sua simples existência de fato, de inaugurar um sentido, resulta que todo gesto é *comparável* a todo outro, que eles revelam todos uma só sintaxe (...)” (PM, p. 112).

Em seu texto *Sur la Phénoménologie du Langage*, Merleau-Ponty fala sobre essa sintaxe corporal através do poder do corpo. Falando sobre a linguagem, deveríamos pensar esse poder a partir de um *eu posso* e não de um *eu penso que* (Cf. S, 111). Portanto, não se trata somente da motricidade do corpo, mas também sua potencialidade de exprimir-se e de sua intencionalidade própria. É essa intencionalidade que é atada ao plano da potencialidade de se exprimir:

tenho uma consciência rigorosa do alcance de meus gestos ou da espacialidade de meu corpo que me permite manter relações com o mundo sem me representar tematicamente os objetos que vou apreender ou as relações de grandeza entre meu corpo e os caminhos que me oferecem o mundo. (...) É do mesmo modo que a fala, aquela que profiro ou aquela que escuto, é prenhe de uma significação que é legível na textura mesma do gesto linguístico, a ponto de uma hesitação, uma alguma alteração da voz, a escolha de alguma sintaxe, é suficiente para modificá-la e, contudo, jamais nela contidas, toda expressão me aparece sempre como um traço, nenhuma ideia não me

³⁰⁹ É pelo corpo que o sujeito se expressa ao outro, é por ele que se compreende outrem, assim como é por ele que percebo o mundo (Cf. PhP, p. 216). Numa nota de janeiro de 1959, Merleau-Ponty deixa isso claro novamente: “o sentido incorporado, cristalizado: o sentido do corpo de outrem, de seus gestos, de suas falas mesmas, – o sentido emocional do corpo, de outrem, o sentido de eventos dos quais assisto – sentido que é variação do campo perceptivo e resposta de meu campo como possibilidade de sedimentação, de conclusão sem premissa. Esse sentido emocional, carnal, visível: o outro do qual me ocupo na cólera ou amor, – e que não é um ‘espírito’, e que não está fora do mundo, – e que é, portanto, meu semelhante” (EM, p. 82a).

³¹⁰ Ao estudar as tendências da biologia moderna, Merleau-Ponty destaca novamente essa possibilidade: “reciprocamente podemos dizer que o comportamento e suas estruturas fundamentais adquiridas constituem uma sorte de corpo – poderíamos dizer também uma sorte de língua com sua sintaxe, suas ‘palavras’...” (CN, p. 54).

sendo dada senão em transparência, e todo esforço para fechar em minhas mãos o pensamento que habita a fala, só deixa entre os dedos um pouco de material verbal (S, p. 111).

Desse modo, compreendemos a fala, tal qual compreendemos um gesto, e encontramos em nós o sistema de ressonância que lhe convém (Cf. PM, p. 84).

Assim, todo uso do nosso corpo, de nossa percepção e ação, é já, para Merleau-Ponty, denominado *expressão primordial* (Cf. PM, p. 110). Quer dizer, há dois tipos de expressão: uma primordial e, outra, secundária ou derivada – tal como dissemos de uma fala falante e uma fala falada.

Mas o fato de Merleau-Ponty falar de uma expressão primordial não é um acaso. Não se trata de uma fala falante, mas do *uso do corpo em geral*: há uma expressão do corpo que não é uma fala falante, mas primordial. Forma de dizer que o corpo institui novas expressões a partir de seu poder motor; ele é capaz de dar sentido onde não havia nenhum, de abrir um horizonte possível, onde parecia fechadas as significações, de fundar uma instituição ou uma tradição (Cf. PM, p. 111).

Fundar uma tradição é fundar um novo sentido e é por isso que ele diz a R. P. Daniélou, num debate sobre o estatuto da linguagem: “(...) uma tradição é um apelo a renovar a expressão, a recomençar o trabalho criador inicial” (PII, p. 345). É também por isso que o filósofo pode falar de uma fundação também na obra de arte, sem que isso seja uma analogia, mas uma *operação do corpo*, pois “essa operação expressiva do corpo, começada pela menor percepção, que se amplifica em pintura e em arte” (PM, p. 117)³¹¹.

³¹¹ Entretanto, é difícil compreender uma relação entre a fala e o gesto sem falarmos numa analogia. Talvez, Yves Thierry, tenha razão em falar de uma relação de derivação: “o discurso analógico de Merleau-Ponty não é jamais somente formalmente, no sentido em que ele se contentaria em estabelecer correspondências entre os traços desempenhados pela análise de domínios diferentes. A pertinência descritiva do ‘assim como... do mesmo modo...’ deixa sempre entender, ainda que ele não explicita como tal, uma relação de derivação de uma ordem de fenômeno a outro. Se a fala significa ‘do mesmo modo’ que a relação do corpo ao mundo na percepção, é que ela é, ela mesma, ‘um caso eminente de intencionalidade corporal’ (...)” (THIERRY, 1987, p. 95). Entretanto, ao pensar a pintura como se pensa o gesto, não como uma *analogia*, não nos parece que o filósofo realiza uma “inflação” lógica? O que é esta *ampliação* senão a extensão de uma mesma lógica? Que se veja esta outra passagem em que o filósofo diz da pintura como uma explicitação e um prolongamento do gesto corporal: “é preciso, então, reconhecer sob o nome de olhar, de mão e, em geral, de corpo, um sistema consagrado à inspeção de um mundo, capaz de transpor distâncias, abrir o futuro perceptivo, desenhar na platitude inconcebível do ser de buracos e relevos, de distâncias e desvios, um sentido... O movimento do artista traçando seu arabesco na matéria infinita explicita e prolonga o milagre da locomoção dirigida ou gestos de ação. Não somente o corpo se consagra a um mundo em que ele porta nele o esquema: ele o possui à distância antes que ele seja possuído” (PM, p. 110). Luiz Damon Santos Moutinho parece dizer o mesmo (embora não explicitamente) ao afirmar: “diz-se-ia que o modelo se repete: em todos os níveis, trata-se sempre de descrever uma operação atual que retoma o passado, nele se assentando, e é dominado à distância por uma significação em curso, transcendente, ‘como as marés pela lua’” (MOUTINHO, 2006, p. 310). Essa lógica chega mesmo a definir o que seria a filosofia: “a filosofia é a retomada de operações culturais começadas antes de nós, prosseguidas de vários modos, e que nós ‘reanimamos’ a partir de nosso

Há um curso em especial que Merleau-Ponty *estende* ainda mais a noção de gesto e expressão. Trata-se do seu curso sobre *L'Expérience d'Autrui* realizado entre 6 de dezembro de 1951 a 28 de fevereiro do outro ano em Sorbonne.

O curioso é que esse curso se foca principalmente num tópico: *Exame do vivido e do que é exprimido pelos gestos*. Merleau-Ponty subdivide-o em quatro pontos: 1) a consciência mítica; 2) a expressão dramática; 3) a vida das sociedades como a nossa; 4) a linguagem. De imediato nos vem a questão: por que, num curso dedicado à experiência de outrem, Merleau-Ponty dedica grande parte dele ao tema do gesto?

No primeiro caso, Merleau-Ponty destaca que, nas civilizações que se enquadra no âmbito da consciência mítica, o ritual tem um valor intersubjetivo. Ou seja, “desde que se execute uma conduta ritualística, é tanto para se manifestar a si mesmo seus sentimentos que por contá-lo aos outros. Nessas sociedades, os sujeitos se identificam uns aos outros, eles vivem o rito” (Sorb, p. 557)³¹². Merleau-Ponty destaca que o que é vivido pelo sujeito no ritual não pode ser isolado do gesto ritualístico – gesto que tem um valor partilhado entre os sujeitos.

O gesto enquanto um valor partilhado, encontramos também em nossa sociedade, ao pensarmos a expressão dramática – como se houvesse uma fusão entre o vivido e o exprimido em que “(...) a expressão vai formar uma intersubjetividade momentânea ou durável” (Sorb, p. 558). De fato, há uma relação entre o uso que o ator faz do seu corpo e a significação de seus gestos na peça: “a expressão dramática consiste em falar com o corpo, a construir, com os movimentos possíveis do corpo, uma reunião original que torna a significação da peça” (Sorb, p. 560). Já a relação do público com o espetáculo, uma atitude a se inventar (Cf. Sorb, p. 559), mas uma atitude que, a seu ver, instaura uma *relação mágica*. Isso porque,

há, então, magia no teatro, o jogo do ator é uma linguagem gestual que secreta ele mesmo sua própria significação. Magia não porque o sentido estaria no corpo do ator, mas naquilo que o corpo do ator cessa de ser coisa para significar (Sorb, p. 562)³¹³.

presente” (PII, p. 119). Merleau-Ponty mesmo diz que, *o que está envolvido na linguagem, está envolvido em qualquer lugar*, “pois, mais claramente que qualquer outro, ela aparece ao mesmo tempo como um problema especial e como um problema que contém todos os outros, incluindo aquele da filosofia” (S, p. 116). Em outras passagens ele realiza esta comparação: “a ordem ou o campo de significações que faz unidade da pintura e abre anteriormente cada obra sobre um futuro de pesquisas é comparável àquele que o corpo inaugura na sua relação com o mundo e que faz participar cada momento de seu gesto ao estilo de tudo” (PM, p. 114).

³¹² Estamos, assim, de acordo com Guy-Félix Duportail quando ele afirma que a dança ritualística ou religiosa é tão velha quanto o mundo habitado pelo homem. A seu ver, é impossível pensar o homem sem a fala viva do corpo dançante (Cf. DUPORTAIL, 2008, p. 39).

³¹³ “O fundamento da magia está na intencionalidade que religa nosso corpo ao mundo; (...). Entretanto, a magia da expressão se obtém precisamente pelo trabalho. O corpo do cômico torna-se capaz de assimilar

Merleau-Ponty se utiliza aqui das análises de Jean Paul Sartre (*L'Imaginaire*) para desdobrar seu raciocínio de que o ator não vive do mesmo modo sua vida como vive sua vida no dia-a-dia. O ator assume um papel, substitui o imaginário ao vivido; seu corpo assume essa posição e ele se “irrealiza” em seu personagem. Com isso ele pode definir o que é exprimir com esses termos:

podemos dizer, portanto, que exprimir é fazer jogar algum papel pelo corpo enquanto ele é capaz de se deixar tragar pelos outros papéis aos quais ele se deve habitualmente. O ator perceberia muito atentivamente as expressões de outrem que lhe permitiria exprimir outrem por sua vez (Sorb, p. 559).

Com essa definição, era possível ao filósofo comparar a assunção do ator de um papel com a imitação. No último caso, “tudo se passa como se as intuições e realizações motrizes do outro se encontrassem numa sorte de relação de invasão intencional, como se meu corpo e aquele de outrem formasse um sistema” (Sorb, p. 562). Imitar seria desse modo uma forma de *invasão intencional* de um corpo noutro. Assim, o ator realizaria o mesmo: ele assume um papel, toma como seu essa personagem impessoal e empresta seu corpo para lhe fazer pessoa. Seu esquema corporal refere-se ao mundo percebido e, assim, também ao imaginário.

Já na reflexão sobre o exame do vivido e o que é exprimido pelos gestos em nossas sociedades, Merleau-Ponty critica mais uma vez a noção sartreana de que há projeção da consciência como negação do mundo, como se vivêssemos numa espécie de papel imaginário. Para o filósofo, não podemos acompanhar essa concepção de Sartre, porque viver não seria se “irrealizar” num papel imaginário, como na expressão dramática.

Merleau-Ponty insiste, por outro lado, que há uma presença de outrem em nós, um engajamento que não é imaginário e que qualquer limite entre nós e outrem é difícil de estabelecer (se é que é possível): “a diferença com o que se passa na vida é a mesma que entre o jogo do despertar e do dormir; o amor consiste em fazer amor, toda a diferença com o teatro tem no que, na vida, o papel é assujeitado a algumas relações com nosso passado e com outrem” (Sorb, p. 566).

Mas essa presença de outrem em mim é sempre *ameaçada* por uma *possibilidade* de estereotipá-lo: como se esse outro fosse alguém que ocupasse um papel X para mim. Daí Merleau-Ponty passa para o último tópico:

o estilo de funcionamento do personagem e se fundar sobre um contato direto, uma apreensão direta desse papel” (Sorb, p. 563).

de toda essa análise, sublinharemos que a percepção de outrem é a percepção de uma liberdade que transparece através a situação. Não podemos deixar de notar o quanto a percepção de outrem se torna mais comparável à linguagem. Com efeito, há também uma linguagem ameaçada de ser estereotipada e uma linguagem fecunda (Sorb, p. 567).

De imediato, Merleau-Ponty adverte, como em *La Prose du Monde*, que não se trata de pensar a linguagem propriamente dita, mas o fenômeno da comunicação, ou seja, a fala. Isso porque, como destaca em *Sur la Phénoménologie du Langage*, o objetivo da linguagem é ser compreensível por “(...) *uma ultrapassagem do significante pelo significado que é a virtude mesma que o significante torna possível*” (S, p. 112). Um fato fundamental para que haja “(...) tomada de posse por nós, a aquisição de significações que, de outro modo, só nos são presentes surdamente” (S, p. 113).

Por isso destacamos a potencialidade da linguagem para um sujeito falante, já que: “o que sustenta a invenção de um novo sistema de expressão é, então, o impulso de sujeitos falantes que querem se compreender e que retomam como uma nova maneira de falar os restos usados de outro modo de expressão” (PM, p. 50).

Na medida em que o sujeito compreende a fala de outrem, ele ultrapassa o que ele mesmo já sabe, pois “(...) as significações de tal linguagem são abertas; ele exprime se comunicando um movimento de pensamento” (Sorb, p. 567). Ao destacar a fala e o gesto enquanto uma capacidade dos sujeitos se compreenderem, Merleau-Ponty aponta essa comunicação como uma forma de intersubjetividade – tema que ele vai desenvolver em *La Prose du Monde*.

Após essa reflexão da relação entre o vivido e o gesto, infelizmente, Merleau-Ponty não continuou o projeto de curso que tinha como meta – esses dois últimos tópicos citados no começo do curso: 2) o que é outrem?; 3) passagem ao plano filosófico (Cf. Sorb, p. 556). Entretanto, pela análise do vivido e o que é exprimido pelos gestos, fica claro que o problema direciona-se, novamente, ao problema da intersubjetividade.

Poderíamos lembrar desta passagem de Paul Schiller para avançarmos: “nós não apenas expressamos emoções, mas queremos as expressar. Mesmo a emoção de uma pessoa sozinha é uma emoção direcionada a um espectador imaginário” (SCHILDER, 1950, p. 218). Podemos, desse modo, pensar neste caminho: todo gesto é direcionado a outrem.

Se, por um lado, os gestos são expressões do corpo, se eles são direcionados a outrem, poderíamos dizer que é a partir de uma teoria da expressão que se deveríamos pensar o problema da intersubjetividade? Tudo nos indica que sim.

Todavia, em *La prose du monde*, Merleau-Ponty nos leva a outras questões. É verdade que o corpo exprime gestos em direção a outrem, mas cada pessoa tem seu modo próprio de exprimir seus gestos. Dito de outro modo: cada pessoa tem *um estilo próprio de ser*. Assim, como é possível compreender outrem? E se a imaginação está em jogo na intersubjetividade, como não pensar numa forma de desvio ou mesmo de deformação do que vemos?

Leiamos, por exemplo, essa passagem:

uma mulher que passa não é, primeiramente, para mim, um contorno corporal, um manequim colorido, um espetáculo, é ‘uma expressão individual, sentimental, sexual’, é algum modo de ser carne dada por inteiro no caminhar ou mesmo no choque único do calcanhar sobre o sol, como a tensão do arco está presente em cada fibra da madeira, – uma variação muito marcante da norma do andar, do olhar, do tocar, do falar que possui por eu ser eu, porque sou um corpo (S, pp. 67-68).

É certo que essa mulher tem um estilo próprio de caminhar, olhar, etc. Mas não seria uma fantasia minha a descrição desse estilo de ser dessa mulher? Não há uma história sedimentada de nosso desejo, uma forma muito própria de observar o mundo e mesmo de perceber uma mulher?

Aliás, toda percepção, toda fala, todos os gestos em geral parecem ser uma variação de normas. Escrever um livro, afirma Merleau-Ponty, é “(...) o desvio pessoal da norma, fazendo a nova norma, em relação a qual outros desvios são possíveis. Daí nova polarização do campo e mudança” (IP, p. 41). Não poderíamos, portanto, deformar o modo de ser daquela mulher numa “variação muito notável” de normas?

Uma deformação coerente³¹⁴

“A verdadeira psicanálise implica numa teoria bastante hábil de outrem: *perceber outrem é decifrar uma língua*” (Sorb, p. 553). Com essa frase que encontramos nos cursos de Merleau-Ponty em Sorbonne, o filósofo destaca como a percepção implica um modo de trazer à tona o que outrem nos exprime – como se outrem nos exprimisse certa gramática corporal da qual seríamos capazes de decifrar. Mas, o estatuto deste “decifrar” ainda não nos parece claro nestas últimas aulas do curso sobre *L’expérience d’autrui*. O que é decifrar alguém?

Na *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty destaca como a percepção está sujeita à ilusão ou ao erro sem que possamos reconhecer, no ato de perceber, se

³¹⁴ Uma primeira versão desse subcapítulo assim como os dois próximos foram publicados, quase sem modificação, na revista *Griot – Revista de filosofia*, com o título: *Uma análise sobre a linguagem e a intersubjetividade em Merleau-Ponty: em direção a um mundo que desconheço* (Cf. MANZI, 2012a).

estamos tendo uma ilusão ou não³¹⁵. Isso leva o filósofo a afirmar que só podemos saber se se trata de uma ilusão ou não, numa outra percepção, que barraria a primeira, ou mesmo, nos levaria a outra ilusão. Mas esta possível assunção de uma ilusão é, para Merleau-Ponty, o *preço* de percebermos o mundo e não como um suposto “defeito” do aparelho corporal.

Esse preço ganha uma dimensão interessante em *La prose du monde* quando o filósofo apropria-se de um conceito de André Malraux que está na obra *Psychologie de l'art – La Création Artistique*. Trata-se do conceito de *deformação coerente* (*déformation cohérente*), que Malraux se refere numa pequena passagem de sua obra (Cf. MALRAUX, 1948, p. 152).

Disse interessante porque esse preço de perceber o mundo *possivelmente* de modo ilusório, tomando-o como algo que ele não é, ganha “direito de cidadania” ao se dizer deformação. Se, por um lado, a ilusão só é *possível* porque o corpo é capaz de *evocar* uma *pseudo presença* (Cf. PhP, p. 392) ou uma *quase* realidade (Cf. PhP, p. 385) do mundo, por outro, isso só ocorre porque o corpo *é capaz* de evocar o mundo de modo *deformado*.

Entretanto, ao dizer de deformação coerente, Merleau-Ponty assume que nós *só* percebemos o mundo de modo deformado. Essa deformação coerente seria uma espécie de *distorção sistemática* comandada por uma *nova* relação com o mundo – certa modulação do mundo (Cf. PII, p. 29) presente no próprio ato de perceber.

Uma estratégia para compreendermos essa ideia seria retomar o que Merleau-Ponty entendia ao dizer que a fala é uma forma de *sublimação do mundo*. Ou seja, um modo de reencontrar as vias de sublimação que conserva e transforma o mundo percebido em um mundo falado (Cf. PM, p. 173): uma conservação e uma transformação que *deforma* o mundo.

Mas o interessante é que Merleau-Ponty destaca que essa deformação não acontece somente na sublimação do mundo: também na percepção há deformação, pois *a percepção é já expressão* (Cf. RC, p. 14). A percepção *estiliza* e, por isso mesmo, *deforma* o mundo: “já a percepção estiliza, quer dizer, ela afeta todos os elementos de

³¹⁵ Num curso sobre *Le problème de la parole*, Merleau-Ponty parece sugerir uma passagem do percebido ao imaginário, mas ele não desenvolve essa questão até onde eu conheço: “a pintura e a literatura vão continuar essa experiência da transcendência a amplificando = obter uma presentificação da coisa através de ‘*Erscheinungsweise*’ que não são instituídas pela natureza, não são dadas e que, portanto, a tornam tanto mais *imperiosamente* quanto a transposição é mais livre. [Em margem:] a passagem do percebido ao imaginário = o momento em que os elementos do mundo são empregados, não à razão de seu sentido próprio, mas à razão de seu sentido figurado e metafórico, ora a percepção conteria já isso, mas segundo relação ‘naturais’” (Pp, p. 107).

um corpo ou de uma conduta, de algum desvio comum em relação a certa norma familiar que eu possuo no fundo” (PM, p. 84)³¹⁶. Merleau-Ponty chega a dizer que “há significação desde que submetamos os dados do mundo a uma ‘deformação coerente’ [Malraux]” (PM, p. 85).

Mas o que significa dizer que a percepção estiliza o mundo?

O termo *estilo* nós já o encontramos na *Phénoménologie de la Perception*, ao afirmar que cada sujeito tem um estilo de ser, por exemplo. Entretanto, na década de 50, o estilo se refere ao modo que o sujeito *toma* o mundo diante das várias possibilidades:

cada vetor do espetáculo percebido coloca, para além de seu aspecto do momento, o princípio de algumas equivalências nas variações possíveis do espetáculo, ele inaugura por sua vez um estilo da explicitação de objetos e um estilo de nossos movimentos em relação a eles (PM, pp. 174-175).

Merleau-Ponty privilegia um tema em especial em *La prose du monde* para desenvolver a ideia de estilo: a pintura³¹⁷. Para ele, é na pintura que esta deformação se torna clara, uma vez que “assim como aquele da pintura, o sentido próprio da obra de arte não é primeiramente perceptível senão como uma *deformação coerente* imposta ao visível” (PM, p. 128)³¹⁸.

Efetivamente, a pintura coloca em primeiro plano algo que está presente em toda percepção. Como nos diz Mauro Carbone, ela coloca em primeiro plano a “(...) parte integrante da verdade [presente em toda percepção] precisamente porque os fenômenos se apresentam a nós numa ‘distorção originária’” (CARBONE, 2008, p. 93).

Merleau-Ponty visa a arte não relativa à língua, tal como aparece em seu *Livre en projet*: “antes de descrever o mundo como mundo falado; – fazer aparecer o sentido como relevo, deformação coerente, o sentido corporal. E isso nas artes não relativas às línguas, como na percepção” (PL, p. 127).

³¹⁶ Parece que Guy-Félix Duportail é um pouco precipitado sugerindo que “para Merleau-Ponty, a visão, antes mesmo de sua aquisição em pintura, é, portanto, já *desejo* desdobrando não a posse plena de um objeto, mas a ter à distância de um aparecendo sobre fundo de horizonte. A ‘deformação coerente imposta ao visível’ que é ato de visão, é, portanto, em algum sentido, como diz Merleau-Ponty, um ‘delírio’ ou, mais rigorosamente, diremos, um ‘fantasma’ que marca a visão da marca do desejo. Não vemos sem condições carnavais, em primeiro lugar dessas, figura o desejo” (DUPORTAIL, 2008, p. 121).

³¹⁷ Entretanto, concordamos com Duportail quando ele se questiona: “falta saber por que a pintura possui um papel exemplar aos olhos de Merleau-Ponty. Por que a pintura e não, por exemplo, a música, que possui um poder de revelação do sentido do mundo?” (DUPORTAIL, 2008, p. 34). Ele mesmo responde: “a razão é, primeiramente, que a pintura é uma *epoché* em ato da fala. A pintura nos coloca no lugar, com efeito, dela mesma, abaixo da fala, antes da emissão de um som qualquer, antes de toda enunciação” (DUPORTAIL, 2008, p. 35).

³¹⁸ É por isso que Mauro Carbone faz essa observação genial, a meu ver: “precisamente enquanto que a oposição entre deformação e imitação se revela nesse sentido infundada, o século XX e Platão acabam, portanto, por convergir – se bem que por motivos e valorizações opostas – quando as duas afirmam justamente que a arte é *ontologicamente* deformação” (CARBONNE, 2008a, pp. 87-88).

Com efeito, a pintura é exemplar para pensar essa deformação. Por exemplo: sabemos que na Idade Clássica, os quadros são sempre analisados segundo a perspectiva geométrica. Malraux, por exemplo, interpreta esses quadros como uma representação da natureza. Quer dizer, como um modo de pôr em forma aquilo que vemos, tal como uma cópia do mundo que segue as normas de perfeição e acabamento que a natureza nos ensina a partir da nossa percepção. Tratar-se menos de uma expressão de criação e mais de uma representação pictural. Para Merleau-Ponty, esse tipo de interpretação é “mítico”. A seu ver, a pintura clássica é, com certeza, uma forma de arte de criação. Ela é uma expressão tal como a fala falante. Ela não é um “decalque” do mundo. Ora, não vemos jamais o mundo de uma forma geométrica.

Não se trata de uma forma de imitação, cópia ou decalque do mundo, mas de uma forma de deformá-lo. A perspectiva geométrica, por mais contra intuitivo que pareça, é, para Merleau-Ponty, uma deformação, já que podemos pintar o mundo a partir do nosso estilo que define a aparência mesma (Cf. PM, p. 88)³¹⁹. Um estilo próprio à época; uma forma de ver o mundo ou “(...) um dos modos inventados pelo homem de projetar diante de si o mundo percebido e não o decalque deste mundo” (PM, p. 72). Podemos, assim, dizer que

a perspectiva é mais que um segredo técnico para representar uma realidade que se daria a todos os homens dessa maneira: ela é a realização mesma e a invenção de um mundo dominado, possuído de parte a parte, num sistema instantâneo, cujo olhar espontâneo nos oferece, no máximo, o esboço, quando ele tenta em vão ter conjuntamente todas as coisas em que cada uma exige por inteiro (PM, p. 75).

Dizendo ainda de outro modo: uma entre outras possibilidades de criar o mundo, mas uma possibilidade que instaura uma *tradição* – algo que podemos reativar, pois a arte não é sem resto e “(...) o espaço do Renascimento, por sua vez, será pensado mais tarde como um caso muito particular do espaço pictural possível” (PM, p. 52). Ou como dirá em *L’œil et l’esprit*: “a perspectiva do Renascimento não é um ‘truque’ infalível: não é senão um caso particular, uma data, um momento numa informação poética do mundo que continua depois dele” (OE, p. 51).

³¹⁹ É estranha essa crítica de Merleau-Ponty a Malraux, já que este último afirma que “representar é um meio do estilo” (Cf. MALRAUX, 1948, p. 158). Certo, Malraux afirmar que o artista *reduz* o mundo à sua significação através do estilo (Cf. MALRAUX, 1948, p. 161); mas redução significa aqui transformação, mutação, substituição, deformação, etc.

Enfim, a pintura é uma forma de estilizar³²⁰ ou de criar o mundo e mesmo de metamorfoseá-lo (Cf. PM, p. 76)³²¹. Ela nos faz ver outro mundo em nosso próprio mundo comum, pois “a pintura reordena o mundo prosaico e faz, se o queremos, um holocausto de objetos como a poesia faz arder a língua ordinária” (PM, p. 89).

Sendo uma “reorganização do mundo”, ela é também um sistema de equivalências e de significações: deformar o mundo é criar um sistema. O estilo é o que torna possível essa sistematização coerente. Nesse caso, o estilo do artista é a matriz de um novo mundo, o “(...) índice geral e concreto da ‘deformação coerente’ pela qual ele [o estilo] concentra a significação ainda esparsa na sua percepção e a faz existir expressamente” (PM, p. 86).

Devemos notar que Merleau-Ponty modifica aqui o que ele pensa sobre a criação. Em *La structure du comportement*, por exemplo, ele afirma que a produtividade própria ao homem é o trabalho, ou seja, uma forma de negar a natureza. Para dizer a verdade, ele não retoma essa concepção na sua obra senão alusivamente. Por outro lado, na *Phénoménologie de la perception*, referindo-se ao corpo próprio, encontramos uma passagem enigmática como esta: “(...) nós o vemos secretar nele mesmo [no corpo] um ‘sentido’ que não lhe vem de parte alguma, o projetar sobre seu arredor material e o comunicar aos outros sujeito encarnados” (PhP, p. 230). É verdade que esta passagem é breve, mas, ao “pé da letra”, ela nos leva a pensar a criação artística a partir de uma criação *ex nihilo*.

Nos anos 50, por sua vez, Merleau-Ponty diz que a criação tem sua gênese na própria percepção: ela é uma forma de deformar o mundo, quer dizer, de estilizá-lo, “é precisamente esta ‘deformação coerente’ (A. Malraux) de significações disponíveis que as ordena a um sentido novo e faz transpor aos auditores, *mas também ao sujeito falante*, um *passo decisivo*” (S, pp. 114-115). Assim, o sujeito não nega o mundo, nem “parte de nada”, ele toma os sentidos esparsos no mundo e os exprime, os deforma,

³²⁰ Essa passagem de Merleau-Ponty, nos leva a pensar na ideia de *episteme* desenvolvida por Michel Foucault (aliás, aluno de Merleau-Ponty): “o que denominamos com razão nossa verdade, nós não a contemplamos jamais senão num contexto de símbolos que datam nosso saber” (S, p. 52).

³²¹ Essa passagem é meio obscura, mas parece sugerir que, o estilo de um artista, se daria *quando o humano toca o inumano – quando o visível toca o invisível – quando o que se esconde ali, se vê aqui*: “todo milagre de um estilo já presente nos elementos invisíveis da peça ou miniatura, no mundo inumano que nos revela o retardador, o microscópio ou a lente, se volta, portanto, ao que, trabalhando no mundo humano de coisas percebidas, o artista coloca sua marca até no mundo inumano que nos revelam os aparelhos de óptica (...)” (PM, p. 108).

criando um estilo de ver o mundo³²². “Como o pintor ou o poeta seriam outra coisa senão seu reencontro com o mundo?” (PM, p. 89).

Notemos ainda que, criando, podemos falar de um modo de projeção, não da consciência, mas de um estilo, de uma forma de deformar. Podemos dizer de um modo de *invadir* o mundo:

se a expressão é criadora com respeito ao que ela metamorfoseia, e justamente se ela o ultrapassa sempre o fazendo entrar numa configuração em que ele muda de sentido, isto já seria verdade nos atos de expressão anteriores, e mesmo em alguma medida de nossa percepção do mundo antes da pintura, porque ela projeta no mundo a assinatura de uma civilização, o traço de uma elaboração humana (PM, p. 97).

Essa assinatura, segundo o modelo da instituição, reafirma que não podemos partir do nada para criar algo: retomamos certos traços da tradição, uma vez que nenhuma obra é acabada³²³, – todas as obras são uma abertura para um “horizonte de investigações” (Cf. PM, p. 98). O mesmo é válido para a fala: falar algo é reativar um sentido sedimentado na nossa história sedimentada. Isto é decisivo, porque, quando se fala, partindo de um saber sedimentado, abrimos outras possibilidades.

É fato que esta concepção em que se retomam os sentidos esparsos no mundo para criar algo é mais coerente com a própria fenomenologia da percepção. Lembremos: a fenomenologia merleau-pontyana afirma que o sentido está nascente no mundo. Aliás, mais coerente com sua concepção da temporalidade, uma vez que o sujeito deve, segundo sua tese de 1945, reativar sentidos sedimentados para criar algo novo. Tal como o artista, podemos reativar um sentido “dormente” no mundo para exprimirmos segundo um estilo ou um modo aproximado (pois “o próprio da expressão não é jamais senão de ser aproximada” (S, p. 295)).

Mas, se for possível exprimir um estilo, podemos exprimir mais do que intencionamos. *Existe um excesso da fala sobre a intenção*. Ela é, certamente, indireta.

³²² Merleau-Ponty retoma esse tema alguns anos depois num curso intitulado *La philosophie aujourd'hui* ao comentar Paul Klee: “a linha fala em nós a um campo de possibilidade existencial. Como algum desvio em relação a ele [[em margem e sublinhado:] uma linha suscita o campo que lhe dá sentido deformando o campo dado]. É o erro sistemático, a ‘deformação coerente’ – Portanto, cada pintura é criação de uma dimensionalidade” (NC, p. 52). Mais à frente complementa: “deformamos precisamente para apreender a forma em seu nascimento” (NC, pp. 57-58).

³²³ Um exemplo privilegiado de Merleau-Ponty, como em muitos casos, é do desenho infantil: “o objetivo é de marcar sobre o papel um traço de nosso contato com esse objeto e esse espetáculo, na medida em que fazem vibrar nosso olhar, virtualmente nosso tocar, nossas orelhas, nosso sentimento do acaso ou do destino ou da liberdade” (PM, p. 208). Essa vibração já anuncia aqui o que o filósofo desenvolveu nas notas de *Le visible et l'invisible*: um ato criador que nos dá “(...) a ressonância secreta pela qual nossa finitude se abre ao ser do mundo e se faz poesia” (PM, p. 209). Quer dizer, “(...) exprime a coexistência de aspectos invisíveis e de aspectos visíveis do objeto, ou a presença secreta do objeto no móvel em que o encerramos” (PM, pp. 209-210). Mas aqui, mesmo dizendo que isso nos faz ter a experiência do pacto da coexistência do nosso corpo com o mundo, essa tese ainda não é desenvolvida.

Quer dizer, falamos somente de modo alusivo e jamais de modo completo. Isso não significa que o sentido está subentendido na fala, mas que ela somente é compreensível indiretamente (segundo certo desvio). Na verdade, um excesso, porque o sujeito pode se surpreender em sua fala (Cf. S, p. 111). Aliás, esse surpreender, esse certo desvio da fala e sua intenção, não nos lembram, por exemplo, do lapso descrito por Freud?

Não à toa Merleau-Ponty parece fazer uma terceira via entre Freud e Husserl. Penso que ele percebe um debate que surge no curso de Franz Brentano, quando este afirma que um fenômeno psíquico deve ser pensado como um fenômeno que contém *intencionalmente* o objeto (como se o objeto estivesse imanente à consciência).

O objetivo central de Brentano, ao pensar esse fenômeno psíquico, era o de tentar clarificar os conceitos das ciências, como se esta fosse a tarefa maior da filosofia. Husserl herda essa tarefa de pensar em uma crítica do conhecimento e em uma *gramática*, que antecede o plano lógico – uma gramática, que pudesse delimitar o campo do sentido e do não-sentido.

A aposta de Husserl é estabelecer uma gramática pura. Apesar de esse projeto ter sido abandonado posteriormente, como Merleau-Ponty destaca em vários momentos³²⁴, esse projeto surge no debate com Brentano. Ou seja, Husserl acredita (nessa época) que seria possível uma linguagem universal, acabada, sem fissuras, como defendeu em *Logische Untersuchungen*.

Por outro lado, outro aluno de Brentano, parecia mais desconfiado da intencionalidade da consciência: Freud age como se não pudéssemos “levar a cabo” a ideia de intencionalidade. Quer dizer, ele observa que há momentos em que o sujeito intenciona dizer algo e acaba dizendo outra coisa – como é o caso dos *atos falhos*, e por isso desloca o problema da intencionalidade da consciência para outra *cena*.

Nos *atos falhos*, o sujeito, pretendendo dizer uma coisa, diz outra. Ele desloca o sentido (expressão de seus desejos inconscientes). Como se Freud afirmasse, contra Husserl, que *nem toda intencionalidade atinge seu alvo*: há falas que falham na sua intenção, dizendo algo que preferiria esconder. Ou melhor, que há intenções que não são conscientes. Trata-se, afinal, de insistir que nem todo conteúdo intencional está

³²⁴ Por um lado, Merleau-Ponty reconhece essa pretensão de Husserl de fazer uma gramática universal. No texto *Sur la phénoménologie du langage*, por exemplo, ele observa que “na 4ª parte de *Logische Untersuchungen*, Husserl propõe a ideia de uma eidética da linguagem e de uma gramática universal que fixariam as formas de significação indispensáveis à toda linguagem (...)” (S, p. 105). Por outro, sabemos como Merleau-Ponty insiste que essa pretensão de Husserl é abandonada posteriormente. O que nos interessa nesse momento é colocar em evidência como, a partir de uma mesma referência, podemos ter no mínimo dois pontos de vistas opostos.

disponível à consciência – como se houvesse um “querer dizer” que não se sabe ou que só se expressa em formas de sintoma, angústia, atos falhos, sonhos. Por isso insistir no fato de os atos falhos testemunharem a existência do recalque e da substituição mesmo na “saúde perfeita”.

Esse “querer dizer”, em Merleau-Ponty, aparece como uma terceira via: não há uma gramática pura, do mesmo modo não há, também, outra cena. Há, na verdade, *um excesso na fala*, uma deformação do que se tem a intenção de falar e do que se exprime, porque falar, assim como criar, é uma forma de dispor-se de novas possibilidades. A fala, nela mesma, é surpreendente, ela nos abre a algo novo, bem como uma obra de arte: ela institui uma tradição.

Mas essa situação é ainda enigmática. Se uma obra de arte inaugura uma tradição; se a fala nos abre a novos sentidos, afirmamos que aquilo que o sujeito exprime, mesmo que por um excesso, passa a existir a partir de seu estilo (Cf. PM, p. 160). E, como falar de uma tradição se esta existência parte do particular? O que podemos falar de universal se Merleau-Ponty mesmo afirma que “(...) o escritor é, ele mesmo, um novo idioma que se constrói, que inventa meios de expressão e de se diversificar segundo seu próprio sentido” (PII, p. 45)?

Merleau-Ponty parece seguir a tendência dos últimos trabalhos husserlianos para pensar o problema da universalidade da expressão individual. Mais especificamente, quando Husserl desenvolve um estudo sobre a origem dos fenômenos ideais, tal como a geometria (*Ursprung der Geometrie*):

se quisermos compreender verdadeiramente como é possível o fenômeno da existência ideal, para uma pluralidade de sujeitos que não vivem no mesmo tempo de participar das mesmas ideias, a primeira coisa a se fazer é compreender como se incorporam os pensamentos de um só sujeito nos instrumentos culturais que irão lhe veicular exteriormente e os tornarem acessíveis aos outros (PII, p. 111).

Lembremos que o filósofo segue Husserl aqui: *uma tradição é o esquecimento das origens* (Cf. NC, pp. 75-76). É por isso que, para Merleau-Ponty, tais fenômenos ideais têm sua origem esquecida: a fala.

Husserl faz, assim, o inverso de seus primeiros trabalhos: ao invés de buscar uma gramática universal, a fala individual pode nos indicar a universalidade. Merleau-Ponty observa que “é na nossa experiência do sujeito falante que se deve encontrar o germe de universalidade que nos permitirá compreender outras línguas” (PII, p. 112).

Nesse caminho, não é estranho que Merleau-Ponty analise os estudos de Husserl para desenvolver certa *fenomenologia da linguagem*. Entretanto, é contra intuitivo que,

nesse desenvolvimento, Merleau-Ponty aproxime Husserl com sua interpretação do trabalho de Ferdinand Saussure. Ele afirma, por exemplo, que:

sem dúvida, creio eu, Husserl se aproxima aqui de alguns aspectos da linguística contemporânea e, em particular, de Saussure. O que Husserl denomina fenomenologia da linguagem, retorno ao sujeito falante, não é somente uma exigência do pensamento filosófico, mas da linguística mesma, tal como Saussure a concebe. Não basta tratar objetivamente as línguas que são dadas, é preciso estimar o sujeito falante, é preciso acrescentar à linguística da língua a linguística da fala (PII, p. 112).

Como podemos compreender esta aproximação entre uma fenomenologia da linguagem e a linguística contemporânea?

Retornando ao sujeito falante – uma leitura da obra de Saussure

Não há dúvida que os *Cours de Linguistique Générale* de Saussure foram um marco na experiência intelectual francesa. Esses cursos foram o ponto de partida (implementado por outros, tal como Roman Jakobson, Algirdas Julius Greimas, Louis Hjelmslev e o círculo linguístico de Praga) para um fenômeno que, talvez, não tenha se igualado a nenhum outro na França: o advento do *estruturalismo* que colonizou, de modo homogêneo, todas as áreas das ciências humanas depois dos anos 60. Apesar da sua morte prematura, Merleau-Ponty viveu o “escândalo” existencialista e assistiu ao “escândalo” estruturalista.

Por outro lado, sabemos que Merleau-Ponty foi um dos primeiros a desenvolver as análises de Saussure na academia francesa, mas sem seguir os motes do estruturalismo que surge poucos anos depois. A seu ver, o que Saussure desenvolve não nos leva a este movimento, uma vez que a noção de estrutura “não tem aplicações filosóficas por ela mesma, mas ela pode ser apreendida por uma filosofia que a naturaliza tomando seus riscos e perigos” (N, p. 210). Trata-se, literalmente, de interpretações diferentes da linguística³²⁵. É nesse sentido que pretendemos, neste subcapítulo, mostrar como a leitura de Merleau-Ponty de Saussure é peculiar por destacar uma convergência com a fenomenologia e a possibilidade de uma *linguística da fala*. Como o filósofo realiza essa leitura, é o que nos interessa ressaltar aqui.

³²⁵ Um fato que dá lugar a uma virada nas estratégias filosóficas no século XX: a passagem de uma fenomenologia, que parece encontrar seu próprio esgotamento, a uma das últimas tentativas de uma ontologia face à cena estruturalista, como comenta Vincent Descombes (Cf. DESCOMBES, 1993, pp. 93-95). Reparemos, aliás, como se trata de uma viragem marcante que, na década de 80, Bernard Sichère, diante de um total silêncio sobre a obra de Merleau-Ponty, pergunta-se: “o que foi a filosofia de Merleau-Ponty, como ela se formou, o que ela visava? Podemos também colocar de outro modo a questão: o que enfim se passou entre o ano 1953, em que Merleau-Ponty pronunciava sua Lição inaugural no Collège de France sob o título *Éloge de la philosophie*, e aquele inverno de 1970 em que Michel Foucault pronuncia a sua evitando cuidadosamente o nome filosofia?” (SICHÈRE, 1982, p. 11). Sem dúvida, uma questão que merece uma pesquisa. Aqui não tentarei responder à questão de Sichère. Não pretendemos mostrar como a interpretação de Merleau-Ponty da obra de Saussure é distante da leitura estruturalista.

Lembremos, para isso, da clássica distinção que Saussure realiza na linguística entre diacronia e sincronia. Um problema claramente temporal, porque podemos pensar a língua numa sucessão e numa simultaneidade: “é sincrônico tudo o que se relaciona ao aspecto estático de nossa ciência, diacrônico tudo que se refere a evoluções. Do mesmo modo, *sincronia* e *diacronia* designarão respectivamente um estado da língua e uma fase de evolução” (SAUSSURE, 1949, p. 117). Desse modo, Saussure não deixa de observar que essa diferença de natureza entre termos sucessivos e termos coexistentes não nos impede de pensa-los redutíveis a uma única ciência: a linguística.

Saussure propõe, assim, que pensemos a língua como um sistema de valores, definindo-os segundo duas variáveis:

- 1) relações de dessemelhanças – em que uma palavra poderia ser trocada por algo dessemelhante: por uma ideia, por exemplo.
- 2) relações de semelhanças – em que uma palavra pode ser comparada com outra com o mesmo valor (Cf. SAUSSURE, 1949, p. 159).

Assim, o valor de qualquer palavra só pode ser determinado pela relação que ela estabelece com outras ao seu redor³²⁶. Disso resulta que, é pela limitação de cada palavra em relação à outra que se sabe sua significação. Ela se define, desse modo, por aquilo que ela não é em relação aos outros termos: “sua mais exata característica é ser o que as outras não são” (SAUSSURE, 1949, p. 162)³²⁷.

Não há, portanto, nenhuma positividade na língua, senão diferenças de termos que se opõem³²⁸. Num texto dedicado a Jean-Paul Sartre, por exemplo, *Le langage indirect et les voix du silence*, Merleau-Ponty afirma que aquilo que apreendemos em

³²⁶ Merleau-Ponty chega mesmo a utilizar essa lógica para compreender a aquisição de um comportamento. Em *Le concept de Nature – L'animalité, le corps humain, passage à la culture*, afirmará: “a aquisição de um comportamento é parecido à aquisição de uma língua cujo corpo seria a língua: do mesmo modo que a linguagem não designa senão em relação a outros signos, o corpo não pode distinguir um objeto senão como anormal em relação a nossa norma, senão como ruptura em relação a sua posição de repouso” (N, pp. 195-196).

³²⁷ Por isso Merleau-Ponty insiste em dizer, seguindo Roman Jakobson, que a criança só entra no jogo da linguagem quando os sons que ela emite são integrados ao sistema de oposições fonemáticas da língua que a cerca (Cf. RC, p. 34).

³²⁸ Na verdade, isso nos lembra de como, na *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty afirmava que o sentido do mundo só pode ser apreendido em relação ao próprio campo perceptivo que vejo: ele mesmo se presta a uma exploração infinita e seus sentidos remetem à própria organização deste campo que percebemos. Isto nos levava a pensar numa margem de *indeterminação*, uma vez que seu sentido nos reenvia a ele mesmo, sem que possamos determiná-lo definitivamente. O sentido da expressão seguia a mesma lógica. Doravante, a expressão é pensada pela própria análise da linguagem. Com isso, Merleau-Ponty ao destacar que, na língua, *só há diferenças de significações*, em que cada significação só pode ser compreendida em relação a outras, nos diz que estamos diante de significações sempre em vias de surgir (Cf. PM, p. 110). Modo de afirmar uma tese *gestaltista* de grande valia para o filósofo: “é o todo que tem um sentido, não cada parte” (PM, p. 41).

Saussure é que os signos um a um não significam nada, pois cada um deles exprime menos um sentido do que a marca de um desvio de sentido entre ele mesmo e os outros (Cf. S, p. 49). Há como uma ligação *lateral* ou de desvio entre os signos (Cf. S, p. 51).

Saussure utiliza-se de um exemplo bastante ilustrativo para pensarmos na oposição entre sincronia e diacronia. Ele nos convida a pensar numa partida de xadrez (Cf. SAUSSURE, 1949, pp. 124-127). Em primeiro lugar, o jogo tem regras (como os princípios constantes da Semiologia). Ao começar o jogo, ao avançar um peão, por exemplo, o jogo de relações de valores entre as casas do tabuleiro modificam instantaneamente. O outro jogador, ao responder sua jogada, modifica novamente os valores entre as casas. E assim sucessivamente.

De fato, se tomarmos a partida num dado momento, veremos que os valores de cada casa são determinados pela relação das peças nesse momento, independente de como se chegou ali – é esse jogo de relações, nesse momento dado, que Saussure faz uma analogia com a sincronia da língua. Mas como se chegou nessa relação de valores só pode ser determinada pelas jogadas sucessivas que ambos fizeram até ali – são essas sucessões no tempo que ele denomina de diacronia.

Em primeiro lugar, há um mérito nisso para Merleau-Ponty:

Saussure mostra admiravelmente que se as palavras e, em geral, a língua, consideradas através do tempo, - ou, como ele diz, segundo a diacronia -, oferecem, com efeito, o exemplo de todos os deslizamentos semânticos, não é a história da palavra ou da língua que dá o seu sentido atual e, por exemplo, não é a etimologia que me dirá o que significa no presente o pensamento (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 33).

Entretanto, Merleau-Ponty tende a discordar daquela posição de Saussure entre diacronia e sincronia. A seu ver, podemos revisar alguns pontos importantes da concepção saussuriana entre sincronia e diacronia (Cf. Sorb, p. 85). Segundo Merleau-Ponty, essa oposição pode ser superada, uma vez que isto indica uma *lógica interna* na própria língua, como se ela se *envolvesse* nela mesma (Cf. PM, p. 35). Ou seja, a língua falada pode, a qualquer momento, romper com o sistema presente, onde qualquer substituição possa ocorrer – modo de dizer que há um poder na sincronia de invadir a diacronia ou que a sincronia não é jamais “toda em ato” por estar sempre submetida à fala falada.

Ele diz que “tomando por tema a fala, é na realidade num novo meio que Saussure transportou o estudo da língua, é uma revisão de nossas categorias que ele começou” (RC, p. 33). Moutinho nos indica essa transformação:

(...) a diacronia, que deve apontar as substituições no tempo, não as relações, não pode fazê-lo sem pressupor sistemas no começo e no fim, como se a evolução linguística fosse agora ‘a

transformação de uma estrutura sincrônica em uma outra estrutura sincrônica'. E inversamente: o sistema sincrônico, se deve ser envolvido pela diacronia, deve comportar 'mudanças latentes ou em incubação', por isso não deve ser jamais um sistema 'todo em ato' (MOUTINHO, 2006, p. 291).

A língua, não sendo um sistema todo em ato, está aberta: cada momento convoca outros. Se tomarmos um momento específico, sincrônico, a língua nos reenvia a outro momento – ela invoca, num presente vivo, como ele denomina, outros momentos (assim como definia a temporalidade na *Phénoménologie de la Perception*) que implica numa história sedimentada e da qual podemos reativar. Numa palavra: implica numa *instituição* – como veremos. Merleau-Ponty, desse modo, *insere uma temporalidade na sincronia que a teoria de Saussure desconhece*³²⁹.

Ao instaurar uma temporalidade na sincronia, Merleau-Ponty coloca a fala como a expressão do sistema da língua. Ele privilegia, nesse caminho, o presente vivo como a atualização da língua, a sincronia viva que é reativada na diacronia. A fala é a expressão dessa reativação: “a fala é o que dizemos; a língua é o tesouro no qual o sujeito extrai para falar; é um sistema de possibilidades” (Sorb, p. 84).

A fala é, então, o meio de abertura de possibilidades da língua, ela é, ao mesmo tempo, a reativação do sistema linguístico e o que torna presente a possibilidade do novo a partir do qual a contingência da vida pode sempre entrar na ordem da língua.

Digamos que a contingência e mesmo o arbitrário são constitutivos de toda tradição. Isto é, o que é arbitrário é a *formação de uma tradição*: é porque o signo é arbitrário que ele não conhece outra lei senão a tradição, e *é porque ele se funda sobre a tradição que ele pode ser arbitrário* (Cf. Pp. 48). A língua é compreendida, assim, como uma *Gestalt* em movimento “(...) evoluindo em direção a algum equilíbrio e capaz inclusive, uma vez que este equilíbrio é obtido, de perdê-lo em seguida como por um fenômeno de usura e de buscar um novo numa outra direção” (Sorb, p. 85).

Toda questão, como se vê, está em torno da fala, na intenção do sujeito falante de ser compreendido³³⁰, mesmo que este expresse mais que intenciona³³¹. Ora, “o que sustenta a invenção de um novo sistema de expressão é, portanto, o esforço dos sujeitos

³²⁹ Não só uma temporalidade, mas também uma lógica vivida: “há aí uma racionalidade na contingência, uma lógica vivida, uma auto constituição que nós temos precisamente necessidade para compreender em história a união da contingência e do sentido, e Saussure poderia bem ter esboçado uma nova filosofia da história” (E, p. 64).

³³⁰ Como afirma em *Le visible et l'invisible*: “(...) é bem a fala e não a língua que visa outrem como comportamento (...)” (VI, p. 227).

³³¹ Merleau-Ponty considera ser esse ponto o maior ganho com a pesquisa de Saussure. No seu resumo de curso sobre *Le problème de la parole* ele afirma: “tomando por tema a fala é, na realidade, num meio novo que Saussure transporta o estudo da linguagem, é uma revisão de nossas categorias que ele começa” (RC, p. 33).

falantes que querem se compreender e que retomam como um novo modo de falar os resquícios usados de outro modo de expressão” (PM, p. 50).

É certo que esta não parece ser a intenção de Saussure, já que ele considera a língua como o objeto da linguística. Entretanto, observa Merleau-Ponty, é só na fala que a língua ganha textura e é, de fato, realizada – *é só na fala que a sincronia é acessível ao sujeito* e Saussure mesmo, curiosamente, aponta para isto:

a sincronia só conhece uma perspectiva, aquela dos sujeitos falantes, e todo seu método consiste em recolher suas testemunhas; para saber em qual medida uma coisa é uma realidade, seria preciso e bastaria pesquisar em qual medida ela existe para a consciência dos sujeitos. A linguística diacrônica, ao contrário, deve distinguir duas perspectivas; uma, prospectiva, que segue o curso do tempo; a outra, retrospectiva, que a retoma: por isso um desdobramento do método (...) (SAUSSURE, 1949, p. 128).

É verdade que nem toda fala instaura uma tradição. Quer dizer, falamos sempre, mas é somente em alguns momentos específicos que a fala pode instituir uma nova forma de falar. Há, lembremos, a fala falada e fala falante. A fala falada é possível e vivemos normalmente num estado em que a fala é já falada.

No entanto, é sempre possível que uma fala possa mudar a sincronia da língua. É possível que a particularidade de um sujeito falante possa ser sublimada, partilhada e, quem sabe, universalizada.

Para Saussure, é a língua constituída e sedimentada que interessa à linguística e é somente quando uma fala falante é incorporada por outros sujeitos que se deve pensar numa atualização da sincronia da língua.

Merleau-Ponty, certamente, está de acordo com Saussure sobre esse ponto, mas, ele não deixa de notar que esta questão esconde um problema: é somente na fala que a língua pode aparecer. A fala e a língua não podem ser fenômenos independentes uma da outra. Moutinho nota isto quando afirma que

a razão básica reside no fato de que Saussure realiza um corte entre elas [a língua e a fala] a fim de desenvolver apenas uma ciência dos signos, enquanto Merleau-Ponty as mantém intimamente ligadas porque está preocupado sobretudo com a gênese do sentido, e apenas por isso ele vai desenvolver não uma semiologia, mas uma fenomenologia da fala (MOUTINHO, 2006, pp. 297-298).

Com efeito, podemos ler passagens de Merleau-Ponty em que a fala está no interior da reflexão sobre a linguagem:

no presente ou sincronicamente o uso atual não se reduz à fatalidade legada pelo passado e Saussure inaugura ao lado da linguística da língua que a faria aparecer, no limite, como um caos de eventos, uma linguística da fala que deve mostrar nela, a cada momento, uma ordem, um sistema, uma totalidade sem as quais a comunicação e a comunidade linguística seriam impossíveis (PM, pp. 33-34).

Não por acaso o objetivo do filósofo é uma descrição da experiência vivida através da fala para pensar o sentido sincrônico da língua. Como se a fala de um sujeito pudesse instaurar uma nova operação na língua. Nesse caminho, a gênese do sentido só pode ser pensada na atividade viva do sujeito falante, segundo as suas intenções e seus “deslizes” no sentido. Falar, sem dúvida, é um modo de deformar o mundo, mas também uma forma de instituir um novo sentido e mesmo “mais verdadeiro que a verdade” (Cf. PM, p. 92).

Estamos diante do problema entre o individual e o universal. No seu texto sobre *Le langage indirect et les voix du silence*, Merleau-Ponty desenvolve essa questão através de uma reflexão da origem do sentido que está latente na tradição. Leiamos, como exemplo, esta passagem:

mesmo quando é possível datar a emergência de um princípio para si, ele estaria anteriormente presente na cultura à título de familiaridade ou de antecipação e a tomada de consciência que o põe como significação explícita não faz senão finalizar sua longa incubação num sentido operante (S, p. 52).

Mas, parece que há uma “sorte de instalação” no universal que Merleau-Ponty não explicita suficientemente:

a história verdadeira vive, portanto, toda de nós. É no nosso presente que ela toma a força de recolocar no presente todo o resto. O outro que eu respeito vive de mim como eu dele. Uma filosofia da história não me tira nenhum de meus direitos, nenhuma das minhas iniciativas. É verdade somente que ela acrescenta às minhas obrigações de solitário, aquela de compreender outras situações além da minha, de criar um caminho entre minha vida e aquela dos outros, quer dizer, de me exprimir. Pela ação da cultura, eu me instalo nas vidas que não são a minha, eu as confronto, eu manifesto uma à outra, eu as torno possíveis numa ordem da verdade, eu me faço responsável por todas, eu suscito uma vida universal, como eu me instalo de um só golpe no espaço pela presença viva e espessa do meu corpo (MERLEAU-PONTY, 2000b, pp. 93-94).

Outro modo de pensar a relação entre o individual e o universal está presente em *La prose du monde*. Ele retoma sua concepção da fala enquanto sublimação do mundo, uma forma que conserva e transforma o mundo percebido em mundo falado, como já observamos (Cf. PM, p. 173). Mas, assim, toda fala é uma forma de retomar o mundo vivido e de transformá-lo, ou melhor, de deformá-lo, porque, tal como ele diz no resumo de um curso contemporâneo a *La prose du monde*, “a expressão propriamente dita, tal que a obtém a linguagem, retoma e amplifica uma outra expressão que se desvela à ‘arqueologia’ do mundo percebido” (RC, pp. 12-13).

Somos levados a pensar que o sujeito pode reativar a língua através da amplificação da expressão enquanto percepção do mundo. Mas uma reativação e uma amplificação que se refere ao estilo do sujeito – a seu modo particular de ver o mundo: “cada vetor do espetáculo percebido coloca, para além de seu aspecto do momento, o

princípio de algumas equivalências nas variações possíveis do espetáculo, ele inaugura por sua vez um *estilo* da explicitação de objetos e um *estilo* de nossos movimentos em relação a elas” (PM, pp. 174-175).

Quer dizer, “(...) o problema de saber como se pode comunicar sem o auxílio de uma Natureza pré-estabelecida e sobre a qual nossos sentidos se abriam, como somos entes no universal por aquilo que temos de mais próprio” (S, p. 65). Podemos perguntar: como é possível a Van Gogh, por exemplo, fazer de sua arte algo que institui uma tradição? Como um estilo individual pode passar a ser “(...) um modo de formulação tão reconhecível pelos outros, tão pouco visível por ele tal como sua silhueta ou seus gestos cotidianos” (S, p. 67)?

“Eu fui você”: retomando o problema da intersubjetividade com outras peças?

Tentemos compreender um fenômeno aparentemente simples: como é possível que minha fala seja acessível a outrem? Para Merleau-Ponty, essa questão é fundamental. Vejamos, por exemplo, esta passagem que encontramos em seu projeto de ensino no *Collège de France*:

é-nos preciso ver como nossa encarnação mesma, pelo uso linguístico que nós fazemos do nosso corpo, é o que nos permite de certa maneira de não permanecer confinados nos limites de nosso ponto de vista, tal como ele é definido pelo corpo ‘natural’ (PII, p. 24).

Quer dizer, é preciso explicar como a expressão individual é acessível a outrem e mesmo passível de resignificação.

Em *La Prose du Monde*, esse problema está em tono da junção do individual e do universal. Assim, “(...) a expressão, a linguagem, por exemplo, é o que nós temos de mais individual, ao mesmo tempo em que se endereçam aos outros, ela se faz valer como universal” (PM, p. 120). Como é possível essa passagem?

Se retomarmos à *Phénoménologie de la Perception*, lemos que a unidade e a pluralidade não são excludentes, já que podemos pensar num *terreno comum* em que eu e outrem frequentaríamos. Isto é, o mundo que partilhamos nos garante um mundo comum, uma coexistência que deve ser vivida por cada um (Cf. PhP, p. 410): somos *consagrados* a um mesmo mundo.

Algo muito próximo disso é recolocado aqui para pensarmos essa relação entre individual e universal. Esse *terreno comum* é agora o da cultura. Quer dizer, no momento da expressão, outrem, a quem me endereço, e eu, que exprimo, estamos ligados sem *concessão* – nem de sua parte, nem da minha, – pela ação da cultura. Trata-se de um meio em que podemos invadir outrem e “fazer parte de sua vida”: eu torno a

vida de outrem compossível com a minha, suscitando uma vida universal (Cf. PM, p. 122).

Ora, essa compossibilidade, quer dizer, esta possibilidade de nos instalarmos ao mesmo tempo em outras vidas, na ordem da verdade, aparece em Merleau-Ponty como “cega”. Não se trata de um ato consciente, nem inconsciente, mas espontâneo. Como se fôssemos capazes de nos instalarmos cegamente nessa compossibilidade, tal como o corpo se instala no mundo. Entretanto, a operação do corpo, assim como das palavras ou das pinturas, permanece obscura: ela parte de nós, como os gestos, sem sabermos ao certo como (Cf. PM, p. 122).

Uma compossibilidade cega, tal como dizemos de um reconhecimento cego entre os corpos, é, assim, uma promiscuidade entre os corpos, porque “(...) é justamente meu corpo que percebe o corpo de outrem e ele o encontra como um prolongamento miraculoso de suas próprias intenções (...)” (PhP, p. 406).

Na verdade, Merleau-Ponty associa sua reflexão sobre a linguagem sempre com certa dinâmica entre os corpos – essa mesma promiscuidade está presente na linguagem e é colocada em evidência pelo seu excesso de significação:

a linguagem é então este aparelho singular que, como nosso corpo, nos dá mais do que nela introduzimos, seja apreendendo nós mesmos nosso pensamento falando, seja escutando os outros. Pois quando escuto ou quando leio, as palavras nem sempre vêm atingir em mim significações já presentes. Elas têm o poder extraordinário de me jogar para fora de meus pensamentos, elas praticam no meu universo privado fissuras pelas quais outros pensamentos fazem irrupção. ‘Nesse instante, pelo menos, eu fui você’ diz Jean Paulham (S, p. 298).

Seguindo o que descreve Paulham, somos tentados a aproximar essa ideia com o que Merleau-Ponty diz sobre a reciprocidade da fala: “(...) minha fala é recortada lateralmente por aquela de outrem, eu me ouço nele e ele fala em mim, é aqui a mesma coisa *to speak to* et *to be spoken to*” (PM, p. 197).

Entretanto, no instante em que há uma espécie de fissura do universo privado, estamos também próximos do que encontramos em algumas patologias. É desse modo que vemos como alguns sujeitos descrevem a fala de outrem como presentes na sua cabeça ou no seu corpo, como nas alucinações verbais que lemos no trabalho de Daniel Lagache que Merleau-Ponty cita em vários momentos (*Les hallucinations verbales et la parole*):

quer seja como pensamos as relações entre doença e o homem são, é preciso que, na sua existência normal, a fala seja de uma natureza tal que nossas variações doentias sejam e permaneçam a cada instante possível. É preciso que haja em seu centro algo que a torne suscetível destas alucinações (PM, pp. 26-27).

Assim, se a fala está próxima desta alucinação verbal, como compreender a referência a Paulhan? O que significa dizer que a fala nos leva a uma situação em que “eu fui você”?

Percebamos também que não estamos somente próximos desse estudo sobre a alucinação verbal, mas também de uma espécie de alienação. Em *La prose du monde*, Merleau-Ponty escreve nas primeiras páginas essa observação:

o que quer que pensemos das relações do doente e do homem são, é preciso que, em seu exercício normal, a fala seja de uma tal natureza que nossas variações patológicas sejam e permaneçam a cada instante possível. É preciso que haja em seu centro algo que a torna suscetível dessas alienações (PM, pp. 26-27).

Algo parecido é apresentado na fala de outrem: uma possibilidade de alienação, pois “(...) o princípio dessa alienação se encontra na situação de todo homem: como sujeito encarnado, sou exposto a outrem, como, inclusive, outrem a mim mesmo, e me *identifico* a ele que fala diante de mim” (PM, p. 28).

Contudo, observemos que, nas duas passagens, Merleau-Ponty coloca em evidência que a fala *torna possível* uma alienação e não que, necessariamente, ela nos aliena a outrem – do mesmo modo que vimos na *Phénoménologie de la perception* que *podemos* ser reduzidos a objeto pelo olhar de alguém, mas não necessariamente. Também como vimos no estádio do espelho: *podemos* ser alienados ao olhar de alguém, mas não necessariamente.

Merleau-Ponty jamais abriu mão desse espaço de liberdade do sujeito. Dizer que há uma sorte de feitiçaria na relação com outrem ou que o imaginário está em jogo nessa relação, não justapõe a qualquer tipo de alienação.

De todo modo, podemos nos questionar: se a fala nos aproxima da patologia da alucinação verbal e é suscetível de ser alienante, o que podemos compreender da expressão de Paulhan? Quer dizer, quando a fala nos leva a um fenômeno em que “eu fui você”?

Segundo Pascal Dupond, a leitura a partir de Paulhan nos leva a uma novidade, “pois o fenômeno que a alucinação verbal coloca em evidência, quer dizer, o envolvimento do eu falante pelo eu escutando ou do eu escutando pelo eu falante, a ‘despersonalização’ inerente à pessoa falante, abala o *cogito* encarnado situado em 1945 (...)” (DUPOND, 2004, p. 107). O que isso significa?

Podemos, primeiramente, lembrar que no primeiro curso ministrado em Sorbonne, sobre *La conscience et l’acquisition du langage*, Merleau-Ponty ensinava a

seus alunos que havia um impasse para pensar a intersubjetividade. Lembremos que o filósofo localizava este impasse nas reflexões de Husserl e Max Scheler.

No caso de Scheler, vimos que há uma corrente de experiência psíquica indiferenciada com outrem ou uma forma de confusão entre si e outrem – no sentido de que há uma indistinção entre o que vivemos e outrem. Não parece que Merleau-Ponty está recuperando essa ideia de Scheler, já que na fala é possível que “eu fui você”? Por outro lado, não ignoraríamos, assim, aquele solipsismo insuperável que Husserl enfatizava?

Não parece ser este o caminho de Merleau-Ponty. Esse solipsismo insuperável está, de certa forma, presente enquanto um estranhamento. Mas um estranhamento que não impede, ao menos é assim que nos parece, que tenhamos uma experiência de *ser* outrem, tal como propunha Scheler. Por quê?

Se for possível dizer que, ao menos num instante, “eu fui você”, dizemos também de uma experiência de estranhamento: fui algo que jamais fui antes; fui algo estranho a mim mesmo: *você*. Ora, a própria sensação de estranhamento coloca em evidência que há algo que não nos pertencia, mas que nos invade de algum modo. Uma experiência sempre presente na literatura segundo Merleau-Ponty:

o que há de arriscado na comunicação literária, o que há de ambíguo e irredutível à tese de que todas as grandes obras de arte não é um defeito provisório da literatura, da qual esperaríamos liberá-las, é o preço que é preciso pagar para se ter uma linguagem conquistadora, que não surge para enunciar o que já sabíamos, mas nos introduz às experiências estranhas, às perspectivas que jamais seriam as nossas e nos destitui enfim de nossos prejuízos (PM, p. 127).

Portanto, não há uma corrente de experiência psíquica indiferenciada ou uma mistura de si e de outrem como sugere Scheler. Ora, se a fala nos instala num mundo que não temos a chave (Cf. S, p. 97)³³², é porque esta experiência é como uma *deformação coerente* de nós mesmos: a fala de outrem, seu mundo estranho, nos invade. É por esse motivo que Merleau-Ponty fala da surpresa, da desorientação ao ouvir alguém:

(...) é preciso que em algum momento eu seja surpreendido, desorientado e que nós nos reencontremos, não mais naquilo que temos de semelhante, mas naquilo que temos de diferente, e isto supõe uma transformação de mim mesmo e assim também de outrem: é preciso que nossas diferenças não sejam mais como qualidades opacas, é preciso que elas se tornem sentido (PM, p. 198).

³³² A literatura e a pintura são, talvez, os exemplos privilegiados para Merleau-Ponty para falar dessa experiência de estranhamento, pois “não veríamos nada se tivéssemos, com nossos olhos, o meio de surpreender, de interrogar e de colocar em forma configurações de espaço e cor em número indefinido” (S, p. 97).

Com efeito, não sabemos o que outrem irá nos falar. Estamos sempre nesta possibilidade de sermos surpreendidos por seu mundo “estranho”, que Merleau-Ponty insiste em dizer que “é preciso” acontecer, porque sem esse estranhamento, não haveria *realmente* outro. O filósofo parece dar uma explicação fenomenológica para esse caso: “falar, essencialmente, não é dizer sim ou não, é fazer existir algo linguisticamente. Falar supõe a utilização da contingência, do absurdo” (N, p. 217).

É a partir deste estranhamento face à contingência da fala que Merleau-Ponty busca ir além da *Phénoménologie de la Perception*. Se a fala nos leva para um mundo estranho³³³, ela ultrapassa, assim, o gesto corporal. É preciso que a língua faça sentido, pois “(...) é-lhe essencial de se ultrapassar como gesto, ela é o gesto que se suprime como tal e se ultrapassa em direção a um sentido” (PM, p. 196). Um gesto que suprime como tal e nos revela o que há de próprio em nós: nossa produtividade (Cf. PM, p. 197). E, se outrem é realmente Outrem, podemos perceber sua produtividade.

Entretanto, Merleau-Ponty fala também da surpresa e da desorientação na percepção do gesto de outrem. O estilo de outrem pode nos surpreender³³⁴:

na percepção de outrem, tal acontece desde que o outro organismo, ao invés de ‘se comportar’ como eu, se utilize face as coisas de meu mundo de um estilo que me é primeiramente misterioso, mas que pelo menos me apareça subitamente como estilo, porque ele responde a algumas possibilidades das quais as coisas de meu mundo estavam nimbadas (PM, p. 198).

Tanto em um caso, como noutro, percebemos algo estranho, mesmo que não sejamos capazes de definir exatamente o que é. Os gestos de outrem nos suscita um mistério que não sabemos necessariamente o porquê. Suas falas, também: levam-nos a um *mundo desconhecido* que não sabemos precisar:

podemos, entrando num lugar, ver que algo foi modificado, sem saber dizer o quê. Entrando num livro, experimento que todas as palavras se modificaram, sem poder dizer o quê. Novidade de uso, definido por algum e constante desvio da qual não sabemos primeiramente nos dar conta, o sentido do livro é linguageiro (PM, pp. 183-184).

Podemos dizer que os gestos em geral e, a linguagem, em especial, é um modo de se endereçar a outrem; inclusive, a linguagem é um gesto que está na ordem da cultura; mas esse gesto linguístico é carregado de uma compossibilidade que nos

³³³ Porém, Merleau-Ponty afirma que é para além desta contingência, dessa possibilidade de surpresa, que o sujeito começa realmente a ter uma relação com outrem segundo o filósofo. Por isso afirma, no curso *Les Relations avec Autrui chez l'enfant*, ao comentar sobre o narcisismo, que “toda veneração puramente interior tem chances de ser narcísica: é mais fácil de prezar uma lembrança do que uma pessoa viva. Se transferimos alguém em nós, se a interiorizamos, é porque nos abrigam de surpresas, decepções. Os dois extremos do narcisismo inicial e do narcisismo secundário (introjeção) são parecidos. É para além dessa oposição que começa a verdadeira relação humana” (Sorb, pp. 339-340).

³³⁴ Mas a fala pode ela mesma nos dar o estilo de uma pessoa, pois “(...) a fala de um amigo ao telefone nos dá ele mesmo, como se ele estivesse inteiramente nessa maneira de interpelar e de tirar licença, de começar e de terminar suas frases, de caminhar através de coisas não ditas” (S, p. 54).

invade. A fala de outrem pode nos fazer entrar num mundo desconhecido devido ao seu excesso de significação; e, mesmo, ela pode nos deformar.

E, assim mesmo, o que é próprio da linguagem é que ela passe despercebida. Eis uma das particularidades da linguagem segundo o filósofo: ao mesmo tempo em que ela nos envolve e nos deforma, ela passa “cega”, despercebida, pois “quando alguém – autor ou amigo, – soube se exprimir, os signos são imediatamente esquecidos, só permanece o sentido, e a perfeição da língua é justamente de passar despercebida” (PM, p. 16).

Tudo se passa como se esse mundo estranho fosse instituído de modo despercebido em nossa vida. Este sentido estranho é já uma nova possibilidade de exprimir o mundo, de estilizá-lo. Esta experiência em que “eu fui você” é uma assunção de um novo mundo – ele passa a ser *o* meu mundo: ele nos invade e nos deforma.

Ler é uma dessas experiências. Segundo Merleau-Ponty, quando lemos Stendhal, por exemplo, “eu crio Stendhal, eu sou Stendhal lendo-o, mas é porque primeiramente ele soube me instalar nele. A realidade do leitor é somente imaginária, pois ele toma toda sua potência desta máquina infernal que é o livro, este aparelho de criar significações” (PM, p. 20).

Não é por acaso que a experiência de ler um livro está inserida numa reflexão sobre a intersubjetividade: quando lemos, assumimos significações de outros, – o autor nos permite viver significações desconhecidas que podemos tomar como nossas. Merleau-Ponty retoma aqui um problema central da sua reflexão sobre a intersubjetividade; desta vez, próximo da “solução” husserliana: “mas tudo isto começou pela cumplicidade da fala e de seu eco, ou, para usar da palavra enérgica que Husserl aplica à percepção de outrem, pelo ‘acoplamento’ da linguagem” (PM, p. 21).

Como podemos ver, o dilema entre Husserl e Scheler está ainda presente. O acoplamento da linguagem é ainda uma possibilidade na intersubjetividade tal como Husserl dizia que a percepção de outrem é como um ‘fenômeno de acoplamento’ (Cf. PI, p. 178). Ou como Merleau-Ponty coloca em evidência na *Phénoménologie de la perception*, o acoplamento é um prolongamento miraculoso do corpo, um modo familiar de tratar o mundo. Estamos diante de uma intercorporeidade da linguagem tal como na tese de 1945 em que o corpo de outrem e o meu formam um só todo; o verso e reverso de um mesmo fenômeno?

Na *Phénoménologie de la perception* esta intercorporeidade ainda não é clara. Ora, se um corpo tem seus hábitos e sua história, como é possível falar de um todo, uma

vez que cada corpo tem um drama “particular” e que não podem ser justapostos? É certo que, quando um corpo deseja outro corpo, ele o deseja cegamente – como se ele desejasse um estilo, certo modo de ser; mas, este corpo mesmo possui um estilo. Como pensar essa mistura de estilos tal como o verso e o reverso de um só fenômeno?

Eis nosso problema: um estilo não se apaga frente a outro mesmo que ele nos invada. Permanece como que numa espécie de afrontamento, que fica explícito na reflexão sobre a linguagem, porque “a leitura é um afrontamento entre os corpos gloriosos e impalpáveis de minha fala e aquela do autor” (PM, p. 21). Quer dizer, não há simplesmente uma leitura passiva: suas palavras se tornam minhas; seus sentidos se tornam instituídos e algo que podemos sempre ultrapassar a partir de nossa própria gramática:

(...) a fala de outrem vem tocar em nós nossas significações, e nossas falas vão, como atestam as respostas, tocar nele suas significações, nós nos invadimos um sobre o outro na medida em que pertencemos a um mesmo mundo cultural e, primeiramente, à mesma língua, e meus atos de expressão e aqueles de outrem se destacam da mesma instituição (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 194).

Estamos novamente diante daquele dilema entre Husserl e Scheler? Trata-se do mesmo problema com outras peças? “Eu fui você” quer dizer: 1) uma compossibilidade cega; 2) uma experiência de estranhamento: de invasão e de deformação coerente; 3) uma experiência também de instituição e de pertencimento que partilha de uma surpresa e uma desorientação; 4) uma espécie de acoplamento; 5) e, ainda, um afrontamento.

Essa descrição, entretanto, é um esboço da concepção tão fundamental de seus últimos escritos: a carne. Quer dizer, uma descrição do corpo enquanto prolongamento do mundo em que somos ao mesmo tempo um corpo único, mas que parte de uma mesma carne. Vejamos como ele anuncia essa problemática ao questionar a relação com outrem a partir da linguagem: “(...) este outro é feito de minha substância e, entretanto, ele não é mais eu. Como isto é possível?” (PM, p. 187)

Não há dúvidas que algo sobre a concepção da carne está aqui presente: certa confusão e fusão entre minha carne e aquela de outrem. Mas, também, uma segregação: somos essa “parte” específica do mundo, esse “pedaço de carne”, mesmo que partilhemos todas as suas outras “partes” – somos próximos e distantes ao mesmo tempo de tudo³³⁵. Esse será um tema dos últimos capítulos do nosso trabalho, mas podemos ver um esboço dele nesses estudos sobre a linguagem.

³³⁵ A pintura revela essa mesma dinâmica para o filósofo: “então = a pintura = a ambiguidade como participação de coisas umas nas outras, sua coesão reencontrada (...)” (Pp, p. 106).

Aliás, se lembrarmos de nosso esboço sobre o diálogo de Merleau-Ponty com Klein, sobre o problema da projeção-introjeção, a concepção da carne fica mais viva: “(...) esses mecanismos consistem para o sujeito em assumir como suas uma conduta tida por outrem, ou a supor em outrem uma conduta tida por ele” (PI, p. 201). Comparemos essa passagem com esta:

quando escuto, não é preciso dizer que tenho a percepção auditiva de sons articulados, mas o discurso se fala em mim; ele me interpela e ressoa, ele me envolve e me habita a tal ponto que não sei mais o que é de mim e o que é dele. Nos dois casos, projeto-me em outrem, eu o introduzo em mim (...) (PM, p. 28).

Há aqui um esboço de descentramento ou de “despersonalização”, como sublinhou Dupond: nessa projeção-introjeção não sabemos exatamente onde estamos e onde outrem está. *Sem dúvida*, algo próximo de um transitivismo infantil. Essa projeção-introjeção na fala parece ser o ponto central para se compreender o que o filósofo irá desenvolver nos seus últimos escritos. Aliás, leiamos com atenção como isso está próximo do que vimos no capítulo anterior, quando estávamos pensando o diálogo de Merleau-Ponty com a psicanálise de modo mais claro:

seria preciso então chegar a uma outra ideia da projeção segundo a qual a fala de outrem não desperta somente em mim pensamentos já formados, mas ainda me conduz a um movimento de pensamento em que eu não seria capaz sozinho e me abre finalmente à significações estrangeiras. É preciso então aqui que eu admita que eu não vivo somente meu próprio pensamento mas que, no exercício da fala, eu me torno aquele que escuto (PM, p. 165).

Na *Phénoménologie de la perception* vemos algo diferente. Na sua tese de 1945, ele diz, entre outras coisas, que mesmo que sejamos solidários à cólera de um amigo, jamais podemos sentir o que ele sente, uma vez que, para ele, esta é uma situação vivida, para mim, é uma situação apresentada (Cf. PhP, p. p. 409). Agora ele fala, a partir de uma reflexão sobre a linguagem, que “eu fui você” e não que a intersubjetividade deva *lembrar* o mundo infantil, já que não podemos viver esse transitivismo como tal. Há aqui uma mistura mais profunda, um esboço da verdadeira intercorporeidade em que os corpos estão numa dinâmica de projeção-introjeção entre eles.

Merleau-Ponty sublinha isso quando ele destaca duas ambiguidades:

o estudo da percepção não poderia nos ensinar senão uma ‘má ambiguidade’, uma mistura da finitude e da universalidade, do interioridade e do exterioridade. Mas há, no fenômeno da expressão, uma ‘boa ambiguidade’, quer dizer, uma espontaneidade que completa aquilo que pareceria impossível, a considerar os elementos separados, que reúne em um só tecido a pluralidade de mônadas, o passado e o presente, a natureza e a cultura (PII, p. 48).

No fenômeno da expressão, nessa “boa ambiguidade”, estamos num mesmo tecido de pluralidade de mônadas. No estudo da fala, no fenômeno concreto da

linguagem, somos levados a pensar que “fomos” outrem segundo uma pulsação de nossas relações (Cf. PM, p. 30). E, sobretudo, que “quando eu falo ou quando eu compreendo, experimento a presença de outrem em mim e de mim em outrem” (S, p. 121).

Na verdade, *o estudo sobre a fala é, no fundo, um estudo sobre a intersubjetividade*, ou melhor, *um estudo sobre a intercorporeidade*, uma vez que, na expressão, “eu fui você” somos invadidos por um mundo estranho³³⁶. Entramos, enfim, num jogo de invasão entre os corpos que sugere um descentramento em que, através de uma operação de projeção-introjeção, não sabemos mais exatamente quem sou eu e quem é outrem (Cf. PM, p. 185). Uma invasão como entre os corpos³³⁷. Mas ainda permanece uma questão: como é possível que este outro que é feito da mesma “substância” que eu seja um Outro?

A solução de Merleau-Ponty parece seguir uma radicalização da descoberta do fenômeno da expressão “eu fui você”³³⁸ ou, como dirá no seu curso sobre a instituição: “(...) o único objetivo honrável que poderíamos se propor ao escrever: viver diante dos outros e diante de si mesmo de modo indiviso” (IP, p. 273). Tudo se passa como se o sentir fosse generalizado³³⁹. Trata-se de uma generalidade do sentir que a *Phénoménologie de la perception* “ainda” desconhece.

Mas, insistamos, estamos diante de um esboço do que Merleau-Ponty irá desenvolver nos anos seguintes. Ele esboça uma intercorporeidade anônima que partilham os corpos. Algo que será formulado deste modo: *somos de uma mesma carne*. Nesse momento, ele sugere uma generalidade que torna possível pensar a aparição de

³³⁶ E mesmo a imitação infantil passa a ser concebida nessa dinâmica de invasão entre os corpos: “entre os dois [corpos], existe essa ligação da forma comum das percepções visuais e táteis, é através delas que eles se comunicam. Tudo se passa como se as intuições e realizações motrizes de outrem se encontrassem numa sorte de relação de invasão intencional [*empiètement intentionnel*], como se meu corpo e aquele de outrem formassem um sistema” (Sorb, p. 562).

³³⁷ Pascal Dupond também vê algo novo nessa tese de Merleau-Ponty: para ele, na *Phénoménologie de la perception*, “quão estreita que seja a solidariedade do homem ao mundo, quão aproximativo que ela seja de uma reversibilidade, os dois polos dessa comunicação são tão dissimétricos quanto podem ser a consciência ou o pensamento e aquilo que ela visa como objeto intencional. Em *La prose du monde*, a situação falante não releva mais uma comunhão, mas uma identificação, uma projeção, uma introdução do outro em si ou, antes, uma reversibilidade do falar e do escutar, do ativo e do passivo” (DUPOND, 2004, pp. 107-108).

³³⁸ Um fenômeno também presente no olhar: “é incompreensível que, eu que sou irredutivelmente estranho a todos meus personagens, me sinta afetado pela aparência de mim mesmo que leio no olhar de outros, que, em retorno, furto-me uma imagem deles mesmos pela qual eles se sentem preocupados, e que assim se atam entre o outro e eu uma ‘troca’, um ‘quiasma’ de dois ‘destinos’... em que não somos jamais completamente dois, e em que, portanto, cessamos de ser sós” (RC, p. 25).

³³⁹ Já na *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty indica isso: “meu corpo é a textura comum de todos os objetos (...)” (PhP, p. 272). Só que agora, uma textura comum de corpos que se invadem.

outrem na juntura do mundo e de nós mesmo (Cf. PM, p. 192). Eis como aparece a relação carnal do corpo com os outros e o mundo: “tentamos, ao contrário, revelar uma relação carnal com o mundo e outrem, que não é um acidente sobrevindo de fora para um sujeito de conhecimento (...), mas nossa inserção primeira ao mundo e na verdade” (PM, p. 193).

Uma forma de relação que surge, entre outras coisas, da reflexão do acoplamento, como sugere Husserl³⁴⁰: a generalidade do sentir, da carne, é uma forma de síntese de acoplamento (Cf. PM, p. 29) – uma possibilidade de despersonalização ou germe tal, que há uma relação de projeção-introjeção entre os corpos (Cf. PM, p. 29). Como se o sentir invadissem o sentir de outrem. É com essa generalidade que Merleau-Ponty busca solucionar o problema entre o individual e o universal:

na medida em que adere a meu corpo como a túnica de Néssus, o mundo não é somente para mim, mas para todo aquele que, nele, faz signo em relação a si. Há uma universalidade do sentir – e é sobre ela que repousa nossa identificação, a generalidade de meu corpo, a percepção de outrem. Percebo comportamentos imergidos no mesmo mundo que eu porque o mundo que percebo arrasta ainda com ele minha corporeidade, minha percepção é impacto do mundo sobre mim e tomada de meus gestos sobre ele, de sorte que, entre as coisas que visam os gestos do dormidor e esses gestos mesmos, na medida em que uns e outros fazem parte de meu campo, há não somente a relação exterior de um objeto a outro, mas como do mundo a mim, impacto, como de mim ao mundo, tomado (PM, pp. 190-191).

Contudo, para que Merleau-Ponty possa desenvolver essa generalidade do sentir é preciso apagar de sua filosofia qualquer resíduo de uma filosofia da consciência por ser incompatível com uma filosofia da carne. Sua teoria da expressão poderia ser ainda confundida com uma filosofia da consciência em alguns momentos, uma vez que ele não desenvolve uma teoria da temporalidade compatível com esta nova concepção. Não há dúvidas que a teoria da expressão engloba o problema da temporalidade.

Por exemplo: podemos dizer que, num único quadro, toda tarefa da pintura está presente: *todo traço pode inaugurar uma nova história, reativando todos os traços passados*. Quer dizer, o problema da expressão é também um problema sobre a

³⁴⁰ “Lembramos como Husserl termina por fundar sobre o que ele denomina ‘fenômeno de acoplamento’ e ‘transgressão intencional’ minha percepção de uma conduta (Gebaren) no espaço que me cerca. Verifica-se que, sobre alguns espetáculos, – são os outros corpos humanos e, por extensão, animais, – meu olhar tropeça, é cercado. Sou investido por eles enquanto creio investir neles e vejo se desenhar no espaço uma figura que desperta e convoca as possibilidades de meu próprio corpo como se se tratasse de gestos ou de comportamentos meus. Tudo se passa como se as funções da intencionalidade e do objeto intencional se encontrassem paradoxalmente permutadas. O espetáculo me convida a se tornar espectador adequado, como se outro espírito que o meu viesse subitamente habitar meu corpo ou, antes, como se meu espírito fosse atraído lá e emigrasse ao espetáculo que ele estava por se dar. Sou tragado por um segundo eu mesmo fora de mim, eu percebo outrem... Ora, a fala é evidentemente um caso eminente dessas ‘condutas’ que desarranja minha relação ordinária com os objetos e dá a alguma dentre elas valor de sujeito. E se, aos olhos do corpo vivo, o meu ou aquele de outrem, a objetivação fizesse não-sentido, é preciso também ter como fenômeno último e constitutivo de outrem, a encarnação daquilo que denomino seu pensamento em sua fala total” (S, pp. 117-118).

temporalidade, já que, “(...) por essa vida que o passado, numa mudança contínua, nos conduz e encontra em nós, e que ele continua a levar em cada pintura que se reanima, retoma e relança a cada obra nova uma empreitada inteira da pintura” (S, p. 75). Ora, é com a concepção da *instituição*, já presente em *La prose du monde*, que ele pode, de modo mais articulado, realizar uma ligação entre essa concepção da expressão com a temporalidade.

Capítulo 5 – A instituição enquanto um apelo a uma continuidade

A noção de instituição talvez seja um dos conceitos mais centrais na experiência filosófica de Merleau-Ponty. Isto porque esta noção exige uma reformulação do que o filósofo compreende por temporalidade, pois “viver, para um homem, não é somente impor perpetuamente significações, mas continuar um turbilhão de experiências que é formado, com nosso nascimento, no ponto de contato com o ‘fora’ e naquilo que ele é convocado a viver” (IP, p. 67).

A nosso ver, o problema da instituição nos leva para uma concepção distinta daquela que Merleau-Ponty realiza na *Phénoménologie de la perception*. Há, é verdade, uma reativação de sentido, como vimos no caso do membro fantasma. Entretanto, essa reativação de sentido e, mesmo, de experiências, exige outra forma de pensar a temporalidade sem qualquer resíduo de uma filosofia da consciência.

A noção de *instituição* parece indicar outro caminho. Merleau-Ponty a desenvolve, não por acaso, em dois cursos que se complementam: *L’institution dans l’histoire personnelle et publique*; e *Le problème de la Passivité – le sommeil, l’inconscient, la mémoire*³⁴¹.

Nesses cursos, o filósofo parece apagar toda e qualquer filosofia pautada na filosofia da consciência. A tal ponto que não sabemos, ao certo, se essa afirmação é, ou não, uma autocritica: “buscamos aqui na noção de instituição remediar as dificuldades da filosofia da consciência” (IP, p. 63).

Para Claude Lefort, por exemplo, a introdução desses cursos no *Collège de France* tem uma tarefa específica: Merleau-Ponty “(...) percebe que a tentativa de prolongar a fenomenologia da percepção a uma teoria da expressão (um projeto anunciado a Martial Guérault) o deixava ainda numa dependência da filosofia da consciência” (LEFORT in IP, p. 13).

Com efeito, na teoria da expressão há ainda certa referência à consciência. Mas com a concepção da instituição, ele pode falar de uma instituição da vida, por exemplo, sem qualquer referência, ao menos, parece-nos, à filosofia da consciência. Quer dizer, a vida em geral participa dessa instituição:

entendemos aqui por instituição esses eventos de uma experiência que a dotam de dimensões duráveis, em relação às quais toda uma série de outras experiências terão sentido, formarão uma sequencia pensável ou uma história, – ou, ainda, os eventos que depositam em mim um sentido,

³⁴¹ Esses dois cursos são tão complementares que as primeiras palavras de Merleau-Ponty no segundo deles foram: “sem introdução: cf. o outro curso” (IP, p. 157).

não a título de sobrevivência e de resíduo, mas como apelo a uma continuidade, exigindo um futuro (RC, p. 61).

O que isso significa?

O modelo de instituição: o tempo

A primeira coisa que devemos notar é como a noção de instituição foi elaborada pela primeira vez no interior da discussão de *La prose du monde*. Ou seja, dentre um debate sobre o que é a criação artística. Mais especificamente, sobre o que é uma expressão e, por isso, de “converter em instituição um costume já instalado” (Cf. PM, p. 95).

Trata-se, no fundo, de articular a expressão com um problema da temporalidade. Problema, aliás, herdado do pensamento husserliano, como Merleau-Ponty mesmo destaca:

Husserl empregou a bela palavra *Stiftung* para designar, primeiramente, essa fecundidade indefinida de cada momento do tempo, que justamente por ser singular e que ele passa, não poderia jamais cessar de ter sido ou de ser universalmente, – e, mais ainda, a fecundidade derivada disso, de operações da cultura que abrem uma tradição, continuam a valorar depois de sua aparição histórica, e exigem para além deles mesmas operações outras e as mesmas. É assim que o mundo, desde que ele viu, suas primeiras tentativas e todo o passado da pintura criam para a pintura uma tradição, *quer dizer*, diz Husserl, *o esquecimento de origens*, o dever de recomeçar de outro modo e de dar ao passado, não uma sobrevivência que é a forma hipócrita do esquecimento, mas a eficácia da retomada ou da ‘repetição’ que é a forma nobre da memória (PM, pp. 95-96)³⁴².

Não por acaso, no começo de seu curso sobre a instituição, Merleau-Ponty nos oferece um modelo para pensarmos a instituição: “o tempo é o modelo mesmo da instituição: passividade-atividade, ele continua, porque ele foi instituído, ele se difunde, ele não pode cessar de ser, ele é total porque ele é parcial, ele é um campo” (IP, p. 36).

Na *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty já havia afirmado, por exemplo, que “não somos de uma maneira incompreensível uma atividade unida a uma passividade, um automatismo acima de uma vontade, uma percepção acima de um julgamento, mas todo atividade e todo passividade, porque somos o surgimento do tempo” (PhP, p. 489).

Ora, há algo de diferente nesses dois modos de pensar o tempo? Qual é a novidade na ideia de instituição? Detemo-nos ainda na sua tese de 1945.

³⁴² Essa passagem soa, no mínimo, estranha: “a ‘repetição’ que é a forma nobre da memória”. Repetir algo, se fixar numa forma de ser, não seria mais próximo de uma patologia, como vimos no caso do membro fantasma? O estilo seria uma forma de repetição? Isso não seria uma fixação? Se o artista deforma o mundo sempre a partir de um mesmo estilo, isso não seria uma repetição patológica, já que sua “mão porta em tudo seu estilo” (PM, p. 107)? Ou, talvez, o que Merleau-Ponty pensa sobre o patológico tenha aqui se modificado?

Na *Phénoménologie de la perception*, o modelo da temporalidade é, sabemos, husserliano. Lembremos que, em *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie I*, Husserl dizia de um problema complexo que ali não poderia trabalhar: *a consciência do tempo, um absoluto último que possibilitava as sínteses perceptivas* (Cf. HUSSERL, 1950, § 81).

Husserl dizia que era preciso pensar numa *intencionalidade originária* do tempo ou, como denomina Merleau-Ponty, uma intencionalidade operante (Cf. PhP, p. p. xiii). Isso significa que o presente engloba o passado imediato e um futuro próximo – a presença é um campo que nos reenvia a uma temporalidade, aparentemente, não presente. Husserl nos fala de um fundo temporal que opera a todo instante (Cf. HUSSERL, 1994, § 25) – *como se todos os momentos pudessem se entrelaçar sem jamais serem o mesmo momento*.

Estamos, assim, diante de uma investigação que busca saber como uma multiplicidade de fenômenos, as aparições de um mesmo objeto, por exemplo, está presente ao fluxo da consciência permanecendo-se enquanto objeto idêntico; algo que podemos nomear como: essa coisa.

A elaboração husserliana, de um campo de presença, é um modo de criticar a concepção clássica da temporalidade: o presente não é um ponto no tempo. Estar presente, esse momento aqui-agora, engloba outros momentos. É como se estivéssemos “alargando”, dando-lhe uma “calda”, como Husserl metáfora – um presente sempre em transição. É essa concepção que Merleau-Ponty apresentava em sua tese:

a percepção me dá um ‘campo de presença’ [Husserl] no sentido largo que se compreende segundo duas dimensões: a dimensão aqui-ali e a dimensão passado-presente-futuro. O segundo nos faz compreender o primeiro. ‘Possuo’, ‘tenho’ o objeto distante sem posição explícita da perspectiva espacial (grandeza e forma aparentes) como ‘tenho ainda minha mão’ o passado próximo sem nenhuma deformação, sem ‘lembranças’ interpostas. Se ainda vamos falar de síntese, isso será, como disse Husserl, uma ‘síntese de transição’, que não religa as perspectivas discretas, mas que efetua ‘passagem’ de uma a outra (PhP, p. 307).

Vemos, desse modo, que esse campo de presença exige pensarmos numa espécie de síntese passiva do tempo (Cf. PhP, pp. 479; 488). Quer dizer, não uma passividade da consciência, mas uma síntese de transição, como Merleau-Ponty insiste (Cf. PhP, pp. 307; 382; 480; 484; PP, p. 48) – como se os momentos jamais fossem justapostos ou sucessivos, mas que, de algum modo, passasse um ao outro, passivamente, de modo que eles se englobassem.

No limite, isto quer dizer que o futuro, o passado e o presente participam de uma mesma unidade em cada ação (num campo de presença). Mas o passado não é o passado

“em pessoa”, mas tal como vemos agora, assim como o futuro *em intenção*. É como se, a cada momento, um mesmo fato acontecido no passado só permanece operando como um perfil do presente.

Sendo assim, ele sempre está presente diante de uma modificação: diante de um presente atual. Isso porque é sempre *o atual que está em vista ao possível*: os atos da consciência sempre visando relações entre si a partir de um campo de presença – relações temporais que penetram num certo antes e num certo depois que o circundam. Isto é fundamental a Merleau-Ponty: *é no presente vivo* (PhP, p. 485) *que é possível qualquer síntese perceptiva*.

Pensemos assim: quando vemos uma mesma coisa em diferentes perspectivas, não percebemos uma fragmentação de momentos que se sucedem, mas um objeto integral num campo de olhar – ele é sintetizado pela própria realização do que é o olhar: ver algo (Cf. PhP, pp. 431-432). Cada percepção seria, assim, algo como um entrelaçar de um presente, com retenções (*Retentionen*) e protensões (*Protentionen*), nas palavras de Husserl (Cf. HUSSERL, 1994, p. 139; PhP, p. 83), e que tornaria possível as sínteses perceptivas (já que o próprio horizonte temporal garante a unidade do objeto)³⁴³.

Aquilo que foi visto (perspectiva passada) está ainda presente na perspectiva “atual” – que só tem sentido porque nos reenvia a algo já vivido – nosso passado. Eis o que Merleau-Ponty define enquanto *campo*: algo presente que engloba mais do que o atual, por realizarmos uma síntese passava do tempo (Cf. PhP, p. 485)³⁴⁴.

De todo modo, essa intencionalidade originária ou operante atua a partir de uma síntese passiva – a partir de uma consciência do tempo. Com a concepção da instituição, Merleau-Ponty pode falar de um campo presente em termos da experiência vivida:

portanto, instituição [significa] estabelecimento numa experiência (ou num aparelho construído) de dimensões (no sentido geral, cartesiano: sistema de referência) em relação às quais toda uma série de outras experiências terão sentido e farão uma *continuidade, uma história* (IP, p. 38).

A instituição refere-se, assim, à experiência de dimensões que apelam um seguimento ou uma exigência de um futuro (Cf. RC, p. 61). Ela torna possível uma história, o estabelecimento de uma temporalidade pessoal, pois a partir de experiências contingentes da vida: “a ideia de instituição é justamente isso: fundamento de uma

³⁴³ Carlos Alberto Ribeiro de Moura é claro nesta passagem: “se existe um ‘mundo da experiência’, se sistematicamente o ‘dado’ remete ao ‘visado’, se a presença se reporta à ausência, é porque o momento impressional do ‘agora’ reenvia ao passado e ao futuro por meio destas intencionalidades originais que são a retenção e a protensão” (MOURA, 2001, p. 380).

³⁴⁴ As sínteses de identificação são realizadas por uma evocação voluntária do passado, que é um modo derivado da consciência. Abaixo dela, há uma “unidade natural e primordial” do tempo (Cf. PhP, p. 479): as sínteses passivas do tempo (Cf. MOUTINHO, 2004, p. 39).

história pessoal através da contingência” (IP, p. 73). É a vida mesmo que institui uma história.

Com efeito, a instituição é como uma articulação, um ritmo ou mesmo uma pulsão que conserva e reativa as experiências. Os eventos passados são, assim, presentes e *convocados* a serem desdobrados, pois “se digo que sou completamente consciente desse passado, não envolvido por ele, eu lhe recuso o essencial: sua eficiência em vistas de meu presente” (IP, p. 158).

O tempo é o modelo da instituição; instituído e que institui – é esse *meio*; esse *entre* o que foi e o que vem a ser; eis o que vivemos: o presente, um campo de acontecimentos. Uma vida, passado sedimentado que *exige* um desenvolvimento. Uma matriz simbólica, uma exigência de fala. A instituição é articulação de história: uma matriz simbólica (Cf. IP, p. 54). Uma espécie de dobradura temporal, uma articulação, uma junção e uma dispersão ao mesmo tempo; um cruzamento entre antecipação e regressão (Cf. IP, p. 56).

É por isso que Merleau-Ponty não considera esse termo um “conceito”, mas um modo de pensar a temporalidade:

a instituição, portanto, não é nem percepção, nem pensamento como um conceito; é com o que conto em cada momento, que não vejo em nenhuma parte e é suposto por todo visível de um homem, é aquilo que se trata, portanto, a cada momento e que não tem nome nem identidade em nossas teorias da consciência (IP, p. 43).

Então, com a concepção de instituição a questão da temporalidade é alargada. Deveríamos, portanto, repensar como reativa uma experiência passada – tal como o desenvolvimento infantil?

Um exemplo de instituição: a puberdade

Partamos de um exemplo desse curso *L’institution – la passivité*: a puberdade. Ela é, sabemos, ao mesmo tempo, uma *reativação* e uma *transformação* da experiência. Como seria possível a passagem de uma fase a outra e mesmo antecipações e regressões?

Merleau-Ponty retoma aqui a teoria freudiana da passagem da latência à puberdade. Sabemos que, nesse momento, há uma reativação de desejos da criança em relação aos seus pais. Face à impossibilidade de realizar seu desejo, a criança, segundo Merleau-Ponty, passa a querer a ser como seu pai (no caso do menino). Ela é capaz dessa prematuração, mesmo diante de decepções e frustrações.

É preciso que ela seja capaz de ultrapassar aquele desejo impossível de se realizar, pois “a instituição verdadeira da puberdade³⁴⁵, é o passado colocado em seu lugar, o futuro verdadeiramente aberto ao indivíduo” (IP, p. 59). Quer dizer, a criança deve verdadeiramente instituir uma nova história a partir de um “(...) remanejamento em direção ao centro de tudo isso em busca de um novo polo, o estabelecimento de um sistema de distribuição de valores ou de significações (...)” (IP, p. 60).

Esse estabelecimento de uma nova experiência de dimensão é o que Merleau-Ponty denomina como *instituição* de uma nova fase – uma maneira própria de a temporalidade humana integrar seu passado a uma nova dimensão (Cf. IP, p. 55).

Mas a temporalidade humana não é somente integração. O passado está sempre presente e pode voltar a desempenhar um papel no presente na forma de uma questão, ou uma coisa que exija um desdobramento:

o próprio da instituição humana: um passado que cria uma questão, o coloca em reserva, faz situação definitivamente aberta. Portanto, ao mesmo tempo, o homem é mais ligado a seu passado que o animal e mais aberto ao futuro. Futuro por aprofundamento do passado (IP, p. 57).

O futuro é, assim, ligado ao passado – como é nosso campo de presença, o passado e o futuro estão presentes. Quando falamos de uma nova fase do desenvolvimento infantil, a fase que foi ultrapassada não é “esquecida”; a puberdade não é esquecimento da latência ou do complexo de Édipo: “(...) a instituição não liquida absolutamente o que a precede” (IP, p. 60). Há sempre a possibilidade de regressão: mesmo que haja um remanejamento em direção a um novo polo, *o passado cria questões*.

Lembremos que a instituição é uma dobradura: ela é um ponto de articulação, de junção, de transição, de cruzamento de antecipação e de regressão. Quer dizer, nada pode ser, subitamente, ultrapassado: nosso passado permanece lá, mesmo que a não percebamos sua presença, ele está sempre operando num campo presente – ele jamais é, de fato, abandonado³⁴⁶. Dito de outro modo, há “(...) transformação que conserva

³⁴⁵ “Aquela instituição pode ser ou permanece um ritual ou instituição verdadeira. E isso depende do que foi o Édipo inicial: patológico ou formador” (IP, p. 39).

³⁴⁶ Merleau-Ponty realiza, em seu curso sobre *Le concept de Nature – l’animalité, le corps humains, passage à la culture*, essa analogia: “podemos falar do animal que cada momento de sua história é vazio do que vai se seguir, vazio que será preenchido mais tarde. Cada momento presente é apoiado sobre o futuro, mais que extenso do futuro. Ao considerar o organismo num momento dado, constatamos que ele tem o futuro em seu presente, pois seu presente está num estado de desequilíbrio. Tal é, por exemplo, o período da pré-puberdade em psicanálise. A ruptura que equilibra aparece como um não-ser operante, que impede o organismo de permanecer na fase anterior. Trata-se somente de uma ausência, mas de uma ausência de que? É o que permanece difícil de saber. Não há solução no sentido estrito. A passagem à puberdade não é jamais perfeita. Há uma falta que não é falta disso ou daquilo” (N, p. 207). Entretanto, Merleau-Ponty o que ele compreende por “vazio” ou por “não-ser operante” nesse momento.

(retomada de Édipo, regressão da puberdade) e ultrapassa (o Édipo mesmo me encalharia porque ele foi ‘prematuração’. Ele instalou movimento em direção ao futuro)” (IP, p. 58).

Reparemos que é essa dinâmica que Merleau-Ponty irá denominar, aliás, em suas obras posteriores, uma *boa dialética*. Quer dizer, “(...) um processo através e pela contradição, uma ultrapassagem que não é esquecida, que guarda verdadeiramente em sua profundidade presente aquilo que ele destrói” (CN, p. 105). Uma boa dialética que, em *Le visible et l’invisible*, é nomeada *hiperdialética*. Esse será um ponto central em nosso trabalho para discutirmos como o filósofo compreende o inconsciente em seus últimos escritos. Leiamos uma passagem sobre esse tema:

no pensamento e na história, como na vida, não conhecemos ultrapassagens senão concretas, parciais, embaraçadas de sobrevivências, carregadas de déficits; não há ultrapassagem em todos os aspectos que guarda tudo aquilo que as fases precedentes tinham adquirido, ela reúne mecanicamente algo de mais, e permite arranjar as fases dialéticas numa ordem hierárquica do menos ao mais real, do menos ao mais válido (VI, pp. 127-128).

Desse modo, como não lembrarmos o que Merleau-Ponty nos diz sobre o desenvolvimento infantil em seus cursos em Sorbonne, por exemplo? Nesse período, a concepção de instituição não aparece de modo claro, mas há uma proximidade incontestável. Em *La prose du monde* ele escreve referindo-se à relação do pintor com sua obra:

a tripla retomada pela qual ele continua ultrapassando, ele conserva destruindo, ele interpreta deformando, ele infunde um sentido novo ao que, portanto, apelaria e anteciparia o sentido não é somente metamorfose no sentido de contos de fadas, milagres ou magia, violência ou agressão, criação absoluta numa solidão absoluta, é também uma resposta ao que o mundo, o passado, as obras anteriores lhe demandariam, complementação, fraternidade (PM, p. 95).

Basta aqui compararmos essa passagem com o que vimos sobre o desenvolvimento infantil: a passagem de uma fase para outra é concebida como um desenvolvimento de *Gestaltung* a *Gestaltung* em que há uma *transformação que conserva*³⁴⁷ e que, entretanto, *ultrapassa*³⁴⁸. O mesmo lemos em *La prose du monde*: “aqui ainda a metamorfose ultrapassa, mas conservando, e é de cada coisa vivida (em certas ocasiões

³⁴⁷ Reparemos como essa transformação que conserva está próxima da experiência do ser vive: “a aquisição de um hábito verdadeiro para o vivente, é a incorporação de uma forma suscetível de se transformar. A máquina, ela, exclui uma montagem prevista para um número finito de caso. A máquina funciona, o animal vive, quer dizer, esse reestrutura seu mundo e seu corpo” (N, p. 215).

³⁴⁸ Podemos, talvez, pensar essa transformação como uma forma de negação, mesmo que essa negação conserve o que ela nega. É assim que ele parece sugerir em seu curso sobre *La Nature* quando ele critica a concepção de Bergson sobre o Nada (incluído no Ser sem uma mistura entre Ser e Nada): “tal é o modelo, que Bergson apresenta do espírito positivo. Mas essa ideia de o em-si, húmida em si, se ela é o horizonte de nosso pensamento, não pode constituir o modelo de todos nossos pensamentos do Ser. Tal ser positivo não comportaria história. Com uma posição paralela, perguntamos como Bergson pode constituir sua ontologia do passado, do presente e do futuro. Não há pensamento do passado sem sua negação” (N, p. 98).

mínimas) que surgiria a mesma incansável demanda: a demanda de ser exprimida” (PM, p. 106).

O próprio Merleau-Ponty realiza essa aproximação entre o desenvolvimento infantil e a noção de instituição. Entretanto, ele faz uma ressalva; se, por um lado, ele nos mostra que, no caso do desenvolvimento, a criança precisa se identificar com o pai e, assim, ele chega a agir como ele (Cf. PM, pp. 137-139); por outro lado, o pintor, por exemplo, começaria a pintura em cada obra: “ele a recomeça, ele não pode, como uma criança, imaginar que sua vida é feita por prolongar outras vidas” (PM, p. 139).

O pintor deve recomeçar sempre, buscando sempre ultrapassar algo, mas “(...) a pintura inteira se dá como um esforço abortado para dizer algo que permanece sempre a dizer. É aqui que se apercebe o próprio da língua” (PM, p. 140).

Todavia, a lógica hegeliana está apresentada e reafirmada: o artista “quer a realizar [sua obra] e a destruir [a tradição] ao mesmo tempo, a realizar *destruindo-a* ou a destruir *realizando-a*” (PM, p. 140). Maneira de dizer que o novo está presente no passado de algum modo, como uma condição de possibilidade de novos sentidos e a possibilidade de recriar uma tradição.

Essa ideia é também próxima do que vimos sobre o hábito: podemos tomar outras atitudes em face de uma situação já conhecida, mas isso é possível porque retomamos algo sedimentado, disponível em nossa relação com mundo. A questão é aqui em torno da possibilidade: com a ideia da deformação coerente, deformamos sempre nosso passado. Assim, talvez, o que esteja mais próximo dessa discussão seja o caso do membro fantasma.

Como vimos, tanto para Merleau-Ponty quanto para Benjamin, a memória é algo que ganha um novo sentido quando ela surge no presente, porque ele transforma o passado; ele lhe dá uma nova forma. Dito de outro modo, o sentido que o passado tem para nós, não é como ele foi vivido, mas como o tomamos no presente; quer dizer, em relação a uma deformação: “deformo meu passado evocando o presente, mas dessas deformações mesmas, posso dar conta, elas me são indicadas pela tensão que subsiste entre o passado abolido que visio e minhas interpretações arbitrárias” (PhP, p. 389).

Na realidade, a leitura que Merleau-Ponty realiza de Proust à luz de Freud nos mostra uma solução interessante sobre a temporalidade na *Phénoménologie de la perception*. Isso porque a ideia de protensão e retenção nos leva a pensar uma rede de intencionalidades em que cada agora abstrato, mesmo que alargado numa “calda” reenvia a uma perspectiva de outros “agoras” abstratos passados, fazendo com que

todos os “agoras” se reenviassem a outras perspectivas de “agoras” diferentes. Desse modo, como podemos imaginar esse gráfico husserliano a partir do membro fantasma, quer dizer, a partir de um trauma ou de um passado que insiste em permanecer presente?

Poderíamos responder que o passado se resignifica a todo o momento, assim como Proust fala de uma busca por um tempo perdido. Mas isso não iria contra sua própria ideia de fixação, de uma cristalização de um passado que decide em não passar? Ou a ideia de fixação é tão plástica quanto a rede de intencionalidades³⁴⁹?

A nosso ver, a concepção da instituição é mais flexível para se pensar essa cristalização, uma vez que é em torno de uma *experiência* e não de “agoras” que pensamos a temporalidade. Ou seja, em torno de uma experiência que está sempre presente no horizonte da história pessoal, como no caso do membro fantasma: uma cristalização de nosso esquema prático.

Percebamos como o membro fantasma é, nesse curso, uma recusa de nossa *Sinnggebung*:

(...) podemos recusar, manter em vigor o antigo esquema prático, o reprimir. Mas se não há sentido dado, há eventos em que não podemos impedir a inscrição histórica senão recusando de o ver, que são inacessíveis para nosso sistema, que recusam nossa *Sinnggebung*. A escolha de mantê-la será, portanto, patológica. Então, jamais o sentido é simplesmente dado, mas ele não se deixa sempre construir (IP, p. 250).

Instituímos, assim, nosso esquema prático no presente de nossa corporeidade. O sujeito que faz uma montagem de vida sobre um membro fantasma, conta exatamente sobre o esquema prático fixado. Isso só é possível porque o corpo pode fixar-se em seu passado corporal, pois

se lembrar é lembrar-se da corporeidade antiga e ter um corpo é também ter um passado de corporeidade, há um tempo do corpo, uma estrutura temporal da corporeidade. Entrelaçamento do corpo e do implexo – daí o que diz Proust sobre a memória do corpo (IP, p. 261).

Esse implexo (termo que Merleau-Ponty retoma de Paul Valéry) é exatamente a descrição do homem como *um sistema de improvisos e eventos* – um animal com uma história. Ora, há um entrelaçamento entre o corpo e esse sistema: nosso passado é inscrito na nossa corporeidade; nossas memórias, como nossos hábitos, estão em nosso esquema prático sedimentado (Cf. IP, p. 249).

Reparemos, portanto, que trata-se de eventos que são incorporados ao nosso sistema. Um evento traumatizante, o membro fantasma, por exemplo, não é uma

³⁴⁹ Mauro Carbonne parece ver o mesmo: “Merleau-Ponty é levado a essa crítica de Husserl, entre outras coisas, pelo aprofundamento de sua reflexão sobre o fenômeno da lembrança que a *Phénoménologie de la perception* religava àquela da continuidade temporal sem, aliás, ver contradição entre essa concepção e a análise de ‘intermitências do coração’, ao menos, daquelas que Proust mostra, ao contrário, na descontinuidade, um aspecto característico do funcionamento da memória” (CARBONNE, 2000, p. 41).

lembrança que permanece presente, mas um evento que insiste em repercutir: “o que temos é: o evento portado ao registro, incorporado a nosso implexo” (IP, p. 260). É nessa medida que o evento incorporado ao nosso sistema de imprevisto e de eventos é *indestrutível*.

Como podemos ler em suas *Notes de cours 1959-1960*, aquilo que é incorporado é algo que se inscreve em nosso presente, “vindo ao visível, as coisas inscrevem uma sombra delas mesma que é inapagável” (NC, p. 198). Quer dizer, como nos diz Koji Hirose, “segundo Merleau-Ponty, o passado é indestrutível na medida em que ele inscreve *uma sombra dele mesmo no presente*” (HIROSE, 2008, p. 178).

O corpo é, assim, o portador de seu passado (porque esse faz parte de nosso implexo, de nosso emaranhado) e ele é acessível porque “é uma potência de meu corpo já empregada” (IP, p. 254). O passado está em relação ao “eu posso” corporal, nossa potencialidade, porque nossa temporalidade é carnal: “o corpo não é instrumento, mas órgão, *i.e.* o tempo está nele incorporado, sedimentado e isso, por sua generalidade que faz com que ele não seja somente uma massa de dados *einmalig*, mas uma estrutura tempo-espacial” (IP, p. 256).

É certo que podemos viver num esquema corporal fixo³⁵⁰ ou podemos desenvolver nossa história. E, seguindo ainda Hirose, “é incorporando o evento e é também pelo modo que o incorporamos que colocamos nossa própria tarefa e inventamos nossa própria norma ou *estilo* de comportamento” (HIROSE, 2008, p. 184).

Lembremos que estilizar é uma forma de deformação, pois nosso esquema sedimentado não está presente a nós de forma passiva. Deformamos nossas memórias sempre: não podemos tomar nosso passado senão a partir de nosso campo de presença, “a memória deforma a realidade que, entretanto, não se forma como realidade senão nela” (IP, p. 271); ou como observa alguns anos depois (em 1958): o passado permanece presente em nossa vida como um *desvio* (Cf. NMS, p. 167).

A memória tem, efetivamente, a mesma dinâmica que vimos nas passagens de fases no desenvolvimento infantil: a memória é uma forma de conservar³⁵¹, mas também de construção: *uma transformação que conserva* (Cf. IP, p. 249). Dito de outro

³⁵⁰ Notemos que essa fixação é também uma forma de desdobramento. Como nota Koji Hirose: “para retomar seu gesto paralisado, ele [o sujeito] é obrigado a ‘incorporar’ o evento que se desdobra indefinidamente” (HIROSE, 2008, p. 182).

³⁵¹ “Alguém é essa lembrança-esquecimento que, entretanto, não é destruído e nos fará dizer, mais tarde, no curso de um reencontro: eu não o lembrava assim, mas, com efeito, é ele, penso agora, ele é assim” (IP, p. 278).

modo, o sentido sedimentado transforma-se ou muda ele mesmo, mas nessa mudança mesma, se conserva.

A memória não é um dado fixo, ela é algo em elaboração e possível de ser reativado, como uma “(...) imposição de significação cuja plenitude faz toda a garantia” (IP, p. 249). Ela não é jamais uma pura passividade e nem pura atividade: quando nos lembramos de algo, nós a deformamos. Eis porque a memória é uma instituição: ela exige uma continuidade, um desdobramento.

Em todo caso, há uma pulsação comum que conserva e reativa nossas experiências. Seja no exemplo da puberdade, do desenvolvimento infantil, do membro fantasma, da memória: os eventos passados estão presentes e *apelam* um desdobramento ou uma continuidade. Eles não são jamais apagados. Por isso “prematuração e reativação significam presença do universal na primeira matriz simbólica e permanece no particular na instituição nova” (IP, p. 57). Essa universalidade é algo *indestrutível* – o que Merleau-Ponty interpreta enquanto uma corporeidade do passado.

Merleau-Ponty lê, dessa forma, Proust à luz de Freud: “Proust: é o corpo que guarda o passado – é, talvez, o que Freud tem em vistas quando ele diz inconsciente ‘fora do tempo’ (...)” (NL, p. 87). Por quê? Porque todas as nossas experiências estão presentes, estão lá, *indestrutíveis em nossa corporeidade...* Hirose é claro nesse ponto:

(...) a incorporação do evento é aquele do tempo mesmo, pois quando se estabelece nosso esquema corporal e prático, o sentido da ação não se esgota na situação que aconteceu, ela sobreviverá em outras situações, sob uma nova aparência, o que nos permite retomar, *quantas vezes quisermos*, nossa ação, cujo ‘pivô’ é o sentido instituído (HIROSE, 2008, p. 184).

Para Merleau-Ponty, esse passado primordial, intemporal, indestrutível é o *isso*, é o *inconsciente* (Cf. EM, p. 14). Nesse sentido, estamos de acordo com Étienne Bimbenet quando ele afirma que o inconsciente, para Merleau-Ponty, é o inesquecido e não o recalcado (Cf. BIMBENET, 2011, p. 127). É em direção a esse caminho que o filósofo retoma esse tema em 1958 referindo-se ao inconsciente:

o complexo como formador – o Édipo: o homem aprende seu papel de homem pelo Édipo, ele inicia a amar pelo Édipo, não há outra via. A ultrapassagem é conservação também, e não quietismo. ‘Doçura do supereu’ e humor. Não metáfora energética da sublimação: metáfora arquitetônica: o inconsciente é o indestrutível (NC, p. 153).

Notemos que há algo de indestrutível em nossa história, mesmo que houvesse uma continuação ou uma nova instituição dela. Essa metáfora arquitetônica retoma a metapsicologia freudiana: o inconsciente como indestrutível. Michel Lefeuvre comenta:

como no inconsciente freudiano, somos ‘fora do tempo’, o que quer dizer, inclusive, para Freud, que não somente o inconsciente escapa a sua destruição pelo tempo, mas que, mais profundamente, ele não tem origem no tempo; ele não é uma criação temporal. Situado abaixo do tempo, ele escapa igualmente ao princípio de realidade e a seu correlato subjetivo, o eu (LEFEUVRE, 1976, p. 276).

É preciso, portanto, explicar como uma coisa indestrutível é possível. E, sobretudo,

como ela [a consciência] pode ser inspirada por um passado que, aparentemente, lhe escapa ou, enfim, reabrir um acesso a esse passado, a passividade é possível à condição de, ‘ter consciência’, não seja ‘dar um sentido’ que detemos perante si a uma matéria de conhecimento incompreensível, mas realizar algum desvio, alguma variante num campo de existência já instituído, que está sempre atrás de nós, e cujo peso, como aquele de um volante, intervém até nas ações pelas quais nós as transformamos (RC, pp.66-67).

Essa concepção da passividade é, como veremos, talvez, o período de sua experiência filosófica que Merleau-Ponty está mais próximo da psicanálise: ela não está somente presente em seu discurso, mas é incorporada às suas reflexões. Claude Lefort percebeu essa incorporação quando ele afirma, no prefácio da edição francesa desse curso (*L’institution – la passivité*) de Merleau-Ponty, que:

todavia, é na ocasião de seu curso sobre ‘A passividade’ que ele lê ou relê *A interpretação dos sonhos*. (...) nenhuma dúvida que essa leitura o impressionou fortemente, que ela lhe revelou um Freud que ele não tinha sentido antes tão próximo e simultaneamente que ela lhe provocou a esclarecer o que ele entenderia por ‘consciência perceptiva’ (LEFORT in IP, p. 22).

Por isso, o que buscaremos mostrar ao longo deste trabalho está, doravante, presente nessa passagem de Emmanuel de Saint Aubert, que ele, infelizmente, não desenvolve:

ligando os novos fios que aparecem a partir de 1945, seu ‘balanço’ é, antes, um projeto. O projeto de batizar a psicanálise na intenção filosófica de Merleau-Ponty, de importar ‘as aquisições as mais duráveis da psicanálise’ numa filosofia da expressão em que aponta já a transcendência do desejo, de erigir uma filosofia da carne em forma de filosofia do freudismo anti-sartreano e não freudiano... (...). Fenomenologia, filosofia da expressão e antropologia psicanalítica convergirão, portanto, progressivamente, de 1953 a 1961, sob a bandeira mais unitária e propriamente filosófica de uma ontologia (AUBERT, 2004, p. 204).

Capítulo 6 – O inconsciente na ordem da percepção

O inconsciente é “(...) um princípio que seleciona o que, para o sujeito, será coisa ou fundo, o que, para ele, existirá” (IP, pp. 246-247). Com essas palavras, que encontramos na conclusão merleau-pontyana do caso Dora, reitera-se aquilo que todo leitor de sua obra certamente já estranhou, pelo menos alguma vez: o modo que o filósofo sempre associou o conceito de *inconsciente* freudiano a certa teoria da percepção.

Seja como uma *significação despercebida* (Cf. SC, p. 237), *ambivalência* (Cf. Sorb, p. 95), um *vivido não-tematizado* (Cf. Sorb, p. 300), uma *percepção ambígua* (Cf. HT, p. 291), ou até como uma *impercepção*³⁵² (Cf. IP, p. 212), o inconsciente é sempre descrito, na experiência filosófica de Merleau-Ponty, em outra língua. Poderíamos perguntar: há algo em comum nessa gama de associações?

A primeira coisa que podemos concluir dessas associações é que o filósofo insiste em conceber a metapsicologia de um modo diferente de Freud. Desde *La Structure du Comportement* o filósofo buscava outro modo de articular as descobertas freudianas. A seu ver, o inconsciente, tal como descreve Freud, seria um modo de afirmar algo “atrás” da consciência – uma instância desnecessária que só traria uma confusão topológica. Em *La philosophie aujourd’hui*, por exemplo, ele afirma:

o inconsciente como coisa, segunda consciência. A psicanálise do eu e de mecanismos de defesa, como contraofensivo da consciência. Essas 2 teses = O pensamento causal e seu recalque – duas formas de desintegração. Concepções superficiais, deformações positivistas de uma grande verdade: há o isso como percepção que é impercepção, pensamento não convencional (e não pensamento adequado escondido); há o eu, o aparelho percepção consciência, como sistema de atitudes que evitam, contornam o isso – (sem ser para tanto consciência do inconsciente) (NC, pp. 149-150).

Tudo passa-se como se devêssemos descrever as operações primordiais da consciência. A verdade do *isso*, por exemplo, é descrito em termos da percepção. Entretanto, o próprio Merleau-Ponty afirma que essa concepção não é de Freud (Cf. IP, p. 211). A seu ver, em lugar de falar de outra instância, podemos buscar as operações descritas pela psicanálise enquanto operações da percepção.

Encontramos desde *La structure du comportement*, o inconsciente descrito nesses termos. No fundo, uma operação da percepção, mas em termos gestaltista: como

³⁵² Se formos atentos, podemos ver traços dessa discussão em Freud. Um exemplo: “assim, buscar refúgio do inconsciente no que é mal percebido ou despercebido constitui, afinal de contas, apenas um derivativo da crença preconcebida que considera a identidade do psíquico e do consciente como estabelecida de uma vez por todas” (FREUD, 1996, vol. XIX, p. 30).

a figura e o fundo da consciência, como algo sedimentado da vida perceptiva (Cf. IP, p. 231).

Essa concepção que aparece enquanto uma significação despercebida, uma ambivalência, um vivido não tematizado, uma percepção ambígua ou uma impercepção tem algo em comum: o inconsciente é uma sorte de *fundo* da consciência. Em outras palavras, algo presente à consciência, mesmo que não tenhamos acesso direto a tal.

É essa impercepção que está no interior da percepção, que Merleau-Ponty aponta como algo passivo e ativo em nossos atos. Assim, ao invés de falarmos de um conflito entre a consciência e o inconsciente, por exemplo, Merleau-Ponty fala de um conflito interno à própria consciência: *sabemos e não sabemos ao mesmo tempo* – dizemos que não sabemos de algo, mas agimos como se sempre soubéssemos disso. Por isso, o que se denomina inconsciente é, enfim, um saber, “(...) ele é aquilo à qual resisto, que sei que sou eu, em relação a qual organizo minhas impercepções” (IP, p. 211). Impercepções presentes em toda percepção. Eis sua tese: o inconsciente “é uma percepção-impercepção, i.e., um sentido operante e não tematizado (...)” (VI, pp. 241-242).

Encontramos essa mesma formulação também no resumo de seu curso sobre o *Monde sensible et monde de l'expression* : “toda percepção não é percepção de algo senão sendo também relativa impercepção de um horizonte ou de um fundo, que ela implica, mas não tematiza” (RC, p. 12). Nessa medida, Merleau-Ponty definia a consciência enquanto *vesga* ou *estrábica*:

teoria da consciência invertida : por definição, a consciência é vesga (Freud – e também Marx): o fato de termos consciência disso quer dizer (...) que ela tem *aquilo* que não é dito. E, todavia, ela não é separada do verdadeiro, pois o que ela não vê é presente como fundo: (...) da verdade (MsMe, p. 51).

Quer dizer, a consciência sofre de um estrabismo próprio da consciência perceptiva: toda percepção disso supõe impercepção daquilo (MsMe, p. 59).

A percepção não é, portanto, somente uma forma de deformar o mundo, mas também uma forma de imperceber o que ela vê. Essa concepção parece mudar o modo que o filósofo compreende sua própria filosofia:

Cours monde sensible et monde de l'expression (...) Fazer nova análise da consciência como consciência figura-fundo e, em seguida, como consciência ambígua. Fazer nova análise da consciência perceptiva (...) como essencialmente consciência projetiva (no sentido freudiano): como vemos *sobre* as coisas o que, manifestadamente, é expressão do sujeito. Nesse sentido, a consciência perceptiva é, essencialmente, expressão. Cf. conferência de Genebra sobre consciência que sabe na medida em que ela ignora e ignora na medida em que ela sabe (MERLEAU-PONTY *apud* AUBERT, 2008, p. 98).

Nesse momento do curso de 1952-1953, em que Merleau-Ponty define a consciência como vesga, ele usa para exemplificar em sua tese a ideia do ciúme em Freud. A seu ver, Freud explica o ciúme a partir da rivalidade entre o amado e um terceiro. Isso aconteceria devido à própria estrutura da consciência: “(...) ter consciência do amado como amado: identificação com ele e, então, ir como ele em direção a um terceiro, se ele vai em direção. Amar X, é amar Y que ele ama, e (também?) por causa da identificação. O ‘polimorfismo’ perverso: a intencionalidade da consciência” (MsMe, p. 59).

Essa passagem é, sem dúvida, obscura, mas, Merleau-Ponty quer aqui mostrar como a possibilidade do ciúme só surge sob um fundo de identificações. Quer dizer, num jogo entre figura e fundo, percepção e impercepção: percepção de um rival e uma identificação impercebida com o objeto amado. Na verdade, um fundo de identificações que pressupõe um jogo entre homossexualidade e heterossexualidade:

consequentemente, não é preciso dizer: rivalidade com o terceiro junto do amado é *aparência* (heterossexual) e rivalidade com o amado junto ao terceiro é *realidade* (homossexual): pois o segundo é (indistintamente?) idêntico ao primeiro, e o segundo não ter lugar senão porque o amado é amado, é através dele (portanto, de maneira heterossexual) que amamos o terceiro (de maneira heterossexual). E não podemos dizer que o conteúdo homossexual latente seja *ignorado*: ele é vivido no amor mesmo que se porta ao amado na medida em que ele é identificação (...). A *verdade* é não a homossexualidade somente, mas a homossexualidade (mediada?), numa heterossexualidade imediata, a verdade é que o rival não é, em nenhum caso, *indiferente, alguém*, que ele dá lugar a reações de evicção ou de perseguição. Então não o inconsciente, não o sentido (inacessível?): há figura sobre fundo de heterossexualidade, tanto o inverso, como nas figuras ambíguas dos gestaltistas (MsMe, pp. 59-60).

Não há homossexualidade ou heterossexualidade isoladamente se a heterossexualidade é figurada, é porque ela predomina diante de um fundo homossexual presente, que jamais foi apagado do desenvolvimento infantil. As duas posições estariam em jogo em todo amor, pois “o fundo não é *mais verdade* que a figura, única verdade, nem a figura *única verdade*. Há implicação recíproca homo-hetero. Ser hetero é ser homo. Ser homo, é ser hetero” (MsMe, p. 61) – uma estrutura predominante na sexualidade do sujeito não anula a outra que subsiste de fundo.

Outro exemplo inusitado de Merleau-Ponty nesse mesmo curso é sua comparação entre Freud e Marx para explicar essa correlação entre figura/fundo e percepção/impercepção. Não uma correlação entre conteúdos da consciência, *mas da sua própria estrutura*, mesmo que aparentemente confusa a passagem vale a transcrição:

consciência mistificada (Marx) como Freud, consciência invertida: o fato que vemos algo prova que somos outra coisa. E como Freud compreende no sentido de um determinismo exterior que separa a consciência de si. Vemos (de si?) o que não somos: por exemplo, a consciência de

alguns valores significa sua total ausência no (...) social. (...) Portanto, há na consciência falsa, consciência verdadeira no fundo (e na consciência verdadeira, consciência falsa no fundo: alienação não é senão (relacionada) e o processo de alienação é infinito). (...) Portanto, não de (...) que consiste a determinar aparência para revelar realidade (destruir heterossexualidade para revelar homossexualidade, destruir valor para revelar condição social de nosso pensamento. Não podemos destruir senão realizando: destruir a heterossexualidade fantástica (i.e. mentirosa, que não quer assumir em homossexualidade) para realizá-la (psicanálise) – destruir valores (separados?) (que são como tais falsos) realizando-os. Portanto, verdade não está *atrás das ideologias*, mas em seu movimento interne de realização-destruição (MsMe, pp. 61-62).

Como se vê, a lógica gestaltista é incorporada à lógica do inconsciente freudiano. Ora, mesmo que Freud não faça nenhuma concessão à *Gestalttheorie*, como afirma Renato Mezan (Cf. MEZAN, 2006, p. 48)³⁵³, em toda obra merleau-pontyana, o filósofo jamais deixou de fazer essa relação.

À primeira vista, nada mais contra intuitivo, principalmente se levarmos em conta como tal associação é escassamente justificada e parece reduzir a teoria freudiana ao dado gestaltista mais simples. Como se Freud tivesse se expressado “mal” ao “separar o aparelho percepção-consciência do isso”: Freud deveria ter expresso enquanto “figura sob fundo” como Merleau-Ponty afirmará em suas notas ainda inéditas de 1958-1960 (Cf. LP, p. 310). Ou ainda, nesta outra nota de 1958:

consciência e inconsciente: a consciência é por definição invertida (*verkehrt*): não há um algo senão, precisamente, graças a um fundo, a um conteúdo latente que não está na figura, num campo que se modaliza, num Ser que se dissimula na medida em que ele se mostrar (= transcendência) – esse inconsciente aí $\neq$ <não está> *no fundo de nós*, mas diante de nós, por exemplo, o que, no nosso campo de percepção, assegura a significação de coisas, divide as coisas sobre os intervalos entre as coisas, e que se esconde pelo fato mesmo que, em seguida, há coisas (NMS, p. 175).

Entretanto, merece atenção o modo que Merleau-Ponty interpreta alguns casos clínicos de Freud no começo da década de 50, o que nos faz compreender como se dá essa relação entre a *Gestalttheorie* e sua concepção do inconsciente.

É verdade que não são conhecidas essas passagens da obra de Merleau-Ponty, em momentos que o filósofo pretende mostrar como os casos clínicos freudianos podem ser compreendidos pela lógica da percepção³⁵⁴. Trata-se de uma análise que se encontra no curso *Le problème de la passivité – le sommeil, l'inconscient, la mémoire*, na parte

³⁵³ Apesar de Freud não fazer essa concessão segundo Mezan, muitos são os autores que associam Freud à *Gestalttheorie*. Um bom exemplo é o de Richard Boothby (*Freud as philosopher*). Numa das muitas passagens que ele realiza essa aproximação, ele afirma: “a psicanálise, a arqueologia do não pensado, é uma ciência do campo disposicional. Na verdade, mesmo antes de sua invenção da análise propriamente dita, Freud já havia chegado ao que permaneceria sua suposição mais fundamental norteadora: a ideia de que a psique está sempre trabalhando como um todo, que a mente tem essencialmente o caráter de um *campo*” (BOOTHBY, 2001, p. 65).

³⁵⁴ Sigo aqui uma indicação de Marilena Chaui: há, em Merleau-Ponty, uma lógica perceptiva: “por isso há uma lógica perceptiva, sistema de equivalências, e não um amontoado de indivíduos espaço-temporais acatados numa superfície plana” (CHAUÍ, 2002, p. 122).

dedicada ao inconsciente proposto por Freud, onde se lê o subtítulo: “verdadeira natureza do inconsciente freudiano” (IP, p. 214).

Veremos que não se trata, como parece num primeiro momento, de uma redução imprópria da teoria freudiana, mas de propor uma “solução” ao que ele pensava ser um suposto “pensamento em operação” atrás da consciência, algo que, aí sim, era, aos seus olhos, descabido. Eis a solução que Merleau-Ponty propõe: “o inconsciente como consciência perceptiva é a solução que busca Freud: pois é preciso que a verdade esteja lá para nós, e que ela não seja possuída” (IP, p. 212). Quer dizer, o inconsciente é consciência perceptiva,

(...) procede como ela por uma lógica de implicação ou de promiscuidade, segue cada vez mais próximo um caminho em que ele [o inconsciente] não tem o relevo total, visa os objetos e os seres através do negativo que ele detém, o que é suficiente para ordenar seus passos, sem o colocar à medida de nomeá-lo ‘por seu nome’ (RC, p. 71).

Como sempre, esse tipo de afirmação parece, no fundo, uma “inflação lógica”, explicando fenômenos que teriam seus próprios domínios. Como se aquilo que operasse num campo conceitual não pudesse ser sustentado senão a partir de um campo “mais original”.

O caso é que, Merleau-Ponty não pensa, por exemplo, que o conceito de inconsciente, recalcque, sublimação, para citar alguns da metapsicologia freudiana, são exteriores ao âmbito da percepção. Sem julgarmos *a priori* se se trata ou não de uma “inflação”, comecemos afirmando que *a interpretação merleau-pontyana dos trabalhos psicanalíticos faz das instâncias e das operações de Freud ser fenômenos ancorados na estrutura do corpo* como ele afirma em *La Nature – Notes de cours du Collège de France* (Cf. N, p. 347).

Essa articulação, não muito clara, destaca como o filósofo não é um leitor passivo das ditas não-filosofias, no nosso caso, da psicanálise. O filósofo a lê, articulando-a, debatendo-a, esclarecendo-a e, principalmente, incorporando-a as suas problemáticas. Não se trata, certamente, de negá-la, mas também demonstra como ele não hesita em incorporar às questões freudianas um novo olhar:

tais investigações não podem deixar de revolucionar, juntamente com a nossa ideia do corpo, aquela que nós fazemos de seu parceiro, o espírito. Cumpre confessar que nesse ponto ainda há muito que fazer para tirar da experiência psicanalítica tudo quanto ela contém, e que os psicanalistas, a começar por Freud, contentaram-se com um alicerce de noções pouco satisfatórias (S, p. 291).

Ou seja, para Merleau-Ponty, “na medida em que a psicanálise, segundo ela mesma e seus sucessores, retifica suas noções iniciais no contato com a experiência

clínica, vemos aparecer uma noção nova de corpo que era convocada pelas noções iniciais” (S, p. 288).

O filósofo *age como se* estivesse advertindo a sociedade psicanalítica daquilo que Joel Birman definiu como “*recalcamento da problemática do corpo na psicanálise*” (Cf. BIRMAN, 1998)³⁵⁵.

Nessa suposta advertência, Merleau-Ponty parece colocar em destaque os conceitos clínicos. Ele não busca simplesmente negar os mecanismos descritos por Freud, mas descrevê-los a partir do que os sustentariam. Um exemplo é a análise de Merleau-Ponty da leitura de Freud de uma obra de W. Jensens.

A verdade do delírio – uma reflexão sobre a leitura de Freud de uma obra de Jensens³⁵⁶

Der Wahn und die Träume in W. Jensens Gradiva é uma análise certamente importante para Merleau-Ponty, pelo menos, por dois motivos: 1) a possibilidade de um delírio a partir de resíduos do real; 2) a sobredeterminação desse delírio à história sedimentada do sujeito. Dois pontos, no fundo, concêntricos: eles nos reenviam à reflexão sobre a percepção.

No primeiro ponto, o sujeito percebe um traço real no mundo mesmo em seu delírio. Esse traço é o que Merleau-Ponty vê como um traço “impercebido” que sustenta a ilusão do personagem. Aliás, um modo de colocar em destaque uma coisa presente em toda percepção: sua impercepção, pois “a percepção é por definição impercepção, sendo desvio” (NMS, p. 157).

No segundo ponto, Merleau-Ponty sublinha como esse traço impercebido é sobredeterminado por percepções endopsíquicas. Como no caso do recalque, o sujeito conta com uma vida sedimentada para *fabricar* seu delírio. Para compreendermos isso, voltemo-nos à história de Jensens.

Conhecemos como esta obra de Jensen descreve uma fantasia de um jovem arqueólogo, Hanold, que passara sua vida renunciando aos prazeres da vida cotidiana dedicando-se exclusivamente à Antiguidade.

³⁵⁵ Como também observou Maria Helena Fernandes: a psicanálise, ao fazer da linguagem o seu material privilegiado de trabalho, “(...) funcionou para alguns de seus críticos como um argumento eficaz para insistirem na ideia de que ela negligencia o corpo privilegiando exclusivamente o reinado do discurso” (FERNANDES, 2008, p. 20).

³⁵⁶ Uma primeira versão desse subcapítulo foi publicado, com alterações, com o título *A Verdade do Delírio – Uma reflexão sobre o ‘Caso’ Gradiva*, na revista *Adverbium* (Cf. MANZI, 2010b). Originalmente foi apresentado (comunicação) no VII Congresso Nacional de Filosofia Contemporânea da PUCPR, III Congresso Internacional de Filosofia da Psicanálise em 2009.

Entretanto, um relevo que ele descobre e que lhe atrai enormemente, desvia o curso dos seus interesses. Trata-se de uma peça que representa uma jovem com uma veste esvoaçante revelando um andar incomum. Hanold a denomina de Gradiva, “a jovem que avança/caminha”.

Gradualmente, essa escultura ocupa toda a atenção de Hanold, principalmente o modo incomum de a figura andar lhe intrigava: será que alguém caminha daquele modo? Com o intuito, aparentemente científico, de esclarecer o problema, Hanold decide “observar a vida”, fato que negligenciava até aquele momento.

Para sua indignação, não observou nenhuma jovem que andasse daquele modo. Pouco depois sonhou que viu Gradiva e, seguindo um impulso que não sabia nomear, resolveu empreender uma viagem a Pompéia, onde supostamente a teria visto.

Chegando lá, utiliza-se de sua imaginação para reconstruir o passado e vê, subitamente, Gradiva sair de uma casa e descobre que havia ido lá para seguir, literalmente, as suas pegadas. Tenta conversar com ela em grego e latim, mas a figura responde em alemão e ele replica que já sabia como soava sua voz. Para Hanold, tratava-se de um fantasma que retornava ao mundo aos meios-dias.

E eis que ele encontra nessa figura aquele andar que já havia lhe fascinado na escultura e passa a retornar às ruínas todo meio dia. A jovem, por sua vez, não contesta o delírio de Hanold, entrando no seu jogo, mas revelando seu verdadeiro nome: Zoe.

A essa altura, nosso personagem tem um segundo sonho com Gradiva e seus delírios adquirem mais força. Num outro encontro com Zoe, Hanold lhe dá um tapa na mão com o intuito de saber se tratava-se de um fantasma ou de um ser de carne e osso. Para seu espanto, descobre que era realmente uma jovem, que lhe responde: “perdeste mesmo juízo, Nobert Hanold!”.

Nesse mesmo momento, um casal reconhece Zoe e lhe cumprimenta, deixando Hanold ainda mais confuso e que por isso foge da cena. Zoe dialoga com o casal e depois parte em busca do nosso personagem. Encontrando-o, conversam. Nesse diálogo, Hanold descobre que Zoe é, na verdade, sua vizinha, Zoe Bertgang, o que significa “alguém que brilha ao avançar”; e que ambos se conhecem há anos, costumavam brincar juntos até que Hanold voltou-se aos estudos arqueológicos e abandonou seu interesse pelo mundo.

Nesta história, onde omito vários detalhes, Freud observa como Hanold deixa desenrolar sua fantasia em toda sua amplitude ao decidir resolver seu conflito via algo presente (Zoe-Gradiva) que se justapõe aos seus conflitos inconscientes. Segundo

Freud, Zoe age como um psicanalista: ela não se opõe ao delírio de Hanold para investigar seus motivos (Cf. FREUD, 1953, p. 224). Zoe *se firma exatamente na função de um “grão de verdade” que se refere Freud* (Cf. FREUD, 1953, p. 227) *que sustentaria o delírio*. Ou seja, a sua verdade se sustentaria a partir *da percepção de um traço* que reativa, de modo *deformado* (Cf. FREUD, 1953, p. 234), um conflito *sedimentado* na história do sujeito (o recalque infantil (Cf. FREUD, 1953, p. 231)).

Isso não significa que as fantasias de Hanold sejam arbitrárias: elas se justapõem à sua história singular de sua vida, sedimentada e ao modo como ele reativa algum sentido “escavado”. É exatamente esta justaposição que motiva o sujeito a uma decisão inconsciente por seu delírio, já que há uma resistência interna que opõe-se ao ressurgimento do recalado (Cf. FREUD, 1953, p. 234). Nesse sentido, podemos dizer que o delírio de Hanold é a encenação do conflito interno (erotismo x forças repressoras (Cf. FREUD, 1953, p. 247)) em sua dinâmica, para cumprir uma satisfação parcial do seu desejo de modo deformado (Cf. FREUD, 1953, p. 250)³⁵⁷.

Para Merleau-Ponty, o que Freud descreve é claro: o próprio do inconsciente é seus deslocamentos ou um mecanismo de deformação que reativam os sentidos sedimentados em nossa história. Assim, “portanto, o inconsciente é lógica perceptiva – posição de um inacessível (transcendência verdadeira) e pela mesma orientação sobre ele e acesso a ele” (IP, p. 231).

É nesse sentido que Merleau-Ponty destaca que *Hanold se decide em seu delírio*, tal como Freud mesmo o diz (Cf. FREUD, 1953, pp. 217; 218; 231). Aliás, uma decisão cruel, porque promete uma satisfação, mas é sempre acompanhada por melancólicos sentimentos (Cf. FREUD, 1953, p. 254). Também cruel porque pretende excluir aquilo que lhe motiva: o sujeito age como se afirmasse que “não quer saber nada sobre isso” (Cf. FREUD, 1953, p. 264): ele está diante de uma “sensação indefinível” que lhe motiva a agir (Cf. FREUD, 1953, p. 261). Trata-se de uma escolha “mais fácil ao nosso pensamento”, já que, *não querendo saber nada disso*, se decide, assim mesmo, a aceitar algo aparentemente insensato para satisfazer (parcialmente) aquilo pela qual exclui (o recalado) (Cf. FREUD, 1953, p. 266).

É esta decisão “insensata” que Freud destaca como uma “*fê*” *no delírio*. Esse é o ponto central para Merleau-Ponty: *essa fê só é possível porque o sujeito “sabe de algum*

³⁵⁷ Se isso não fosse possível, ter-se-ia, por consequência, uma dinâmica de substituições que traria perturbações graves ao indivíduo caso não houvesse certa plasticidade da pulsão para responder a uma exigência libidinal, seja ela via um delírio, por exemplo.

modo” que há um “grão de verdade” em seu delírio, digno de completa fé (Cf. FREUD, 1953, p. 274).

Isso, segundo Merleau-Ponty, nos ensina algo fundamental: quando percebemos algo, não temos como saber se o que vemos é falso ou verdadeiro: temos fé no mundo, exatamente como vimos ao estudar a *Phénoménologie de la perception*. Acreditar no que vê é fiar a um *traço de verdade* que só pode vir a partir da *sobredeterminação de algo indestrutível (inconsciente) a detritos do real*³⁵⁸. O delírio de Hanold é, assim, a manifestação de algo *que ele sabe, mas não quer saber* (Cf. FREUD, 1953, p. 277).

Assim, quando Freud afirma que Hanold age como se ele não quisesse saber *dessa coisa*, ele percebe, de uma forma deformada, essa coisa no real – ela está presente de uma forma impercebida. *Essa coisa* é o *isso* freudiano, “pois há o *isso* como percepção que é impercepção, pensamento não convencional (e não pensamento adequado escondido)” (NL, p. 77).

O retorno do recalcado nos mostra como *essa coisa* está presente enquanto impercepção: o relevo de Gradiva é sobredeterminado pelos desejos recalcados. Hanold agiu como se não soubesse, mas decidiu-se, mesmo assim, ir a Pompéia sem saber ao certo o porquê. No fundo, o que Freud nos mostra, é que Hanold sabia quando ele toma uma decisão cega, mas não por acaso: se ele não tem acesso àquilo que lhe motiva a agir, isso não significa que o motivo não exista.

Com essa primeira reflexão, podemos perceber como Merleau-Ponty compreende a *Verneinung* freudiana na ordem da percepção e não na ordem do significante, como veremos.

Mas como vimos, Hanold não está condenado a viver num mundo fixo. A partir da técnica de Zoe, ele foi capaz de sair de seu delírio e reconhecer seus desejos recalcados. É por esse motivo que a memória, para Merleau-Ponty, pertence ao campo da percepção. Quando Hanold se recusa a lembrar de Zoe em seus delírios, ele recusa colocar em evidência o que ele sabe: Gradiva e Zoe são a mesma pessoa para ele. Eis como o problema da memória pode ser mais bem compreendido nesta análise:

aqui [no caso de Hanold] se esclarece o problema da memória: habitualmente colocada como dilema entre conservação e construção, passividade em terceira pessoa e atividade intemporal. Nenhuma das duas são satisfatórias: é preciso compreender que é colocando o passado como inacessível que o mantemos intacto, que há negação que é posição (IP, p. 231).

³⁵⁸ Como se esta justaposição fosse a fonte de convicções, que é levado ao extremo na psicose (Cf. FREUD, 1953, p. 274) – entretanto, como defesa daquela angústia e não, como no caso, sua manifestação.

Na memória, uma negação que é posição significa que: negar é, sobretudo, dar posição presente ao que se nega. Uma presença de uma ausência. Como no sonho, em que “(...) o ‘sonho’ exprime o entrelaçar do passado sobre o futuro, do interior ao exterior, que se denomina, na verdade, desejo” (IP, p. 263) – Hanold coloca seus desejos presentes em seu delírio³⁵⁹.

É justamente isso que Merleau-Ponty quer colocar em evidência aqui: a verdade do desejo de Hanold. Este não se pergunta se se trata de um delírio: ele crê em seus fantasmas – ele vive sob uma fé no mundo. Mesma fé que Merleau-Ponty estabelece como fundamento último da *Phénoménologie de la perception*: uma *opinião originária* ou *fé originária* (Cf. PhP, p. 371) ou *uma opinião* ou *fé primordial* (Cf. PhP, p. 395) no mundo³⁶⁰ - se o sujeito não crê no mundo, ele não o percebe. Mesma questão que o filósofo irá retomar, aliás, em seus últimos escritos, como ponto de partida de sua análise³⁶¹.

Na verdade, o caso de Hanold lembra-nos mais o problema da alucinação do que da ilusão. Lembremos: na ilusão o sujeito não tem como saber se está tendo uma ilusão ou não. Segundo Merleau-Ponty, na alucinação, de algum modo, o sujeito sabe que se trata de uma quase-presença do mundo, ou seja, que falta algo para ele ser real – de algum modo ele sabe que é uma alucinação.

³⁵⁹ Merleau-Ponty cita essa passagem de Freud: “o sonho nos leva ao futuro porque ele nos mostra nossos desejos realizados; mas esse futuro, presente para o sonhador, é modelado pelo desejo indestrutível à imagem do passado” (FREUD in IP, p. 294).

³⁶⁰ Assim, podemos pensar que não é por acaso, como nos diz Étienne Bimbenet, que o estudo da psicologia infantil seja fundamental no projeto filosófico de Merleau-Ponty, pois “é uma fé, dito de outro modo, uma crença ou uma opinião sem razão que transita nos pensamentos infantis; ora, é enquanto ‘fé’ que Merleau-Ponty não cessa de caracterizar o realismo da percepção adulta” (BIMBENET, 2002, p. 68).

³⁶¹ O que é uma coisa senão *qualquer coisa* que se destaca de um fundo e que eu *creio* existir em carne e osso? Esse é um dos modos de compreender porque Merleau-Ponty afirma que o mundo é aquilo que vemos. De fato. Mas o que vemos? Ora, *o que assegura* que aquilo que vejo é realmente o mundo e não uma ilusão minha? Será que aquilo que vejo é o mesmo mundo que outrem vê? Aliás, como ter acesso ao mundo de outrem? Poderíamos dizer de um mundo privado que é variante de um mundo comum. Mas só posso dizer isso a partir do meu mundo e, desse modo, ajo como um “imperialista”, pois, como observa Merleau-Ponty, “toda a tentativa para restituir a ilusão da ‘coisa mesma’ é, na verdade, uma tentativa para retomar a meu imperialismo e ao valor da MINHA coisa. Ela não nos faz assim sair do solipsismo: ela é uma nova prova dele” (VI, p. 26). Sendo assim, como é possível dizermos que estamos vendo o mesmo mundo? Aliás, ficamos tão surpreendidos quando parecemos dizer de um mesmo mundo tal como “(...) sentimos encantados quando uma criança começa a ‘compreender’...” (VI, pp. 83-84). Esse talvez tenha sido o tema que percorreu toda a experiência filosófica de Merleau-Ponty. Desde a *Phénoménologie de la perception* em que ele anuncia que “a verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo” (PhP, p. xvi), até nas suas notas de *Le visible et l’invisible*, seu projeto pode se resumir assim: “é verdade ao mesmo tempo que o mundo é *aquilo que vemos* e que, portanto, nos é preciso aprender a vê-lo” (VI, p. 18). Ou seja, sua trajetória intelectual tomou vários desdobramentos, mas a partir de uma mesma questão: a filosofia tem por tarefa fazer com que *reaprendamos* a ver, pois “nada é mais difícil de saber precisamente *aquilo que vemos*” (PhP, p. 71), uma vez que *cremos* no mundo.

No delírio de Hanold, há também certo saber, que ele insiste em ignorar. Mas, em todos esses casos, seja na ilusão, na alucinação, no delírio, etc. o problema é fundado na consciência perceptiva (Cf. IP, p. 220). Ora, se há uma fé no mundo, Merleau-Ponty tem que afirmar que “o delírio como o sonho é pleno de verdade iminente (...)” (IP, p. 269). Há sempre um resíduo, pleno de verdade, para que o sujeito possa delirar.

Merleau-Ponty nos descreve ainda outros fenômenos de verdade iminentes no mundo parecido com a experiência de Hanold. É o caso, por exemplo, do fenômeno da premonição.

Outro modo de dizer “eu já sabia” – o fenômeno da premonição

Apesar de, desde o curso *L'expérience d'autrui*, Merleau-Ponty se valer de termos como *telepatia* (Cf. Sorb, pp. 552; 556), é aqui, no curso sobre *Le problème de la passivité – le sommeil, l'inconscient, la mémoire*, que o filósofo irá desenvolver esse tema, juntamente com o conceito de *premonição* (na passagem intitulada *Le revê prémonitoire et l'inconscient comme “cohésion d'une vie”*).

Merleau-Ponty se vale de uma obra editada, em 1953, por George Devereux (*Psychoanalysis and the occult*), com a reunião de textos de Freud pouco conhecidos³⁶² sobre os supostos fenômenos de premonição e telepatia, assim como uma coletânea de comentários desse tema, que o filósofo cita até suas notas *Le visible et l'invisible*.

Nesse curso, Merleau-Ponty interpreta, em especial, um texto de Freud traduzido por James Strachey como *A premonitory dream fulfilled* (datado de 1899). Trata-se de uma experiência de uma senhora, senhora B, em que ela relata um sentimento de premonição.

A senhora B relata a Freud um sonho no qual ela encontra, o Dr. K, médico familiar antigo seu, numa rua específica. Segundo o que ela se lembra, noutro dia, de fato ela o encontra nessa rua: “vendo-o ela se sentiu convencida que ela tinha sonhado uma noite antes que esse encontro aconteceria nesse ponto preciso” (FREUD in DEVEREUX, 1953, p. 49). Para compreender o fato, Freud busca interpretar episódios anteriores relacionados ao Dr. K.

³⁶² Poucos conhecidos devido a Ernest Jones e Max Eitingon insistirem para Freud não colocar a reputação científica da psicanálise em risco apresentando/publicando trabalhos relacionados ao ocultismo (Cf. ROUDINESCO; PLON, 1997, pp. 1051-1055).

O Dr. K foi quem cuidou de seu marido quando este estava com tuberculose. Ela conta também que não teve uma relação verdadeiramente afetiva com seu esposo e que havia se casado muito jovem com um homem bem mais velho.

Com a doença do marido, ela é obrigada a trabalhar como professora de música, já que havia perdido sua fortuna. Dr. K foi quem lhe ajudou a encontrar os seus primeiros pupilos. A senhora B relata também outro Dr. K, advogado que lhe ajudou a organizar seus negócios arruinados e por quem ela se apaixonou, mas que, devido a sua educação, não se entregou a essa paixão, nem quando estava casada, nem quando ficou viúva.

Depois da morte do marido, ela relata outra premonição: um dia, pensando no advogado, de repente, este veio lhe visitar. Vinte cinco anos se passaram entre essa cena e o sonho. Ela se casa novamente e, quando este morre, ela herda sua fortuna. O advogado K é quem passa a administrar seus bens.

Freud faz uma suposição para explicar as premonições da senhora B. A segunda premonição lhe parece algo comum em qualquer história de amor, pois é normal que a pessoa num estado de apaixonamento fique pensando naquele que ama. Já no primeiro, há uma espécie de associação com o tempo em que seu marido estava vivo e que ambos os senhores K lhe ajudavam.

Freud supõe que ela normalmente sonha com o advogado, pois eles eram “(...) uma parte tardia de punição que a mulher paga por sua crueldade juvenil” (FREUD in DEVEREUX, 1953, p. 50). Mas esses sonhos provavelmente eram colocados de lado quando ela acordava, já que não queria pensar mais nesse período da sua vida. Ao encontrar com o médico K, que ela associa imediatamente àquele período, “(...) ele tem estado frequente em seus pensamentos, e talvez também em seus sonhos, como uma figura num fundo de um quadro em que ela esconde o amado figurado como o outro Dr. K” (FREUD in DEVEREUX, 1953, p. 50).

Para Freud, foi isso que aconteceu: ao encontrar o médico, ela deve tê-lo associado a um sonho que ela colocou de lado e acreditado que havia, de fato, sonhado com esse encontro. Isso porque, segundo Freud, “esta lembrança teve que sofrer a distorção da qual o sonho só escapara por ter sido completamente esquecido” (FREUD in DEVEREUX, 1953, p. 50). Assim, concluí o psicanalista, o conteúdo do sonho, o encontro, foi *transferido* para uma crença – crença de que teria realmente sonhado com esse encontro.

Ora, o sentimento de premonição seria apenas a impressão de que o sonho foi realizado, quando, na verdade, foi associado, transferido para uma crença. Freud explica isso em termos da censura: “assim, a criação do sonho após o acontecido, única coisa que torna possíveis sonhos proféticos, nada mais é do que uma forma de censura, que torna possível ao sonho irromper na consciência” (FREUD in DEVEREUX, 1953, p. 51).

A passagem que encontramos em *Das Unheimliche* de Freud (não por acaso num texto que diz sobre o que nos é estranho e ao mesmo tempo próximo), de 1919, é clara nesse sentido:

(...) assim, temos personagens que devem ser considerados idênticos porque parecem semelhantes, iguais. Essa relação é acentuada por processos mentais que saltam de um para outro desses personagens – pelo que chamaríamos de telepatia –, de modo que um possui conhecimento, sentimento e experiência em comum com o outro. Ou é marcada pelo fato de que o sujeito identifica-se com outra pessoa, de tal forma que fica em dúvida sobre quem é o seu eu (self), ou substitui o seu próprio eu (self). E, finalmente, há o retorno constante da mesma coisa – a repetição dos mesmos aspectos, ou características, ou vicissitudes, dos mesmos crimes, ou até dos mesmos nomes, através das diversas gerações que se sucedem (FREUD, 1996, vol. XVII, p. 252).

Merleau-Ponty retoma essa curiosa experiência para explicar o que ele compreende por inconsciente, e confirma dois pontos da interpretação freudiana:

1) a possibilidade de haver sonho premonitório sem que haja o encontro com o advogado; deslocamento do evento à crença;

2) o deslocamento do desejo: o encontro com o médico associado ao amor de outrora.

Para Merleau-Ponty é sim possível que o desejo seja sentido enquanto premonição, pois “a impressão constante de destino é, no fundo, a consciência do desejo indestrutível, de ‘toda potência do desejo’” (IP, p. 220). Quer dizer, uma impressão da ordem da consciência perceptiva. Por quê?

A seu ver, não é preciso dizer do trabalho da censura, tal como Freud desenvolve, como se a construção do sonho fosse seu trabalho. Para o filósofo, esse trabalho é *artificial*, poder-se-ia explicá-lo em termos da percepção. De fato, a senhora B pode ter sentido o encontro como uma premonição, contudo, “a possibilidade desta ilusão sobre si deve ter sido fundamentada sobre a dialética da consciência perceptiva: a verdade é percebida por ela, não conhecida” (IP, p. 220).

Esta outra passagem ajuda-nos a compreender:

a originalidade de Freud não é supor uma *censura* e de livrar o simbolismo da censura. A censura não é, ela mesma, senão um caso particular de não-coincidência e o simbolismo freudiano não é de conceber como duplo texto, mas como desejo e temor, *i.e.*, transcendência,

simbolismo de projeção, simbolismo narcísico ou visual obtido por desinvestimento e regressão, a serviço, não de um conhecimento a mascarar, mas de um: desejo (IP, p. 283).

A censura é, assim, um caso particular de um simbolismo mais originário em que há deslizamento de sentido – é necessário um deslizamento para que o desejo possa ser vivido; quer dizer, devido a um temor. Se o filósofo descreve a linguagem como um fenômeno indireto, Freud parece fazer o mesmo quando ele fala do simbolismo do sonhador.

Esse simbolismo é também um movimento pela qual a existência retoma por sua conta e transforma (desinvestimento e regressão, por exemplo) uma situação de fato: uma transcendência a serviço de um desejo. Ora, “Freud descobriu esse simbolismo positivo” (Cf. IP, p. 201) em que várias interpretações são possíveis, em que cada coisa significa outra coisa e não como a velha fórmula de “algo-em-si”.

Merleau-Ponty cita essa passagem de Freud em *Die Traumdeutung*: “frequentemente, o sonho parece ter vários significados. Não somente, ele realiza vários desejos; mas um sentido, a realização de um desejo pode esconder outros, até que, aos poucos, descobrimos um desejo da primeira infância” (FREUD in IP, p. 282). Isso para dizer que o sonho tem sua gramática e que ele é feito de eventos formadores: são as *matrizes simbólicas* (Cf. IP, p. 207).

É verdade que esse simbolismo será “amplificado”, uma vez que, segundo Merleau-Ponty, “toda coisa pode vir a ser algo. Mesmo uma pessoa pode vir a ser qualquer um, uma modulação da existência total” (NMS, p. 156). Entretanto, essa amplificação se deve a uma reflexão desse simbolismo primordial:

o essencial do freudismo não é de ter mostrado que há sob as aparências uma realidade outra, mas que a análise de uma conduta encontra sempre mais camadas de significação, que todas elas têm verdade, que a pluralidade de interpretações possíveis é a expressão discursiva de uma vida mista, em que cada escolha tem sempre mais sentidos sem que possamos dizer que somente um deles seja verdadeiro (IP, p. 71).

Tudo se passa como se Freud descrevesse um simbolismo primordial em operação no sonho, como vimos ao estudarmos Politzer³⁶³. Um simbolismo, entretanto, impercebido – um fundo, que pode nos ser acessível, pois aquele que sonha e aquele que vive no fundo do sonho são os mesmos (Cf. IP, p. 202).

Mas se esse simbolismo é impercebido, ele é tributário à percepção, uma vez que “tudo aquilo que conta para nós é tirada da ordem do ‘real’ ou da ordem do ‘evento’

³⁶³ Merleau-Ponty retoma Politzer aqui: “(...) a ideia de um simbolismo que seja primordial, original, de um ‘pensamento não convencional’ (Politzer), encerrada num ‘mundo para nós’, responsável pelo sonho e, mais geralmente, pela elaboração de nossa vida” (IP, pp. 69-70).

(todos os traumas). E não é questão subordinar a vida desperta à vida onírica. Simplesmente, é preciso compreender que elas se comunicam (...)” (IP, p. 205)³⁶⁴.

Essa comunicação nos sugere uma coisa: a vida onírica está já presente em nossa vida desperta; e, essa mesma vida desperta nos leva a evocar esse onirismo, “mas é ele que vem” (IP, p. 189). Quer dizer, dormir é uma “estranha atividade que vem abaixo de nossas decisões, nos porta tanto quanto nós a portamos” (IP, p. 189). Se ela vem e se nós a portamos, é que a vida onírica está *já presente* (impercebida) em nossa vida desperta (basta que ela porte em nós) assim como a vida desperta está presente em nossa vida onírica do sono (basta acordarmos)³⁶⁵.

Segundo Merleau-Ponty, não há dúvidas: é na obra inaugural da psicanálise, *Die Traumdeutung*, que encontramos um quadro desse simbolismo primordial (Cf. IP, p. 204) de nossa vida onírica presente em nossa vida desperta. Podemos ler nas *Notes de lecture – Freud*, anexadas a essa edição do curso sobre *L’institution, la passivité* (Cf. IP, pp. 279-294), como o filósofo está de acordo com esse quadro de simbolismos. Isso seria, para Merleau-Ponty, uma introdução de fatores desconhecidos em nossa linguagem do pensamento desperto e não uma explicação dogmática do homem (Cf. IP, p. 205). Freud teria feito uma sorte de devaneio hermenêutico, “porque não é coisa dita, mas eco através totalidade” (IP, p. 204).

Enfim, todo esse quadro do simbolismo excluiria a necessidade de falar de uma censura: a linguagem do sonho é um devaneio, um simbolismo indireto, primordial. A censura, por outro lado, pressuporia um mecanismo de tradução entre instâncias que passaria por um guardião entre eles. O simbolismo do sonho, para o filósofo, tem outra gramática e não mecanismos de controle. Ora, “o que sonha em nós, é o campo de existência enquanto que ele afasta a barreira da situação e se deixa funcionar sem um controle absoluto” (IP, p. 198) – como o sono, ele vem sem que possamos ter o controle.

Esses mecanismos, tal qual a censura, estão próximos da descrição de uma mensagem codificada, como se o sonho devesse codificar sua linguagem e não que ele tivesse um simbolismo próprio. Nesse caso, a psicanálise seria como uma teoria da

³⁶⁴ Freud retoma a língua do sonho em seus trabalhos terapêuticos segundo Merleau-Ponty: a partir da associação livre, ele pode ver um “onirismo em filigrana em toda a vida desperta” (IP, p. 208). No fundo, essa língua recobre uma “intuição simples”, escreve Merleau-Ponty, “(que somente é acessível a um pensamento que ‘compreende’ o onírico) e o inconsciente que ela simboliza deve ser, ele mesmo, simples” (IP, p. 259).

³⁶⁵ É porque dormir, para Merleau-Ponty, é esse estranho lugar em que o mundo não está presente, nem ausente, mas quase-presente e quase-ausente. Portanto, dormir, essa passividade para uma consciência, é se *abandonar* ao que está presente a ela.

informação, por exemplo, ou uma teoria que somente poderia ser conhecida a partir de um jogo deliberado: por um lado, uma consciência que sabe, mas numa versão falsa; por outro, um inconsciente que não sabe, mas numa versão verdadeira. Quer dizer, Merleau-Ponty está de acordo com Sartre sobre o “absurdo” que é pensar uma censura; mas, ao mesmo tempo, ele está contra este, como vimos, por excluir qualquer obscuridade na consciência, tal como as impercepções dela mesma.

No caso da premonição, Merleau-Ponty retoma essa reflexão. Algo, como se a senhora B não soubesse (mas teria percebido de certo modo) que, no fundo, ela tomou o médico pelo advogado. Tal como algo impercebido:

consequentemente, ele só os pode associar à mesma pessoa pela [tese de uma] falsificação deliberada (censura que sabe o que ela suprime). Para mim, mesmo no nível da ‘consciência’, [tomo] contato com a verdade e, por consequência, esta verdade não estaria num inconsciente recalcado fora de qualquer apreensão, mas se trataria de um contato perceptivo que não é um saber (IP, p. 220-221).

Tomar contato com a verdade é contato com a percepção. Lembremos, portanto, que o contato perceptivo é uma instituição de uma experiência, de algo vivido que pode ser resignificado. Lembremos o modo que Merleau-Ponty interpreta a lembrança da senhora K: “a lembrança de alguém é uma lembrança de todo um tempo da vida, de um eu do passado, de um drama ou acontecimento, K2 que ela reencontra faz reviver este drama” (IP, p. 221). É a reaparição de um nexos, de um nó de significações (Cf. IP, p. 264).

Há uma impercepção na premonição, de um drama vivido e que é reativado no encontro com o médico, uma reativação que pressupõe uma história sedimentada. Uma história sedimentada indestrutível, como comenta Alexandre Cleret, que dá *um caráter mítico ao inconsciente*, como lugar de origem, significante no tempo; algo que o sujeito toma na sua história, juntamente com seus traumas, complexos, etc. que passa-se no presente (Cf. CLERET, 2006, p. 165).

É isso que acontece com a senhora K. Ela realiza um deslocamento do médico ao advogado a partir de uma matriz simbólica indestrutível em sua montagem de vida:

há o drama deste período de sua vida que é matriz simbólica, comandando todas as percepções e no que K1 e K2 estão implicados, que subsiste nela sob a forma de uma generalidade, de uma zona sensível, e sensível tanto a comparsas como ao autor principal (IP, p. 221).

Porém, essa implicação não precisa, para o filósofo, ser pensada como um ato inconsciente. Diante disso, o que seria esse deslocamento?

Segundo o filósofo, o desejo de encontrar K1 e substituí-lo por K2 não estaria escondido no inconsciente, mas exprime a essência *da ocasião desejada*, um encontro

desejado que apresenta-se como sonho e que é vivido como premonição. Como se esse encontro realizasse uma espécie de “milagre” – uma premonição.

Por isso, pensar no *drama* que é reativado ao reencontro – um passado que se desenvolve e que exige voltar à tona: “(...) isto não pode ser por acaso, isto estava inscrito na estrutura secreta do mundo, isto estava escrito, então visível, então sonhei com isto” (IP, p. 222).

Percebamos como esse drama só se desenrola numa relação intersubjetiva. É preciso que outrem toque nossa montagem, mesmo que seja em forma de *eco*: “o inconsciente = a poesia freudiana, a premonição do futuro no presente, uma pré-formação do presente no passado: o eco de outrem em mim, de mim em outrem, do desejo na realidade” (IP, p. 264).

O amor, por exemplo, é um eco de outrem em nós – algo que nos invade e que nos transforma. A instituição é esse estabelecimento de uma experiência em relação a outras experiências que fazem uma história que nos deforma, que nos faz viver de outro modo: “é esse sentido por desvio, deformação, que é próprio à instituição” (IP, p. 41).

A premonição é um fenômeno exemplar dessa instituição: ela é a “passagem de uma consciência na outra, de uma consciência no futuro, poesia da intersubjetividade e da subjetividade fundada na percepção não reconhecida” (IP, p. 214). O inconsciente seria esse fundo não reconhecido, mas vivido enquanto um esquema prático: como se a senhora K se reportasse a outrem a partir de um esquema vivido, um drama, que exige um desdobramento:

os eventos cristalizam sobre essas linhas de forças – modificam o implexo e são modificados por ele – são ‘compreendidos’ por ele sem pensamento expresso como a distância do corpo que se move sem estimação expressa da distância. O inconsciente é a matriz simbólica deixada pelo evento (IP, p. 223).

Essa matriz simbólica pode ser, portanto, vivida sem ser reconhecida. Freud descreve, ainda nessa coletânea, a possibilidade de uma *alucinação negativa* que ilustra isso de modo ainda mais claro. Trata-se do relato do psicanalista sobre outro fenômeno que poderia ser sentido como uma premonição. Freud diz que, poucos dias depois de ganhar o título de Professor, estava *pensando* num casal o qual poucos meses antes o tinha procurado. Imediatamente, os viu na rua.

Ele explica esse fato enquanto uma percepção não reconhecida, ou seja, Freud havia visto o casal a alguns metros à sua frente, mas não os tinha reconhecido. Entretanto, essa percepção teria o levado a se lembrar deles: “mas esta percepção, seguindo o modelo da alucinação negativa, foi posta de lado por algum motivo

emocional acentuado, e assim, sustentou a si mesmo espontaneamente como uma fantasia que emerge” (FREUD in DEVEREUX, 1953, p. 54). Merleau-Ponty observa:

a percepção negativa e dupla de uma totalidade positiva, em todo caso ela é lacunar ou desvio em relação a um todo conhecido de seu estilo – A alucinação negativa: o que é alucinação nela, não conforme ao dado, é o não reconhecimento (...) (IP, p. 264).

Esse não reconhecimento é central na análise de Merleau-Ponty, como se vê. É ela que fundamenta uma impercepção em toda percepção. Não à toa Merleau-Ponty insiste nesse curso em mostrar isso em vários casos de Freud. É verdade que, em cada caso, temos outros saldos, como o problema da fé perceptiva na análise do delírio de Hanold; um simbolismo primordial que está, inclusive, em jogo nas relações intersubjetivas, etc.

Contudo, o caso Dora, talvez seja a análise de Merleau-Ponty que mais podemos ver os saldos de seus estudos sobre a psicanálise nessa época, por retomar de modo claro ao problema do inconsciente/impercepção. Vejamos como o filósofo interpreta esse caso central de Freud.

Uma leitura do caso Dora – *decido minha fantasia?*³⁶⁶

O caso Dora, ao contrário dos outros exemplos que vimos, é um dos casos mais conhecidos de Freud, por isso não é preciso apresentá-lo. Essa curta e rica experiência de Dora com Freud é, talvez, a experiência analítica mais comentada sobre a histeria na psicanálise. Merleau-Ponty seria um desses comentadores³⁶⁷.

Contudo, sua interpretação é particular. Ela volta-se a um objetivo específico como introduz Merleau-Ponty em sua análise: “não examinaremos o problema da histeria, nem a interpretação de dois sonhos, somente a significação do inconsciente” (IP, p. 232). Um exame somente sobre a significação do inconsciente, mas, sem dúvida, um exame crítico: desde suas primeiras linhas ele afirma que a solução que Freud busca está na ordem da percepção. E, a seu ver, toda teoria freudiana pode ser renovada por

³⁶⁶ Esse subcapítulo foi publicado, com alterações e com o título *O caso Dora segundo Merleau-Ponty* na *Revista Brasileira de Psicanálise* (Cf. MANZI, 2009a). Originalmente foi apresentado (comunicação) no *III Encontro Nacional de Pesquisadores em Filosofia e Psicanálise* em 2008.

³⁶⁷ “De 1946 a 1960, há um corpus presente de múltiplos signos de trabalho dos *Cinq Psychanalyses*; o caso Dora é, de longe, o mais estudado. Merleau-Ponty leu inicialmente o texto de Freud na edição francesa de 1935, já mencionada na bibliografia da *Phénoménologie de la perception*. As notas de leituras mais antigas das *Cinq Psychanalyses* pertencem a alguns documentos que conseguimos datar de outono de 1946. Trata-se de um conjunto coerente e estruturado de uma vintena de páginas preparando um curso para a Universidade de Lyon, intitulado *Fondements de la Psychologie*, que Merleau-Ponty pagina de “FP1” a “FP5”. Essas notas se situam no período de nascimento da figura da invasão [*empiètement*] e do conceito de carne, e possuindo alguns ingredientes típicos. Elas revelam a importância da leitura de Freud nos anos existencialistas, a qual passa despercebida no estado atual do corpus editado” (AUBERT, 2006a, pp. 13-14).

essa ordem, “i.e., à ordem da coexistência ao mundo e aos outros – Coesão de uma vida, uma vida sempre outra, interpretação sem ruptura; eternidade existencial” (IP, p. 218). O que isso significa?

Trata-se, primeiramente, de retomar sua concepção sobre a decisão: Dora decide elaborar uma forma de vida face aos outros (Eu-sistema de outros), porque, como afirma Freud, “o fato de se tornar doente poupa, primeiramente, todo um esforço” (FREUD, 1985, p. 30), principalmente de se relacionar com outrem.

Essa decisão segue um motivo, como já vimos no caso da jovem descrita por Binswanger: uma recusa da jovem de falar não é uma recusa inconsciente, mas segue um motivo em que ela elabora sua forma de vida.

Algo próximo acontece com Dora: ela decide, face ao seu drama, a viver uma forma de relação com outrem que não é nem acaso, nem consciente, nem inconsciente, nem mesmo porque ela quer, mas *uma recusa de assumir uma situação – uma decisão*.

Se Dora se decide a viver de tal modo, porque o “desgosto” de Freud de não ter tempo suficiente de lhe curar? E, antes de tudo, porque alguém se decide a viver numa forma de vida que consideramos patológica?

O que parece central para Merleau-Ponty nesse tipo de questionamento é o fato do sujeito não mascarar a verdade do seu desejo. Ou, em outros termos, o que o sujeito recalca não é estranho a suas decisões. “No curso do tratamento”, por exemplo, diz Freud, “o doente completa o que ele tinha retido ou o que não lhe vinha ao espírito, embora ele sempre soubesse” (FREUD, 1985, p. 10).

Esse tipo de passagem confirma a interpretação de Merleau-Ponty: como se o confessar de Dora a Freud exprimisse exatamente algo como: *sempre soube*; como se ela agisse contando com um fundo de verdade que ela retém para si em algum lugar. Para Merleau-Ponty, trata-se de duas fórmulas do inconsciente: *eu não sei e sempre soube*.

Freud parece realmente dizer isso em várias passagens³⁶⁸. Por exemplo, quando ele afirma que é preciso operar com prudência aquilo que o inconsciente já sabe (Cf. FREUD, 1985, p. 35); quando Dora confessa que ela amava o senhor K (Cf. FREUD, 1985, 25); quando ela se dá conta perfeitamente que tinha uma relação especial com seu

³⁶⁸ Para dizer a verdade, podemos encontrar esse tipo de formulação do inconsciente na obra de Freud mesmo antes de 1895. No caso de Elisabeth com R., por exemplo, Freud afirma que ela amava seu cunhado “(...) como um corpo estranho, sem entrar em relação com o restante de sua vida representativa. Com relação a esses sentimentos, ela estava na situação peculiar de saber e, ao mesmo tempo, de não saber – situação, vale dizer, em que um grupo psíquico é isolado [no nosso caso: num fundo]” (FREUD, 1996, vol. II, p. 188).

pai; quando ela apreende seu ódio pela sua mãe; na sua vontade de “corrigir” o presente ao contar com sua infância no primeiro sonho; etc., a tal ponto que ela preferia, como diz Freud, *lograr a cura* – uma “surpresa” que Freud encontra ao perceber a resistência de Dora (Cf. FREUD, 1985 p. 30).

Nesse sentido, segundo Merleau-Ponty, Freud estaria dizendo algo como: o inconsciente não diz *não*, ele simplesmente deixa-se levar, ceder, fornecer as associações concordantes, mas quando ele é revelado, o sujeito percebe daquilo que ele já sabia.

Uma nota acrescentada por Freud nesse caso, em 1923, deixa isso claro:

uma forma muito curiosa, bastante curiosa e bastante correta para confirmar o inconsciente, forma que não conhecia ainda, se traduz por uma exclamação do doente: ‘Eu não pensei sobre isso’ ou: ‘Nisso eu não pensei’. Isso significa: ‘Sim, isso me era inconsciente’ (FREUD, 1985, p. 41).

Dito nas palavras merleau-pontyanas: o sujeito tem uma impercepção do que ele sabe – é por isso que Merleau-Ponty afirma que o inconsciente deve ser pensado na ordem da percepção.

Entretanto, este problema da impercepção está diretamente relacionado ao problema da decisão para Merleau-Ponty. Quer dizer, toda decisão leva em conta uma impercepção. Nesse sentido, não há porque afirmar que, no ato da decisão, tomo um sentido verdadeiro ou falso da situação – *uma decisão sempre acredita ser tomada por aquilo que é verdadeiro* para o sujeito na situação³⁶⁹. Isto por um fato simples: para o inconsciente, só o presente vale (com a quase-presença do passado e do futuro): é só no presente (no ato) que podemos nos satisfazer; tudo é presente na percepção, mesmo sua impercepção.

Merleau-Ponty apoia-se na ideia de *sobredeterminação* que nos diz Freud: todo ato se apoia em outros, pois um só fantasma não é capaz de realizar um sintoma (Cf. FREUD, p. 33). É preciso que, pelo menos, dois eventos se associem: um passado e um presente – como se o evento presente ressoasse um sentido passado ou como se um drama atual não tivesse sentido senão em relação a seu passado: algo que é sobredeterminado por seu passado. É por isso que Merleau-Ponty escreve cinco anos mais tarde “(...) não há associação em jogo senão quando há sobredeterminação, quer

³⁶⁹ Por exemplo, o sintoma de afonia em Dora não esconde seu objetivo: “a afonia de Dora permitiria, assim, a interpretação simbólica seguinte: enquanto o amado estava longe, ela renunciava a fala, ela perdia todo seu valor, porque ela não podia lhe falar, a *ele*. A escrita, ao contrário, adquiria importância sendo o único meio de corresponder com o ausente” (FREUD, 1985, p. 27).

dizer, uma relação de relações, uma coincidência que não pode ser fortuita, que há um sentido *ominal*” (VI, p. 289).

Mas se essa sobredeterminação parte do presente, não por acaso o problema do modo como nos relacionamos com o passado, segundo o filósofo, deve ser colocado como *quase-presença*. Freud estaria afirmando que toda conduta vale para o sujeito segundo o modo que ele toma o passado *como valendo no presente*. Com isso, Merleau-Ponty pode afirmar não só certa familiaridade e ignorância do passado, em que cada percepção toma o passado de um modo que lhe re-significa, como também que, aquilo que foi recalcado é, na verdade, *semi-recalcado*, porque *ainda* vale para o sujeito.

O passado não é jamais apagado – insistamos, ele é uma modulação “em potência sem contato” (Cf. IP, p. 254). Se não houvesse essa potência do passado em nosso presente, não haveria sobredeterminação e o presente seria “substancializado”, sem que fosse possível qualquer ressignificação: todos os eventos teriam um sentido unívoco e claro. O que é a instituição propriamente humana, por outro lado, é o poder de integrar o passado no presente (Cf. IP, p. 54).

Podemos pensar esse poder em termos de traços. Por exemplo, em seu curso sobre *La Nature*, ele define o traço desse modo: “o traço, para nós, é mais do que o efeito presente do passado. É a sobrevivência do passado, uma passagem” (N, p. 343). Merleau-Ponty toma o exemplo do fóssil: algo que sobrevive e permanece presente de algum modo. O fóssil é, assim, um modo de dizer que “o vivente não está mais lá, mas ele está quase lá” (N, p. 343).

Essa imagem é ilustrativa para pensarmos como é possível que uma coisa permaneça presente sem estar “lá”: ele está quase lá. Como se houvesse, no traço, uma não-coincidência do passado com o presente, mas um traço passado que está presente e pode ser resignificado. É nesse sentido que o inconsciente é um fundo, uma gênese de vestígio, sempre presente em forma de traços.

Por essa via, se o passado está sempre presente, enquanto traços, há uma impercepção em jogo, mesmo que cegos à consciência, pois “a consciência perceptiva é impercepção quanto percepção: vejo as ‘coisas’ à condição de não as constituir” (IP, p. 212). Daí esta conclusão que encontramos novamente em suas notas de trabalho inéditas: “Freud: coloca a consciência *na* consciência mesma um princípio de obscuridade ou de erro: de si, ela é impercepção, para poder ser percepção” (LP, p. 310).

Compreendemos, portanto, porque Merleau-Ponty vê na consciência um estrabismo. Como diz em *Monde sensible et monde de l'expression*:

(...) a consciência a mais simples (gestalttheorie) é consciência de uma figura sobre um fundo: então, enquanto figura, temos também fundo inarticulado, enquanto *temos* o ser (figura) não o temos e, enquanto não o temos (fundo), que a deixamos ser sem pensar, é porque o temos. Teoria da consciência indireta ou invertida: por definição, ela é vesga. Toda percepção disso supõe impercepção daquilo – Freud (MsMe, p. 59).

Essa impercepção está presente no caso Dora. O que Merleau-Ponty nos propõe é ter um contato com a verdade que não é da ordem do conhecimento: Dora ama seu pai, mas ela não sabe; no entanto, ela não ignora, também, esse fato. *Ela age como se ela soubesse*, mesmo sem ter consciência desse amor.

Encontramos, com efeito, em vários momentos da obra de Freud, passagens que soam assim: “na verdade”, diz o paciente, “sempre soube, mas jamais pensei sobre isso”; ou: “não sei, mas sempre soube”; etc. – passagens que mostram uma ambiguidade entre saber e não saber.

É essa ambiguidade que Merleau-Ponty parece não abandonar doravante. Em suas *Notes de cours sur l'Origine de la Géométrie de Husserl*, por exemplo, ele diz : « mas esse *não-saber é um saber*. [em margem, acrescenta:] O *nicht wissen* é um *wissen*. Não... indica (cf. Freud *Verneinung*) que se passa esse limite, que se tema dimensão em questão, que ela está em obra (*fungierend*) em nós” (NOG, p. 22).

Mas, Merleau-Ponty não estaria com essa percepção-impercepção, esse saber e não saber, “*flertando*” com um tipo de negação muito específico no arcabouço teórico freudiano? Não estaria próximo da *Verneinung* freudiana?

Uma percepção no modo da *Verneinung*?

É notável como Merleau-Ponty insiste em comparar a percepção com a *Verneinung* freudiana. Em maio de 1959, por exemplo, ele escreve essa observação: “não se trata de uma impercepção que o filósofo constrói e projeta no homem comparando o que ele vê e o que se tem a ver (isso seria não inconsciente, mas desconhecido) – trata-se de uma percepção no modo da *Verneinung*” (EM, p. 96a). O mesmo ele dirá em seu curso sobre *La Nature* (Cf. N, p. 97), em seu *Livre en projet* (Cf. LP, p. 310) e em *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl* (Cf. NOG, p. 22). Por que essa associação?

Lembremos, primeiramente, como Freud descreve essa negação. Para Freud, trata-se de um mecanismo de negação muito específico dos neuróticos. Eles anunciam

algo que pretensamente estariam negando, mas que no fundo o afirmam. O exemplo clássico é este:

o senhor pergunta quem pode ser essa pessoa no sonho. *Não é minha mãe*. Emendamos isso para: ‘Então, é a mãe dele’. (...) É como se o paciente tivesse dito: ‘É verdade que minha mãe veio à lembrança quando pensei nessa pessoa, porém não estou inclinado a permitir que essa associação entre em consideração (FREUD, 1996, vol. XIX, p. 265).

Para Freud, esse é o método para ter acesso ao que recalamos: para que o material recalcado torne consciente, ele deve ser negado.

Esse modo de negação é traduzido como uma *denegação*. Quer dizer, num modo muito específico de dizer: *não sei e sempre soube*. Ou, de modo mais simples: *sei, mas não quero saber sobre isto*. Quando se diz que não quer saber sobre *isso*, é porque o sujeito deixa claro que prefere que tal material permaneça “colocado de lado”, recalcado.

A denegação é, portanto, a manifestação do material recalcado na própria fala do analisando e também a expressão de sua resistência em assumir este material. É um modo astuto de o aparelho psíquico ter acesso ao que é estranho à consciência, mantendo-o à distância uma vez que é inaceitável para o paciente.

É nesse sentido que Merleau-Ponty descreve essa negação como uma presença: “a negação, a *Verneinung* é um modo de presença” (IP, p. 231)³⁷⁰, mas um modo de presença que pressupõe, como disse em *L’homme et l’adversité*, “(...) um saber não-reconhecido, informulado, que não queremos assumir” (S, p. 291).

Entretanto, apesar dessa referência explícita a Freud, essa associação nem sempre é clara. Como veremos no penúltimo capítulo, Merleau-Ponty articula a formulação dessa negação com o conceito de grandeza negativa de Kant, com a *Aufheben* (conservar e superar) de Hegel e a ambiguidade em Klein.

O que podemos desenvolver no momento é que essa associação da denegação com o inconsciente não pode ser confundido com outro modo de negação que Freud nos descreve: a *Verleugnung* (desmentido), uma vez que *saber e não-saber coexistem numa contradição paradoxal*.

Tanto na denegação quanto no desmentido o sujeito sabe de algum modo o que nega. Entretanto, no caso do desmentido, esse saber não é não-reconhecido,

³⁷⁰ “Há no termo *Verleugnen* a ideia de ‘negar a presença-existência’. Trata-se de ‘dizer que não está lá’. Frequentemente é como se o sujeito soubesse que aquilo que é rejeitado existe, mas continua a negar sua existência ou presença” (HANNS, 1996, p. 304). Isso fica claro se lembrarmos que a ‘negação’ empreendida pela *Verleugnung* é basicamente ligada à percepção (*Wahrnehmung*) de uma presença (*Gegewart, äußere Realität*), representada por uma *Vorstellung*, cujo conteúdo é insuportável” (HANNS, 1996, p. 311).

informulado. Trata-se de uma negação que Octave Mannoni resume, de um modo claro, nessa frase: *eu sei, mas mesmo assim...* (Cf. MANNONI, 1985, p. 9). Quer dizer, o que o sujeito sabe está presente a ele, mas o sujeito age *como se* não soubesse dessa presença – mesmo sabendo de algo que preferira não saber, o sujeito nega a existência de esse saber.

Percebamos a proximidade e a peculiaridade de cada uma dessas formas de negação. Nos dois casos, o sujeito sabe e não sabe ao mesmo tempo: um saber e um não-saber que coexistem. Nos dois casos o sujeito concilia um conflito: a exigência da pulsão e a proibição por parte da realidade (Cf. FREUD, 1996, vol. XXIII, p. 293). Entretanto, o modo de negar esse não-saber é diferente. Na denegação, o sujeito recalca o que não quer saber – ele “coloca de lado” esse saber e só tem acesso a ele nos sonhos ou nas associações livres (“não quero saber sobre isso”). No desmentido, o sujeito sabe claramente da existência do que nega, mas mesmo assim ele age como se não soubesse (“sei, mesmo assim...”). Assim, o sujeito pode negar a realidade e, ao mesmo tempo, assumir uma proibição. Como?

Trata-se de uma negação própria ao fetichismo: há uma substituição do que ameaça o sujeito por outro objeto. O fetichista realiza, portanto, uma solução de uma contradição, como observa Freud em seu texto *Die Ichspaltung im Abwehrvorgang*: aquilo que é negado está presente para o sujeito de modo deslocado³⁷¹.

Essa solução não está presente na descrição de Merleau-Ponty sobre a percepção-impercepção. O que é impercebido está presente à percepção não de forma deslocada, mas de forma impercebida (Cf. IP, p. 231).

Não por acaso Merleau-Ponty irá associar essa denegação com a concepção de ambiguidade em Klein. Uma possibilidade de a criança ter uma “boa mãe” e uma “má mãe” ao mesmo tempo se referindo a um mesmo objeto – um tipo de relação em que dois termos coexistem sem uma contradição (Cf. Sorb, pp. 116; 305; PII, p. 340).

Vários são os momentos que Merleau-Ponty recorre a essa concepção de ambiguidade em Klein. Num desses momentos, ele afirma: “((cf. M. Klein) O sentido ambíguo (na qual reconhecemos que a boa e a má mãe são a mesma), é transcendência, é núcleo de ser que não é ser em si” (VIIi, p. 132). Noutros momentos, ele distingue ambiguidade e ambivalência:

³⁷¹ Sobre essa forma de negação, que me permitam reenviar o leitor a meu artigo intitulado *Uma solução engenhosa ao horror à castração – um apanhado sobre o fetichismo na obra freudiana* (disponível no site: http://www.centropsicanalise.com.br/downloads/publicacoes/publi_37.pdf).

há um mal entendido sobre a palavra ‘ambiguidade’. Melanie Klein, discípula de Freud, distingue ambiguidade de ambivalência. Ela diz que a ambivalência é uma situação muito inferior de um pensamento na qual o mesmo objeto, ou o mesmo ser, é qualificado de dois modos inconciliáveis, por exemplo, a ‘boa mãe’ e a ‘má mãe’. Uma criança tem dois aspectos de sua mãe: a mãe benéfica, de um lado, e a mãe tomada por cólera, por outro. Melanie Klein indica que a ambiguidade que se pode encontrar no pensamento adulto – que talvez o caracterize – não é de todo ambivalente. Ele não consiste em ter duas imagens alternativas do mesmo objeto, mas pensa fortemente e verdadeiramente que o *mesmo* ser é bom e mal (S, p. 340).

Como na percepção, há algo percebido e impercebido ao mesmo tempo – a ambiguidade está presente. Isso aparece claramente na interpretação merleau-pontyana do caso Dora. Eis uma passagem exemplar:

o pai, tal como ela o porta em si [Dora], é, ao mesmo tempo, benfeitor e malfeitor: porque ela o ama, sonho em que ele a salva é a mesma coisa para ela que sonhar que ele não a salva e a abandona a K..., pois ele só pode aparecer, assim, como aquele que abandona porque ele é aquele que a salvaria (IP, p. 245).

Isso será mais bem desenvolvido em nosso penúltimo capítulo. Por hora, vale sublinhar também que essa concepção do inconsciente de Merleau-Ponty, não pode ser confundida também com um ato de má-fé da consciência. Quer dizer, uma negação que desconhece a si mesma.

Vimos como Sartre considera absurdo que na concepção de recalque de Freud seja impossível à consciência negar aquilo que ela sabe. Para Merleau-Ponty, por outro lado, o recalque não é absurdo. Ele é ambíguo. Isso porque a consciência não é transparente a ela mesma – ela é “vesga”. O que podemos discernir numa percepção só é possível num fundo indiscernível: toda percepção pressupõe uma impercepção.

Não se trata, desse modo, de má-fé. De fato, há uma verdade da neurose: a consciência não mascara a verdade do seu desejo – ele está presente em nossas decisões mesmo que não tenhamos consciência dessa verdade. É por isso Merleau-Ponty diz, em 1958, que seria, talvez, melhor falar de um saber indireto e não de uma negação: “o evitar do recalcado não é saber inconsciente, mas consciência indireta também, o que se evita não é negado (o que queria dizer conhecido), mas contornado (...)” (NC, p. 152).

Sendo negado ou contornado, esse saber não é inacessível ao sujeito. O sujeito pode ter acesso ao que ele diz não saber. Ainda mais: o sujeito expressa o que diz não saber mesmo nos seus gestos mais simples na relação com outrem, o que mostra a sua presença irrecusável para quem tem olhos para ver.

“Aqueles cujos lábios calam denunciam-se com as pontas dos dedos”...

Essa concepção do inconsciente voltada à ordem da percepção, nos leva a esta conclusão: sei e não sei ao mesmo tempo. Ou seja, há um modo de relação *ambígua* que

possibilita que o sujeito, ao mesmo tempo, saiba e não saiba de algo. Modo de dizer que o sujeito age contando com um fundo impercebido que de certo modo ele sabe.

Mas o fato de haver essa impercepção nos levaria a pensar que toda decisão, no fundo, seria determinado por esse fundo impercebido?

Por exemplo, se um evento que marcou nossa história de vida permanece impercebido nas nossas ações, não seria o mesmo que dizer que ele nos determina? Merleau-Ponty reconhece algo parecido ao afirmar sobre o caso Dora que

(...) há uma escolha (da neurose ou da cura), o sim e o não, mas ela não suprime uma certa pressão que vem do caráter ‘neurótico’ e pode reconduzir a ‘neurose’ (Cf. Freud dizendo que Dora mesma escolhendo M. K... teria podido ultrapassar a neurose, mas também recair a ela) (IP, p. 261).

O que Merleau-Ponty sublinha é uma espécie de escolha, mas que é *provável* que o sujeito insista numa forma de vida. Assim como na jovem que se decide numa afonia, no membro fantasma, etc. o sujeito decide se fixar num esquema corporal, sem ser condenado a viver sempre desse modo. Mas é provável que ele siga uma mesma montagem de vida, pois o passado exige um desenvolvimento. Quer dizer, há uma sorte de escolha diante de uma situação em que um passado exige ser resignificado – a definição mesma de instituição. Relembremos:

portanto, instituição [significa] estabelecimento numa experiência (ou num aparelho construído) de dimensões (no sentido geral, cartesiano: sistema de referência) em relação às quais toda uma série de outras experiências terão sentido e farão uma *continuidade, uma história* (IP, p. 38).

Assim, é provável que o sujeito siga sua história, resignificando-a de um mesmo modo. Freud diz algo próximo quando ele destaca como, em diversos casos, o doente escolhe seus sintomas ao invés de buscar uma cura. Uma escolha que mostra como a manutenção de uma forma de vida parece ser mais fácil do que uma mudança, pois “o passado é, por definição, o que se dá aos atos de rememoração, i.e. de re-viver” (EM, p. 12).

Portanto, por um lado, podemos manter em vigor um antigo esquema corporal. Por outro, podemos recusá-lo e o reprimir (Cf. IP, p. 250), porque uma escolha não exclui a capacidade do sujeito de resignificar sua forma de vida. Essa passagem de suas notas de trabalho ainda inéditas, é exemplar:

(...) por princípio, a percepção é impercepção. Eis de onde forma a noção de inconsciente. Eis também de onde surge a ideia de que as relações do indivíduo com seu inconsciente são relações com o ‘indestrutível’, i.e. não um inimigo da liberdade, mas o campo da liberdade. A liberdade, a ordem do *decisional* [*décisionnaire*], é a descontinuidade do instante (EM, p. 31b)³⁷².

³⁷² Vale a pena citarmos toda essa nota, já que Merleau-Ponty sugere que a teoria de Freud teria uma nova configuração se nos valêssemos das novas concepções da biologia moderna. Mais especificamente, do

Um campo de liberdade porque uma escolha não nega ou, simplesmente, anula o passado: nosso campo de liberdade é o campo da ordem da decisão.

Como Dora vive esse campo?

Segundo Merleau-Ponty, ela estaria fixada numa certa forma de relação com o mundo e outrem por uma decisão sua. Como se ela se *fixasse* num esquema prático, como no caso do membro fantasma descrito na *Phénoménologie de la Perception* – algo que Merleau-Ponty considera patológico (Cf. IP, p. 250). E mais, é ela a responsável pelo o que está sentindo – ela *se decidiu* nisso e *crê* em sua fantasia.

Notemos ainda como a decisão de Dora *é endereçada a outrem* – um dos primeiros problemas que Merleau-Ponty coloca em evidência no comentário desse caso: como Freud descreve a sexualidade de Dora num tecido de relações com outrem. Quer dizer, o modo que Dora ama o senhor K está em relação com o modo que ela se identifica com a senhora K e com a censura do seu pai, etc.

Isso é importante para Merleau-Ponty, porque nos impede de pensarmos as relações intersubjetivas nos moldes de Martin Buber, por exemplo (Eu-Tu), mas num jogo entre *eu e um sistema de outros*. É nesse caminho que ele irá afirmar em seu último curso, *L'ontologie cartésienne et l'ontologie aujourd'hui*, que “na medida em que vivemos na linguagem, não somos somente Eu, mas frequentamos todas as pessoas gramaticais, somos como o seu entrecruzamento, sua encruzilhada, seu feixe” (NC, p. 215).

Não poderíamos, assim, reduzir a reflexão sobre a intersubjetividade a um jogo face-a-face, mas a uma topologia em que sempre, ao menos, um terceiro está presente. Dito de outro modo, como observa Saint Aubert, “temos aqui o quadro da ideia de

problema da ontogênese: “estudar o freudismo a partir de sua base biológica. Substituindo as bases biológicas mecanicistas por uma biologia moderna, remanejando todas suas construções psicológicas. Por exemplo: a relação criança-pais é concebida por Freud como *construída* porque ele não dispõe de uma biologia que lhe permite conceber ‘o que tem um sentido’ outro do que como ‘construção’: sua biologia é mecanicista ou dinâmica, sua concepção do *psíquico* só pode ser personalista. Do ponto de vista de uma biologia moderna, ao contrário, há ideia (Simondon, p. 231) de uma hereditariedade como prolongamento da ontogênese, da individualização, elas mesmas compreendidas como *processos vitais* e não como aventuras fenotípicas. A constituição de uma tradição, de uma memória, de um passado, de uma história, de uma ordem da ‘escolha’ não marca, portanto, criação *ex nihilo*. Sua ambivalência ou ‘inconsciente’ não significa que existe um texto claro (inconsciente) cuja aparência seria o *disfarce* – mas antes que, por princípio, a percepção é impercepção. Eis de onde forma a noção de inconsciente. Eis também de onde surge a ideia de que as relações do indivíduo com seu inconsciente são relações com o ‘indestrutível’, i.e. não um inimigo da liberdade, mas o campo da liberdade. A liberdade, a ordem do *decisional* [*décisionnaire*], é a descontinuidade do instante; em sua *essência*, ela não é invenção *ex nihilo*, ela é modulações. Há uma potência física de fazer ou de não fazer, de sim ou não – mas não é por ela que está a liberdade. (...) A liberdade é sempre gestação de uma herança” (EM, p. 31b). Para uma interpretação da relação de Merleau-Ponty e Simondon, ver o texto *La remise en cause de l'inconscient freudien par Merleau-Ponty et Simondon, selon deux notes inédites de Merleau-Ponty* (Cf. GARELLI, 2005).

promiscuidade que dirige já Merleau-Ponty em direção à famosa protestação de novembro de 1959, ‘Eu-outrem, fórmula insuficiente’” (AUBERT, 2006, p. 15).

Merleau-Ponty já havia dito algo próximo em seu curso sobre *L'enfant vu par l'adulte* quando ele comenta os ganhos em se pensar a psicanálise num sentido alargado: “(...) toda relação humana é radiante, ela ‘transborda’ seu entorno. Não há relações a dois, mas relações entre marido e esposa englobando todo um conjunto de dados que influencia seus sentimentos recíprocos” (Sorb, p. 97). O mesmo ele dirá em *Le visible et l'invisible* criticando os filósofos do negativo que reduzem o problema da intersubjetividade à relação entre o Eu e o Tu. Nessa crítica, é também a partir de uma análise da psicanálise que o filósofo parte:

talvez, seria mesmo preciso inverter a ordem costumeira dos filósofos do negativo e dizer que o problema *do* outro é um caso particular do problema *de* outros, a relação com alguém sempre mediatizada pela relação com terceiros, que esse têm entre eles relações que comandam aqueles *de* um e aquele *de* outro, quão longe remontamos em direção ao começo da vida, porque a situação edipiana é ainda triangular (VI, pp. 111-112).

Não há, portanto, relação face-a-face: sempre um terceiro está em jogo – um fundo na relação Eu-Tu. Toda análise da intersubjetividade deve, desse modo, contar com um fundo de relações que se expressa em seus atos e, mesmo, *em seus gestos*.

Para Freud, não é necessário que o sujeito confesse com todas as palavras seu desejo para que possamos perceber sua montagem de vida. O que é impercebido para o sujeito não é, despercebido, necessariamente, por outrem. Freud nos mostra como os gestos de Dora falam: não é necessário que ela confesse o que sente; seus dedos a “delatam”:

há na vida muito desse simbolismo, que comumente nos passa despercebido. Quando me propus a tarefa de trazer à luz o que os seres humanos guardam escondido, não mediante a compulsão da hipnose, mas a partir do que eles dizem e mostram, julguei que tal tarefa fosse mais difícil do que realmente é. Quem tem olhos para ver e ouvidos para ouvir fica convencido de que os mortais não conseguem guardar nenhum segredo. Aqueles cujos lábios calam denunciam-se com as pontas dos dedos; a denúncia lhes sai por todos os poros. Por isso, a tarefa de tornar consciente o que há de mais secreto no anímico é perfeitamente exequível (FREUD, 1996, vil. VII, pp. 78-79).

Assim, para Merleau-Ponty, Freud teria descoberto a pedra de toque de uma teoria da passividade (Cf. IP, p. 197). Quando Freud fala de certo tipo de simbolismo que o sujeito *não pode disfarçar*, Merleau-Ponty quer, com isso, *interpretar Freud à luz dos problemas do corpo*. Como no hábito, expressamos uma esfera sedimentada, instituída – um *simbolismo sedimentado* de ordem corporal que contamos em toda conduta, uma história de um *esquema prático sedimentado* (Cf. IP, p. 249). Como se o ato de confessar que já se sabia, denunciasse esse *contar com* ou certo modo de ser

corpo a outrem (Cf. IP, p. 253). Mas o quê, exatamente, este corpo estaria “confessando”?

Para Merleau-Ponty, mesmo não sendo capaz de dizer verbalmente suas fantasias sexuais, o sujeito *não as esconde*, expressando isso, por exemplo, na forma de *sintoma* – o caso exemplar, como vimos, foi a afonia da jovem descrita por Binswanger. A irrupção de um sintoma não seria exatamente um regresso, mas uma revelação clara de algo que sempre esteve presente e que, por isso mesmo, atuante, persistente³⁷³, em curso³⁷⁴.

Trata-se de uma comunicação corporal, já que, como vimos na *Phénoménologie de la Perception* e mesmo em *La prose du monde*, nós nos comunicamos, em primazia, com outrem, com nosso corpo. Como se não houvesse mais uma barreira entre o corpo e o sentido³⁷⁵: o sintoma é um modo do corpo se exprimir; *corporalmente manifesto à vista*.

Assim, Freud explica também como Dora ficou pálida quando encontrou o senhor K junto com uma prima que não o conhecia: “ela própria não sentira nada dessa alteração, mas expliquei-lhe que a fisionomia e a expressão dos afetos obedecem mais ao inconsciente do que ao consciente e são traiçoeiras para o primeiro” (FREUD, 1996,

³⁷³ Luiz Meyer não está comentando a leitura de Merleau-Ponty de Freud, mas suas palavras parecem corresponder àquela leitura: “a irrupção do sintoma e, portanto, a reconfiguração da cena primitiva para a qual ela aponta implicam, pois, não uma ‘regressão’, mas a revelação de algo que sempre esteve presente e atuante; revela, pois, uma *persistência*” (MEYER in KATZ (org), 1992, p. 152).

³⁷⁴ Trata-se, na clínica, de modo mais claro, de algo próximo daquilo que Freud descreve como *atos sintomáticos*. Renato Mezan pontua: “[os atos sintomáticos,] para o médico, servem freqüentemente de indícios valiosos para se orientar em situações novas ou pouco conhecidas; para o observador da natureza humana, freqüentemente revelam tudo – e às vezes até mais do que ele desejaria saber [(FREUD, 1996, VI, p. 200)]. (...) São ações na aparência inocentes, como brincar com anéis, chaves e moedas, desabotoar um casaco, ou deixar aberta a porta entre a sala de espera e o consultório do analista, que melhor revelam o que vai na vida íntima de um indivíduo” (MEZAN, 2006, pp. 107-108).

³⁷⁵ Talvez valesse a pena fazer uma analogia dessa relação do corpo e o sentido com o que Klein diagnóstica como psicose. Aqui não poderemos realizar isso, mas essa passagem de Philippe Van Haute e Tomas Geyskens nos dá uma dica: “tem se tornado um conhecimento comum que a psicose e, particularmente, a esquizofrenia, as palavras perdem sua força metafórica e inscreve-as mesma diretamente no corpo. Um famoso exemplo de um paciente de Freud temia que seus olhos estivessem ‘torcidos’. Freud liga isso ao fato de que ela chama seu amante de fraude (*Augenverdreher* – literalmente, olho-torcedor). Outro exemplo é um paciente que temeu que suas mãos fossem cortadas desde que ela foi ‘prejudicada’. Todos esses exemplos têm em comum que o corpo se tornou o lugar onde o sentido das palavras é expressado diretamente. De uma maneira um tanto análoga, o sujeito psicótico pode experimentar todos os tipos de sensações estranhas em seu corpo, que são então imediatamente significativo para ele (por exemplo, ‘um estranho poder está tomando posse de mim’). Aqui também não há mais qualquer distância entre o corpo e a significação. Para o sujeito psicótico não é *como se* um estranho poder o possuísse. Pelo contrário, uma sensação estranha significa que imediatamente este foi o caso. Para Klein, é evidente que esta fusão imediata do corporal e do psíquico, que caracteriza a psicose, implica o recurso à experiência infantil do corpo que é análogo a isso. O significado da corporeidade deve ser entendida principalmente do ponto de vista da patologia” (VAN HAUTE; GEYSKENS, 2007, pp. 57-58).

vol. VII, p. 63). Podemos, aliás, tomar essa passagem de Alexandra Renault, em que ela comenta o caso de Elizabeth von R., caso descrito por Freud, como guia aqui:

o que é importante aqui é a ideia de que o corpo expressivo não está em adequação com o corpo orgânico instrumentalizado pela alma, mas pertence diretamente a uma ordem simbólica, independente da ordem da linguagem consciente, e mais originário que este. Quando Freud afirma que ‘as pernas de Elizabeth von R. participam da conversação (sprechen mit)’ no curso da cura, se exprimindo de modos diversos (dores, paralisias, anestesia...), ele avança a ideia de que o corpo não é tanto o que pela qual alguém se exprime, mas o que se exprime no sentido em que é apresentação (Darstellung) – e não representação (Vorstellung) – de uma subjetividade outra que a consciente, e mais originária que esta (RENAULT, 2006, p. 136).

Como se Merleau-Ponty estivesse afirmando que o corpo narra o que mostra. Ou seja, *o corpo seria a atualização de um modo típico de qualquer experiência significativa.*

Ora, a constatação de que o corpo fala, numa relação entre eu – sistema outrem, e que é preciso escutar/ver o que é dado ao olhar é, talvez, o grande mérito da psicanálise: *descobrir um simbolismo do corpo* (Cf. RC, p. 137). Quer dizer, o corpo é a matriz simbólica de toda expressão e, o inconsciente, como descreve Freud, é, portanto, para Merleau-Ponty, a forma de exprimir o que está presente em toda percepção: sua impercepção. É nessa direção que Merleau-Ponty irá compreender o corpo como raiz de todo simbolismo. E, não por acaso, o filósofo irá buscar evidenciar esse simbolismo, inclusive, na animalidade...

Capítulo 7 – O simbolismo atado à corporeidade – o comportamento animal

Se nos cursos sobre a instituição e a passividade Merleau-Ponty destacava que *o corpo narra o que mostra*, ou seja, aquilo que os lábios calam, falam os dedos, poucos anos depois, nos cursos sobre *Le concept de Nature*, *ele parece estender essa fala aos corpos dos animais*. Merleau-Ponty age como se quisesse radicalizar a ideia de inscrever o *simbolismo* na corporeidade e essa tarefa parece ser dada a uma interpretação peculiar da psicanálise. Por exemplo, numa nota escrita no dia 27 de outubro de 1958 ele faz a seguinte observação:

fazer um estudo do simbolismo da psicanálise a religando à corporeidade da psicanálise e mostrando que a psicanálise é o acesso moderno ao ‘originário’, ao ‘indestrutível’, à dimensão do *Anfang*. Tudo que resta de ‘mitológico’ no pensamento moderno – e que ela pode ser nesse sentido *aí*, mas nesse sentido *aí* somente marca de uma cultura moderna (EM, p. 11b).

De fato, no último curso dedicado ao conceito da Natureza (*Le concept de Nature – Nature et Logos: le corps humain*), Merleau-Ponty, a partir de uma retificação dos conceitos teóricos de Freud, principalmente seguindo as sugestões de Melanie Klein, chega à ideia do corpo humano como *simbolismo natural* (Cf. RC, pp. 179-180)³⁷⁶. Ora, como observa muito claramente Alexandra Renault, esse seria o cerne da crítica merleau-pontyana ao seu entorno intelectual, principalmente, seu afastamento ao “retorno a Freud” de Lacan:

assim, Merleau-Ponty afirma que a concepção lacaniana da linguagem é falsa, porque ela desconhece o enraizamento da linguagem na generalidade carnal que é, de repente, dotada de uma forma de expressividade nominada ‘simbolismo natural’, que é um simbolismo ‘de indivisão, de indiferenciação com um sentido latente, cego’, em oposição ao simbolismo artificial da linguagem convencional cujo sentido é manifesto (RENAULT in CARIOU; BARBARAS; BIMBENET (org), 2003, p. 125).

Na mesma direção, Alexandre Cleret escreve:

o autor [Merleau-Ponty] vê o nervo do inconsciente num simbolismo primordial – noção fenomenológica e não psicanalítica – seja a latência que constitui nossa relação perceptiva ao mundo em que a produção do sentido se passa do ato ao pensamento. É uma manifestação fenomenológica do inconsciente como sentir que se opõe frontalmente ao ponto de vista lacaniano de um inconsciente estruturado como uma linguagem e que muda o estatuto do inconsciente freudiano, essa latência não é o verso de uma presença possível ou uma alteridade radical apagada sobre a consciência no *psíquico*: ela é pensamento e reduzida à articulação da ausência e a presença (CLERET, 2006, p. 165).

³⁷⁶ Esse simbolismo natural deve ser compreendido como um simbolismo anterior ao mundo falado. Por isso vemos esse tipo de apontamento em suas notas: “antes de descrever o mundo como mundo falado: – descrever o mundo como relevo, deformação coerente, o sentido corporal. E isso na arte não linguageira, como na percepção” (EM, p. 73b).

Para os dois comentadores, Merleau-Ponty interpreta a concepção do inconsciente a partir de um simbolismo primordial. Nesse sentido, a linguagem simplesmente reproduziria num outro nível as estruturas perceptivas (Cf. N, p. 274).

O ato sintomático seria privilegiado neste caso: agimos sem nos darmos conta de um simbolismo em operação, impercebido, próprio do corpo. Nos termos freudianos: “aquilo que os lábios calam, falam os dedos”. Vimos como é esse simbolismo positivo que Freud teria descoberto (Cf. IP, p. 201). Simbolismo em que um sentido está para além dele e que, em última instância, remete ao corpo humano. Isto porque, é simbolismo “(...) não por um sentido superficial = um termo representativo de outro, tomando lugar de outro, mas no sentido fundamental de: expressivo³⁷⁷ de outro. Percepção e movimento simbolizam” (N, p. 281). Uma simbolização mais primordial que a própria linguagem falada. Mas o que seria exatamente um simbolismo mais originário que a fala?

Trata-se, sobretudo, do que o corpo exprime – na verdade, do que o corpo fala. Em seu curso *Le concept de Nature – la animalité, le corps humain, passage à la culture*, Merleau-Ponty nos mostrar que esse simbolismo está presente também na corporeidade do animal em geral. Ou seja, se antes víamos um debate com a psicanálise para pensar sobre questões da sua própria filosofia, agora, o mais curioso é seu recurso à biologia para justificar/desenvolver, em sua obra, questões ontológicas. Segundo Merleau-Ponty,

sensorialidade, efeito de grupo, território e sistema ‘espaço/tempo’, sistema de comunicação animal não são somente questões de zoologia, porque elas são questões de zoologia, ela tem também questões de filosofia, pois elas colocam problemas da teoria do conhecimento zoológico, da teoria do conhecimento de outrem (NL, p. 22’).

Na verdade, veremos o quanto estes estudos complementam e desenvolvem os debates anteriores em torno do simbolismo. No fundo, um desdobramento da interpretação merleau-pontyana da psicanálise na biologia.

Merleau-Ponty parte dos estudos de Jacob von Uexküll e Edward Stuart Russell para depois desenvolver o modo como esse simbolismo está ligado à corporeidade em três dimensões relacionadas à vida animal. Trata-se de três estudos complementares que tem por tema: 1) o mimetismo animal; 2) a aparência dos animais; 3) o instinto animal.

Com os estudos de Uexküll, Merleau-Ponty quer destacar novamente o comportamento animal. Ou seja, o filósofo retoma a descrição do biólogo sobre a

³⁷⁷ “Expressivo = por sua inserção num sistema de equivalências não convencional, na coesão de um corpo. Um olho que inspeciona uma paisagem = interrogação e resposta” (N, p. 281).

Umwelt animal, diferenciando o mundo, tal como existe, e o mundo de um ser vivo qualquer. Podemos dizer que, por um lado, podemos tomar vários organismos, de várias espécies, num *meio geográfico*; por outro, podemos tomar cada organismo singular, no seu *meio comportamental próprio*, como nos indica Kurt Koffka (Cf. KOFFKA, 1955, pp. 24-36) ou no seu *mundo próprio*³⁷⁸, como diz Uexküll. Podemos, aliás, retomar ao comentário de Giorgio Agamben sobre Uexküll para melhor compreendermos:

a floresta enquanto meio objetivamente determinado não existe: o que existe é a floresta-para-o-guarda-florestal, a floresta-para-o-caçador, a floresta-para-o-passeante, a floresta-para-o-amigo-da-natureza, a floresta-para-o-lenhador e, enfim, a floresta da lenda em que se perde a pequena Chapeuzinho Vermelho (AGAMBEN, 2006, p. 68).

Com efeito, para Uexküll, há uma infinidade de variedades do mundo perceptivo. O biólogo escreve:

só por excessiva leviandade alimentamos a ilusão de as correlações do sujeito, outro que não nós, com as coisas do seu mundo-próprio existirem no mesmo espaço e no mesmo tempo que as que nos ligam às coisas do nosso próprio mundo humano. Esta ilusão é alimentada pela suposição da existência de um mundo único em que todos os seres vivos estão encerrados. Daí a convicção geralmente aceite, de que deve haver um único espaço e um único tempo para todos os seres vivos. Só recentemente surgiram no espírito dos físicos dúvidas sobre a existência de um universo com um espaço válido para todos os seres. Que tal espaço não pode existir resulta já do facto de cada homem viver em três espaços que se penetram mutuamente, completando-se, mas que também até certo ponto se contrapõem (UEXKÜLL, 1982, p. 1942).

Por isso, Adolf Portmann escreve, no prefácio da edição portuguesa de *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, que:

para o fisiólogo, cada ser vivo é um objeto que se situa no seu mundo-próprio do homem. Examinam-lhe os órgãos e o seu funcionamento total, como um técnico examinaria uma máquina que seja nova para ele. O biólogo, ao contrário, toma em conta que cada ser vivo é um sujeito, que vive num mundo que lhe é particular, de que ele constitui o centro; e, por isso, pode comparar-se, não a uma máquina, mas apenas ao maquinista que maneja a máquina (PORTMANN in UEXKÜLL, 1982, p. 31)³⁷⁹.

Uexküll teria, assim, destacado como o plano de construção de um organismo (*Bauplan*) não está situado fora dele, como o de uma máquina³⁸⁰. Os organismos

³⁷⁸ “Cada um destes animais, que se movem livremente, está preso a um determinado mundo que ele habita e cujos limites compete aos ecólogos pesquisar” (UEXKÜLL, 1982, p. 140).

³⁷⁹ “Com Uexküll o sujeito percipiente é tomado, pela primeira vez, como objeto de investigação positiva. (...) Sucede assim, ser indiferente no mundo dos sujeitos se uma cor, como, por exemplo, o azul do céu, depende do carácter de uma combinação química ou se resultou de determinadas estruturas físicas. O importante, neste mundo, é que o azul se apresenta como fenómeno experimentado e que, como tal, desempenha no cenário da vida papéis diversos e rigorosamente determinados” (PORTMANN in UEXKÜLL, 1982, p. 10).

³⁸⁰ É justamente para mostrar esse ponto que Merleau-Ponty faz uma longa discussão sobre a diferença entre os animais e as máquinas no tópico *Les notions d’information et de communication*. Nesse tópico, Merleau-Ponty insiste que as máquinas não possuem uma produtividade interna, pois “a função da máquina tem um sentido, mas esse sentido é transcendente, ele está no espírito do construtor (...)” (N, p. 215). Ou seja, “não há jamais informação na máquina mesma” (N, p. 218). Além do que, esse estudo nos leva a pensar o corpo como ponto de referência: o estudo da cibernética nos dá um novo fôlego para

constroem a si próprios, como num processo de autoconstrução e auto-regulação – assim como uma melodia canta a si mesma: não são os estímulos exteriores que provocam o comportamento animal, mas aquilo que, de certo modo, já estava *inscrito* em sua carne. Merleau-Ponty pontua:

o tema da melodia animal não está fora de sua realização manifesta, é um temática variável que o animal não busca realizar pela cópia de um modelo, mas que frequenta suas realizações particulares, sem que esses temas sejam o objetivo desse organismo (N, p. 233).

Merleau-Ponty já tinha observado nesse curso sobre a Natureza como esse plano de construção está inscrito já na vida embrionária. As obras de Arnold Gesell, *L'embryologie du comportement – les débuts de la pensée humain*, e, principalmente, de George E. Coghill, *Anatomy and the problem of behaviour*, são exemplares nessa direção.

No último caso, trata-se de um estudo sobre o desenvolvimento do comportamento de uma espécie de anfíbio, o axolotle³⁸¹. Coghill percebe que o desenvolvimento do comportamento dessa espécie não se dá, numa explicação final, pelo desenvolvimento do sistema nervoso, mas devido a uma matriz de tecidos embrionários. Essa matriz seria responsável por uma *potencialidade de crescimento*, pois “na medida em que o organismo se desenvolve, realiza ao mesmo tempo certo poder, ‘o que ele pode fazer’, uma possibilidade interior ao organismo que cresce” (N, p. 193).

O objetivo de Merleau-Ponty parece ser sublinhar como, no estudo da vida, podemos encontrar certa *produtividade interna* ao organismo³⁸² – mesmo num embrião há uma *referência ao futuro* (Cf. N, p. 193). O embrião não seria apenas uma matéria, mas uma *promessa de um futuro possível*:

(...) que está para além das possibilidades imediatas e não pode realizar imediatamente tudo o que, todavia, ele já esboçava. Em virtude de sua iniciativa endógena, o organismo traça o que será sua vida futura; ele desenha seu meio (*Umwelt*); ele contém um projeto em referência a toda a sua vida (N, pp. 201-202).

pensar a percepção, pois “ela nos convida a descobrir uma animalidade no sujeito, um aparelho a organizar perspectivas” (N, p. 219).

³⁸¹ Trata-se de um animal anfíbio, da família dos ambistomídeos, do gênero *Ambystoma*, que se encontra nos Estados Unidos e no México.

³⁸² Daí afirmar que “se queremos compreender o animal, não é preciso, portanto, recorrer à função nervosa de condução, como o faz uma anatomia estacionária. O organismo não é somente um centro telefônico. Para o compreender é preciso incluir o inventor e o operador do telefone: poderíamos dizer que o axolotle é um telefone que se inventa e se manobra a si mesmo. Se quisermos, o homem é mecanismo, mas é um mecanismo nos limites de sua constituição e de seu meio: ele é, diria Coghill, criador dele mesmo e se move em função dele mesmo” (N, p. 194).

Merleau-Ponty observa uma tendência da biologia contemporânea em pensar a vida como autoprodutiva, como se tratasse de um ser que inventasse a si mesmo (Cf. CN, 95). Com Uexküll, essa potencialidade se estende: o animal não só inventa a si mesmo como *cria seu mundo próprio*.

Essa discussão é fundamental porque demonstra como todo ser vivo está imerso num mundo próprio, o que exclui, de imediato, uma concepção de um observador absoluto – no limite, uma consciência absoluta.

Podemos dizer, é verdade, que uma *Umwelt* de um animal engloba outra, mas sem com isso tender a uma *Umwelt* total. Podemos afirmar que cada animal tem sua *Umwelt*, mas cada uma engloba, de algum modo, outras *Umwelten*.

Por exemplo: nossa *Umwelt* engloba a *Umwelt* dos animais. Com esse englobamento, torna-se possível ao ser humano conhecer o meio próprio dos animais. Do mesmo modo, nossa *Umwelt* pode ser englobada pela *Umwelt* de “grandes homens”. Mas isso não significa que seja possível a algum ser vivo englobar todas as *Umwelten*. Daí a questão: o que seria a *Umwelt* das *Umwelten*?

Uexküll responde que “todos estes diferentes mundos-próprios estão incluídos e arrastados num *uno* que se conserva eternamente vedado a todos os mundos-próprios. Por trás de todos os mundos por ele criados, se oculta eternamente o sujeito inatingível – a *Natureza*” (UEXKÜLL, 1982, p. 137). Desse modo, o que podemos falar das coisas só pode ser dito a partir da *Umwelt* humano, pois “o envolvimento de uma *Umwelt* por outra é requerido pela sua. Nós também, homens, vivemos um na *Umwelt* do outro, diz ele” (N, p. 232).

Além de negar uma suposta *Umwelt* absoluta, esse estudo nos mostra como cada animal tem uma *direção* – está voltado a seu mundo-próprio. A “invenção da consciência” seria um fato tardio (Cf. N, p. 220) – a consciência não seria senão uma das várias formas de inventar um mundo-próprio: “a consciência deve aparecer como instituição, como tipo de comportamento” (N, p. 220).

Consequentemente, o mundo da percepção animal (mesmo da percepção humana) não pode se resumir ao fato da consciência, porque a vida animal é *uma abertura a um campo de ações*. Esta passagem é exemplar: “o animal é produzido pela produção de um meio, quer dizer, pela aparição, no mundo físico, de um campo radicalmente outro que o mundo físico com sua temporalidade e sua espacialidade específica” (N, p. 227).

Ora, se a vida animal é uma abertura a um campo de ações, mas uma abertura que “canta a si mesma”, é porque a ação do animal segue uma *orientação*. É esse o tema que Merleau-Ponty retoma com o trabalho de Russel (*The directiveness of organic activities*).

Neste texto, Russell defende, fundamentalmente, que

(...) diretividade e criatividade são características fundamentais da vida, não compartilhada por nenhum sistema inorgânico; que não devem ser explicadas em termos de mecanismo ou de propósito; que a diretividade humana e intencionalidade no pensamento e ação são um desenvolvimento especializado da diretividade e criatividade inerentes à vida (RUSSELL, 1946, p. 178).

Não por acaso Merleau-Ponty irá lembrar-se de Georges Canguilhem ao afirmar que “um organismo é uma flutuação em torno de normas [Canguilhem], são eventos cercados por uma estrutura que não seria realizada numa outra ordem, mas tendo relações com esses eventos” (N, p. 239).

Já destacamos como, segundo Canguilhem, a vida possui um poder intrínseco de orientação. Quer dizer, um sentido imanente em referência a qual ela reage frente a um determinado meio de existência; um sentido que julga e, por conseguinte, valoriza determinados fenômenos como normais, se eles favorecem a sua manutenção e o seu desenvolvimento; ou como patológicos, se os bloqueiam. Assim, a partir da polaridade dinâmica da vida, que se manifesta por meio desta *atividade normativa*, o vivente institui normas segundo as quais organiza o seu meio: “normal e patológico, sentido do valor em biologia – valor imanente e não preestabelecido (há uma norma e não somente um nível de fatos somente, mas essa norma é imanente)” (CN, p. 126).

Russell parece afirmar o mesmo ao pensar a orientação do organismo. Primeiro, a observação de que a orientação do ser vivo em direção a uma tarefa se encontra até nas atividades mais elementares. Segundo, porque *diretividade* e *criatividade* são características da *vida* e não da consciência. E assim como em Uexküll, a consciência seria uma forma de comportamento – a vida estaria “(...) mostrando modos diretivos de atividade, sendo que alguns deles podem se tornar, como no homem, conscientemente intencional” (RUSSELL, 1946, p. 179).

Uexküll e Russell mostram, de um modo geral, que o ser vivo possui um mundo próprio e uma atividade orientada. Entretanto, é com o estudo dos trabalhos de Robert Hardouin, Adolf Portamnn e Konrad Lorenz que poderemos encontrar um simbolismo atado à corporeidade do animal. É à luz desses pensadores que Merleau-Ponty irá realizar uma nova interpretação da psicanálise em sua obra. É fundamental passarmos

por esses estudos para compreendermos passagens de Merleau-Ponty como esta: “minha concepção da percepção de outrem – cf. Portmann: órgão para ser visto (...)” (NMS p. 154).

A aparência dos animais – o corpo como órgão da visão³⁸³

Die Tiergestalt – Studien über die Bedeutung der tiersichen Erscheinung é um livro interessante não só do ponto de vista científico, mas também filosófico. O trabalho de Adolf Portmann é peculiar por incorporar em sua análise as, então recentes, descobertas dos gestaltistas. Trata-se literalmente de uma concepção gestaltista no estudo da morfologia³⁸⁴.

Não à toa Merleau-Ponty observa como, na introdução da sua obra, Portmann comenta como a beleza de alguns animais, tal como o radiolário³⁸⁵, é parecida com as produções artísticas humanas. Portmann escreve:

o interior de um animal nos lembra realmente de um engenhoso aparelho feito pelo homem, e uma interpretação de uma máquina-semelhante realmente explica algumas de suas funções. Mas, contra isso, a cobertura do ‘aparato’ como sempre nos estimula a compará-lo com esses tipos de criações artísticas humanas que estão distante de qualquer concepção de propósito (PORTMANN, 1967, p. 34).

Por que é possível essa analogia³⁸⁶?

Ao dizer que o exterior do animal nos dá a impressão de ser um produto de arte, Portmann destaca como o que é visível (a aparência dos animais) tem *uma expressão de forma*: “na verdade, parece que encontramos em algumas dessas criaturas do mar o estilo característico de alguns períodos nos quais justamente essas expressões de formas eram apropriadas particularmente às atitudes interiores do homem em relação à vida” (PORTMANN, 1967, p. 7). O que isso nos indica?

Essa analogia pode nos levar a uma interpretação interessante, como sugere Merleau-Ponty: “Portmann a interpreta, não como uma finalidade do artista, mas como

³⁸³ Uma primeira versão desse subcapítulo foi publicado na revista *Filosofia e História da Biologia* com o título *O mistério do mundo diante dos nossos olhos: um estudo merleau-pontyano sobre a aparência dos animais* (Cf. MANZI, 2011d). Inicialmente, ele foi apresentado (comunicação) no *III Congreso Iberoamericano de Filosofía de la Ciencia y la Tecnología* (em Buenos Aires, setembro de 2010).

³⁸⁴ Como apresenta Hella Czech no prefácio da edição americana: “o tema deste livro é a *Gestalt* animal. (...) A palavra *Gestaltung* implica ambos os processos pelos quais essas formas são produzidas e seu resultado; produção de formas orgânicas, produção de formas animais, parece ser os equivalentes mais adequados” (CZECH in PORTMANN, 1967, p. 7).

³⁸⁵ Um protozoário que vive nas profundezas do oceano que só pode ser visto por microscópio. Vale a pena conferir a beleza desses animais através das famosas Gravuras de Ernst Haeckel, de 1904, na sua *Kunstformen der Natur* (Formas artísticas da Natureza). Podem-se encontrar algumas dessas gravuras no endereço: <http://www.tiosam.net/enciclopedia/?q=Radiolaria>.

³⁸⁶ Merleau-Ponty comenta: “os desenhos da rã ou de algumas plumas parecem atestar um traço único do pincel” (CN, p. 106). Em nota acrescenta: “tudo se passa como se a rã tivesse sido pintada numa só pincelada” (CN, p. 106).

referência do corpo visível ao olho de um congênere que o verá” (CN, p. 106). Ou seja, o fato de a aparência dos animais ser uma expressão de formas pode levar-nos a pensar que há uma espécie de *comunicação* a partir do que um animal mostra a outro. Como se a aparência dos animais, seus ornamentos, fosse um *órgão* de comunicação aos olhos de outro de sua espécie – literalmente, órgãos visuais³⁸⁷, como, por exemplo, a sua plumagem³⁸⁸.

Segundo Portmann, esses órgãos são formados com um objetivo específico: “(...) com vistas à visibilidade” (PORTMANN, 1967, p. 22)³⁸⁹. Quer dizer, temos diante de nós uma estrutura que, em seu desenvolvimento, está em correlação com qualquer outro órgão do organismo – estamos diante de um “órgão para ser visto (Cf. PORTMANN, 1967, p. 122).

De algum modo, isso não soa estranho aos estudos de Merleau-Ponty. Basta lembrarmos a este respeito como, a partir da *Gestaltheorie*, o filósofo se baseou na psicologia infantil para realizar esse tipo de argumento: uma criança de colo reconhece o sentido de um sorriso, mesmo que não se possa falar do desenvolvimento de uma maturação psíquica suficiente para que possamos pressupor uma distinção entre forma e conteúdo da consciência. Ora, se ela compreende, num certo momento, a expressão fisionômica, como o sorriso, é porque ela apreende, de algum modo, *o sentido do gesto* humano – gesto esse compreendido como expressão de uma forma. Tudo se passa como se tivéssemos que afirmar que *o regime da expressão devesse ser pensado a partir da percepção*, seja falando, seja por gestos, seja até reconhecendo na fisionomia de um amigo uma expressão de cólera.

Os estudos de Portmann levam o filósofo a esta mesma conclusão: *a aparência dos animais tem sentido a outro animal*. O biólogo diz que, ao estudar as aparências dos animais,

em todos esses casos estamos diante de estruturas ópticas, órgãos para serem vistos, a aparência total que tem um sentido somente quando é apreciado como sendo relacionado diretamente a um

³⁸⁷ Mesmo as cores de alguns animais são um órgão – um órgão visual (Cf. PORTMANN, 1967, p. 120). Ora “os padrões formados opticamente ocorrem somente em partes visíveis; aquelas escondidas são construídas de tal modo para serem opticamente indiferentes” (PORTMANN, 1967, p. 122).

³⁸⁸ “Temos que perceber que não somente o olho, o coração e o cérebro surgem por um plano ordenado do processo de desenvolvimento, mas também o modo em que a aparência exterior é formada, as formas ornamentais e o design como um todo. (...) [Por isso, temos] que aceitar o ponto de vista de que o plano dos eventos de desenvolvimento está diretamente relacionado com a aparência do animal assim como em relação ao sistema nervoso ou aos órgãos circulatórios” (PORTMANN, 1967, p. 142).

³⁸⁹ Noutra obra, *Tarnung im Tierreich*, Portmann confirma sua posição: “formas vivas nos mostram como somos feitos para o olhar vivo, assim como a comida parece ser feita para os órgãos digestivos” (PORTMANN, 1959, p. 9).

olho observador, sendo este um membro da mesma espécie ou de um inimigo (PORTMANN, 1967, pp. 111-112).

Ou seja, o que é interessante em Portmann para Merleau-Ponty é o fato de podermos pensar a aparência dos animais como uma linguagem³⁹⁰. Eis como Merleau-Ponty realiza essa correlação:

já no animal, cerimônia do amor, o desejo não é função maquinal, mas abertura a uma *Umwelt* de congêneres (eventualmente fixação sobre outros), comunicação. A aparência dos animais (pena, ornamento) como órgão de comunicação, a espécie não está de tal modo atrás dele, mas de frente, como *Ineinander*³⁹¹ (Portmann). Do mesmo modo, a comunicação humana: há um ‘taxímetro’ que me dá as condutas todas decifradas e traduzidas em conversações ou debates exatamente como minha ‘postura’ me dá um relevamento (?) sobre o mundo. Percepção fisionômica de silhuetas, gestos, rostos, assinaturas (N, p. 288).

Mas se a aparência dos animais opera como um órgão de comunicação, como se o corpo narrasse, pelas suas expressões, um sentido para outro ser, o que isso diferenciaria da análise que filósofo desenvolve do caso Dora?

Por exemplo, ao afirmar que o gesto exprime um sentido, como a afonia da jovem descrita por Binswanger ou que os gestos mais simples delatam o desejo do sujeito, não estamos afirmando o mesmo com a aparência dos animais? A plumagem de um pássaro, por exemplo, exprime um sentido aos outros animais, como um sorriso humano exprime um sentido a um camarada. Nos dois casos, vemos um *simbolismo* atado à corporeidade: o corpo como matriz simbólica. Estamos em face de um mesmo simbolismo?

Para respondermos isso, temos que recolar essa questão nos termos de Portmann: *qual modo de significação que a aparência de cada animal atesta ao olhar?* Esse trabalho do zoólogo nos sugere que devemos tomar esse problema *a partir da linguagem* em sentido amplo – *o modo como os animais se mostram uns aos outros*.

O fascinante para Merleau-Ponty é que “é preciso compreender o mistério da vida no modo em que os animais se mostram uns aos outros” (N, p. 245). Que se perceba: com esse tipo de argumentação, pode-se falar do mistério da vida em *sentido largo*: seja da vida animal ou humana. Mistério esse que nega que o organismo seria uma espécie de “saco fisiológico”³⁹² que não tivesse outra função senão a de se

³⁹⁰ “Toda a aparência exterior [em margem: o mistério está não nos olhos mais diante] [retoma] um sentido na condição que saibamos a ler como linguagem, i.e. reestabelecer o interlocutor” (CN, p. 107).

³⁹¹ “(...) a inerência de si ao mundo ou do mundo a si, de si a outrem e de outrem a si, o que Husserl denomina *Ineinander* (...)” (RC, p. 152) – trataremos desse ponto no próximo capítulo.

³⁹² A concepção da embriologia e fisiológica, “leva finalmente a conceber o corpo animal como um ‘saco fisiológico’ como foi uma vez denominado por Henri Focillon, o historiador de arte: ver a forma exterior somente como o instrumento e o invólucro que cobre o complexo interno de órgãos, e a forma que ele assume somente como uma das últimas superficialidades circundantes da vida-preservante da víscera” (PORTMANN, 1967, p. 204).

conservar a si mesmo. Ou seja, a vida compreendida não somente como uma resistência à morte³⁹³, resultado de uma contingência natural, mas *algo para ser vista*³⁹⁴ – uma reflexão que nos exige *pensar o que realmente faz um animal*³⁹⁵ e não uma finalidade da qual supomos, tal como sua conservação ou reprodução.

Portmann relata, por exemplo, como em Barbados há 27 tipos de caranguejos e, respectivamente, 27 tipos de exibicionismos sexuais. Sem dúvida, uma prova de que a vida não se resume à utilidade, já que “a sexualidade, se ela não visasse senão a utilidade, poderia se manifestar por vias mais econômicas” (N, p. 246). Ora, em face da exuberância da Natureza, podemos questionar as teorias utilitárias³⁹⁶ em que o organismo não teria outra função senão de conservar suas funções úteis (vitais).

A variedade de exibicionismos da sexualidade vai de encontro com a utilidade dos exibicionismos³⁹⁷. Como afirma Raymond Ruyer: “a utilidade racional perde, mas a estética ganha” (RUYER, 1953, p. 839). É por isso que Merleau-Ponty fala que “o que mostra o animal não é uma utilidade; sua aparência manifesta mais algo que se assemelha a nossa vida onírica” (CN, p. 108). Nesse sentido, *a utilidade não pode ser um critério último da vida*³⁹⁸ e a morfogênese esboça uma expressão disso também no mimetismo dos animais³⁹⁹:

³⁹³ A concepção de *Umwelt* de Uexküll também leva o filósofo a pensar a vida diferentemente de uma resistência à morte: “Uexküll contra a ideia darwiniana de uma luta como fator de estrita seleção, fator existencial da morfogênese: é preciso impulsão interna que produza formas – E essas formas em que o animal se encerra são largamente toleradas pelo meio que não se apresenta com alternativa: adaptação ou morte – Do mesmo modo, Uexküll contra a ideia de classificar os animais como se isso resolvesse mais ou menos o mesmo problema, mais ou menos adaptado. Eles são todos adaptados em sua *Umwelt*. Todas as formas viventes resolvem o problema da vida. Reação contra concepção da vida como não-morte, como acaso, como ‘forças que resistem à morte’ – Contra mecanismo e também contra finalismo (que faz do adulto o objetivo do embrião)” (CN, p. 80).

³⁹⁴ “Os resultados da análise de cores são uma parte importante do nosso conhecimento das possibilidades de formação de cores em animais e plantas. Mas suponha que nossa atenção esteja voltada para o significado da cor em vez de sua origem, e que o ponto em questão é se este azul afeta o olho olhando para ele, e que reações resultam, para cada função talvez possa ter alguma importância. Quando a questão é colocada desta forma, torna-se inteiramente irrelevante que o efeito azul depende de um pigmento ou de uma estrutura especial. Porque agora a questão científica refere-se a essa propriedade especial de ser capaz de olhar para outro que só se encontra dentro do reino dos seres vivos e, entre eles, se limita às formas superiores apenas” (PORTMANN, 1967, pp. 206-207).

³⁹⁵ Aliás, “assim como o ser do organismo é o que ele faz, do mesmo modo o fazer do organismo é somente o prolongamento do que ele é” (CN, p. 97).

³⁹⁶ Um exemplo óbvio se dá nos mamíferos superiores: “como explicarmos que um órgão que serve para a manutenção das espécies, um que parece precisar de tanta proteção [genitais], pode ser levado à tamanha posição de exposição” (PORTMANN, 1967, p. 179).

³⁹⁷ São vários os argumentos da biologia para Merleau-Ponty contra essa concepção darwiniana: “na verdade, uma tal interioridade é postulada já pela ideia da utilidade: pois para que haja o útil e o inútil, é preciso um organismo já dado com suas estruturas, suas condições participativas, etc. Há processos orientados, relações hiper-espaciais que estão bem além do útil” (CN, p. 103).

³⁹⁸ Portmann também indica isso: “a observação dos órgãos de expressão leva-nos assim finalmente ao mesmo lugar que já atingimos pela nossa consideração das mudanças morfológicas durante o curso da

parece que a semelhança é a operação da Natureza, de qualquer modo que a compreendemos, que seja como uma prova um pouco vaga da finalidade, ou que seja ainda como uma relação misteriosa entre o animal e o meio que lhe assemelha (N, pp. 242-243)⁴⁰⁰.

Uexküll também já havia observado como “o nosso primeiro cuidado deve, pois, ser o eliminar da interpretação dos mundos-próprios a falácia da finalidade” (UEXKÜLL, 1982, p. 81). Aliás, analisando *Le Mimétisme animal* (1946) de Robert Hardouin⁴⁰¹, Merleau-Ponty coloca em questão, o que ele denomina uma ideologia (no sentido de naturalização) darwiniana: “(...) a vida, não é somente uma organização para sobreviver, há na vida uma floração prodigiosa de formas, em que a utilidade raramente é atestada e mesmo, algumas vezes, constitui um perigo para o animal” (N, p. 243)⁴⁰². Ou seja, uma floração de formas que se mostram abundantes e claras na sexualidade dos animais superiores. Formas com valores expressivos: um *valor de forma*⁴⁰³, em que, mesmo os músculos de um animal se mostram como meio de expressão⁴⁰⁴.

Hardouin nos mostra como, em algumas espécies, “a profusão de fins detalhados e pinturas sob as asas seria, nesse último caso, não somente supérfluo, mas totalmente

evolução e pelo estudo das formas sexuais. Ficamos cômicos que a produção de formas do corpo do animal vai mais além das necessidades elementares para a preservação” (PORTMANN, 1967, p. 201).

³⁹⁹ O mimetismo entendido como uma relação do animal com a natureza e os outros animais que *parece* se inscrever na própria estrutura anatômica do animal (Cf. CN, p. 101).

⁴⁰⁰ O mimetismo animal seria mais um argumento contra a percepção enquanto representação – o animal, de algum modo, se relaciona com o meio sem uma suposta consciência de algo: “relação qualitativa com o entorno (semelhança), a níveis em que não há ainda consciência, sorte de consciência antes da consciência ou [imagem] natural – que interpretamos: seja no sentido finalista, seja no sentido, em todo caso, de uma indivisão animal – entorno, de uma unidade pré-representativa entre eles” (CN, p. 102).

⁴⁰¹ Hardouin nota que, em alguns animais, o mimetismo, às vezes, deixa o animal mais visível a seus inimigos do que lhe serve de camuflagem (Cf. HARDOUIN, 1946, pp. 52; 94). Esse fato demonstra que, até o fenômeno da camuflagem, não pode ser explicado a partir de sua utilidade. Trata-se, a seu ver, de um *prejuízo*, como diria Merleau-Ponty. Por exemplo, ao se afirmar que a camuflagem é um fenômeno de defesa do animal, incorreríamos num erro: “é assim, cremos, que ele se protegeria contra o perigo ou que eles esperariam sua comida com mais facilidade. Essa concepção corrente, bem antiga e que foi repetida na teoria da seleção natural, supõe no bicho uma representação do mundo exterior parecida com a nossa” (HARDOUIN, 1946, pp. 22-23). O objetivo de Hardouin é exatamente evitar este prejuízo: “não cairemos nessa travessia antropológica que consiste em atribuir uma utilidade e um papel a todos os fatos naturais” (HARDOUIN, 1946, p. 104); ou ainda: “a mania de querer encontrar uma utilidade em cada uma das manifestações da natureza é sempre tão tenaz que, em nossos dias, nos esforçamos ainda em pesquisar justificações a todo preço” (HARDOUIN, 1946, pp. 109-110).

⁴⁰² Na verdade, Merleau-Ponty pensa, a partir dos estudos de Hardouin, que o comportamento útil ao organismo seria apenas um caso particular do comportamento do animal (Cf. CN, p. 102). Ver, por exemplo, a descrição de Hardouin das borboletas da América tropical (Cf. HARDOUIN, 1946, pp. 82-84).

⁴⁰³ “O termo ‘valor de forma’ expressa a valência de uma coisa viva do mesmo modo como o número nuclear de um átomo representa sua posição num sistema” (PORTMANN, 1967, p. 46).

⁴⁰⁴ “Os mesmos músculos do rosto (olhos, face, lábios, orelhas) nos vertebrados inferiores servem (...) [para] a vida dos sentidos (<proteger> olhos, orelhas por fechamento) e utilizados nos mamíferos superiores para exprimir fisionomia. Que contraste! De simples órgãos são transformados ‘em [...] de manifestação’” (CN, p. 107).

estrangeiro a toda função protetora” (HARDOUIN, 1946, p. 87)⁴⁰⁵; aliás, em vários casos, essa profusão de ornamento é, segundo o biólogo, prejudicial à existência do animal.

Com o estudo da aparência dos animais de Portmann, encontramos o mesmo: “é significativo que justamente isso que foi reconhecido como tendo um sentido, não é, em nenhum sentido, útil, o propósito, a necessidade funcional, mas o que vai além de todas essas esferas (...)” (PORTMANN, 1967, p. 212). Por isso, Portmann afirma que

não podemos entender adequadamente a estrutura desses objetos, tal como a plumagem e a pele, em todos seus detalhes a não ser que assumamos que a aparência exterior foi designada para algo a mais que essas funções que sabemos ser necessárias para a preservação da vida (...). Temos que assumir que elas também foram designadas, de um modo bem especial, para o encontro dos olhos de um observador. (...) Temos ainda que nos acostumarmos a olhar mais a aparência dos animais superiores como um ‘banquete aos olhos’, como nossa linguagem tem expressado de modo tão ternamente desde os tempos mais remotos: como um projeto a ser ‘olhado’ (PORTMANN, 1967, p. 25).

Tendo isso em conta, podemos pensar a evolução das espécies enquanto *tributária*, em larga medida, ao regime da percepção⁴⁰⁶ – à percepção da aparência da espécie.

A partir disso, Merleau-Ponty pretende nos mostrar que a vida, em geral, e a aparência dos animais, em especial, tem um valor existencial. Modo de inverter uma concepção naturaliza de percebermos o mundo: *como se o mistério das coisas estivesse diante dos nossos olhos*⁴⁰⁷ e não no interior do corpo; ou afirmando que nem sempre aquilo que é mais profundo é mais real⁴⁰⁸.

É exatamente isto que pretende sublinhar Portmann: seu ponto de partida é que, no estudo dos organismos, não é necessário tomarmos nossas pesquisas a partir de uma observação do *interior* dos organismos⁴⁰⁹. Esse modo de tomar a questão é uma forma

⁴⁰⁵ Hardouin complementa: “se é verdade que a borboleta é reparável no lugar de ser invisível, a mais visível sólida das reputações se encontra gravemente comprometida” (HARDOUIN, 1946, p. 87).

⁴⁰⁶ Eis como Merleau-Ponty resume sua pretensão nesse curso, nesse momento: “1) o que reconhecemos aos animais em seus reconhecimentos de ‘sentido’ – Estesiologia ; como concebemos sua relação com seu meio associado, i.e. seu território, de qual sorte é o In der Welt seu que aparece aqui; 3) como concebemos sua relação com a animalidade, o alter ego, a interanimalidade: Chauvin; 4) como concebemos sua comunicação, sua vida simbólica (tomar o exemplo das abelhas). Mostrar que tudo isso se constitui por empréstimo da nossa ordem perceptiva originária” (CN, p. 117).

⁴⁰⁷ Assim, “a vida, não só como forças que resistem à morte, ou resultado de uma seleção natural da utilidade, mas algo que se mostra, se faz ver e inventa como ao prazer do visível” (CN, p. 111) – o fato dos animais se reconhecerem seria uma prova dessa reversibilidade ser ingrediente do ser animal.

⁴⁰⁸ Pouco antes, nesse mesmo curso, ao estudar as tendências da biologia moderna, tinha afirmado: “nosso erro: buscar o todo atrás, buscar o real no fundo da aparência, se encerrar nele para encontrar o real – Não encontramos jamais que outros detalhes. O real não se obtém resumindo a aparência, mas ele é o que aparece” (CN, p. 61).

⁴⁰⁹ Portmann não pretende excluir o valor do estudo genético ou fisiológico da vida animal. Ele compara a relação desses estudos com a aparência dos animais através de uma analogia com o teatro. A seu ver, a genética e a fisiologia seria como que os bastidores da peça – ali se encontra o saber de como a peça deve ser montada, como produzi-la, etc. Entretanto, “tal lampejo atrás da cena não nos diz nem do ponto principal da peça nem seu significado. Isso deve ser coletado do auditório, olhando para ela como um

de prejuízo segundo Merleau-Ponty. Isto porque é uma concepção *naturalizada* do pensar tomar o que é mais profundo como o que está escondido no interior de algo (Cf. N, p. 244)⁴¹⁰. Assim, o propósito de Portmann é descobrir o valor intrínseco do que é visível⁴¹¹, do contrário, “tal sondagem daquilo que é mais profundamente escondido nos tornam estranhos à aparência das criaturas vivas em torno de nós, àquilo que é evidente ao nosso sentido” (PORTMANN, 1967, p. 17).

Mas afinal, não é esse o projeto que o filósofo anuncia desde a *Phénoménologie de la Perception*? Lembremos: “a verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo (...)” (PhP, p. xvi). Noutras palavras, é preciso reaprendermos a ver o que está disposto ao nosso olhar – esse corpo que vemos nos expressa um sentido, seja este um gesto, uma cerimônia de acasalamento, etc.

Portmann ainda nos faz notar que a diferença mais clara entre os animais está no seu exterior e não na sua organização interna, principalmente nos animais superiores. Nesses, apesar de sua aparência ser mais sóbria, sua capacidade de expressar é muito maior, pois “(...) o corpo é todo ele um modo de exprimir” (N, p. 244). Na verdade, há casos em que a diferenciação entre as espécies só é possível pelas características de sua aparência e de seu comportamento, pois seus órgãos internos simplesmente não nos apontam a complexidade da diferença entre comportamentos de seres fisiologicamente tão parecidos:

a forma desses órgãos internos nas diferentes espécies de um grupo relacionado são quase sempre monótonas. Quanto conhecimento é preciso antecipadamente para especificar a víscera de suas várias espécies! Em contraste com essas formações escondidas, as formas especiais do corpo visível com suas características específicas são claras e livres de qualquer ambiguidade (PORTMANN, 1967, p. 31).

Tal modo de analisar a aparência dos animais diz respeito, diretamente, a duas formas de considerar o problema. Podemos tomá-lo:

todo; temos mesmo que nos esquecer completamente da parafernália da ação arranjada para que possamos agarrar o efeito completo” (PORTMANN, 1967, pp. 161-162). Assim, o que Portmann aponta é que, os estudos fisiológicos-genéticos são fundamentais para compreensão do organismo, mas “não devemos esperar deles nada fora de sua província. Pesquisas fisiológicos-genéticos são necessárias, mas há também outra questão a ser perguntada sobre o sentido da aparência assim como a vemos. As formas em torno de nós não são completamente casuais, mas ‘composições’ que estão sendo executadas. (...) Se somos capazes de compreender a peça que está sendo encenada diante de nossos olhos depende de outros requisitos do que uma posse da técnica da performance” (PORTMANN, 1967, pp. 162-163).

⁴¹⁰ Diagnóstico partilhado por Portmann: “a experiência humana, desde tempos remotos, o fez perceber que, enquanto olha muito aquilo que vemos em torno de nós, a aparência é enganosa e esconde de nós a verdadeira natureza das coisas” (PORTMANN, 1967, p. 17).

⁴¹¹ “Devemos perceber que a aparência que vem de encontro com os olhos é algo com significado e não se deve permitir que ela seja degradada a uma mera concha que esconde o essencial das vistas. Não gostaríamos de ser como caçadores de tesouros que não tem nenhuma dúvida de que as coisas realmente valiosas não podem ser encontradas em nenhum lugar senão escondidas na profundidade dos lugares escuros” (PORTMANN, 1967, p. 35).

- 1) a partir do modo que se analisa o processo do animal no microscópio e pensar o porquê de sua aparência;
- 2) ou buscar compreender o que essa aparência diz (Cf. PORTMANN, 1967, pp. 33-34).

Como vemos, Portmann aposta nessa segunda alternativa⁴¹². Por isso podemos colocar sua questão da seguinte maneira: “qual modo de significação que cada animal atesta no seu modo de se apresentar aos nossos olhos?” (N, p. 245). De certo modo, isso significa dizer que a aparência dos animais está diretamente ligada à *sua função de ser visto*: os seus ornamentos seriam esse *órgão* de visão, pois

do mesmo modo que os pulmões são formados antes que o embrião tenha oxigênio para respirar, o conjunto de tarefas comportam uma referência a um olho possível, a um ‘conjunto semântico’, a um ‘conjunto crítico’ que permite ao animal ser reconhecido pelo seu congênere (N, p. 245).

Um primeiro esboço de interanimalidade

Se a aparência dos animais está, de fato, ligada a outro olho, é porque os animais vivem numa espécie de *interanimalidade*. Essa tese é de Merleau-Ponty e não de Portmann: “há tantas relações entre os animais de uma mesma espécie como relações internas entre cada parte do corpo em cada animal” (N, p. 247). Ou seja, o filósofo se pergunta como os animais aparecem uns para os outros e não somente para o homem.

É certo que jamais saberemos ao certo como um carrapato vê o mundo, como já observara Uexküll. Entretanto, é igualmente certo que podemos assumir que ele possui um mundo próprio e o vê a seu modo e, especialmente, aos seus semelhantes. O filósofo defende, a partir das observações do biólogo, que os animais reconhecem outros da mesma espécie, vivendo *numa relação especular*.

Uma interanimalidade, inclusive, que pressupõe um entrecruzamento entre o aspecto do animal e sua capacidade de perceber outro animal a partir de uma relação entre *ver e ser visto*⁴¹³. Isto é o mesmo que dizer que o corpo do animal só pode ser compreendido se levarmos também em conta a sua função de ver e ser visto⁴¹⁴. Aliás, “o fato de que haja uma relação entre o aspecto exterior do animal e sua capacidade de

⁴¹² Também é esta a posição de Merleau-Ponty: “(...) nós que queremos compreender a animalidade, nos é preciso o ver e não somente o dissecar” (CN, p. 110).

⁴¹³ Poderíamos dizer que, com o fenômeno da camuflagem, por exemplo, o animal pretende não ser visto. De fato, entretanto esse fenômeno é tributário ao olhar: “as muitas camuflagens que mencionamos foram ditas serem o resultado da seleção de mutações favoráveis durante centenas de anos. Se o disfarce ao olhar for como se ele fosse justamente ‘feito para os olhos’, é porque por todo esse tempo os olhos do animal agressor têm feito toda a seleção” (PORTMANN, 1959, p. 96).

⁴¹⁴ “Para muitos animais a correlação entre a forma do corpo, sua coloração e o design, deve ser apreciada como um órgão especial de referência em relação a um olho observador e ao sistema nervoso central” (PORTMANN, 1967, pp. 112-113).

visão parece provar isso: o animal vê segundo o que lhe é visível” (N, pp. 247-248).

Merleau-Ponty nos dá um exemplo *dessa relação especular* entre os animais:

relação entre o aspecto de um animal e a capacidade de visão desta espécie, entre seu ser-visto e sua visão: são o inverso um do outro; ou ainda: relação entre a visão de um animal e seu valor de imagem. Seu corpo não é compreensível fora da função de ser visto. Ele vê na medida em que é visto. Isto quer dizer: referência ao congênere: os ornamentos de um animal são os órgãos da visão do outro (CN, p. 110).

Ver na medida em que é visto; referência a um congênere; ornamentos como órgãos da visão – todas essas referências apontam para o filósofo a possibilidade de pensarmos numa interanimalidade. Por isso afirma que “a relação entre semelhantes, tal como nos é dada no espetáculo, não é uma realidade segunda, superposta, perspectiva humana, a uma ordem em-si: essa relação é realizada no corpo animal que se entreveem e formam uma ‘interanimalidade’” (CN, p. 110). Uma interanimalidade que pressupõe uma *reversibilidade* entre ver e ser visto em que “o mais ‘profundo’ não é a relação inter-objetiva organismo-meio, mas a relação perceptiva” (CN, p. 110).

Na verdade, essa é a segunda vez que Merleau-Ponty destaca com ênfase um dos pontos centrais da sua obra: *a reversibilidade da visão* – o fato do corpo ser esse órgão para ver e ser visto. Lembremos que, a primeira vez que essa questão veio à tona foi na análise do estádio do espelho descrita por Lacan. Tratamos disso no capítulo três, principalmente no subcapítulo intitulado *Entrar na visibilidade do mundo*. Destacamos nessa passagem o que Lacan realmente trazia de *novo* para as reflexões do filósofo, o júbilo da criança diante de sua imagem – *a conquista da sua visibilidade*.

Entretanto, quando interpretava essa conquista, que significava uma reversibilidade entre ver e ser visto, destacamos como Merleau-Ponty estava distante das suas reflexões de *Le visible et l’invisible*. Pontuamos que era preciso o deslocamento da produtividade do sujeito à produtividade do mundo (*da generalidade do corpo e da subjetividade à generalidade da carne*).

Vimos, entretanto, no desenrolar da experiência filosófica de Merleau-Ponty uma generalidade que aparecia sob o signo da *generalidade do sentir*. Em “*Eu fui você*”: *retomando o problema da intersubjetividade com outras peças?* (capítulo quatro) esboçamos um pequeno traço do que Merleau-Ponty queria dizer com essa generalidade.

Ao generalizar o sentir, ele generalizava a relação corporal com mundo – como se pudéssemos ter uma relação carnal com o mundo e com outrem – esboçando uma generalidade carnal: “tentamos, ao contrário, revelar uma relação carnal com o mundo e

outrem, que não é um acidente sobrevindo de fora para um sujeito de conhecimento (...), mas nossa inserção primeira ao mundo e na verdade” (PM, p. 193). Trata-se de pensar uma generalidade da existência, do sentir – uma generalidade que torna possível a aparição de outrem na juntura do mundo e de nós mesmos (Cf. PM p. 192). Enfim, uma espécie de intercorporeidade, como veremos, em que *o sentir invade o sentir de outrem* e de outrem em nós.

Uma das etapas para pensarmos essa invasão do sentir, parece-nos, é passar pelo estudo dos seres vivos e mostrar que, numa certa dimensão, podemos dizer de uma interanimalidade. Vejamos essa passagem:

descobrir isso, a coexistência, a coesão, é [...] a descoberta de Portmann: Portmann descobre que há animalidade como espetáculo, como interanimalidade, como interioridade da relação órgão para se ver – visão; que haja um *intentionales Ueberschreiten* de um mundo sobre outro e de cada um sobre o entorno – e que essa vista é mais verdadeira que a vista causal-explicativa que explica o animal a partir de sua ‘profundidade’, de seu interior. É essa mesma vista do mundo como correlativa da *Anschaung* e não da manipulação artificialista que proponho falando da interanimalidade, da intercorporeidade. Assim, aparece o problema da percepção de outrem, o faz emergir a partir dessa descrição da interanimalidade (EM, p. 37b).

Aliás, com o estudo das aparências dos animais, Merleau-Ponty propõe uma compreensão singular dessa interanimalidade: os animais agem como se houvesse *uma relação especular entre eles* – como se cada um fosse espelho de outro. Mais ainda, como se isso demonstrasse uma *potencialidade* no visível, pois “a vida não é, seguindo a definição de Bichat, ‘o conjunto de funções que resistem à morte’, mas é uma potência de inventar do visível. A identidade daquele que vê e daquele que ele vê parece ser um ingrediente da animalidade” (N, p. 248).

O estudo de Portmann nos permitiria pensar, desse modo, as relações entre os semelhantes a partir de uma perspectiva ontológica, pois “essa relação perceptiva dá novamente um valor ontológico à noção de espécie⁴¹⁵. O que existe não são animais separados, mas uma interanimalidade” (N, p. 248). É exatamente essa interanimalidade com valor ontológico que os estudos de Portmann proporcionam à concepção fenomenológica de Merleau-Ponty:

constata-se que as relações entre os animais, entre os organismos animais, não podem se realizarem senão pela mediação de nossa percepção do animal, pelo empréstimo deste campo. Há ‘invasão interanimal’, sem a qual não compreendemos o animal. Ver e ser visto são ingredientes da animalidade. Daí o valor ontológico da noção de espécie: aquilo que é, não é somente os animais, é uma inter-animalidade (CN, p. 111).

⁴¹⁵ “A espécie é o que o animal tem para ser, não no sentido de uma potência de ser, mas no sentido de uma inclinação sobre a qual todos os animais da mesma espécie são colocados” (N, p. 248).

Isso não supõe, necessariamente⁴¹⁶, uma suposta *consciência animal*⁴¹⁷, mas o *sentido comportamental* que os corpos expressam uns aos outros: *todo corpo é um modo de expressão*. É isso que Merleau-Ponty parece ler na obra de Portmann: ele descobre que existe uma vida animal que é dada ao espetáculo do olhar, uma explicação que dá outro tom à descrição causal que a fisiologia nos apresenta. Como afirma: um contraste, já que o corpo passa a ser encarado como órgão de manifestação de sentido. Também o estudo do mimetismo nos indica que o comportamento só pode ser compreendido pela relação perceptiva entre os animais, assim como suas aparências.

Merleau-Ponty consegue, assim, falar de um prejuízo em pensarmos que o que é mais real é o mais profundo, aquilo que supostamente se esconde no interior. O estudo da aparência dos animais é um exemplo de como a relação exterior/interior pode ser vista de outro modo.

Podemos dizer que a incorporação de um estudo biológico, nos moldes da *Gestalttheorie*, permite ao filósofo reafirmar uma tese fundamental de sua obra: *o fato de que ver e ser visto não são fenômenos de uma consciência, mas ingredientes da própria carne do mundo*. Algo que ele retoma em *Le visible et l'invisible*, como teremos oportunidade de analisar mais demoradamente:

órgão para ser visto (Portmann) – Meu corpo como órgão para ser visto – *I.e.*: perceber uma parte do meu corpo e assim a perceber como *visível*, *i.e. para outrem*⁴¹⁸. E claro ela toma esse caráter porque, efetivamente, qualquer um a vê – Mas este *fato* da presença de outrem não seria ela mesma possível se previamente a parte do corpo em questão não fosse *visível*, se não tivesse, em torno de cada parte do corpo, um halo de *visibilidade* – Ora o visível não-atualmente visto, ele não é *imaginário* sartreano: presença ao ausente ou de ausência. Ele é presença do iminente, do latente ou do escondido – Cf. Bachelard dizendo que cada sentido tem seu imaginário (VI, p. 293).

⁴¹⁶ No fim desse curso, Merleau-Ponty chega a colocar essa possibilidade ao perguntar: “(...) há uma consciência animal e se sim, até que ponto?” (N, p. 259). Um exemplo desta possibilidade podemos ver com os estudos de Robert Hardouin ao dizer: “quase sempre, evidentemente, são as necessidades vitais (comer ou evitar de o ser) que procede do mimetismo ou o condicionamento. Se imobilizar, fugir ou combater para sobreviver parecia o único objetivo a se esperar e, contudo... Contudo, quanto mais remontamos à escala animal, mais somos suscetíveis de encontrar, sobre o plano psicológico, grupos muito evoluídos organicamente, funcionalmente, cujos movimentos não são exclusivamente ditados pelas obrigações fisiológicas. É certo que, desde que manifestações miméticas se declaram nesses grupos, não é mais questão um automatismo cego, reflexos mecânicos ou mesmo instintivos, mas intenções deliberadas, de vontade, de reflexão, de iniciativa” (HARDOUIN, 1946, p. 162).

⁴¹⁷ Mas mesmo com essa possibilidade, de haver uma suposta *consciência animal*, o que Merleau-Ponty busca descrever é um modo de relação do corpo com o mundo. Diz isso, no fundo, ao citar Gesell: “pode-se dizer que o embrião tem um comportamento, *i.e.* uma estruturação orientada implicando referências ao futuro, antecipação – Tudo é maturação e todo devir corporal tem sentido – Não espírito que desce ao corpo, mas emergência do que não foi imerso” (CN, p. 121).

⁴¹⁸ Veremos, por outro lado, que “é a partir do visível que podemos compreender o invisível. A partir do sensível que podemos compreender o Ser, sua latência e seu desdobramento” (N, p. 335).

Outra consequência que podemos tirar dessa análise é que, sendo o corpo do animal (sua aparência) *uma referência a um olho possível*, leva o filósofo a realizar uma analogia no mínimo curiosa:

o que mostra o animal não é uma utilidade ; sua aparência manifesta mais algo que se assemelha à nossa vida onírica. Sem dúvida, nalgum sentido, a cerimônia sexual é útil, mas ela só é útil porque o animal é o que ele é. Uma vez que elas são, essas manifestações têm um sentido, mas o fato que elas sejam assim ou assado não tem nenhum sentido (N, p. 246).

Ora, por que a aparência dos animais assemelha-se à nossa vida onírica?

Lembremos que Merleau-Ponty creditava a Freud ter desenvolvido um simbolismo positivo primordial que era descrito na vida onírica. O simbolismo do sonho era descrito numa lógica própria: uma linguagem com sua própria gramática, tal como o deslocamento e a condensação, em que se comportam várias interpretações. Mas por que Merleau-Ponty associa a aparência dos animais com esse simbolismo?

Essa semelhança, no fundo, exprime uma teoria: a aparência dos animais também nos leva a pensar num *simbolismo primordial* atado à corporeidade.

Aliás, podemos perceber aqui um ligeiro remanejamento da experiência filosófica de Merleau-Ponty. Líamos em *La Structure du Comportement* que a diferença entre o comportamento animal e o humano se dava a uma singularidade deste último: sua capacidade de se relacionar com o mundo de modo possível.

Estudamos assim, como as observações de Wolfgang Köhler nos deixam claro que os chimpanzés agem sob um ponto de vista diferente do nosso e que só no homem poderíamos afirmar uma forma simbólica: *a uma relação com algo ausente*. O filósofo afirmava com isso que é aí que seria possível ao organismo transcender à situação atual, *projetar-se ao não acontecido, a outra realidade possível, possibilitando-o transcender temporalmente* (apesar de estar de certo modo presente). Mas essa distinção parece não mais valer aqui⁴¹⁹. Que se veja esta passagem:

assim, uma sorte de referência ao inatural, da vida onírica, se manifesta nas atividades instintivas em estado puro. Se esses atos se produzem na maior parte do tempo em referência a um objeto, eles são inteiramente outra coisa do que a referência a um objeto, a manifestação de algum estilo (N, p. 251).

O que significa esse remanejamento do problema?

⁴¹⁹ Merleau-Ponty já dava uma pista desse distanciamento quando apresentava a teoria de Uexküll nesse curso. Destacava como um ouriço do mar utiliza um mesmo objeto com vários fins: para se proteger, camuflar, se alimentar... mas isso não o leva a afirmar, como na tese de 1942, que os animais tem apenas um ponto de vista de cada vez, mas a um começo de cultura: “a arquitetura de símbolos que o animal porta por seu lado define, assim, no seio da Natureza, uma espécie de pré-cultura. A *Umwelt* é menos e menos orientado em direção a um objetivo e, mais e mais, interpretação de símbolos” (N, p. 231).

Se, por um lado, a concepção dos seus primeiros trabalhos trazia na relação com o possível aquilo que o ser humano teria de singular em relação às outras espécies, por outro, essa relação se manifesta também no comportamento animal. Merleau-Ponty parte dos estudos de Konrad Lorenz sobre o instinto para colocar em evidência esse fato. O que nos diz Lorenz?

Uma reflexão sobre o instinto – uma leitura de Lorenz⁴²⁰

Com os estudos de Portmann, Merleau-Ponty pode afirmar que há um simbolismo primordial atado à corporeidade. Todavia, com o estudo da obra de Lorenz⁴²¹, parece que essa possibilidade se estende.

Primeiro porque o biólogo sugere que o animal pode se relacionar com o *vazio-ausente*, quer dizer, a nenhum objeto específico. Possibilidade tal que rearticula o que Merleau-Ponty havia escrito em *La Structure du Comportement*: doravante, Merleau-Ponty afirma que o animal é capaz de passar por uma espécie de abstração. Eis a novidade: há *atividade simbólica* nos animais, pois há “um modo de referência ao inatual, à vida onírica, [que] se manifesta na atividade instintiva em estado puro” (N, p. 251). Merleau-Ponty se refere a passagens como esta de Lorenz:

eliminemos totalmente da experiência a opressão da finalidade; perceberemos que na maior parte dos animais os mesmos movimentos são executados sob forma de reações ao vazio, a uma frequência quase igual àquela que é obtida sob a pressão da finalidade a se esperar. São exatamente essas reações-instrumentos-tipos que provam, se manifestando na experiência, a independência extrema da finalidade, concluindo normalmente uma cadeia de ações (LORENZ, 1970a, p. 50).

São exatamente estes *atos ao vazio ou esboçado* que nos sugere que há uma forma de comunicação entre os animais (Cf. N, p. 254)⁴²². Aliás, uma atividade abstrata que se assemelha aos próprios atos da linguagem, como Merleau-Ponty observa nesta passagem:

⁴²⁰ Uma primeira versão deste subcapítulo foi publicado na revista *Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia* com o título *Uma reflexão sobre o instinto: a leitura merleau-pontyana de Lorenz* (Cf. MANZI, 2011f). Inicialmente, ele foi apresentado (comunicação) no IV Encontro Nacional de Pesquisadores em Filosofia e Psicanálise (*Dez-encontros entre Filosofia e Psicanálise*), ocorrido em Ouro Preto em novembro de 2010, com o mesmo título.

⁴²¹ Embora Lorenz viesse a se tornar um marco na biologia com o estudo da etologia e por ter sido agraciado com o Nobel de Fisiologia/Medicina de 1973, ele era ainda um cientista desconhecido na época de Merleau-Ponty; seus trabalhos, como o filósofo observa, eram também desconhecidos e muito difíceis de serem encontrados (Cf. N, p. 248). Isso ressalta mais uma vez o engajamento do filósofo com a ciência do seu tempo.

⁴²² Aliás, segundo Lorenz: “do mesmo modo que as diferentes formas de símbolos verbais de nossa língua não são comandadas por sua significação e não são fixadas senão por convenção, o mesmo acontece nos esquemas desencadeadores inatos sociais” (LORENZ in N, p. 258). Com isso, Merleau-Ponty irá dizer, mesmo sem se estender nesse tema, de uma *cultura animal* (Cf. N, p. 259). Os estudos de Portmann parecem também levar a essa conclusão. Por exemplo: “o display, as paradas animais têm tanto sentido como uma civilização” (CN, p. 107).

essas ações, ao invés de serem efetuadas seriamente, são então executadas à título de substituir a ação efetiva, porque uma parte de inatualidade é colocada no instinto. O ‘fazer instintivamente’ vai se transformar em ‘fazer de conta’. O ato esboçado torna-se facilmente significação. No pato, a conduta de alçar voo, de se agachar, em seguida de projetar a cabeça para o alto, depressa se converte num sinal para adestrar os filhotes. No peixe, o movimento lateral da cabeça é sinal de pôr-se em movimento; bruscamente detido, torna-se, numa espécie, um pedido de ajuda (dos filhotes sob o ventre da mãe) (N, pp. 254-255).

Percebamos como essas ações, como o “fazer de conta” ou o “ato esboçado” são a expressão de um sentido. Ele observa que o ato instintivo é um comportamento simbólico⁴²³ com condutas de *substituições* e *deslocamentos*, por isso o ato instintivo e o simbolismo são doravante interligados para Merleau-Ponty (Cf. N, p. 255). Quer dizer, a mesma gramática que vimos do simbolismo primordial que Freud descreve em *Die Traumdeutung* parece presente no comportamento de alguns animais.

Na verdade, Merleau-Ponty já havia observado essa aproximação no curso *L’institution – la passivité* ao comentar essa passagem de Raymond Ruyer sobre *Les conceptions nouvelles de l’instinct*:

a consciência primária do embrião ou do animal instintivo deve ser concebido, por vários pontos de vistas, como parecidos à consciência do sonho no homem. No sonho, os temas miméticos se denominam por ressonância e se capturam mutuamente pelas influências semicausais, semilógicas. Várias leis dos instintos podem se enunciar no vocabulário da psicanálise do sonho: condensações, sobredeterminações, deslocamentos, etc. (RUYER, 1953, p. 853)⁴²⁴.

Diante desse tipo de passagem, quando Merleau-Ponty descreve a animalidade, ele está face a um problema: como podemos, portanto, diferenciar o que é próprio da instituição da animalidade e o que é próprio da instituição humana? Podemos ler nos estudos de Ruyer que

encontramos no homem, como nos pássaros ou nos mamíferos, numerosas ‘atividades de deslocamento’; se coçar, ajustar sua gravata ou seu chapéu numa situação embaraçosa, como o pássaro alisa suas penas; fazer uma tolice e se deixar a atividades inapropriadas ou destrutivas seguindo uma ligeira excitação de se sentir olhado, etc. Uma mulher que ‘se faz infantil’ diante de um homem, e que pede pequenos presentes simbólicos como prova de seu poder, encontra o mesmo tema já bem constituído nos pássaros como ‘demanda de alimentação simbólica’ (...) (RUYER, 1953, p. 855).

Percebamos, um tema que, aparentemente, era exclusivo do comportamento humano, Ruyer propõe ser estabelecido no comportamento de alguns pássaros. Ou como Merleau-Ponty acrescenta, um deslocamento quase-freudiano: há “condutas humanas no animal: ‘deslocamento’ quase-freudiano nos animais: a mulher que ‘se faz infantil’. Amor eletivo e *falling in love* nos animais como no homem” (IP, p. 52).

⁴²³ Comunicação tal que torna algo *instituído*, algo que outros compreendem: “os comportamentos instituídos pelo desenvolvimento do simbolismo adquirem um novo valor como evocadores sociais” (N, pp. 256-257).

⁴²⁴ Ruyer complementa: “chega mesmo, como o sonho é ‘o guardião do sono’, ou como a neurose joga perfeitamente um papel útil no equilíbrio psíquico, a algumas atividades absurdas ou substituídas, reencontrando uma utilidade secundária” (RUYER, 1953, p. 853).

Com o trabalho de Lorenz, Merleau-Ponty retoma o problema do comportamento humano e do comportamento animal. Por exemplo, quando o biólogo descreve o exibicionismo animal.

É certo que esse exibicionismo é uma condição indispensável para a copulação. Entretanto, o biólogo destaca que esse ato não se resume a uma simples preparação para a copulação, pois ele *instaura um modo de presença* que pode se aproximar dos fenômenos da linguagem humana: esse comportamento expressa um sentido ao outro da sua espécie. Isso conduz o filósofo a questionar: “(...) não se poderia compreender que a conduta sexual comporta mais aspectos, que ela seja outra coisa que a simples copulação, mas um ato de se mostrar, uma cerimônia que os animais realizam uns aos outros?” (N, p. 256).

A primeira coisa que devemos notar é que Merleau-Ponty desvencilha o simbolismo da linguagem falada, de um simbolismo mais primordial, da corporeidade – “matrizes simbólicas da intercorporeidade antes daquelas da linguagem” (NMS, p. 150). Esses movimentos voltados ao vazio ou simplesmente esboçados, por exemplo, são simbolismos do corpo – uma sorte de comunicação entre os animais.

Na verdade, os estudos de Adolf Portmann sobre a aparência dos animais realizado nesse curso sobre a Natureza o levava à mesma conclusão: o fato de a aparência dos animais ser uma expressão de formas pode nos levar a pensar que há uma espécie de *comunicação*, a partir do que um animal mostra a outro. Portman, ao comentar o exibicionismo animal, diz: “um efeito visual parece ser a função especial desse aspecto da forma orgânica feita para ser olhada, e é comparável à de qualquer outra função realizada por um órgão do corpo” (PORTMANN, 1967, p. 122).

Assim como podemos pensar a aparência dos animais como uma linguagem, o mesmo Merleau-Ponty encontra no instinto animal descrito por Lorenz – um sentido que não é produto do homem. Esta observação de Silvana Ramos, parece-nos pertinente nesse ponto:

consequentemente, a importância da instituição animal reside no fato de que já na natureza há a produção de um sentido, o que indica que a expressividade não se deve ao olhar e à ação humana, ou seja, a uma ‘função simbólica toda-potente’ (RAMOS, 2010, p. 189).

Entretanto, essa produção de sentido tem sua própria gramática como vimos. O exibicionismo, por exemplo, parece, na língua psicanalítica, *perverso*. Quer dizer, haveria nos animais um *desvio* da sexualidade definida como normal – a copulação com fim à reprodução. Podemos ver essa aproximação se tomarmos que Lorenz compreende

o exibicionismo sexual como não tendo simplesmente uma função fisiológica-biológica, uma vez que o animal mostra-se e *exibe-se* ao outro. Assim, é como se Lorenz afirmasse uma *plasticidade* do instinto que não se reduz à copulação.

De fato, Lorenz parece sugerir essa plasticidade no instinto animal: ela tem diversas finalidades (Cf. LORENZ, 1970a, p. 15; 1970b, p. 34). Ou seja, diferentemente da percepção, que foca uma finalidade, o instinto não visa nenhum objeto: “é preciso distinguir elementos perceptivos e elementos instintivos, estes últimos sendo *objeklos*” (N, p. 250). Ora, essa possibilidade de se pensar o instinto sem um objeto definido nos leva a pensar numa certa *plasticidade* do instinto, um fenômeno que parecia ser exclusivo do comportamento humano; e, mesmo, a pensar o comportamento animal como perverso⁴²⁵.

Segundo o biólogo, o instinto não visa necessariamente uma finalidade, pois ele pode permanecer inacabado (Cf. LORENZ, 1970a, p. 17) e seria, a seu ver, inexato supor que, no animal, os instintos seriam análogos aos descritos nos instinto humanos de apetência (Cf. LORENZ, 1970a, p. 51)⁴²⁶. Na verdade, Lorenz diferencia o instinto de qualquer atividade orientada a um fim, que ele denomina *taxia* (Cf. LORENZ, 1970a, p. 24) – o instinto seria algo abaixo desse comportamento.

Mas dizer que ele não tem um objeto específico não significa que ele não dependa de um *a priori* do próprio organismo. Isto é, o instinto é instaurado por “dentro”, “(...) como se o objeto interviesse como ponto de apoio de um tema que está no animal, como se ele fornecesse ao animal o fragmento de uma melodia que o animal porta nele mesmo, ou que viria despertar um *a priori*, provocando uma reminiscência” (N, p. 250). Os objetos seriam um meio para evocar um complexo interno. Por isso Merleau-Ponty afirma que “o mundo ‘inspira’ o animal” (CN, p. 114).

Este *a priori* nos lembra do que Merleau-Ponty e Canguilhem sempre insistiram sobre o que é o normal para o organismo: é o organismo que traz suas próprias normas ao se relacionar com o mundo. Se o objeto é como um desencadeador, ele é algo que desperta as normas do próprio organismo, pois “esses objetos não são escolhidos pela Natureza: há uma margem no interior da qual a escolha é livre” (N, p. 253).

⁴²⁵ Ao comentar o trabalho de Ruyer no curso *L'institution – la passivité (Institution – Animalité - Vie)*, Merleau-Ponty já notara isso ao afirmar uma “(...) relativa plasticidade do instinto, semelhança com atitudes humanas” (IP, p. 49).

⁴²⁶ “São essas imperfeições e esses absurdos que atraem mais frequentemente nossa atenção sobre o caráter instintivo de um ato. É difícil de convencer melhor o não-especialista da ausência de toda representação de uma finalidade no animal realizando um ato instintivo, senão lhe mostrando os atos que permanecem inacabados” (LORENZ, 1970a, p. 17).

É por isso que o objeto não é determinado para o instinto: ele é somente um desencadeador⁴²⁷. Se uma característica do objeto não desperta nada *a priori* no animal, a exacerbação de outra característica ou a sobredeterminação ou a condensação de outros elementos podem compensar isso.

Lorenz chega mesmo a dizer em tipos de escolhas por ciclo de atividades – como se em cada atividade o animal tivesse uma espécie de escolha selecionada. Por exemplo:

é assim que a gralha possui três ciclos de atividade e, portanto, três tipos de camaradas. A gralha descrita por Lorenz, ao invés de ir passear no despertar com as outras gralhas, como é hábito na espécie, foi passear com um corvo. Como ‘camarada-filho’ ela tinha uma pequena gralha, mas como ‘camarada-parente’ e como ‘camarada-sexual’, ele tinha o homem, no caso, o próprio Lorenz (N, p. 253)⁴²⁸.

Para Merleau-Ponty, esse tipo de descrição nos leva a pensar que a escolha busca uma *descarga* de tensão a partir da *eleição* de um objeto qualquer: “na medida em que o instinto é uma tensão que quer encontrar um escape sem saber por que, ele visa menos o real que o irreal” (N, p. 253).

O animal visa, assim, no fundo, um objeto qualquer para se satisfazer, chegando até a agir na ambiguidade *de querer e não o querer uma coisa ao mesmo tempo* (Cf. N, p. 253). Lorenz diz, por exemplo, que “*um só e mesmo* polo biológico desencadeia duas reações contrárias que, do ponto de vista biológico, não teria sentido senão em vistas de dois polos distintos” (LORENZ, 1970b, p. 14). Quer dizer, o animal pode visar elementos de um objeto que são sobredeterminados por outros elementos e não pelo objeto mesmo.

Percebamos como essa descrição do instinto é próxima das considerações psicanalíticas: as descrições de Lorenz apontam para um fenômeno paradoxal, típico do comportamento humano, em que um objeto pode *ocupar* o lugar de satisfação num ato que visa puramente *um prazer*. Ora, se o instinto é uma atividade instaurada que não

⁴²⁷ Ou como já havia observado Uexküll: “para quê, dir-se-á, atribuir finalidade aos insetos? Eles são determinados imediatamente pelo plano natural, que estabelece os seus sinais característico” (UEXKÜLL, 1982, p. 85).

⁴²⁸ Uexküll narra esse episódio de Lorenz: “a gralha *Tschock* teve, quando jovem, como companheiro maternal o próprio Lorenz. Seguiu-o por toda a parte, gralhava para que lhe desse a comida no bico. Quando já aprendera a buscar por si os alimentos, escolheu como companheiro preferido a criada dos quartos, diante de quem executava os seus característicos bailados-de-amor. Mais tarde adotou como companheiro uma gralha muito jovem a que ela própria dava de comer. Quando *Tschock* se preparava para mais largos voos tentou levar o próprio Lorenz a voar em sua companhia à maneira das gralhas, quando arrancava para o voo mesmo por trás das costas dele. como isto não desse resultado, juntou-se com as gralhas que voavam, as quais passaram a ser os seus companheiros de voo” (UEXKÜLL, 1982, pp. 110-111). Lorenz narra esse fato em *Über tierisches und menschliches Verhalten* (Cf. LORENZ, 1970b, pp. 54-173).

conhece seu objeto (Cf. N, p. 250), é porque há comportamentos animais que não visam um fim, mas, simplesmente, um prazer (Cf. N, p. 252) – algo que se considera, normalmente, exclusivo da atividade humana.

Como não nos lembrarmos da concepção da libido a partir da passagem sobre o instinto nos animais?

Uma aproximação “lateral” da biologia com a psicanálise

Toda a concepção de Lorenz parece nos levar a uma questão: há realmente uma diferença, tal como descreve a psicanálise, entre o instinto e a pulsão? O que Freud descreve sobre a pulsão é realmente exclusivo do homem?

Para Merleau-Ponty, parece que não:

o movimento instintivo não é convocado por seu objetivo, mas pela tensão que busca cegamente⁴²⁹ sua resolução e a encontra no reencontro do objeto, falta e não ter, descarga do ato consumidor. Por conseguinte, é como se o objeto não interviesse senão como apoio de um tema prestes a ser interpretado, como fragmento de melodia em relação à melodia (CN, p. 114).

Vemos, nesse caminho, Merleau-Ponty falar também de um *fetichismo* do instinto enquanto um fenômeno de compulsão (Cf. N, p. 252) – o prazer de repetir um fenômeno sem que haja uma finalidade senão o prazer⁴³⁰. Ora, esse tipo de comportamento leva o filósofo a afirmar que, o que desencadeia os estímulos normalmente *não é o próprio objeto*, mas certo *onirismo do instinto*. Uma espécie de conduta alucinatória, “(...) capaz de fazer um mundo e de se agarrar a não importa qual objeto do mundo” (N, p. 253).

Como no simbolismo do sonho, há um simbolismo na animalidade que revela sua capacidade de *deslocar* os objetos, de *sobredeterminar* alguns dos seus aspectos, assim como de *uma coisa significar outra*. Vejamos esta passagem do filósofo:

preparação onírica ou narcísica de ‘objetos’ exteriores, não se admira que o instinto seja capaz de substituições, deslocamentos, atividades ao ‘vazio’, ‘ritualização’, que não se superpõe

⁴²⁹ Uma relação cega que Merleau-Ponty descrevia na *Phénoménologie de la perception* como um comportamento típico humano: “há uma ‘compreensão’ erótica que não é da ordem do entendimento, pois o entendimento compreende percebendo uma experiência sob uma ideia, enquanto que o desejo compreende cegamente religando um corpo a um corpo” (PhP, p. 183).

⁴³⁰ Um exemplo parecido encontramos no comportamento de um camaleão descrito em *Le Mimétisme animal* (1946) de Robert Hardouin. Trata-se de uma passagem sobre a *Homochomie changeante* em que Hardouin observa como, segundo Francis De Miomandre, o camaleão muda de cor *por puro prazer*. Eis a passagem: “eu disse que, em seu estado habitual, ele era verde, de um belo verde precioso de mineral. Quando nada lhe perturbava, quando, absolutamente sossegado, ele se deixava ao simples prazer de viver, seja depois de um bom almoço, seja quando ele se prepara para dormir na palma de nossa mão, então vemos um espetáculo verdadeiramente maravilhoso: ele mudava de cor por nada, por prazer. Via-se passar sobre roda a superfície de seus flancos, como reflexos leves vindos de não sei qual adulação desconhecida, tonalidades absolutamente indescritíveis... (...) [esse sistema de coloração] (...) não obedecia senão a fantasia, e nesse momento ele era muito mais rico, muito mais variado” (MIOMANDRE in HARDOUIN, 1946, pp. 65-66).

somente aos atos biológicos fundamentais, como por exemplo a copulação, mas desloca-os, transfigura-os, submete-os à condição de *display*, e revelam a aparição de um ser que *vê* e se *mostra*, e um simbolismo cuja a ‘filologia comparada’ (Lorenz) está fazendo (RC, p. 135).

Lorenz descreve, por exemplo, um pássaro que imita estar caçando uma mosca quando, na verdade, não há nenhuma mosca por perto. O biólogo diz, sem esconder seu espanto:

todo seu comportamento imita de um modo tão perfeito o desdobramento dos atos destinados a preencher o papel biológico da caça ao inseto, toda sua atitude era tão convincente que muitas vezes eu subi numa cadeira para examinar se não havia realmente algum pequeno inseto que eu ainda não tivesse visto. Não havia nenhum (LORENZ, 1970a, p. 28)⁴³¹.

Por mais que pareça haver uma aproximação, não é difícil vermos como essa tese vai de encontro com a teoria freudiana. Na psicanálise, o que diferencia o instinto animal da libido é exatamente essa relação com um objeto. A libido, como Freud insiste em muitos lugares, não tem um objeto específico de satisfação – ela se *apoi*a em qualquer função corporal para se satisfazer parcialmente. Com Lorenz, tudo se passa como se a originalidade da libido descrita por Freud pudesse ser estendida ao instinto animal em geral, tal como *a indeterminação da libido, a contingência do objeto e sua variabilidade de alvos*⁴³².

Contudo, Lorenz é o primeiro a se distanciar do trabalho de Freud. É certo que ele prefere continuar a usar o termo instinto⁴³³ para que seu trabalho não seja confundido com a pulsão descrita pela psicanálise que, a seu ver, utiliza o termo sem exatidão (Cf. LORENZ, 1970a, p. 10)⁴³⁴. Entretanto, mesmo que Lorenz seja enfático ao afirmar que sua noção de *ato instintivo* seja diferente da pulsão, tal como Freud a expressa (Cf. LORENZ, 1970a, p. 10), não podemos deixar de ver uma proximidade.

⁴³¹ Como afirma Merleau-Ponty: “(...) ele caça por caçar – Breve, ele tem, sob o nome de instinto, uma referência ao inatural, um estilo que envolve o sentido e que não procede do sentido objetual, o desejo muito precisamente desse objeto, mas que, contudo, não é imanente como uma representação, está para além e sobre aquele ele terá fixação” (CN, p. 114).

⁴³² Indeterminação que Merleau-Ponty sempre destacou da libido, como nota Annabelle Dufourcq ao comentar a leitura do filósofo de Proust: “(...) Proust concebe um amor ‘geral’ e ‘latente’. Transcendendo absolutamente suas formas particulares, esse amor é como uma ‘angústia difusa que cristaliza’, que se fixa sem razão necessária sobre tal ou tal pessoa particular. O amor aparece, assim, frequentemente, na obra de Proust, sob a forma de uma tendência indecisa, sempre viva, mas sem objeto determinado, errante à busca desse objeto e se fixando temporariamente e acidentalmente sobre os seres particulares” (DUFOURCQ, 2005, pp. 318-319).

⁴³³ Embora prefira utilizar o termo instinto, Lorenz não deixa de notar que esse conceito deve ser lido em todo seu rigor, pois “a palavra ‘instinto’, do fato mesmo dele ter sido adotado na língua corrente, perdeu seu vigor e não é, praticamente, utilizável senão na língua científica” (LORENZ, 1970b, p. 23).

⁴³⁴ Apesar dessa ressalta de Lorenz, encontramos na sua obra o termo *Trieb*. Por exemplo, nessa passagem: “creio poder dar uma explicação do fato de que a consciência da identidade do congênere enquanto objeto de diferentes esferas de funções é ainda menos necessária do ponto de vista biológico do que a consciência da identidade de todo outro objeto do ato instintivo (Triebobjekt)” (LORENZ, 1970b, p. 13). Na verdade, Lorenz diz que preferiria usar a expressão *ato específico de pulsão (arteigene Triebhandlung)* ao invés de *ato instintivo (Instinkthandlung)*.

Embora ele faça tal distinção, parece-me que, no fundo, Merleau-Ponty vê, nos estudos de Lorenz, uma descrição do *instinto* muito próximo da libido, tal como apresentada por Freud. Isto porque, mesmo não citando o psicanalista nessa ocasião, Merleau-Ponty não deixa de usar termos da clínica freudiana ao analisar essa obra de Lorenz.

Merleau-Ponty fala de um *narcisismo do instinto* (Cf. N, p. 253), de um *fetichismo* (Cf. N, p. 252) ou de um fascínio do animal diante de certos estímulos, como de um pintarroxo que entra em transe diante de um objeto vermelho e que parece “perder a cabeça”⁴³⁵. Merleau-Ponty fala também de um *drama vital* do animal (Cf. N, p. 253), termo caro na sua tese de 1945 (*Phénoménologie de la Perception*), assim como para Georges Politzer. Além disso, se refere a um *onirismo* na conduta instintiva (Cf. N, p. 253). Desse modo, ficamos tentados a pensar que o filósofo concilia *uma mesma gramática* para descrever o comportamento instintivo do animal e o comportamento sexual do homem.

Mas por que ele conciliaria essas gramáticas? *Seria um modo de dizer que entre o homem e os demais animais não haveria uma separação muito nítida?*

Aparentemente sim. Com esse tipo de afirmação, Merleau-Ponty nega claramente uma forma de hierarquia entre o animal e o homem, descrevendo “somente” *modos distintos de ser corpo*. Tudo se passa como se não houvesse uma hierarquia entre ambos, mas uma *relação lateral* ou um ultrapassar que não abole seu parentesco (Cf. N, p. 335)⁴³⁶. Relação lateral que nos leva a pensar num *entrelaçamento* ou *emaranhado* do homem com os animais – esses seres que parecem umas “estranhas antecipações ou

⁴³⁵ Merleau-Ponty chega mesmo a afirmar que há um *recalque natural* sem, infelizmente, desenvolver essa ideia, mas que nos deixa claro que ele está debatendo com a psicanálise: “fetichismo: empréstimo à psicologia humana. Mas no homem se explica pela [dualidade] percepção/consciência – instinto, emergência do recalco. Se é aplicável ao animal, é que há uma sorte de recalco originário: o instinto quer e não quer seu objeto; dualidade nele: ele é, ao mesmo tempo, nele e voltado ao objeto, ele visa através do real um irreal (o vermelho), ele é narcísico, i.e., enterrado nele mesmo e fazendo dele um mundo, ele tem de buscar sua identidade num ‘objeto’ que seja ele (...). O drama humano já prefigurado num drama vital, que tem a ambivalência congênita do instinto como atividade imanente (objektlos) governando nossas relações com o Objeto” (CN, p. 118).

⁴³⁶ “Husserl dizia que os animais (os loucos, os doentes, os primitivos) são *variações da Humanidade*: ideia de *desvio*, ideia de *Ineinander* [emaranhado] e de *Einfühlung* [compreensão], generalizado, ideia do *Ser como tronco comum* e de nosso ‘parentesco’ (Heidegger)... nele com todos os homens e os animais. Ideia sem dúvida do *homem como invariante, mas não como medida de todas as coisas* (...)” (EM, nota 38 pela B.N.).

caricaturas do homem no animal” (N, p. 277)⁴³⁷. Aliás, ele observa: *outro homem seria menos estranho que o animal?* (Cf. N, p. 7).

O que vemos surgir na reflexão do filósofo, portanto, é que a barreira entre o animal e o humano parece se dissolver com os próprios conceitos do filósofo. Se antes Merleau-Ponty dizia que a diferença entre o homem e os animais era o poder de colocar-se diante do possível, *isso não opera mais*⁴³⁸; se antes falava de um drama humano, de uma narrativa pessoal, agora ele diz de um *drama vital*, querendo com isso afirmar que o ser é, ao mesmo tempo, *visão e paixão* – que traz *ao mesmo tempo* uma lei interna de sua conduta e se relaciona com o mundo exterior (Cf. N, p. 253).

Talvez o exemplo mais notável dessa dissolução entre o humano e a animalidade apareça com o que Merleau-Ponty denomina *narcisismo do instinto*. Ora, por que dizer de *narcisismo*?

Em primeiro lugar, é certo que Merleau-Ponty utiliza de termos da clínica. Contudo, o modo como ele compreende esses conceitos é peculiar. Desde seus primeiros trabalhos há um diálogo constante com a psicanálise e, ao mesmo tempo, uma tentativa de incorporar, a seu modo, os conceitos clínicos para o interior de sua filosofia. Não é diferente com o conceito de narcisismo.

Merleau-Ponty utiliza-se desse conceito em vários momentos e nem sempre com o mesmo sentido⁴³⁹. Entretanto, de um modo geral, quando Merleau-Ponty diz narcisismo, ele quer com isto frisar certa relação especular, em que algo de um corpo está noutro. Por exemplo: quando olhamos nossa imagem no espelho, há algo nosso no espelho, assim como há algo nosso no outro quando somos vistos. Nesse caminho, quando lemos narcisismo do instinto, Merleau-Ponty indica que Lorenz descreve uma relação especular?

⁴³⁷ “O fato é que é o pensamento mítico que indica melhor a relação a relação humanidade-animalidade que temos em vista, que se estabelece melhor na dimensão da arquitetônica, em que há aderência, parentesco estranho homem-animal (caricatura)” (N, p. 277).

⁴³⁸ Étienne Bimbenet parece não concordar com essa afirmação. Para ele, parece haver uma continuidade entre os primeiros trabalhos de Merleau-Ponty com esses cursos sobre a Natureza: “é uma constante que seja tão próximo os últimos cursos do Collège de France e *La structure du comportement*: Merleau-Ponty não cessa de reassegurar a ligação de parentesco entre o homem e o animal. É porque *La structure du comportement* é um percurso da reflexão: uma vez ultrapassado o mito de uma exterioridade sem interior, uma vez feita a crítica da reflexologia pavloviana, é manifesto que um organismo, qualquer que ele seja, desde que ele tenha um comportamento, nos fala já de nós mesmos e possui um modo de ser que é já o nosso” (BIMBENET, 2004, p. 45).

⁴³⁹ Fala de um *narcisismo do sonho* (Cf. IP, p. 209), de um *narcisismo do corpo* (Cf. N, p. 287), de um *narcisismo da visão* (Cf. VI, p. 181), um *narcisismo do se tocar* (Cf. VI, p. 287) ou ainda, que *a carne do visível é narcísica*, erotizada (Cf. VI, p. 156); e ainda: “somos o mundo que se pensa” (Cf. VI, p. 177). Retornaremos a esse tema.

Merleau-Ponty age como se o instinto animal descrito por Lorenz nos mostrasse que o animal vê algo de si no outro ao mesmo tempo em que o vê como inimigo, por exemplo. Isso explicaria, em parte, porque, na cerimônia do acasalamento, o animal é ao mesmo tempo agressivo e amoroso diante de seu parceiro (Cf. N, p. 253) – como se o animal buscasse a si mesmo no parceiro. A cerimônia marcaria um sentido interanimal: o que um animal mostra ao outro e o que ele vê no outro marca um jogo de imago, de sobre-determinação de elementos que desencadeiam um *a priori* animal.

Essa interanimalidade é levada ao extremo nesse momento por Merleau-Ponty – aquilo que é válido na relação perceptiva do homem, também deve valer para o animal, pois não há mais barreira: “nos animais, é preciso admitir alguma coisa como a situação humana (alienação na imago: eu sou outro, o outro é, implica um eu)” (CN, p. 116). Em margem acrescenta: “o instinto busca sua identidade numa imago, num outro visível” (CN, p. 116).

Ora, se com o estudo do estágio do espelho, Merleau-Ponty pode afirmar que vemos e que somos vistos, com o estudo da aparência dos animais e do instinto animal, ele pode *igualar o drama da visibilidade na animalidade*, ou seja, *o fato de sermos seres vistos e que vemos*. Em suas palavras: “o drama humano (moral, psicológico) seria a retomada de um drama vital, animal, que começa com a visão” (CN, p. 116).

Tanto na animalidade quanto na humanidade, tanto no instinto quanto na libido, *toda questão recai sobre o problema da visibilidade*. Não haveria assim uma separação muito nítida entre ambos, mas um emaranhado de ambos na trama do mundo – apontando para uma ontologia, mesmo no estudo da animalidade:

a vida animal reenvia a nossa sensibilidade e a nossa vida carnal. (...) É preciso dizer: a animalidade e o homem não se dão senão conjuntamente, no interior de um todo do Ser que teria já sido legível no primeiro animal se houvesse alguém para lê-lo. Ora, este Ser *visível e invisível*, o sensível, nosso *Ineinander* [emaranhar-se; entrelaçar-se] no sensível (com os animais) é a atestação permanente se bem que o ser visível não seja o todo do ser, porque há já seu outro lado invisível (N, pp. 338-339).

O estudo da animalidade foi, portanto, “um passo a mais” para compreendermos o que Merleau-Ponty denomina *carne*: o homem é do mesmo estofado que o animal, mesmo que esse estofado demonstre um estranho parentesco. Diante disso, é preciso ainda “(...) compreender como nossa projeção-introjeção, nosso *Ineinander* com o Ser sensível e com as outras corporeidades” (N, p. 339)⁴⁴⁰. Com efeito, falta-nos

⁴⁴⁰ Merleau-Ponty esboça, no curso *La philosophie aujourd'hui*, uma ontologia universal a partir desse parentesco com os animais: “o *Ineinander* [emaranhado de um no outro] da intersubjetividade se estende a nossa relação com nosso corpo, com os animais, plantas – Uma ontologia universal, não mais como determinações de essências ou significações que constituímos, mas como nosso parentesco, nossa

compreender não só que somos do mesmo estofo que os animais, mas que, no fundo, *somos do mesmo estofo que o mundo...*

coexistência com uma ‘ontologia desconhecida’ de Outros, em que o conceito de ‘teleologia’ (i.e. *verborgene Vernunft*) marca o declínio do idealismo. Não é o retorno a uma finalidade (os animais ‘para o homem’, ou o homem ‘totalidade’ que são momentos abstratos: eles são para nós um desconhecido), não mais uma finalidade transcendente; O que os ligam a Nós, é somente que nós só podemos os alcançar através de nossa existência – Cf. outrem” (NC, pp. 89-90).

Capítulo 8 – Introdução à promiscuidade do mundo

Na *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty escreve uma passagem sobre a alucinação que será um dos pontos centrais nos seus últimos escritos. Trata-se de uma experiência de *vertigem* do homem face a sua proximidade com o mundo. Ora, o que ele descreve como um caso extremo de nossa relação com o mundo, que *recalcamos*, é, talvez, a experiência mais próxima do que ele denominará *carne*.

Notemos, primeiramente, que as experiências ditas mórbidas não são simplesmente uma curiosidade para a racionalidade segundo Merleau-Ponty. Na verdade, elas nos dizem, no limite, sobre nossa experiência de fato, como observa Pascal Dupond:

mesmo que o espaço obscuro do esquizofrênico seja somente, num sentido, uma variação factual, empírica, contingente do espaço, ele não se reduz a um simples conteúdo da experiência, pois ele coloca a nu ou faz emergir uma espacialidade originária de significação transcendental. O espaço obscuro do esquizofrênico realça seu modo próprio de projetar o mundo, mas ele exprime também uma dimensão fundamental da espacialidade originária: a solidariedade, a vertiginosa proximidade do homem e do mundo (DUPOND, 2004, p. 20).

Leiamos a passagem de Merleau-Ponty:

o que garante o homem são contra o delírio ou a alucinação, não é sua crítica, é a estrutura de seu espaço: os objetos permanecem diante dele, eles guardam sua distância e, como Malebranche disse em relação à Adão, eles não o tocam senão com respeito. O que faz com que aja alucinação assim como o mito é a estreiteza do espaço vivido, o enraizamento das coisas no nosso corpo, a vertiginosa proximidade do objeto, a solidariedade do homem e do mundo, que é, não abolida, mas recalcada pela percepção cotidiana ou pelo pensamento objetivo e que o pensamento filosófico reencontra (PhP, p. 337).

Esse enraizamento das coisas no nosso corpo que, na *Phénoménologie de la perception*, permite ao filósofo dizer de uma intersubjetividade em que o corpo de outrem é como o prolongamento de nosso corpo, torna-se, nos seus últimos escritos, central. Quando ele diz que o corpo de outrem é um “prolongamento miraculoso de suas próprias intenções, um modo familiar de tratar o mundo”; ou que “o corpo de outrem e o meu são um mesmo todo, o verso e o reverso de um só fenômeno” (PhP, p. 406), Merleau-Ponty propõe, sem ainda desenvolver, o que Emmanuel de Saint Aubert denomina uma *incorporação* (AUBERT, 2004, p. 290). Como se os corpos estivessem numa *promiscuidade*: numa relação de projeção e introjeção. Uma promiscuidade que, em *L’œil et l’esprit*, é esboçada de modo exemplar: o corpo “é tomado no tecido do mundo e sua coesão é de uma coisa... [As coisas] são um anexo ou um prolongamento dele mesmo, elas estão incrustadas na sua carne, elas fazem parte da sua definição plena e o mundo possui o mesmo estofa que o corpo” (OE, p. 19).

Lembremos que esse enraizamento está presente desde o começo de nosso trabalho. Vimos, por exemplo, que na *Phénoménologie de la perception*, que “(...) o desejo compreende cegamente relingando um corpo a um outro” (PhP, p. 183).

No subcapítulo *Situação de indistinção – o canibalismo do corpo*, vimos algo próximo quando Merleau-Ponty explicita a forma que a criança (modelo da intersubjetividade) vive em promiscuidade com o corpo materno. Nesse momento, descrevemos uma operação corporal de projeção-introjeção entre os corpos, em que a criança vive outros corpos em seu interior e expulsa outros para o exterior.

Vimos também, em *A neurose de abandono e a inevitável feitiçaria de outrem*, que essa promiscuidade é vivida não só nos casos de neurose de abandono, mas também, por exemplo, no caso do amor.

Quando estudamos a linguagem na experiência filosófica de Merleau-Ponty, sobretudo no capítulo “*Eu fui você*”: *retomando o problema da intersubjetividade com outras peças?*, acompanhamos como, em alguns momentos, “eu fui você”. Quer dizer, Merleau-Ponty desenvolve uma generalidade do sentir que os corpos participam por serem da mesma carne. Essa generalidade do sentir abriu a possibilidade de pensarmos a parição de outrem na juntura do mundo e de nós mesmos. Nesse momento, Merleau-Ponty revelava sua pretensão: “tentamos, ao contrário, revelar uma relação carnal com o mundo e outrem, que não é um acidente sobrevivendo de fora para um sujeito de conhecimento (...), mas nossa inserção primeira ao mundo e na verdade” (PM, p. 193).

No caso Dora, pudemos compreender como não podemos reduzir a intersubjetividade a jogo face-a-face, mas ampliá-lo a uma relação eu – sistema de outros. Dito de outro modo, num sistema de promiscuidade: “Eu-outrem, fórmula insuficiente”. E, enfim, pudemos ver no último capítulo que os animais vivem também num sistema de promiscuidade: numa interanimalidade.

Todas essas reflexões nos levam, *pelo menos*, a dois pontos:

- 1) há uma promiscuidade entre os corpos;
- 2) todas essas descrições, de um modo ou de outro, se voltam à forma que Merleau-Ponty interpreta a psicanálise nesses diversos momentos de sua experiência filosófica.

Nos seus últimos escritos, esses dois pontos continuarão presentes. Contudo, parece-me, que ele tem uma estratégia.

No mesmo curso que Merleau-Ponty interpreta o caso Dora, ele retoma o tema da intercorporeidade quando ele afirma que, no sono, ensaiamos entrar numa memória

do mundo, pois “o sono não é a mesma coisa que o sonho, mas retorno ao corpo desdiferenciado, não é simplesmente desmoronamento da estrutura intenção-*Erfüllung* [realização] ausente do mundo real” (IP, p. 196). Ou seja, o retorno ao mundo desdiferenciado é uma maneira de dizer que um corpo pode retornar a viver no tecido carnal do mundo.

Percebamos como Merleau-Ponty se vale de um conceito biológico para descrever esse retorno: a *desdiferenciação* é uma perda de características para retornar ao estado embrionário. Quer dizer, para retornar a um estado de indivisão por multiplicação sem nenhuma reprodução: “outrem *não é hemorragia*, ele é (como o espaço atrás de mim) *o que começa lá onde eu não vejo mais*, lá onde eu me desdiferencio. Meu mundo tem ‘bordas’ incertas e ele não é como o céu redondo que se fecha sobre minha paisagem” (NMS, p. 151).

Diante dessa desdiferenciação, como não lembrarmos o transitivismo infantil? É verdade que esse enraizamento do corpo ao mundo está presente na obra de Merleau-Ponty em diversos momentos. Entretanto, em alguns destes momentos, o filósofo o descreve tal como se estivesse descrevendo o mundo infantil. Em os *Signes*, por exemplo, encontramos esta passagem célebre:

não é senão a bruma de uma vida anônima que nos separa do ser e a barreira entre nós e outrem é impalpável. Se há um corte, não é entre eu e outrem, é entre uma generalidade primordial em que somos confundidos e o sistema preciso eu - os outros. O que ‘precede’ a vida intersubjetiva não pode ser distinguida numericamente dela, pois precisamente não há nesse nível nem individuação nem distinção numérica. A constituição de outrem não vem depois daquela do corpo, outrem e meu corpo nascem conjuntamente do êxtase original. A corporeidade da qual pertencem a coisa primordial é antes de tudo corporeidade em geral; como o egocentrismo da criança, a ‘esfera solipsista’ é também transitivismo e confusão de mim e de outrem (S, p. 220).

Esse tipo de associação entre o mundo infantil e a intersubjetividade não é um puro acaso. Parece-nos que Merleau-Ponty tem uma estratégia que, nesse capítulo, pretendo desenvolver: há uma sorte de promiscuidade entre os corpos que se vale, em larga medida, dessa associação entre o mundo infantil e a intercorporeidade.

É verdade que um dos conceitos centrais para compreendermos essa promiscuidade é um termo husserliano: uma relação de *Ineinander* que significa “(...) a inerência de si ao mundo ou do mundo a si, de si a outrem e outrem a si, o que Husserl denomina *Ineinander* (...)” (RC, p. 152). Uma inerência também do homem à animalidade e à Natureza (Cf. N, p. 269).

Entretanto, não nos parece que seja somente nos trabalhos de Husserl que Merleau-Ponty encontra um modo de descrever a promiscuidade entre os corpos. Encontramos essa relação de inerência entre o corpo e o mundo, por exemplo, em dois

outros momentos de seus cursos sobre a Natureza: quando ele analisa a promiscuidade dos esquemas corporais, tal como desenvolve Paul Schilder; e, sobretudo, quando ele retoma o trabalho de Melanie Klein para pensar uma espécie de projeção-introjeção entre os corpos.

Com essa análise, ele pode convergir sua fenomenologia (seguindo o impensado de Husserl)⁴⁴¹ com a psicanálise, uma vez que

Husserl desenvolve a ideia de ‘introjeção’ [Cf. HUSSERL, 1952, p. 176]. A operação não consiste em transferir a outrem o que eu sei de mim: projeção ou transferência. É uma operação *corporal* e não endereçada a uma consciência transcendente a este corpo (PII, pp. 224-225).

A operação corporal, como aparece explicitada nessa nota ainda inédita escrita nesta mesma época, converge com sua interpretação da psicanálise:

Husserl muito próximo de Freud: a projeção-introjeção é interioridade de outros em mim, co-vida, antes de ser operação expressa de criação da significação outrem. A chave da intersubjetividade é o comportamento de outrem no *meu mundo* percebido (e não sua intrusão no meu universo de culpabilidade). (...) Não nos comunicamos com outrem senão pelo nosso corpo (...) (NMS, p. 118).

Veremos que Merleau-Ponty não incorpora somente os temas psicanalíticos na sua filosofia, como ele tem duas outras pretensões:

- 1) mudar o vocabulário da psicanálise, inclusive, como sempre o fez;
- 2) dar-lhe um caráter ontológico ao incorporar a psicanálise em seu pensamento – e essa é a novidade aqui.

Vemos isso, por exemplo, numa nota de setembro de 1959:

não é somente o vocabulário da percepção que seria preciso refundar segundo a ideia do ser a..., da presença pré-intencional da transcendência. É todo o vocabulário da análise psicológica: por exemplo, lembranças, paixão, sentimentos, tempo de eventos... Toda a ‘multiplicidade’ pretendida da psique a um momento dado não seria senão – explicação de um gesto único de transcendência. Toda pretensa ‘espessura’ da vida (por exemplo, o inconsciente compreendido como atos de consciência escondido, edifícios de significações fazendo saber ou linguagem) seria o relevo de uma paisagem ontológica (EM, p. 37^a).

Para desenvolvermos esses dois pontos, contudo, é preciso que compreendamos o que Merleau-Ponty quer dizer quando ele afirma que *somos do mesmo estofado que o mundo*. É necessário compreender que o Ser bruto, selvagem, vertical é “invasão [empiètement]⁴⁴² de tudo sobre tudo, ser de promiscuidade” (VI, p. 287).

⁴⁴¹ “(...) o que suscita uma certa ideia? que movimento secreto anima as palavras do pensador? que interrogação o move, levando-o mesmo a mudar o curso de seu discurso? que inquietações o fazem seguir numa direção e enfrentar becos sem saída?” (CHAUI, 2002, p. 21).

⁴⁴² Eis uma definição/exemplo de invasão [empiètement] para Merleau-Ponty: “é como se nossa visão se formasse em seu coração ou como se houvesse dele a nós uma convivência como aquela do mar e da praia” (VI, p. 171).

“Onde colocar o limite do corpo e do mundo, já que o mundo é carne?”

“A intersubjetividade é intercorporeidade” (PII, p. 226). É com essas palavras que Merleau-Ponty comenta, no texto *Husserl et la notion de Nature* de 1957, a direção dos últimos trabalhos de Husserl. Quer dizer, toda questão sobre a intersubjetividade está na relação entre os corpos. Contudo, como se dá essa relação? Por que Merleau-Ponty realiza esse tipo de afirmação num texto sobre a Natureza?

Já vimos que há um entrelaçamento entre nós e os animais; é preciso agora, ver nosso entrelaçamento com a Natureza.

Para falar desse entrelaçamento, Merleau-Ponty parte do que nós mesmos sentimos. Por isso, pensar o corpo humano como *modelo* para pensar a Natureza: “para reencontrar o sentido da natureza exterior, é preciso fazer um esforço para reencontrar nossa própria natureza no estado de indivisão em que exercemos nossa percepção” (N, p. 63). Dito de outro modo: a natureza ou o mundo do silêncio é a explicitação de nosso corpo e *nosso corpo é um resumo do mundo* (Cf. NMS, p. 172).

De um modo geral, a tese de Merleau-Ponty poderia se resumir, neste momento, nestas palavras: “a carne do corpo nos faz compreender a carne do mundo” (N, p. 280). Por quê? Como ele defende isso? Por que pensar “esse inacreditável arranjo que é um corpo humano” (NMS, p. 128) é pensar o que é mais velho do que nós? Aliás, como Merleau-Ponty concebe a carne afinal?

A primeira coisa que devemos notar é que nosso corpo é *exemplar* para se pensar a carne. O filósofo chega a dizer que nosso corpo é um *visível-arquétipo* (Cf. VI, p. 320), aliás, isso fica claro quando abriremos o sumário dos seus três anos de curso sobre a Natureza no Collège de France. Merleau-Ponty parte de um estudo sobre várias concepções da Natureza até o modo que a ciência moderna a concebe, depois ele se volta ao estudo da animalidade, e, por fim, se detém no estudo do corpo humano. Percebamos o movimento: de um conceito geral da Natureza, a um estudo da animalidade, enfim, estudar o corpo humano. Por quê?

A primeira resposta é fenomenológica: é preciso partir do que vivemos. Por mais claro que isso pareça, ele complementa: é preciso partir do nosso corpo em que algo é *carne da minha carne* (Cf. EM, nota 8). Todavia, por que as coisas são carne da minha carne a tal ponto que “nossa tarefa seria de ir à aparição do homem e do corpo humano na natureza” (RC, p. 176)?

Nada disso é óbvio. O que Merleau-Ponty compreende por Natureza?

Para definir o que é a Natureza, Merleau-Ponty começa por uma longa reflexão sobre como a filosofia a concebeu desde Aristóteles. No entanto, quando o filósofo comenta a concepção da Natureza segundo Friedrich Wilhelm von Schelling, é o que nos interessa aqui. Pois, na visão de Schelling, é nesse momento que se pensa a Natureza sem o prejuízo de uma ontologia do objeto: Schelling fala de uma Natureza mais velha que nós. Uma Natureza que é mais antiga que nossa constituição racional sobre ela⁴⁴³.

Schelling fala de uma Natureza Primeira (*Erste Natur*). Uma Natureza primordial, mais originária e mais original que o nosso mundo teórico, seja filosófico, seja científico, o pressupõe. Um mundo *antes de toda tese*. Eis porque Schelling escapa de uma ontologia do objeto segundo Merleau-Ponty: a Natureza é algo que ainda não foi convertido em objeto. Daí a definição de Natureza para Merleau-Ponty:

é Natureza o primordial, quer dizer, o não-construído, o não-instituído; daí a ideia de uma eternidade da Natureza (eterno retorno), de uma solidez. A Natureza é um objeto, enigmático, um objeto que não é completamente objeto; ela não está completamente diante de nós, ela é nosso solo, não o que está diante, mas o que nos porta (N, p. 20).

Merleau-Ponty segue, portanto, Schelling, quando este *reestabelece* o conceito de Natureza na filosofia: um Ser primordial anterior a toda atividade da consciência.

É nesse Ser primordial que Merleau-Ponty propõe uma relação também primordial do corpo com o mundo – como se entre eles houvesse uma *adesão*. Mas uma adesão assustadora, a tal ponto que poderíamos nos diluir nela como Schelling nos diz: essa Natureza primeira é “o estofa fundamental de toda vida e de toda existência, algo assustador, um princípio bárbaro que podemos ultrapassar, mas jamais deixar de lado” (SCHELLING in N, p. 61).

Nesse momento, podemos notar como Merleau-Ponty compreende a história da filosofia moderna (desde Descartes) sobre a Natureza. De um lado, temos as filosofias que pensam a Natureza enquanto algo constituído; de outro, as filosofias que a tomam como uma produtividade independente da consciência – seríamos apenas um produto dessa produtividade⁴⁴⁴.

⁴⁴³ Infelizmente, não podemos desenvolver aqui esse tema essencial para compreendermos a filosofia de Merleau-Ponty – tema que Mariana Larison, por exemplo, formula assim: “por que, para Merleau-Ponty, o estudo histórico-filosófico do conceito de natureza como propedêutica à formulação de uma nova ontologia se torna uma necessidade?” (LARISON, 2005, p. 393).

⁴⁴⁴ Essa é a definição mesma da Natureza para Merleau-Ponty: “há natureza onde há um sentido, mas onde, entretanto, não há pensamento; daí o parentesco com o vegetal: é natureza o que tem um sentido, sem que esse sentido tenha sido posto pelo pensamento. É a autoprodução de um sentido” (N, p. 19).

Nesse raciocínio, Léon Brunschvicg seria o cume da primeira concepção – a tal ponto que, o sujeito seria *o* constituinte do mundo, realizando, segundo Merleau-Ponty, um humanismo (Cf. N, p. 54). Um humanismo por preencher todas as lacunas do idealismo: um homem que não teria nenhum limite em sua atividade do entendimento (Cf. N, p. 47).

Do outro lado, o filósofo elege a intuição de Schelling sobre a Natureza como uma tradição: seria possível pensarmos numa Natureza selvagem, anterior a toda atividade da consciência. É nessa tradição que Merleau-Ponty localiza sua concepção de carne e partilha esse modo de compreender a Natureza: enquanto primordial em que há uma participação do nosso corpo em todas as coisas e vice-versa (Cf. N, p. 64); como se fosse possível descrever um mundo pré-humano, antes da inspeção da consciência (Cf. N, p. 72). Uma tradição que teria levado a pensarmos numa indivisão entre os seres, na redescoberta do Ser bruto – a própria definição da filosofia (Cf. NMS, p. 104).

Outro pensador que teria contribuído nesse caminho, segundo Merleau-Ponty, é Husserl ao falar de uma relação de *Ineinander* entre os seres e de um mundo mais antigo que nós: a *Terra*⁴⁴⁵, solo de nossas experiências⁴⁴⁶, berço de todas as coisas:

Husserl se arrisca a descrever a *Terra* como assento da espacialidade e da temporalidade pré-objetivas⁴⁴⁷, pátria e historicidade de sujeitos carnaís que não são ainda observares separados, solo de verdade ou arco que transporta ao futuro as sementes do saber e da cultura. Antes de ser manifesta e ‘objetiva’, a verdade habita a ordem secreta de sujeitos encarnados⁴⁴⁸. No princípio e na profundidade da Natureza, domínio da ‘presença originária’ (*Urpräsenz*) que, do fato dela apelar a resposta total de um sujeito carnal, é presente também, por princípio a todos outros (RC, p. 116).

Seguindo a descrição desse solo, a Terra, Merleau-Ponty encontra uma forma de pensar o que resiste a qualquer concepção definitiva da Natureza: ela sempre excede

⁴⁴⁵ É interessante notar como Merleau-Ponty retoma o pensamento infantil para pensar essa concepção da Terra: a Terra como ultra-coisa (Cf. NOG, p. 82). Em seu curso em Sorbonne, ele define essa ultra-coisa, que descreve Henri Wallon, nesses termos: “(...) seres que não estão ao alcance, que não pode ser cercado pelo olhar e que não se pode fazer variar os aspectos a vontade, pelos deslocamentos regulados de seu corpo e que ele não pode, em suma, *observar*” (Sorb, p. 242).

⁴⁴⁶ Em seu curso sobre a *Possibilité de la Philosophie* (1958-1959), Merleau-Ponty crê que a ciência moderna ameaça esse solo – a Terra: “a técnica e a ciência nos coloca em presença de energias que não estão mas *no* quadro do mundo, que poderiam, talvez, o destruir, e em posse de meios de exploração que, antes mesmo de terem sido empregados, redesperta o velho desejo e o velho temor de reencontrar o Outro absoluto. O que, durante séculos, havia sido aos olhos dos homens a solidez de um solo, se averigua frágil; o que era nosso horizonte predestinado, é tornado perspectiva provisória” (RC, pp. 145-146).

⁴⁴⁷ Um plano de estudo datado de 1958: “mostrar que o acesso a outros planetas não relativiza a Terra, não faz um *Körper* como outros, mas, ao contrário, estende a outros a função de *Boden* pré-objetivo. Os outros planetas se tornam anexo da Terra ou a Terra se engrandece, mas estamos sempre em qualquer parte” (NC, p. 45).

⁴⁴⁸ “O mundo da filosofia é o mundo em seu relevo, o mundo bruto e o mundo elaborado na perspectiva do mundo bruto, é o mundo do homem vivente e não o mundo plano dos objetos” (EM, nota 19-20).

nossa forma de apreendê-la (Cf. NMS, p. 13)⁴⁴⁹. Ela é tudo pela qual podemos ter experiência, mas também “o que está lá, o que sempre foi, o que é velho e sempre novo, o fundo *dado*” (NMS, p. 71). Entendemos desse modo o interesse do filósofo em estudar a Natureza:

a Natureza não nos interessa, portanto, nem nela mesma, nem como princípio universal de explicação, mas como índice do que, nas coisas, resiste à operação da subjetividade [livre] e como acesso concreto ao problema ontológico. Se recusássemos todo sentido filosófico à ideia de Natureza e se refletíssemos diretamente sobre o ser⁴⁵⁰, arriscaríamos de nos colocarmos, de imediato, no nível da correlação sujeito-objeto, que é elaborado e segundo e de faltar um componente essencial do ser: o ser bruto ou selvagem que não foi ainda convertido em objeto de visão ou de escolha. É ele que gostaríamos de reencontrar (NMS, p. 121).

Ora, como Schelling, Husserl nos reenvia a um Ser primordial e mais originário, antes de qualquer tese sobre o mundo. A Terra é nosso solo e ela contém todas as possibilidades, o que Husserl denomina *Weltall* (o universo)⁴⁵¹:

uma vez que admitimos essa ideia de *Weltall*, somos obrigados a colocar tudo. Não há ruptura decisiva entre a pedra e o animal, o animal e o homem: ‘quando um filósofo viaja, ele leva suas ideias com ele’⁴⁵². Nesse sentido, tudo é Natureza, tudo é religado à Natureza, lhe é ligada, é posta sobre ela (N, p. 105).

Assim, entre nós e outrem, entre nós e uma pedra, uma planta, não há, reparemos, um corte *decisivo*, pois a Natureza envolve tudo. Modo de dizer que somos de um mesmo estofa, uma vez que “todos os animais, todos os seres vivos, todos os seres em geral não têm sentido senão a partir de minha gênese constitutiva e aquela tem uma presença ‘terrestre’” (HUSSERL, 2008, p. 27).

Husserl diz, assim, de um *intermundo*, quer dizer, “o mundo, como anterior a vários e a um, é intermundo” (EM, p. 62a). Intermundo que pressupõe um *Ineinander*: “intermundo: não somente no sentido do que está *entre* os espíritos, como às ‘consciências’, – mas ainda no sentido de *entremundo* (...), i.e. o *Ineinander* de homens,

⁴⁴⁹ É por essa razão que Merleau-Ponty insiste, em vários momentos, que há uma prioridade do Real sobre o Possível. Por exemplo: “ora o real não é para ser pensado a partir do possível, mas, ao contrário, ele é possível a partir do real e como uma variante do real (...)” (EM, p. 30b).

⁴⁵⁰ Essa é uma das razões para Merleau-Ponty considerar a ontologia como indireta: só podemos falar do ser indiretamente – a partir dos seres (Cf. NMS, p. 16). Ora, “(...) é, talvez, uma lei da ontologia de ser sempre indireta e de não conduzir ao ser senão a partir dos seres” (RC, p. 125).

⁴⁵¹ “Toda evocação de mundos possíveis reenvia à visão do nosso (*Welt-anschauung*). Toda possibilidade é variante de nossa realidade, é *possibilidade de realidade* efetiva (*Möglichkeit na Wirklichkeit*)...” (S, pp. 227-228).

⁴⁵² Xavier Tilliet nos esclarece essa passagem: “Merleau-Ponty quer dizer que o pensamento, o sujeito teórico, não é abstraído do sujeito corporal e que o observador universal acompanha o habitante do mundo sob a pressuposição de uma Natureza coextensiva à totalidade de seres. Ele se inspira diretamente de Husserl: ‘os homens, e não somente o corpo humano, vão de carro...’; ‘eles vão a uma passeio, fazem uma visita... enquanto seus espíritos se deslocam com seus corpos no espaço da única *Umwelt* objetiva” (TILLIETE in PII, p. 219).

animais, lugares... i.e., matriz universal pré-objetiva” (EM, p. 17). Enfim, tudo está ligado a tudo, como se tudo tivesse um parentesco:

há parentesco entre o ser da terra e aquele do meu corpo (*Leib*), portanto não posso dizer exatamente que ele se move, porque ele mantém sempre a mesma distância de mim, e o parentesco se estende aos outros, que aparecem como ‘outros corpos’, aos animais, que compreendo como variantes de minha corporeidade e, finalmente, aos corpos terrestres mesmos, porque os faço entrar na sociedade viva dizendo, por exemplo, que uma pedra ‘voa’ (RC, p. 169).

Schelling, Husserl, entre outros, como Alfred North Whitehead⁴⁵³, nos levaria ao que Merleau-Ponty escreve em *L’œil et l’esprit*: “(...) o mundo é feito do mesmo estofado que o corpo” (OE, p. 19). Ora, falar de um mesmo estofado é falar de uma *promiscuidade* do ser, em que encontramos uma *confusão*, e mesmo um *sincretismo* dos corpos no ser bruto (Cf. NMS, p. 178).

Essa promiscuidade com o mundo, que nos interessa aqui, seria um modo de afirmar que o corpo é da mesma textura que o mundo. Ele não está somente inserido no mundo, não só é um *ser-no-mundo*, como é um *ser-do-e-com-o-mundo* – não está diante dele, mas no seu meio, numa promiscuidade⁴⁵⁴ em que há “união do ser visto e do ser que está entrono do corpo pelo fato do corpo mesmo ser visto e o ser que está entorno do corpo é prolongamento do corpo próprio” (NMS, p. 174)⁴⁵⁵.

Esse estofado que somos do mundo é o que Merleau-Ponty denomina *carne*: nem matéria, nem espírito, nem substância, mas uma coisa geral que pertencemos, no sentido de tecido, da textura do ser (Cf. EM, p. 2)⁴⁵⁶. Isso permite ao filósofo falar que “é a carne das coisas já, que nos fala de nossa carne, e que nos fala aquela de outrem” (VI, p.

⁴⁵³ Segundo Merleau-Ponty, Whitehead, entre outros, pertence a essa mesma tradição. Isso porque, do ponto de vista de Whitehead, a história da doutrina da matéria vem da separação grega entre a existência (*entity*) e o *sense-awareness*: “assim, o que é um mero procedimento de espírito na tradução do sentido-consciência [*sense-awareness*] em conhecimento discursivo foi transmutado num caráter fundamental da natureza” (WHITEHEAD, 2004, p. 16). Mas, isso é um prejuízo do pensamento discursivo segundo Merleau-Ponty: Whitehead nos revela que “não podemos compreender a natureza do Ser senão nos referindo a nossa ‘éveil sensible’ (*self-awareness*), à percepção no estado nascente” (N, p. 158). Daí, incluir Whitehead nessa linha de pensamento, pois ele nos leva a pensar a Natureza para vários: “há uma sorte de reciprocidade entre a Natureza e eu enquanto ser que sente. Sou uma parte da Natureza e funciono como qualquer evento da Natureza: sou, pelo meu corpo, parte da Natureza e as partes da Natureza admitem entre elas relações do mesmo tipo que aquelas de meu corpo com a Natureza” (N, p. 159).

⁴⁵⁴ Promiscuidade, aliás, própria do saber filosófico: “a filosofia é saber da promiscuidade, não do ‘puro’” (EM, nota 46).

⁴⁵⁵ Por Emmanuel Alloa, essa reversibilidade é uma reinterpretação do *a priori* correlacional husserliano. Quer dizer, se Husserl diz que toda consciência é consciência de algo, Merleau-Ponty sugere que “não há algo senão porque essa coisa existe *para algo*” (ALLOE, 2001, p. 86).

⁴⁵⁶ “A ‘carne do mundo’ não é metáfora de nosso corpo no mundo. Poderíamos dizer o inverso, é também nosso corpo que é feito do mesmo estofado sensível que o mundo – Nem naturalismo, nem antropologia: os homens e o tempo, o espaço são feitos do mesmo magma” (NC, p. 211).

243). Na verdade, uma concepção que Merleau-Ponty toma da obra noturna de Gaston Bachelard⁴⁵⁷:

seria preciso, para designá-la, o velho termo ‘elemento’, no sentido em que se empregava para falar da água, do ar, da terra e do fogo, quer dizer, no sentido de uma *coisa geral*⁴⁵⁸, a meio-caminho do indivíduo espaço-temporal e da ideia, sorte de princípio encarnado que importa um estilo de ser por toda parte em que ele encontra uma parcela. A carne é nesse sentido um ‘elemento’ do Ser (VI, pp. 181-182).

Certamente, uma concepção estranha à filosofia. Com efeito, o estudo desse ser bruto nos leva a pensar o que a ciência e a filosofia, segundo o filósofo, jamais deu um “nome”: um elemento ou um emblema concreto de uma maneira geral (Cf. VI, p. 191)⁴⁵⁹. Modo de afirmar que toda questão filosófica, em certa medida, deve se fazer a partir do sensível:

tudo repousa sobre a riqueza inultrapassável, sobre a milagrosa multiplicação do sensível. Ela faz que as mesmas coisas tenham a força de ser coisas por mais de um, e que alguma entre ela – os corpos humanos e animais – não têm somente faces escondidas, que seu ‘outro lado’ é um outro sentir *conta a partir de meu sensível* (S, p. 23).

Com esse horizonte, podemos compreender porque a experiência das mãos se tocando, como veremos, nos mostra uma tangibilidade com o mundo: tocamos a carne do mundo e nossa mão é do mesmo tecido que ele. Não se trata de uma analogia: há uma generalidade do sentir. O que sentimos se prolonga na carne do mundo sem que se tratasse de uma projeção da consciência: há uma dinâmica mais originária de nossa relação ao mundo, porque nosso corpo “(...) é, num sentido, uma delas [das coisas do mundo], abre, enfim, sobre um ser tangível em que ele faz também parte” (VI, p. 174).

Assim, não foi por acaso que vimos uma indivisão entre os corpos, por exemplo, quando estudamos o sincretismo infantil: há, verdadeiramente, uma indivisão entre os seres, porque vivemos num mundo verdadeiro, antes de toda tese, antes de ser consciência: o mundo bruto, o mundo de indivisão ou de promiscuidade (Cf. NL, p. 6).

Entretanto, veremos que essa indivisão não significa uma *identidade* entre os seres. Longe de afirmar que vivemos numa “noite de identidade” (Cf. NMS, p. 63), Merleau-Ponty afirma que há também uma distância do mundo; uma *proximidade* e

⁴⁵⁷ “Os ‘elementos’ (Bachelard) = meio de ser, englobante” (NMS, p. 160).

⁴⁵⁸ “É preciso pensar a carne, não a partir de substâncias, corpo e espírito, pois ela seria a união de contraditórios, mas, digamos, como elemento, emblema concreto de uma maneira de ser geral” (VI, p. 191).

⁴⁵⁹ Ele escreve também nessa época: “(...) a filosofia fala das coisas mesmas em que vivemos todos, tudo que ela introduz de noções difíceis, ela só as introduz para nos levar a ver melhor, para cessar as dificuldades em que elas acontecem, para igualar, com todo rigor, o funcionamento do mundo, tal que ele se oferece para nós” (VIii, p. 5).

uma *distância* irremediável: “o que levo do problema do mesmo e do outro? Isso: que o mesmo é o outro que o outro e a identidade diferença de diferença” (VI, p. 318).

Essa dinâmica é a definição mesma da carne, como veremos. Leiamos, por exemplo, uma das primeiras passagens em que ele esboça o que ele compreende por carne no curso sobre a Natureza:

ela é, portanto, 1º tão próxima quanto possível, o que há de mais próxima, e 2º tão distante quanto possível, separada de nós por toda a distância de sua coincidência consigo, pela sua viscosidade. Ela é, portanto, ao mesmo tempo, próxima e distante. (...) Em outros termos, a Natureza que percebemos é tão distante e tão próxima quanto possível, e isso pelas mesmas razões. Não há nada entre eu e a Natureza que percebo. Desde que percebo uma coisa, não posso conceber uma percepção interposta entre mim e o objeto. Mas essa proximidade extrema é, ao mesmo tempo, distância maior, porque há uma distância radical entre a coisa que coincide consigo e o ser transparente pelo fato de que ele percebe, e isso porque o primeiro termo está a cem léguas daquele que avista ela. A Natureza é, portanto, o que permanece intacta depois do desvelamento perceptivo, o que é indiferente aos olhos que ponho sobre ela. Há transcendência do Ser, na medida em que é preciso que ele esteja à distância para ser alcançado sem intermediário (N, p. 160).

Como pensar essa distância essa proximidade? Não há uma contradição aqui?

Nosso objetivo nesse capítulo é mostrar como a experiência do sentir nos revela esses dois momentos indistintos um do outro e, mesmo, como diz Vincent Peillon comentando esse ponto, “(...) é sempre a distância que faz a proximidade” (PEILLON, 2008, p. 109). Merleau-Ponty utiliza o exemplo das mãos se tocando para exemplificar isso, como veremos.

No momento, lembremos que essa suposta contradição está já presente na *Phénoménologie de la perception*. Por exemplo, quando ele afirma que há uma conexão corporal e uma sorte de solipsismo vivido, ele afirma um jogo entre unidade e pluralidade que não se excluem: ninguém está totalmente isolado de outrem (o que nos levaria a uma consciência fechada em si mesma), nem totalmente em reciprocidade com outrem (o que nos levaria à ausência de qualquer individualidade). Mas, para isso, ele afirma que há um terreno comum: o mundo que partilhamos assegura um mundo comum, uma coexistência que é vivida por cada um (Cf. PhP, p. 410) – somos consagrados a um mesmo mundo.

Mas talvez seja preciso radicalizar ainda mais essa operação, levando ao extremo essa proximidade e essa distância enquanto inscritas na carne mesma do mundo. Quando dizemos que somos do mesmo estofo do mundo, não se exclui que somos esse corpo *aqui*, ponto zero em face das nossas direções. Falar de uma mesma textura não significa dizer identidade – modo de dizer que somos *um mesmo na pluralidade dos seres*. É por isso que Marilena Chaui nos diz de uma ferida narcísica:

com a chegada de outrem, sofremos a primeira ferida narcísica: descobrimos que não somos inteiramente visíveis para nós, que carregamos um invisível que é visível para outrem; mas descobrimos também que somos plenamente visíveis porque vistos por outro. Inacabados como viventes, somos acabados como visíveis. Essa experiência, longe de conduzir à luta mortal das consciências, é advento dos mundos privados como instrumentos para a criação de um mundo comum, cada mundo privado sendo via de acesso ao de outrem e dimensão de uma vida generalizada. Os corpos são testemunhas de um mesmo mundo (CHAUI, 2002, p. 144).

Dizer que somos um mesmo, é dizer que há, em algum nível, uma indivisão da carne. Trata-se do que Merleau-Ponty nomeia em vários momentos como promiscuidade, invasão, projeção-introjeção entre os corpos – “se projetar ou introjetar = o que denominamos invasão intencional” (NMS, p. 184). Com efeito, uma concepção muito próxima da sua interpretação da psicanálise nessa época. Ora, não confundamos: há momentos, por exemplo, que Merleau-Ponty critica a noção de projeção, mas não se referindo à projeção-introjeção entre os corpos, mas da projeção-introjeção da consciência – o que nos levaria a uma espécie de antromorfismo (Cf. VI, p. 177).

Vimos, por exemplo, como Merleau-Ponty interpreta a projeção-introjeção entre os corpos em Klein como uma operação corporal. Portanto, não devemos confundir os momentos em que o filósofo fala de uma projeção da consciência na vida de outrem, por exemplo, com aquela operação corporal. Um exemplo do primeiro caso, podemos ler nessa passagem:

outrem: apresentação originária da ausência (do *nicht-präsentierbar*) de outrem: a articulação de seu comportamento – É aí um *Urphänomen* [fenômeno originário] em que não podemos dar conta pela projeção [da consciência] (nem também se pode dar conta da ‘coisa pelas percepções (cf. Manchester)⁴⁶⁰ ao sentido dos atos) – A dimensão de outrem – percebo que outrem percebe, não penso que ele pensa. O acesso a outrem não é simples prolongamento da percepção de meu corpo (isso seria psicologismo pelos conteúdos) e não é independente (isso seria transcendentalismo): é *Fortpflanzung* e é unidade outrem – meu corpo – a coisa no mundo do *Ineinander* e do *Urpräsentierbar* (NMS, p. 150).

Entretanto, o *Ineinander* é descrito enquanto projeção-introjeção entre os corpos. É a operação própria dos corpos, uma operação de promiscuidade ou de indivisão:

a abertura ao mundo pela percepção não é *tomada* mas *tomada ultrapassada*, não é abertura-encerramento, é como o movimento de tulipas que, no momento de acabar, se dilata para o exterior. Parentesco da coisa e da coisa sentida e, justamente por causa do parentesco, arrancamento pelo quale, os sentidos sangrentos. Portanto, mundo ereto, pouco tranquilizador e ao qual me apoio imediatamente, portanto, todo meu corpo. Mundo de projeção-introjeção (meu corpo), de *Einfühlung*, mundo onírico, não puramente observável (NMS, p. 173).

O curso sobre a Natureza é um momento privilegiado para compreender esse “mundo de projeção-introjeção (meu corpo)”. É nesse curso que ele analisa a obra de Paul Schilder e Melanie Klein e explora essa operação de projeção-introjeção como operações de promiscuidade do corpo com os outros corpos

⁴⁶⁰ Conferência realizada por Merleau-Ponty na Universidade de Manchester no dia 1 de maio de 1959 (conferência que não tivemos acesso).

paralelamente ao estudo do corpo estesiológico, seria preciso um estudo do corpo libidinal e mostrar que há um enraizamento *natural* do para outrem (vimos Portmann: o corpo animal como órgão do para outrem, o mimetismo como identificação, a espécie, já inscrita na generatividade, inscrita também nessa intercorporeidade) – Retomar aqui todas as contribuições da psicanálise a essa teoria do sujeito desejante (N, p. 272).

Contribuições essas que estão presentes, sobretudo, nas linhas de Schilder e Klein – são os seus estudos que tornam possível pensar a promiscuidade da carne enquanto um fenômeno corporal, uma vez que os corpos partilham do mesmo Ser bruto:

o corpo humano (...) como corpo estesiológico e corpo erótico em relação de intercorporeidade na biosfera com toda a animalidade por projeção-introjeção – e também, como propriamente humano (reinvestimento). Tudo isso porque, doravante, estamos no Ser bruto e pré-objetivo (N, pp. 335-336).

O esquema corporal enquanto incorporação – uma leitura de uma obra de Paul Schilder⁴⁶¹

Em 1950, Paul Schilder publica uma obra de grande valia para as reflexões de Merleau-Ponty⁴⁶². Trata-se de um estudo sobre “as energias construtivas da psique”⁴⁶³, denominado *The image and appearance of the human body*.

O livro é importante para as análises de Merleau-Ponty não só por trazer um tema caro à sua filosofia, o esquema corporal, mas também por propor uma espécie de *promiscuidade* entre os esquemas corporais:

vemos que o paciente conecta a si com todos. Quando uma pessoa respira é a sua respiração. Quando uma pessoa move seu ombro ela sente isso em seus ombros. Em outras palavras, ela toma os modelos posturais de outros nela mesma. Suas diferenças espaciais não existem mais (SCHILDER, 1950, p. 215).

Essa passagem em que Paul Schilder faz notar um comportamento de um dos seus pacientes evidencia algo presente em todo sujeito segundo o psiquiatra: a inter-relação dos esquemas corporais, ou seja, a capacidade do corpo de se conectar com outros. A paciente de Schilder somente evidenciaria esse fato pelo “excesso”, como se a

⁴⁶¹ Uma primeira versão desse subcapítulo assim como o próximo foi publicado na *Revista Pólemos* (Cf. MANZI, 2012b) com o título *A promiscuidade do corpo – uma análise da fenomenologia merleau-pontyana à luz de Klein*. Originalmente, esse subcapítulo foi apresentado (comunicação) com o título: *O esquema corporal enquanto uma estrutura libidinal, mas também social – Merleau-Ponty leitor de Paul Schilder no II Colóquio Internacional Práticas e Usos do Corpo na Modernidade*, realizado no Instituto de Psicologia da USP (outubro de 2010).

⁴⁶² Obra central para as reflexões de Merleau-Ponty (desde seu curso *Le monde sensible et le monde de l'expression* de 1953) segundo Emmanuel de Saint Aubert: “neurologia, psicologia da forma, psicanálise... Essa conjunção é encarnada por um autor chave no curso de 1953, Paul Schilder. Ator *princeps* da teoria neurológica do esquema corporal, Schilder é o primeiro a lhe levar, justamente, a iluminação da psicanálise” (AUBERT in MsMe, p. 12).

⁴⁶³ “É verdade que rompemos a imagem do corpo assim que a criamos. Mas o processo de construção é sempre *basso continuo*, mesmo quando a ruptura do corpo-imagem acontece. É por isso que eu escolhi o subtítulo: ‘Um estudo sobre as forças construtivas da psique’. A destruição é, em outras palavras, uma fase parcial de construção, que é um planejamento e uma característica geral da vida. Nós destruímos a fim de planejar novamente” (SCHILDER, 1950, p. 193).

doença revelasse algo que está presente em todo sujeito ou como se ela nos demonstrasse fenômenos normais mais claramente, porque levam um comportamento ao extremo presente de modo latente/velado no sujeito normal. Ambos agem como se levassem ao extremo essa passagem de Freud: “se atirmos ao chão um cristal, ele se parte, mas não em pedaços ao acaso. Ele se desfaz, segundo linhas de clivagem, em fragmentos cujos limites, embora fossem invisíveis, estavam predeterminados pela estrutura do cristal” (FREUD, 1996, vol. XXII, p. 64).

Schilder é um leitor atento da psicanálise. Desde sua primeira obra, ele afirma que

seria errôneo supor que a fenomenologia e a psico-análise poderia e deveria ser separadas da psicologia cerebral. Parece, para mim, que a teoria do organismo deveria e poderia incorporar na psicologia uma doutrina que vê a vida e a personalidade enquanto uma unidade (SCHILDER, 1950, p. 7).

Entretanto, apesar de Schilder afirmar que “uma psicologia que não utiliza da ampliação enorme do horizonte em que Freud e a psicanálise realizaram, negligencia um número incontável de experiências importantes” (SCHILDER, 1950, p. 9), ele critica Freud por uma negligência. A seu ver,

a psicanálise é a ciência da reflexão do mundo e da vida no corpo de um indivíduo. Ainda assim, a psicanálise negligenciou até aqui a estrutura do esquema do corpo. Mas todo desejo e tendência libidinal muda a estrutura da imagem do corpo e ganha seu sentido real nessa mudança no modelo postural do corpo (SCHILDER, 1950, p. 201).

Para realizar essa ampliação que Freud supostamente negligencia, Schilder divide sua obra em três partes: *The Physiological Basis of the Body-Image*; *The Libidinous Structure of the Body-Image*; *The Sociology of the Body-Image*.

A primeira parte consiste em insistir como a imagem corporal que cada sujeito tem de si é uma *construção* e depende de vários fatores, não só fisiológicos, mas relativos à percepção, à ação, à emoção, etc – ou seja, depende de uma *Gestalt*⁴⁶⁴ de todo o corpo. Um todo que é imaginado continuamente; reestruturado a todo o momento diante da contingência de nossa relação com o mundo.

Schilder propõe que pensemos assim a *body-image*, ou seja, o modo que essa unidade aparece para nós – uma unidade vivida como *Gestalt*. Mas observa: “o termo indica que não estamos lidando com uma mera sensação ou imaginação. Há uma aparência de si do corpo” (SCHILDER, 1950, p. 11) – o que indica que estamos sempre construindo um modelo postural ou uma imagem de nós mesmos que muda

⁴⁶⁴ Há várias referências de Schilder aos gestaltistas, mas nem sempre uma referência em que o autor concorda com eles. Um exemplo é sua crítica à concepção do isomorfismo e da atenção dessa escola (Cf. SCHILDER, 1950, pp. 283-289).

constantemente. Por isso afirmar que três são as características maiores da imagem corporal: *changeability*, *plasticity* e *transportability*.

A segunda aborda como o investimento libidinal, que temos nos objetos e nos outros ao nosso redor, é fundamental na construção do esquema corporal, sendo que todo desejo e tendência libidinosa imediatamente muda a estrutura da imagem do corpo.

Nesse estudo, Schilder utiliza-se das investigações de Freud e incorpora vários mecanismos descritos pelo psicanalista. Por fim, o psiquiatra debruça-se num dado: “o ego ou ‘tu’ não são possíveis sem o outro. Nossa própria imagem corporal não é possível sem as imagens corporais dos outros. Mas quando eles são criados, eles são criados num intercâmbio contínuo” (SCHILDER, 1950, p. 303).

Merleau-Ponty se interessa especialmente por essa última parte dos estudos de Schilder. Ora, trata-se realmente de um estudo novo. Até então o filósofo havia descrito *a unidade do esquema corporal*, baseando-se nas pesquisas de Henry Head, Henri Wallon e Jean Lhermitte, para mostrar que, se o corpo é um todo e age como um sistema integrado onde todas as partes são solidárias umas às outras, assim como todos os sentidos são solidários uns com os outros, é porque existe *um esquema* que integra esta unidade. Em *La structure du comportement*, na *Phénoménologie de la Perception* e nos cursos em Sorbonne, isso aparece em vários momentos. Entretanto, *Schilder trás algo novo*. Merleau-Ponty comenta: “Schilder: o esquema corporal tem uma estrutura libidinal... e sociológica” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 288). Novidade que encontramos em frases como essa: “a masturbação é especificamente social” (SCHILDER, 1950, p. 237), o que significa que “as tendências libidinais são necessariamente um fenômeno social; elas são sempre direcionadas a imagens corporais no mundo exterior” (SCHILDER, 1950, p. 216).

Há vários exemplos de casos clínicos que parecem demonstrar a tese de Schilder. A primeira observação que o psiquiatra nos relata dessa inter-relação dos esquemas corporais (*body-image*) é:

sempre que há distúrbios no modelo postural do corpo os pacientes também têm dificuldade em reconhecer as diversas partes dos corpos dos outros. Eles não podem distinguir entre seus dedos; não podem reconhecer o lado esquerdo e direito dos corpos dos outros. Chegamos à formulação geral de que os modelos posturais dos seres humanos estão conectados uns nos outros e que, se não somos capazes de chegar a uma percepção verdadeira de nosso próprio corpo, somos incapazes também de perceber os corpos de outrem (SCHILDER, 1950, pp. 43-44).

Entretanto, o psiquiatra não pretende dizer que nossa imagem corporal muda do ponto de vista da percepção e da estrutura libidinal *somente* nas patologias. O que lhe interessa é mostrar como, mesmo no sujeito normal, a imagem corporal é, antes de

qualquer coisa, uma imagem *construída em relação ao outro*. A imagem que temos de nós mesmo seria uma espécie de relação entre imagens corporais – não podemos construir nossa imagem senão em relação às outras imagens. O que nos leva a pensar como “a imagem corporal é um fenômeno social” (SCHILDER, 1950, p. 217), pois entre o corpo de um e o corpo dos outros existe uma conexão (Cf. SCHILDER, 1950, p. 205). Não à toa, Schilder dedica um subcapítulo à beleza da imagem corporal (*Beauty and body-image*) e ao comentar a estrutura libidinal dessa imagem, diz:

no nível libidinal não se constrói somente pelo interesse que nós temos de nosso corpo, mas também pelo interesse que as outras pessoas mostram nas diferentes partes de nosso corpo. Eles podem mostrar seus interesses por ações ou meramente por palavras e atitudes. Mas o que as pessoas em torno de nós fazem com seus próprios corpos também tem uma enorme importância. Aqui está a primeira alusão de que a imagem corporal é construída por contatos sociais (SCHILDER, 1950, p. 137)⁴⁶⁵.

Seja como for, Schilder não irá defender essa relação entre as imagens corporais somente no nível da percepção. Podemos pensar o esquema corporal não só em relação às coisas e a um *Umwelt*, mas em relação a outros esquemas corporais. Trata-se, na verdade, literalmente, de um fenômeno de *incorporação*. O exemplo que Schilder nos dá, primeiramente, é dos objetos que usamos e que começam a fazer parte de nosso esquema corporal: “uma bengala, um chapéu, qualquer tipo de roupa, torna-se parte da imagem corporal. Quanto mais rígida for a conexão do corpo com o objeto, mais facilmente ele se torna parte da imagem corporal” (SCHILDER, 1950, p. 213).

Merleau-Ponty se referia a algo parecido a essa incorporação na *Phénoménologie de la Perception* ao falar de uma *síntese corporal* (Cf. PhP, p. 174) que justificaria uma espécie de *anexação corporal*: assim como dizemos que meus óculos são como um índice de meu corpo, ou que a bengala de um cego é um instrumento com o qual ele percebe (Cf. PhP, p. 178), dizemos que os óculos são um *apêndice* do corpo, uma *extensão* da síntese corporal (Cf. PhP, p. 178). Noutras palavras, há uma espécie de *dilatação corporal*, que só é possível devido a um saber de uma unidade corporal assumida e mesmo flexível. Com Schilder, essa flexibilidade fica ainda mais dinâmica. Por exemplo:

com uma mudança na roupa, mudamos de atitude. Quando tiramos nossas roupas de manhã, mudamos nossa série de atitudes, em parte porque a imagem corporal como tal está numa relação próxima de nossos empenhos e tendências libidinais. Uma vez que as roupas são uma

⁴⁶⁵ “A imagem corporal é o resultado da vida social. A beleza e a feiura não são certamente um fenômeno num indivíduo singular, mas são fenômenos sociais da mais alta importância” (SCHILDER, 1950, p. 267).

parte de nosso esquema corporal, elas ganham a mesma significação que as partes do corpo e podem ter a mesma significação simbólica que as partes do corpo (SCHILDER, 1950, p. 203)⁴⁶⁶.

Mas não só as roupas, os objetos que usamos habitualmente e mesmo as fezes ou a urina são anexados ao nosso esquema corporal – o que fica claro na observação do mundo infantil. Notemos, aliás, que Merleau-Ponty interpreta esse prolongamento com um “acentuo” kleniano:

[um prolongamento] que pode se estender para as coisas (roupas e esquema corporal); pode expelir uma parte do corpo; ele não é realizado por causa de partes determinadas, mas é um ser lacunar (o esquema corporal é oco por dentro) - inclui regiões acentuados, precisas, outras vagas – o oco e as regiões vagas são ponto de inserção dos corpos imaginários) (N, p. 346).

Schilder defende que mesmo as partes do corpo de outrem entram nessa dinâmica. Irá por isso dizer de uma *fusão* entre as imagens corporais (*body melts*) (Cf. SCHILDER, 1950, p. 234) ou de um termo que Merleau-Ponty destaca: um *comércio* entre as imagens corporais (*body-image intercourse*) (Cf. N, p. 347; SCHILDER, 1950, p. 235). Vejamos esse exemplo:

tomamos partes da imagem corporal de outros em outros e impelimos partes de nossas imagens corporais a outros. Podemos impelir nossas imagens corporais completamente a outros ou, de algum modo, elas podem estar uma continua troca entre as imagens corporais de nós mesmos com as pessoas em torno de nós (SCHILDER, 1950, p. 235)⁴⁶⁷.

Para Merleau-Ponty, Schilder está defendendo uma forma de *operação* corporal: uma espécie de incorporação, de *projeção* de si em outrem e de *introjeção* de outrem em mim. Para Emmanuel de Saint Aubert, por exemplo, não há dúvidas: o estudo de Schilder é decisivo para Merleau-Ponty desenvolver uma filosofia da carne, porque Schilder coloca em destaque “o regime o mais fundamental de nosso ser-no-mundo, aquele da *incorporação*, circularidade de introjeção e de projeção (mas numa acepção psicológica do termo de ‘projeção’ que é evidentemente outra que o sentido intelectualista – geométrico ou óptico (...))” (AUBERT, 2008b, p. 123). Ou seja, no fundo, o que o psiquiatra descreve é um esquema corporal como introjeção-projeção. Essa passagem de Merleau-Ponty é clara nesse sentido: “o esquema corporal como incorporação: o esquema corporal é isso. Finalmente então (sobretudo pela visão de si) uma relação de ser entre – meu corpo e o mundo – os diferentes aspectos de meu corpo; uma relação de ejeção-introjeção; uma relação de incorporação” (N, p. 346).

⁴⁶⁶ Não podemos deixar de notar que se trata de uma nova concepção da espacialidade: “(...) o espaço em e entorno ao modelo postural não é o espaço da física. A imagem-corporal incorpora objetos ou extensões em si no espaço” (SCHILDER, 1950, p. 213).

⁴⁶⁷ Ou: “os seres humanos estão agindo no mundo e eles estão principalmente agindo no mundo. Isso significa que eles estão agindo em relação aos objetos, seja levando-os ou afastando-os. Por mais forte que essa tendência possa ser de agir perante o mundo como o vemos, há também a tendência de unir a imagem do corpo com todas as outras imagens do corpo. Lidamos com tendências básicas e conflitantes” (SCHILDER, 1950, p. 255).

Ora, isto está muito próximo dos estudos merleau-pontyanos, principalmente se entendermos que a imagem corporal, como descreve o psiquiatra, é a expressão de nossa vida emotiva, de nossa relação com o outro, o que exclui, desde já, qualquer tipo de inter-subjetividade por analogia ou por uma consciência intelectual: trata-se de *uma contínua invasão de projeção-introjeção entre os corpos*, ou seja, de uma *intercorporeidade* aos olhos de Merleau-Ponty. Saint Aubert nos esclarece:

descobrimos como ‘a consciência perceptiva é, essencialmente, expressão, Merleau-Ponty tende a operar um deslocamento simétrico ao procedente [do inconsciente pensado enquanto recalque para o inconsciente pensado como figura-fundo]: não mais anexar Freud a uma fenomenologia da percepção inspirada na *Gestalttheorie*, mas, inversamente, seguindo Schilder (ele também marcado pela fenomenologia e a psicologia da forma), retornar a Freud, impelir a análise de nossa relação ao mundo num sentido psicanalítico. É, então, menos o *recalque* (freudiano) que é rescrito em termos de *impercepção* do que a *expressão* que se reencontra interpretado em termos de *projeção* (psicanalítica) (AUBERT in MsMe, p. 35).

Haveria assim como que *uma sociologia da imagem corporal*: uma comunhão, uma conexão entre minha imagem com a imagem corporal dos outros. Por isso Gail Weiss, em seu interessante livro sobre as imagens corporais (*Body images – embodiment as intercorporeality*), afirmar que

ambos, Merleau-Ponty e Schilder, sublinham o fato de que a imagem corporal não é nem uma construção individual, nem o resultado de uma série de escolhas conscientes, mas mais exatamente, uma agência ativa que tem sua própria memória, hábitos e horizontes de significação. Ambos sublinham também o aspecto inter-corporal da imagem corporal, quer dizer, o fato de que a imagem corporal é nela mesma uma expressão de uma troca contínua entre corpos e imagens corporais (WEISS, 1999, p. 3)⁴⁶⁸.

Certamente, isto nos aponta para uma *intercorporeidade*, onde o que está em jogo não é somente a noção de corpo, mas também *a imagem corporal que tenho de mim e do outro*. Aliás, esta parece ser uma característica fundamental da vida psíquica, segundo o psiquiatra, e que determina as contínuas mudanças que temos da nossa imagem corporal (porque, a todo o momento, transformo-a, devido minhas ações em relação ao mundo). Visto isso, entendemos que não é possível dizer de um ego, para o psiquiatra, se não dizemos do outro, pois nossa imagem corporal não é possível sem o outro. Schilder cita um dos seus pacientes para exemplificar essa promiscuidade do esquema corporal:

o paciente projeta a si para fora de seu próprio corpo mas toma outros para dentro de seu corpo. ele estava vivendo ao mesmo tempo o exterior e o interior de seu próprio corpo. Mas seu próprio

⁴⁶⁸ A partir desta assunção, ter-se-ia sentido em acompanhar Weiss em sua análise (algo que não podemos realizar aqui): “se, como Lacan, Schilder e Merleau-Ponty sugeriram, entendemos o corpo como uma projeção morfológica, uma que é informada pela, mas não reduzida a, imagem especular do corpo, quais são os efeitos (e, possivelmente, destrutivos) produtivos dessa morfologia imaginária particular no corpo?” (WEISS, 1998, p. 77).

corpo tina amalgamado os corpos de outros. O problema filosófico fundamental do Ego e do mundo exterior aparece num novo aspecto (SCHILDER, 1950, p. 234).

Merleau-Ponty comenta essa passagem de Schilder: “há uma invasão dos esquemas corporais uns nos outros” (N, p. 347). E complementa:

ora, isto, que o corpo está ele mesmo já em operação aos outros corpos, eles são assim minha imagem e eu a suas. Eu me alieno e eu os incorporo [em nota: Husserl: vejo as partes dos outros. Schilder: relação sexual de esquemas corporais]⁴⁶⁹. O esquema corporal absorve continuamente os outros esquemas corporais e se fazem por eles (Schilder). Descrição do doente de Schilder mostrando como seu esquema corporal se torna aberto aos outros corpos e identificação com eles – Secreto e público (NL, p. 84)

Essa inter-corporeidade aparecia desde a *Phénoménologie de la Perception* nestas palavras:

é justamente meu corpo que percebe o corpo de outrem, e ele encontra ali como que um prolongamento miraculoso de suas próprias intenções, uma maneira familiar de tratar o mundo; doravante, como as partes do meu corpo em conjunto formam um sistema, o corpo de outrem e o meu são um único todo, o verso e o reverso de um único fenômeno, e a existência anônima da qual meu corpo é a cada momento o rastro que habita doravante estes dois corpos ao mesmo tempo (PhP, p. 406).

Entretanto, esse *prolongamento*, esse todo entre o corpo de outrem e o nosso, não tinha ali uma dinâmica própria. Com Schilder, Merleau-Ponty pode estender sua leitura à obra de Melanie Klein: há um *canibalismo* do corpo – uma projeção-introjeção do corpo nos outros corpos, não só na criança, mas também na vida adulta, pois o corpo integra ao seu esquema corporal ao corpo de outrem, incorpora o exterior ao seu interior. Em suas palavras: há uma *invasão* entre os corpos.

Freud já havia dito isto ao pensar a constituição do eu em *Triebe und Triebchicksale*: “na medida em que os objetos que lhe são apresentados constituem fontes de prazer, ele os toma para si próprio, os ‘introjeta’ (para empregar o termo de Ferenzi); e, por outro lado, expele o que quer que dentro de si mesmo se torne uma causa de desprazer” (FREUD, 1996, pp. 140-141). Mas como se sabe, é com Klein que esse mecanismo é levado ao extremo. Esta “açougueira genial”, como Lacan denominou Klein, dá “(...) nome e figura às mais inconfessáveis fantasias sexuais e agressivas, aí também revelando as fontes mais primitivas do que melhor o homem é capaz” (FIGUEIREDO; CINTRA, 2008, p. 16). Para Merleau-Ponty, aliás, “os conceitos teóricos de Freud são retificados e consolidados quando os compreendemos, como sugere a obra de Melanie Klein, a partir da corporeidade tornada ela mesma a busca do

⁴⁶⁹ “Outra consequência: como minha imagem capta meu tocar, a imagem visual de outros o capta também: elas são também o fora de mim, e eu seu dentro. Elas me alienam e eu os incorporo. Vejo pelos olhos de outrem → o mundo” (N, p. 346).

dentro no fora e o fora no dentro, poder global e universal de incorporação” (RC, p. 178)⁴⁷⁰.

É preciso assim dizer de certa promiscuidade do dentro e do fora, ou seja, uma “reciprocidade-promiscuidade do dentro e do fora em torno do esquema corporal como eixo” (NL, p. 84’). Não à toa, nos momentos em que Merleau-Ponty analisa Schilder nos cursos sobre a Natureza, invariavelmente, sua análise é seguida por uma reflexão dos trabalhos de Klein. Certamente, não por acaso. Parece que a hipótese de uma promiscuidade entre os esquemas corporais leva o filósofo a complementar esse estudo apelando para uma espécie de indivisão entre os corpos.

Projeção-introjeção: o *Ineinander* – revisitando a obra de Melanie Klein⁴⁷¹

Conhecemos como Merleau-Ponty já havia recorrido aos trabalhos de Klein, nos cursos de Sorbonne, para dizer de um canibalismo entre os corpos (Cf. KLEIN, 1984, p. 263), destacando assim como as operações de introjeção-projeção no corpo de outrem são *estruturados* nos mecanismos corporais: tomar posse do objeto é literalmente *sugá-lo, devorá-lo*. Aos olhos de Merleau-Ponty, desse modo, Klein simplifica as noções freudianas com estas operações: “todo objeto percebido é assim assumido como ‘objeto interno’. A distinção entre fantástico e real é menos nítida. Entre a atividade corporal (sugar, engolir) e a introjeção, não há mais limites bem estabelecidos” (Sorb, p. 368).

Ora, esse limite não mais bem estabelecido leva Merleau-Ponty a falar de uma indivisão entre os corpos e, mesmo, numa promiscuidade dos esquemas corporais. Para isso, o filósofo utiliza um termo husserliano: o *Ineinander* – uma possibilidade de descrever essa promiscuidade entre o fora e o dentro, entre a relação de introjeção-projeção entre os corpos em geral. Na verdade um termo central para a redescoberta da filosofia, a seus olhos:

o que a filosofia redescobre como seu domínio inalienável é o círculo, esse nó, essa relação de *Ineinander* de si e das coisas, de mim e de outrem, do visível e do invisível, a animação do ser pelo nada e do nada pelo ser, esses desarranjos que são passagens, esses desenvolvimentos que abrem de repente uma outra dimensão, essa meada que sempre foi confundida, esse tecido sem corte e que não não é feito de um só fio (NC, p. 266).

⁴⁷⁰ Estou assim de acordo com essa reflexão de Étienne Bimbenet: “é por isso que, o que Merleau-Ponty diz de toda reflexão psicológica, que ‘uma vez começada, ela ultrapassa pelo seu movimento próprio’, é preciso ainda dizer que a psicanálise, antes de ser uma teoria, é uma experiência terapêutica, é sujeita a uma reavaliação contínua de seus próprios resultados: ‘O contato de doentes com a doença carrega sempre algo a mais de sentido, de peso, de espessura, aos magros conceitos da teoria’” (BIMBENET, 2004, pp. 19-20).

⁴⁷¹ Uma primeira versão desse subcapítulo foi apresentado (comunicação) no XIV Encontro Nacional de Pós-graduação em Filosofia (ANPOF, outubro de 2010) com o título *A promiscuidade do corpo – uma análise da fenomenologia merleau-pontyana à luz de Klein*.

Ou seja, *um movimento de inerência de um no outro, de um entrelaçar-se ou um emaranhar-se*. Uma espécie de indivisão que podemos ler com os estudos de Schilder e Klein:

Ineinander são possíveis porque o corpo sensorial está em relação de indivisão a si – É o sentido do esquema corporal – uma relação de ser corpo-mundo e aspectos do corpo, uma relação de ejeção-introjeção, reciprocidade dentro-fora. Incorporação – (das coisas (Schilder) – hábitos) – E inversamente expulsão (...) (NL, p. 84).

O que isso significa?

Vimos como Merleau-Ponty afirma que o *Ineinander* só é possível devido ao corpo sensorial estar numa relação de indivisão a si – indivisão que indica uma reciprocidade entre o dentro e o fora, uma relação de projeção-introjeção dos corpos entre si. Uma reciprocidade que “(...) tomado no tecido do mundo, [o corpo] o tira para ele, o incorpora e, ao mesmo tempo, comunica às coisas sobre as quais ele fecha essa identidade sem superposição, essa diferença sem contradição, esse desvio do dentro e do fora, que constituem seu segredo natal” (VI, pp. 176-177).

Vimos como essa reciprocidade já aparecia ao estudar o esquema corporal em Schilder. Trata-se agora de complementar esse estudo com Klein e compreender porque “projeção-introjeção, relação de *Ineinander*, que desvela uma dimensão libidinal do esquema corporal” (N, p. 281).

Se há uma inerência de si ao mundo ou do mundo a si, de si a outrem e de outrem a si, no fundo, o que Merleau-Ponty diz é de uma *promiscuidade* entre os corpos, um ato de invasão dos corpos entre si, uma projeção-introjeção entre eles – o que Étienne Bimbenet define, inclusive, como um *corpo vagabundo* (Cf. BIMBENET, 2011, p. 149).

*Trata-se de afirmar, de certo modo, que o mundo infantil descrito por Melanie Klein seria como a dinâmica do próprio tecido do mundo, em que os corpos estão entrelaçados entre si, em que não há um fora e um dentro, mas uma relação dentro-fora indiviso, como a situação do bebê com a mãe: “o corpo da mãe contém tudo” (MERLEAU-PONTY apud AUBERT, 2009, p. 199)⁴⁷². Uma promiscuidade que nos leva a uma dimensionalidade primordial em que “(...) dois corpos se tomam um pelo outro como único em filigrana na incorporação infantil, porque a criança é, ao mesmo tempo, tudo o que ela é” (NL, p. 85). De um modo mais abrangente, uma *indivisão*:*

⁴⁷² É isso que parece sugerir Alexandre Cleret ao ler *Le visible et l'invisible*: “tudo se passa como se a carne de Merleau-Ponty fosse psicótica, a psicose se definindo como superação da distinção entre corpo e mundo” (CLERET, 2006, p. 170).

“portanto, há indivisão de meu corpo, de meu corpo e do mundo, de meu corpo e o dos outros, e dos outros corpos entre eles” (N, pp. 346-347).

O trabalho de Klein, portanto, parece inspirar o filósofo a essa *topologia* de indivisão. Aliás, podemos observar como a tese de Paul Schilder é convergente, aos olhos de Merleau-Ponty, com a interpretação de Melanie Klein de Freud. Trata-se de definir o *corpo numa dinâmica de promiscuidade*:

Mélanie Klein: faz aparecer as instâncias e as operações freudianas como fenômenos ancorados na estrutura do corpo:

- a) indivisão do mundo e dos seres: o corpo materno é o mundo (cf. Michelet: a língua é a fala da mãe). A mãe não é um indivíduo, mas uma categoria (...).
- b) indivisão dos seres e do seu corpo: os seres são não mesmo representados por seus órgãos, mas idênticos a eles, o órgão sendo carregado de uma significação ontológica, sendo uma categoria – Pai e Falo.
- c) Indivisão de seres entre eles: pai e mãe são um só ser. Por causa do coito? Mesmo se não houve uma cena primitiva do coito, ele é implícito na visão do corpo dos pais.

As estruturas dessa promiscuidade (N, p. 347).

Como vemos, a indivisão do mundo e dos seres; dos seres e de seus corpos; dos seres entre eles, são as estruturas de promiscuidade de projeção-introjeção entre os corpos. Mas enfim, por que tomar tal estudo num curso sobre a Natureza? É, ao menos, contra intuitivo que se pense a relação criança-mãe para pensar o “lugar” do corpo na Natureza...

A nosso ver, Merleau-Ponty busca pensar a relação mais primordial e original de nossa relação ao mundo – uma relação em que não podemos falar de consciência, mas de uma mesma carne. Uma operação que ele descreve em 28 de setembro de 1959 como uma “suscitação de uma liberdade por uma liberdade, um está dentro do outro como um corpo sobre um corpo. (...) Projeção e introjeção, não ‘consciência’” (EM, p. 40b).

Nessa relação, Klein parece descrever uma intercorporeidade, porque “a sensorialidade (sobretudo pela visão) implica intencionalmente a incorporação, *i.e.* um funcionamento do corpo como passagem a um fora, pelos seus ‘orifícios’ [em nota: a incorporação dos outros]” (N, p. 346). A fase oral, por exemplo, nossa primeira abertura ao mundo⁴⁷³, talvez, seja a relação mais exemplar:

organização oral : mordida, canibalismo : é a incorporação (fazer passar o outro para dentro) oral. Introjeção. Mas o faz no meu corpo, é também fazer passar em mim um corpo que, como o meu, morde. *Retaliação*. Essa ação é, portanto, paixão, o sadismo é masoquismo (N, p. 348).

⁴⁷³ Philippe van Haute e Tomas Geyskens parecem ver o mesmo quando eles comentam sobre esse ponto em Klein: “Klein adota a teoria de Freud das zonas erógenas, mas a modifica ao mesmo tempo. Ela concorda com Freud que são zonas privilegiadas das experiências de prazer, mas não concerne a si, ou pelo menos dificulta menos, com o possível caráter sexual desse prazer. Ao mesmo tempo, ela salienta que elas são zonas de troca com o mundo exterior, e coloca uma maior ênfase do que Freud nas actividades corporais que ocorrem nestas zonas: a zona oral é a zona em que a criança pequena activamente engere a comida e a cospe fora” (VAN HAUTE; GEYSKENS, 2007, p. 57).

Notemos que Merleau-Ponty pensa num exemplo dessa reversibilidade entre a passividade e a atividade: o sadomasoquismo. A incorporação – essa maneira de fazer o outro um interior – algo ativo e passivo ao mesmo tempo. Ativo porque é uma introjeção; passivo porque é incorporado à carne da criança.

Não se trata, para o filósofo, de uma escolha: *somos*, na forma mais primitiva de nos relacionarmos com outrem, *canibais*. Uma espécie de invasores do corpo de outrem. Talvez, a relação mais originária de se relacionar com o mundo – eis porque pensar a criança: fomos crianças ante de sermos homens, fomos indivisos num mundo indiviso antes de sermos consciência (Cf. N, p. 349). Eis como o filósofo resume essa ideia:

(...) há na reciprocidade de minha ação sobre os outros 1 / mordedura, canibalismo, respondendo à minha mordida, ao meu canibalismo – Toda incorporação (sendo reduzida a mim, faz passar para meu lado este quase eu que eu vejo) é projeção (Ele é agressivo, porque eu o sou, ele resiste como visível ao meu esforço para o lacerar e o incorporar) e, conseqüentemente, introjeção (se ele é agressivo, ele quer me morder, ele me ameaça por dentro por... (...)) tem-se verdadeiramente aqui intercorporeidade (NL, p. 84').

Ora, vemos, portanto, uma mudança clara de sua experiência filosófica⁴⁷⁴: o corpo não está “somente” no mundo, como sujeito da percepção, mas *é* mundo – ele é do mesmo tecido que ele: “passar da ideia do corpo como sujeito (PP [*Phénoménologie de la perception*]) à ideia de ser indiviso, da percepção que *se faz* nas coisas” (NMS, p. 153)⁴⁷⁵.

Essa mudança de direção é, sem dúvida, também solidária ao modo que ele interpreta a psicanálise. *Freud é como um precursor de uma filosofia da carne* – e Klein sublinha isso:

o *Eros* e o *Tânatos* freudianos reúnem nosso problema da carne com seu duplo sentido de abertura e de narcisismo, de mediação e de involução – Freud viu, verdadeiramente, com a projeção-introjeção, o sadomasoquismo, a relação de *Ineinander* eu-mundo, eu-natureza, eu-animalidade, eu-*socius* (N, p. 288)⁴⁷⁶.

⁴⁷⁴ Já notada nos anos 50: “[outrem é] não constituído-constituente, *i.e.* minha negação, mas instituído-instituente, *i.e.*, eu me projeto nele e ele em mim, [há] projeção-introjeção, produtividade do que faço nele e do que ele faz em mim, comunicação verdadeira por arrebatamento lateral: [trata-se de um] campo intersubjetivo ou simbólico, [aquele] de objetos culturais, que é nosso meio, nossa articulação, nossa junção, – no lugar [da] alternância sujeito-objeto” (IP, p. 35).

⁴⁷⁵ Eis outra passagem em que essa mudança na sua filosofia é evidenciada: “nossa corporeidade: não a colocar *no centro* como fiz na *Phénoménologie de la perception*: num sentido, ela não é senão a articulação do mundo, seu peso não é aquele do mundo. Ela não é potência de um [leve] *desvio* em relação ao mundo. O fato que, pela nossa morte, nosso mundo desaparece, permite somente dizer que nosso corpo é causa de nosso mundo [...]” (EM, nota 50).

⁴⁷⁶ Merleau-Ponty retoma esse sadomasoquismo em Freud para mostrar a relação eu-outrem no curso *La philosophie aujourd'hui*: “na concepção + profunda: relação com outrem e comigo são entrelaçadas e simultâneas – A agressão ≠ resposta a uma frustração objetiva (e, portanto, o remédio não é uma gratificação objetiva). A agressão é também masoquismo: sou eu que persigo noutro, é outrem que eu persigo em mim. Freud: sadomasoquismo. Não sou de nenhum modo simples: outrem é em mim, me destrói por ele, há troca – Não o ser para si + o ser para outrem, mas o *Füreinander* [para um ao outro], *i.e.* sadomasoquismo (...)” (NC, pp. 152-153).

O desejo e a estesiologia – uma indivisão entre o dentro e o fora

“O sexual é coextensivo ao homem não como uma causa única, mas como uma dimensão fora da qual nada permanece” (N, p. 351). Talvez essa afirmação resuma bem o que Merleau-Ponty compreende sobre a sexualidade, tal como descreve Freud: um fenômeno ou uma dimensão corporal e, por isso, algo irrecusável ou indeclinável em nossa vida. Ora, “a libido freudiana não é uma entelêquia do sexo, nem o sexo uma causa única e total, mas uma dimensão inelutável, fora da qual nada de humano pode permanecer, porque nada de humano é inteiramente incorpóreo” (RC, p. 178).

Ele retoma, num sentido alargado, sua tese de 1945: a sexualidade é uma das funções de nosso ser e, portanto, inelutável – a sexualidade não pode ser ultrapassada: “não há ultrapassagem da sexualidade como não há sexualidade fechada sobre ela mesma. Ninguém está a salvo e ninguém está inteiramente perdido” (PhP, p. 199). Nessa passagem célebre da *Phénoménologie de la perception*, ele afirma que somos seres corporais e, portanto, seres libidinais.

Vimos como Merleau-Ponty pensa a sexualidade integrada a todas as funções do corpo, tal como a motricidade. Assim, não há um pansexualismo: não podemos explicar a existência pela sexualidade e vice-versa. Com efeito, Merleau-Ponty jamais negou que a sexualidade seja coextensiva à vida e jamais aceitou que pudéssemos explicar a vida por uma sorte de pansexualismo.

Entretanto, a relação do corpo entre eles, como estudamos, é mais profunda do que a apresentada na *Phénoménologie de la perception*. Ora, como somos do mesmo tecido que o mundo, para Merleau-Ponty, *desejamos os outros corpos*. Estamos aqui diante de uma dimensão ontológica.

No curso de 1958-1959, *La philosophie aujourd’hui*, por exemplo, ele afirma que

a verdadeira (+ compreensão) formulação não é que tudo seja sexual, mas: não há *nada* que *não* seja sexual, *nada* é *assexuado*, a ultrapassagem do genital não é distinção ou ruptura absoluta → caráter ontológico da sexualidade, i.e. ela é contribuição maior da nossa relação com o ser (i.e.: com o mundo, outrem e nós mesmos) (NC, pp. 150-151).

Como podemos ver, a sexualidade é, agora, um dos problemas centrais para se pensar uma ontologia. Por quê?

Primeiramente, porque o corpo libidinal tem uma estrutura estesiológica,

quer dizer, o corpo como poder de *Einfühlung* [empatia] é já desejo, *libido* projeção-introjeção, identificação – a estrutura estesiológica do corpo humano é, portanto, uma estrutura libidinal, a percepção um modo de desejo, uma relação de ser e não de conhecimento (N, p. 272).

Merleau-Ponty propõe, assim, que estudemos “o corpo que tem sentidos é também um corpo que deseja, e a estesiologia se prolonga em uma teoria do corpo libidinal” (RC, p. 178). Na verdade, o filósofo retoma o estudo sobre o esquema corporal para pensar o corpo libidinal: um corpo estesiológico que se prolonga no esquema corporal de outros corpos. Como se o corpo desejasse esse prolongamento, essa incorporação, pois “a relação com mundo e eles como incorporação = o interior do corpo próprio (e do corpo de outrem)” (NL, p. 84’).

Podemos afirmar que o esquema corporal descrito enquanto promiscuidade é o que torna possível o desejo no tecido carnal de outrem:

meu esquema corporal se projeta nos outros e os introjeta, tem relações de ser com eles, busca a identificação, aparece como indiviso com eles, desejo. O desejo considerado do ponto de vista transcendental = membrana comum de meu mundo como carnal e do mundo de outrem (N, p. 287).

Contudo, essa descrição do esquema corporal não é somente uma interpretação da obra de Schilder. Certo, o esquema corporal está numa promiscuidade com outros esquemas corporais. Mas Freud nos fala também de uma abertura:

Freud dá, portanto, uma contribuição essencial a esse aspecto do esquema corporal: recuperar tudo o que ele disse sobre a endopercepção de outros (e dos animais) – O ‘Prazer’ abre sobre a ‘realidade’ – O Prazer está aberto como o sentir está aberto sobre as coisas. Corpo de si demandando outra coisa que corpo, mas o demandando pelo seu próprio peso de corpo – Nem primeiro, nem segundo (N, p. 281)⁴⁷⁷.

Quer dizer, é preciso retomar o modo que Merleau-Ponty insiste sobre a abertura do corpo ao mundo, seja pelo sentir, seja pelo prazer. O corpo é, antes de tudo, um corpo estesiológico⁴⁷⁸: o sistema sensorial humano é aberto aos corpos em geral ao seu redor. Uma abertura que invade os outros corpos.

É preciso notar como a libido é compreendida pelo filósofo: como uma dimensão, uma abertura ao mundo. Uma dimensão, aliás, polimorfa e primordial dos seres – a libido “é, portanto, um campo, uma polaridade, a iniciação a uma dimensão *i.e.* a um ‘raio’ corpo-mundo” (N, p. 350). Se há essa dimensão, que não podemos reduzir a genitalidade, porque ela é somente um dos momentos de cristalização da libido (Cf. N,

⁴⁷⁷ Pascal Dupond comenta essa passagem: “e é por isso que Merleau-Ponty pode falar de uma ‘indivisão-prazer-realidade’: se a prova do real é o reencontro de si num outro, do outro em si, se o real me é originalmente aparentado, então a experiência, que é sempre experiência de um ser de indivisão, de uma identidade na diferença, é aparentado à jubilação da criança diante de sua imagem no espelho” (DUPOND, 2004, p. 112).

⁴⁷⁸ “A estesiologia, sistema sensorial humano – se tem à sobreface do corpo humano – a tomamos como sistema de órgão de sentidos pronto (esquecendo que eles são formados de todas as partes). (...) A abertura do corpo ao exterior (a inauguração de uma estesiologia) (o ‘nascimento’) (...)” (N, pp. 344-345).

p. 351), “porque falar de sexualidade na relação oral, anal, como o fazemos?” (N, p. 350). É assim que Merleau-Ponty responde:

- a) porque há manifestações genitais precoces e que, na indivisão, elas devem se misturar ao resto. A *libido* é descrita algumas vezes por Freud como ‘excitação genital’ ou ‘sexual’ não ‘dominada’, compulsiva, sem a técnica, não ainda ‘colocada a serviço da reprodução’. Isso faria da *libido* um simples ‘excedente’ de ‘prazer’. Sexualização por associação.
- b) na verdade, no pré-genital, o sexual não é simplesmente um excesso desempregado – mas também um desenvolvimento que ultrapassa, uma acumulação, um rearranjo, uma construção de um sistema improvável (N, p. 350).

O que isso significa?

A sexualidade, segundo o filósofo, é uma abertura ao mundo – se a *libido* é descrita em fases, sem estar a serviço da reprodução, ela pode se ligar a qualquer coisa. Como vimos no estudo da animalidade, a *libido*, assim como instinto, não tem uma orientação determinada – ela é abertura ao mundo, aos arranjos possíveis: “o sexual sobre o qual tudo se apoia não é o genital – que tudo se apoia sobre ele porque o desejo humano é outra coisa do que função automática. Ele se autonomiza precisamente no caso patológico” (NC, p. 149).

A sexualidade é, portanto, “inerente à corporeidade em geral, sensorialidade em geral” (NL, p. 85). Uma inerência que, como na *Phénoménologie de la perception*, conta com uma compreensão cega do corpo a outro corpo, religando um corpo a outro (Cf. PhP, p. 183). Essa mesma inerência está presente aqui: “meu esquema corporal é um meio normal de conhecer os outros corpos e aqueles de conhecer meu corpo. Universal-lateral de co-percepção do mundo” (N, p. 281).

O corpo tem, assim, uma compreensão própria dos outros corpos e, mesmo, uma intencionalidade própria: “a explicação pelo genital ou mesmo pelo sexual não finaliza os problemas: pois os estados de prazer reenviam ao desejo e o desejo não é a previsão ou busca de um estado de prazer, ele é intencionalidade, i.e., reconhecimento cego, i.e., transcendência (...)” (EM, p. 10).

“Somos corpo” – isso significa, agora, que desejamos outros corpos; que desejamos participar da promiscuidade com eles. Eis o que Merleau-Ponty descreve como o que visamos: “participação eu-outrem *através* face e fala minhas e de outrem, que faz com que eu e outrem invadamos [*empiétons*] um sobre o outro (...)” (EM, p. 2a) – um corpo que deseja o “mesmo”: um corpo como ele (Cf. N, p. 273).

O desejo é, dessa forma, uma categoria ontológica para o filósofo: nossa possibilidade de ser outro que nós mesmos e *o mesmo* ao mesmo tempo – numa indivisão: “a carne do mundo, (o ‘quale’) é indivisão desse Ser sensível que sou, e de

todo resto que se sente em mim, indivisão prazer-realidade” (VI, p. 303). E nesse sentido, concordo com essa passagem de Marilena Chaui interpretando o que é o desejo para Merleau-Ponty:

a descrição merleau-pontyana é enigmática e difícil de acompanhar porque, contrariamente à tradição filosófica, não apresenta o desejo como luta, mas como transitivismo, e, contrariamente à tradição psicológica, não o descreve como comportamento, mas o desvenda como experiência de iniciação ao outro (CHAUÍ, 2002, p. 145).

Notemos, aliás, como o desejo é uma chave para Merleau-Ponty afirmar que há uma relação de *Ineinander* entre os corpos: uma inerência de si ao mundo ou do mundo a si, de si a outrem, de outrem a si. É necessário que o corpo esteja numa inerência, num emaranhado de corpos, para “fechar seu circuito”:

as coisas como o que falta ao meu corpo para fechar seu circuito. Mas isso é também uma abertura de meu corpo aos outros corpos: como toco minha mão tocante, percebo os outros como quem percebe. A articulação de seus corpos sobre o mundo é vivida por mim naquela de meu corpo sobre o mundo em que vejo (N, p. 281).

Um circuito: não há dentro e fora; entre eu e outrem, um só circuito⁴⁷⁹: “(...) o desejo como busca do dentro no fora e do fora no dentro” (N, p. 249). Um circuito: estamos numa reciprocidade em que o prazer e a dor são consequências...

Esboços de estudos de topologia: a deiscência dos seres

Merleau-Ponty parece seguir a tendência de Schilder: nós e outrem estamos num sistema de equivalências, como nota Emmanuel de Saint Aubert:

como Schilder, Merleau-Ponty vê no *desejo* o princípio animador do esquema corporal, um esquema sempre *inacabado*, pois num eterno circuito de *incorporação* (projeção-introjeção) que visa, primeiramente, *outrem*. Fundamentalmente intercorporal, esse esquema vive em apelo perpétuo por outros esquemas, pois se intrinca com eles – intrincação que alguns manuscritos irão rebatizar de *Ineinander*. Merleau-Ponty é, assim, o mais próximo de Schilder definindo o esquema corporal como um ‘sistema de equivalências entre o dentro e o fora’ e caracterizando justamente o desejo como ‘busca do dentro no fora e do fora no dentro’ (AUBERT, 2001, p. 348).

Como podemos ver, essa indivisão do corpo, essa intencionalidade original e originária de se ligar aos outros corpos, é como uma busca de um *tempo perdido* – de nossa relação mais primordial com o mundo: como de uma criança com o corpo materno. Trata-se de uma descrição de uma vertigem de proximidade ao mundo: somos próximos das coisas e as invadimos continuamente: a “(...) libido como relação com o fora e aos outros viventes, incorporado não mais somente retrospectivamente, mas numa simultaneidade ou, por invasão [*empiétement*], o futuro – ver surgir o futuro não diretamente do presente ou apoio que toma anteriormente o passado” (N, p. 344).

⁴⁷⁹ Algo de algum modo já esboçado nessa passagem de 1955, nas suas *Notes sur l'inconscient freudien*: “(...) o ‘sonho’ exprime a articulação do passado sobre o futuro, do interior sobre o exterior, que se denomina, na verdade, desejo” (IP, p. 263).

“O sujeito – sensorial assim descrito é desejo” (N, p. 348). Um sujeito que invade o outro, que vive, digamos, numa luta. Mas

essa luta não é luta de consciências, mas luta de corpos, entendendo por isso o sistema de experiências através da qual se sincronizam desejos – Desejo definido pelo esforço do dentro para religar o fora (o seu e aquele dos outros)- o Eu deseja – o Eu do desejo, aquele (anônimo) que busca o dentro do fora e o fora do dentro – Percepção como incorporação e corpo como corpo que percebe (NL, p. 85).

Se buscarmos o dentro no fora e vice-versa, poderíamos pensar numa topologia. Uma forma de visualizarmos isso seria a banda de Moebius em que não há uma divisão entre o dentro e o fora: somos como uma articulação entre ambos, pois participamos do mesmo estofo do mundo. Eis uma passagem de Merleau-Ponty que sugere isso:

se quisermos metáforas, seria melhor dizer que o corpo que sente e o corpo sentido são como o verso e o inverso, ou ainda, como dois segmentos de um só percurso circular que, pelo alto, vai da esquerda para a direita e, por baixo, da direita para a esquerda, mas que não é senão um único movimento nas suas duas fases (VI, p. 182).

Eis como poderíamos visualizar isso:

Uma verdadeira promiscuidade em que “o prazer, em que o desejo pode acontecer, é a integração do que se vê ao que se faz. Portanto, interiorização do fora ou inversamente ejeção – o prazer, como a sensação, é um *quale* inanalísável” (N, p. 349). Inanalísável porque *cego à nossa consciência*. Algo que só temos acesso na relação carnal com o mundo, como a percepção: “a ‘percepção’ que encontramos pela inspeção da Umwelt animal não é consciência de... nem inclusive em 3º pessoa, mas relação de ser, carnal, com o mundo como relação do animal com seu corpo” (NL, p. 21).

Merleau-Ponty escreve, nesse caminho, que “a polpa mesmo do sensível, sua indefinibilidade, não é outra coisa do que a união nela do ‘dentro’ e do ‘fora’, o contato em espessura de si consigo. O absoluto do ‘sensível’, é essa explosão estabilizada, *i.e.*, comportando retorno” (VI, pp. 315-316).

Ora, Bernard Baas, comentando essa passagem de Merleau-Ponty, sugere que pensemos na garrafa de Félix Klein para visualizar essa topologia de promiscuidade

entre o dentro e o fora sobre si: “(...) essa sobreface que não tem senão uma só face e nenhuma borda e que não podemos distinguir nem interior, nem exterior” (BAAS, 1998, p. 69). Eis uma imagem dessa garrafa:

Entretanto, como já frisamos, *não há uma identidade* – ou algo como uma “noite da identidade”. Que somos do mesmo estofa que o mundo; que estamos em promiscuidade com as coisas; que nosso desejo esteja em se religar ao mundo; que realizamos projeções-introjeções corporais; que invadimos o mundo ao nosso redor e vice-versa; isso não significa que somos idênticos ao mundo... Há uma distância⁴⁸⁰.

O corpo é também fechado: “enigma do corpo, coisa e o que mede todas as coisas⁴⁸¹, fechado e aberto, na percepção como no desejo – Não duas naturezas nele, mas natureza dupla: o mundo e os outros se tornam nossa carne” (N, p. 273). De qual enigma estamos em face?

O enigma, talvez, é a promiscuidade: um corpo que passa no outro, que é participável ao outro sem ser o outro. *Um* corpo, – *corpos*, mas *meu* corpo: “essa coisa-abertura às coisas, participável por elas, ou que as portam no seu circuito, é propriamente *a carne*. E as coisas enquanto elas são cernes nelas, elas participam dela,

⁴⁸⁰ É essa distância que Roland Breeur *reivindica* na obra de Merleau-Ponty enquanto uma singularidade. Ora, a seu ver, essa proximidade é tão grande que “toda interrogação filosófica, no lugar de ser minha relação última ao Ser, meu ‘órgão ontológico’, é, antes, a expressão de um pressentimento que algo em mim não se aplica nessa aderência ao mundo. (...) Ele impõe uma forma de diferença que não se integra mais naquela em que componho pelas minhas relações com o mundo e pelo sentido” (BREEUR, 2005, pp. 59-60).

⁴⁸¹ “(...) o corpo é o que mede o mundo, sou aberto ao mundo porque estou *dentro* por meu corpo” (N, p. 279); “o que sinto = não posso colocar um só sensível sem o colocar como arrancado da minha carne, tirado antecipadamente da minha carne, e minha carne ela mesma é um dos sensíveis na qual se faz uma inscrição de todos os outros, sensível dimensional. Meu corpo é no mais alto ponto o que é toda coisa: um *isso dimensional*. É a coisa universal – Mas, assim como as coisas não se tornam dimensões senão quando elas são recebidas num *campo*, meu corpo é o campo mesmo, *i.e.*, um sensível que é dimensional *de si mesmo*, aquele que é medidor universal” (VI, p. 308).

elas são inundado nela, é a carne do mundo, o sensível” (N, p. 286). Mas, é exatamente por ser *um* corpo que há invasão de corpos: “as coisas invadem [*empiètent*] umas sobre as outras *porque elas estão umas fora das outras*” (OE, p. 46).

Um corpo aberto; participável; em circuito; mas também fechado: um corpo em *deiscência*. Vemos como Merleau-Ponty recorre novamente à biologia para descrever um fenômeno ontológico: uma função de alguns órgãos vegetais que se abrem sem se despedaçar em algumas épocas para liberar seu conteúdo: fruto, grão, pólen ou esporo. Pascal Dupond sublinha essa passagem com precisão:

retomando um termo da botânica que designa abertura de um órgão que alcança a maturidade, Merleau-Ponty pensa através da noção de deiscência a constituição inseparavelmente *unida e dividida* do Ser como ‘que vê-visível’. Pensar o Ser como deiscência, é recusar a posição (solidária da ontologia do objeto) segundo a qual toda relação ao ser seria submetida à alternativa de ser ou fusão e coincidência, ou desvio e exterioridade, é, portanto, pensar a relação do ser que vê ao ser visível como identidade na diferença: distância interior à identidade ou proximidade interior à diferença (DUPOND, 2008, p. 51).

Quer dizer, há uma *não-coincidência*, um hiato: uma separação e, ao mesmo tempo, uma abertura espontânea, como uma passagem de um corpo no outro:

quando reencontro o mundo atual, tal que ele é, sob minhas mãos, sob meus olhos, contra meu corpo, reencontro muito mais que um objeto: um Ser em que minha visão faz parte, uma visibilidade mais velha que minhas operações ou meus atos. Mas isso não quer dizer que haja, de mim a ele, fusão, coincidência: ao contrário, isso se faz porque uma sorte de deiscência abre em dois meu corpo, e que entre ele visto e ele olhando, lhe toca e lhe é tocado, há recobrimento ou invasão [*empiètement*], de sorte que é preciso dizer que as coisas passam em nós também como nós nas coisas (VI, p. 162).

Estamos aqui em face de uma ontologia que sustenta, ao mesmo tempo, uma *identidade* e uma *diferença*: somos do mesmo estofo que o mundo, mas somos esse corpo aqui, que sentimos: “o mundo é aquele que percebo, mas sua proximidade absoluta, desde que o examinemos e o exprimamos, torna-se também, inexplicavelmente, distância irremediável” (VI, p. 23). Somos como uma contração do mundo: um pedaço de mundo contraído⁴⁸² – um pedaço da carne do mundo ou “uma libra de carne”:

a carne mesma do sensível é, como carne, como espessura contraída em coisa ou em algo, como ser poroso, intumescido, correlativo de minha carne, i.e. de uma [reflexão desmascarante, de uma migração de meu corpo no ser [tangível] – corporeidade, afetividade, percepção (NMS, p. 156).

Enfim, o que é esse corpo que sente e que é sentido; que vê e que é visto; esse corpo estesiológico? Para Merleau-Ponty, “ele é abertura em circuito com o mundo, porque ele é aberto: ele se, ele se toca [em nota: se vê vendo, se toca tocando, i.e., seus

⁴⁸² Por essa razão podemos dizer que somos um ser sedimentado, pois “é a esfera do sensível, é a espessura carnal da coisa, que me faz tornar um ser sedimentado originário, sobre a qual meus atos perceptivos são prevalentes, portanto, eles são retomados” (NMS, p. 173).

movimentos tem um dentro, seu dentro tem um fora]” (N, p. 279). Parece que, para o filósofo, essa era tendência do pensamento freudiano, apesar de não desenvolver esse tema: “Freud: o sentir é já ser homem. Ser carne é já ser homem” (N, p. 288). E mesmo um milagre, pois “a estesiologia: milagre desse arranjo do corpo que é para a percepção muito mais que a ocasião ou mesmo *meio*” (N, p. 280).

Para compreendermos esse milagre, Merleau-Ponty nos dá um exemplo privilegiado: as mãos se tocando em que exprimimos *uma reflexão do corpo*. Um estudo que poderia ser denominado, aos olhos do filósofo, como “o estudo desse milagre que é um órgão de sentidos” (N, p. 271).

O exemplo das mãos que se tocam – a indivisão do sentir

O exemplo das mãos se tocando é, talvez, o exemplo mais conhecido da obra de Merleau-Ponty. Ele evoca esse exemplo em vários momentos de sua obra, mas nem sempre com o mesmo objetivo.

Por exemplo, na *Phénoménologie de la Perception* esse exemplo tinha um objetivo bastante específico: busca sublinhar, contra a psicologia clássica, que o corpo próprio é incompatível com o estatuto de objeto. Noutras palavras, para reafirmar a diferença entre corpo físico e corpo próprio.

Já nos cursos sobre a Natureza, por outro lado, não se trata de sublinhar a singularidade do corpo próprio face ao corpo físico, mas de colocar em evidência que este corpo próprio é uma *região* em que sujeito e objeto, dentro e fora, se confundem – em que há uma estranha aderência daquele que vê e do visível (Cf. VI, p. 180). É essa *confusão* que nos interessa aqui para compreender o que é um órgão de sentidos. Por quê?

Uma primeira resposta: para que possamos pensar uma espécie de parentesco entre nosso corpo e o mundo – como se houvesse uma “(...) relação de princípio, algum parentesco, segundo a qual eles [os corpos] não são somente, como os pseudópodes da ameba, vagas e efêmeras deformações do espaço corporal, mas iniciação e abertura a um mundo tátil” (VI, p. 174).

Para isso, é preciso que:

- 1) nossa mão, ao mesmo tempo que ela é sentida e que ela se sente por dentro, seja acessível ao fora;
- 2) que ela mesma seja tangível por nossa outra mão e entre as coisas que ela toca;

3) que ela nos dê acesso ao seres tangíveis que ela mesma faz parte.

Na *Phénoménologie de la Perception*, essa experiência das mãos surge no subcapítulo intitulado *L'expérience du corps et la psychologie classique*. Não à toa. Trata-se de mostrar, fundamentalmente que, se a psicologia clássica tivesse levado à sério algumas experiências “simples” em relação ao corpo, ela teria sido conduzida a pensá-lo não como um objeto entre outros, mas como um meio de comunicação com o mundo, algo *que jamais nos abandona* (Cf. PhP, p. 106) – algo sempre ao nosso lado e jamais disposto à nossa frente.

Um dos exemplos que Merleau-Ponty utiliza para mostrar como a psicologia clássica não leva ao extremo as experiências do corpo é o que ela denomina de *sensação dupla*. Para Merleau-Ponty, ela não percebe que trata-se de uma organização ambígua do corpo.

Aqui surge na obra do filósofo o famoso exemplo (husserliano) das mãos que se tocam: quanto tocamos nossa mão direita com a mão esquerda, aquela tem uma propriedade diferente de um objeto – há uma sensação dupla. Contudo, essa sensação é ambígua, pois não há sobreposição de sensações – uma alternância entre tocante e tocado (Cf. PhP, p. 109).

Apesar de Merleau-Ponty já indicar aqui um dos temas maiores de sua filosofia – a reversibilidade do sentir, o tocar/ser tocado –, na *Phénoménologie de la Perception*, isso não passa de um exemplo entre outros para criticar a psicologia clássica. Aliás, o filósofo destaca nessa passagem também um dos pontos fundamentais que irá desenvolver posteriormente. Seguindo uma indicação de Husserl⁴⁸³, Merleau-Ponty propõe que essa experiência das mãos nos leve a uma espécie de *reflexão do corpo*, tornada possível pelo fato de que a todo o momento *podemos* perceber uma mão por intermédio da outra. Aliás, um modo de pensar único segundo Marilena Chaui:

o corpo, sensível exemplar que se vê vendo, se toca tocando, se move movendo, realiza uma reflexão. Pela primeira vez, na história da filosofia, a consciência perde a soberania. (...) O corpo reflexionante, impossível nas filosofias empiristas e impensável nas filosofias da consciência, traz, porém, uma novidade radical porque transforma a própria ideia de reflexão. Ensina que esta é inacabamento, iminência, duplicação interminável, concordância sem coincidência (CHAUI, 2002, pp. 143-144).

⁴⁸³ Não iremos desenvolver aqui a passagem husserliana, bem conhecida de Merleau-Ponty (que por si só vale um estudo mais aprofundado), das *Méditations cartésiennes*, em que Husserl apresenta esse exemplo. Lembremos somente dessa passagem que Merleau-Ponty se refere: “pois, pela minha atividade perceptiva, tenho a experiência (ou posso ter a experiência) de toda ‘natureza’, compreender aquela de meu próprio corpo que, por uma espécie de ‘reflexão’, se relaciona, assim, a ele mesmo. O que é tornado possível pelo fato de que a todo o momento eu ‘posso’ perceber uma mão ‘por meio’ da outra, um olho por meio de uma mão, etc.; o órgão deve, então, se tornar objeto e o objeto, órgão” (HUSSERL, 1969, p. 81).

Esta experiência nos conduz a uma ambiguidade na ideia de sujeito-objeto, pois sentimos nossa mão ao mesmo tempo em que tocamos e que somos tocados. Ambiguidade esta, que não poderia ser explicada pela lógica do pensamento objetivo, uma vez que se diz de uma sensação dupla em que não sabemos mais o que toca e o que é tocado (numa organização ambígua). Entretanto, isto não passa de uma indicação, que ele só desenvolverá na sua experiência filosófica futura:

o corpo se surpreende, ele mesmo, do exterior exercendo uma função de conhecimento, ele esboça se tocar tocando, ele esboça ‘uma sorte de reflexão’ e, isso, seria suficiente para o distinguir dos objetos, em que posso dizer que eles ‘tocam’ meu corpo, mas somente quando ele é inerte e, portanto, sem jamais que eles se surpreendam na sua função exploratória (PhP, p. 109).

O que nos diz isso?

Primeiramente, que é possível pensarmos num fenômeno de *reversibilidade*, em que sujeito-objeto se confundem, pertencem a um mesmo estofo. Modo de dizer que atividade/passividade se entrelaçam e para o fato de que aquela distinção está embaralhada no corpo próprio. Mais do que isso, indica o que Merleau-Ponty compreende por *sentir* – o corpo como aquilo que sente – corpo estesiológico: se nos tocamos sendo tocados, portanto não existe apenas uma relação de direção única entre sujeito e objeto; a relação se inverte: a mão tocada se torna mão tocante.

Mas poderíamos acrescentar várias questões a partir disso. Se, quando tocamos nossa mão direita sentimos tocados pela esquerda, poderíamos questionar: isso ocorre ao mesmo tempo? E o mesmo poderia ser dito do toque de uma das nossas mãos na mão de outrem? E quando toco o mundo, algo que é do mesmo estofo que nossa mão, temos a mesma flexibilidade? Em que medida o ser que toca é tocado e participa dessa reversibilidade? Ou seria esse exemplo apenas um entre outros, *privilegiado*, para afirmar uma possível reflexão do corpo?

Lembremos como Merleau-Ponty compreendia o sentir na *Phénoménologie de la perception*. A primeira vez que ele trata sobre o sentir de modo sistemático é no subcapítulo *Le monde perçu*. Ora, o lugar mesmo em que se localiza o problema nos diz algo: o sentir é um fenômeno do mundo percebido. Nesse sentido, não há dúvidas para Merleau-Ponty: “o corpo próprio está no mundo como o coração no organismo: ele mantém continuamente em vida o espetáculo visível, ele o anima e o nutre interiormente, ele forma com ele um sistema” (PhP, p. 235). Como observa Marcus Sacrine Ferraz, não se trata de questionar as condições de possibilidade da experiência,

mas de tomar como tema o fato da experiência no mundo (Cf. FERRAZ, 2006, p. 73) – como a sinestesia⁴⁸⁴.

O “diagnóstico” é simples: “(...) o sujeito que sou, concretamente tomado, é inseparável desse corpo aqui e desse mundo aqui” (PhP, p. 467). Isso significa que “a coisa e o mundo me são dados com as partes de meu corpo, não por um ‘geômetra universal’, mas numa conexão vivente comparável ou, antes, idêntica àquela que existe entre as partes de meu corpo ele mesmo” (PhP, p. 237). Essa conexão é fundamental, porque ela nos indica já como Merleau-Ponty esboça que o corpo é do mesmo estofado que o mundo. É exatamente isso que ele propõe quando afirma que “meu corpo é a textura comum de todos os objetos e ele é, pelo menos aos olhos do mundo percebido” (PhP, p. 272). Mas, nesse momento, Merleau-Ponty parece não poder justificar essa mesma textura. Seria preciso falar de uma “coisa que sente”.

De qualquer modo, Merleau-Ponty defende, sobretudo, que o corpo é o sujeito da percepção, assumindo todas as consequências dessa implicação – como, por exemplo, assumir que é o corpo que realiza as sínteses perceptivas (Cf. PhP, p. 269)⁴⁸⁵.

Dois são os exemplos principais que ele segue para falar sobre o sentir. primeiro, que toda percepção só é possível num meio de generalidade, quer dizer, como sujeito anônimo (Cf. PhP, p. 249). Somos, portanto, sensíveis ao mundo porque estamos numa generalidade em que há uma comunicação entre nossos corpos e o mundo, diferentemente da compreensão, em que decidimos compreender um livro, por exemplo; no sentir, percebemos o mundo sem colocar em questão esse fato (Cf. PhP, p. 275). Segundo ponto: o sentido é anônimo porque ele é parcial – quando percebemos uma coisa, temos a experiência que há sentidos para além dela (Cf. PhP, p. 250) – lembremos que só podemos ver em perspectiva.

Tanto o anonimato da percepção quanto sua parcialidade nos diz que todo sentido partilha de algum campo perceptivo. Dito de outro modo, há um *contrato natural* entre o mundo e nosso sentido, uma vez que “(...) sou capaz, por co-naturalidade, de encontrar um sentido a alguns aspectos do ser sem lhe ter, eu mesmo, dado por uma operação constituinte” (PhP, p. 251). O sentido é, assim, em contato com o ser. O corpo está em sincronia com o mundo, pois “(...) o sensível tem não somente uma significação motriz e vital, mas não é outra coisa que alguma maneira de ser no

⁴⁸⁴ “Os sentidos comunicam entre eles se abrindo à estrutura da coisa” (PhP, p. 265).

⁴⁸⁵ “Mas a síntese perceptiva é, para nós, uma síntese temporal, a subjetividade, no nível da percepção, não é nada de outro senão que a temporalidade e é o que nos permite de deixar ao sujeito da percepção sua opacidade e sua história” (PhP, p. 276) – como vimos.

mundo que se propõe a nós de um ponto de vista do espaço, que nosso corpo retoma e assume se ele é capaz, e a sensação é, ao pé da letra, uma comunhão” (PhP, pp. 245-246).

Uma comunhão que reconhecemos cegamente: devido ao nosso parentesco com o mundo podemos reconhecer seu sentido *como se* já o soubéssemos ou *como se* se tratasse de um saber latente (Cf. PhP, p. 247). Essa passagem da *Phénoménologie de la perception* é clássica:

eu, que contemplo o azul do céu, não estou *em face* dele, como um sujeito acósmico, não o possuo em pensamento, não desdobro diante dele uma ideia do azul que me daria o segredo, me abandono a ele, mergulho nesse mistério, ele ‘pensa em mim’, sou o céu mesmo que se une, se recolhe e se coloca a existir por si, minha consciência é tomada pelo azul ilimitado (PhP, p. 248).

Sentir não é, portanto, possuir o mundo, mas ter um contato tão próximo dele que nos faz sentir seu sentido, uma vez que

ela [a coisa] cessaria de existir como coisa no momento mesmo em que críamos a possuir. O que faz a ‘realidade’ da coisa é, então, justamente, o que a furta de nossa posse. A aseidade da coisa, sua presença irrecusável e a ausência perpétua na qual ela elimina seus dois aspectos inseparáveis da transcendência (PhP, p. 270).

Entretanto, quando dizemos que fazemos parte do mundo, isso só é possível porque o corpo é um *estranho objeto*, pois apesar de ser da mesma textura que o mundo, ele não é um objeto entre os outros, ele é “(...) um objeto *sensível* a todos os outros, que ressoa a todos os sons, vibra a todas as cores e que fornece às palavras sua significação primordial pela maneira que ele as acolhe” (PhP, p. 273)⁴⁸⁶. Ele é isso que é capaz de ser sensível ao mundo – *esse corpo que tem a mesma textura do mundo e que é capaz de sentir sua textura* (Cf. PhP, p. 272). Como podemos ver, a experiência de uma coisa tocante e tocada é esboçada no subcapítulo sobre *L’expérience du corps et la psychologie classique*. Mas, ele já nos mostra como o corpo é esse objeto estranho e que ele tem a mesma textura que o mundo.

Essa mesma experiência é evocada, alguns anos depois, nos cursos sobre a Natureza quando ele pensa *Le rôle du corps dans la position des choses*. Nesse papel do corpo, Merleau-Ponty sublinha como essa reversibilidade é uma espécie de relação que realiza uma reversão: quando uma mão vai em direção à outra mão e a toca, de repente, a outra mão passa a ser órgão que realiza uma reversão de função: ela passa a sentir – ela passa a ser a mão tocada.

⁴⁸⁶ Algo que continua válido em seus últimos escritos: “dizemos, portanto, que nosso corpo é um ser com duas folhas, de um lado coisa entre coisas e, inclusive, aquele que as vê e as toca” (VI, p. 178).

Estariamos como visando uma variação: uma mesma referência, o corpo, é, ao mesmo tempo, um corpo que sente e um corpo que é sentido. Por isso dizer de uma *ambiguidade*. Lembremos como Merleau-Ponty a interpreta de Klein: uma mesma referência, a mãe, é, ao mesmo tempo, boa mãe e má mãe. Ora, o que o filósofo nos propõe é que o sentir seria uma maneira de viver essa ambiguidade.

Quando tocamos algo do mundo, um processo análogo ocorre: quando tocamos, sentimos que somos tocados pelo mundo. O corpo humano é assim duplo: um corpo com duas faces, sensível e que sente, consequentemente, que vê e que é visto; que toca e é tocado.

Essa experiência reveladora pode ter outras consequências interessantes. Merleau-Ponty a leva ao extremo: ela não só nos revela um corpo estesiológico, pois esse contato com o mundo nos revela algo do *próprio* mundo. Em seu importante texto *L'homme et l'adversité*, quando o filósofo retoma esse exemplo, ele percebe que, seguindo o impensado de Husserl, quando esse “evento extraordinário se produz [a experiência das mãos se tocando], é preciso ver essa descrição transtornar também nossa ideia da coisa e do mundo, e que ela nos faz chegar a uma reabilitação ontológica do sensível” (S, p. 210). Eis como um exemplo “simples” pode nos levar a um evento extraordinário! Dito de outro modo, há *uma reabilitação do sensível* a partir de uma reflexão do corpo. Por que isso é possível?

Seu objetivo é mostrar que nosso corpo, esse órgão de sentidos, é um *exemplar* para pensar o mundo, como já destacamos. Mas com a experiência das mãos isso se dificulta. Ora, se o corpo é um resumo do mundo, como vimos, o que é válido para o corpo seria coextensivo às outras coisas no mundo? Ou será que, como na animalidade, não haveria modos distintos de ser corpo?

Certamente há modos distintos de ser corpo: o que vale para uma coisa que sente não poderia ser válido para algo inorgânico, por exemplo. Não poderíamos afirmar que uma pedra sente o nosso tocar como a sentimos – isso seria, no mínimo, uma projeção. Em *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty afirma que o corpo é sensível, mas que isso não nos levaria a esse tipo de absurdo: cor que se vê, superfície que se toca (Cf. VI, p. 176). Um absurdo porque faríamos uma espécie de antromorfismo, projetando no mundo o que sentimos.

O que Merleau-Ponty pretende mostrar, ao contrário, é que “a carne do mundo não é explicada pela carne do corpo (...). A carne do mundo não é *se sentir* como minha carne – Ela é sensível e não o que sente” (VI, p. 298). Nosso corpo é “(...) o ser carnal,

como ser de profundezas, a várias folhas ou a várias faces, ser de latência e apresentação de alguma ausência, é um protótipo do Ser, em que nosso corpo, o que sente sensível, é uma variante notável (...)” (VI, p. 177).

O caso das mãos é, assim, um caso extremo que revela uma modalidade do mundo, uma modalidade do estofado de nosso corpo – a estesiologia da carne. Dito de outro modo, a estesiologia de algo, sua carne sensível, reflete nossa própria sensibilidade, porque podemos senti-la – somos esse animal de percepções e de movimentos que se denomina carne (Cf. S, p. 211).

Podemos afirmar que o exemplo das mãos é exemplar para pensarmos nossa relação com o mundo, mas não podemos afirmar que o mesmo se passa no mundo: “a relação das minhas duas mãos = troca entre elas, a mão tocada se dá à mão tocante como tocante, elas são espelhos uma da outra – algo de análogo na relação com as coisas: elas ‘me tocam’ assim que as toco” (N, p. 287). Ou seja, elas “nos tocam” quando tocamos o mundo, pois apenas um corpo estesiológico pode tocar e ser tocado.

Contudo, quando tocamos a carne do mundo, invadimos seu ser sensível: incorporamos “seu tocar” – ela passa a fazer parte do nosso modo de sentir o mundo: “minha mão direita toca minha mão esquerda no seu ato de exploração de objetos, ela a toca tocando, ela reencontra aí uma ‘coisa que sente’. Porque há um corpo-sujeito, e porque é diante dele que as coisas existem, elas são como incorporadas à minha carne (...)” (RC, p. 113).

As coisas ao nosso redor podem ser, assim, incorporadas em nosso corpo, mas é nosso corpo que mede o mundo:

isso quer dizer que meu corpo é feito da mesma carne que o mundo (é um percebido), e que quanto mais essa carne do meu corpo é participada pelo mundo, ele a *reflete*, ele invade [*empiète*] ela e ela o invade (...), eles estão numa relação de transgressão⁴⁸⁷ ou de articulação – Isso ainda quer dizer: meu corpo não é apenas um percebido entre os percebidos, ele é o que mede todos, *Nullpunkt* [ponto zero] de todas as dimensões do mundo (VI, p. 297).

De qualquer modo, mesmo que sejamos modos distintos de ser corpo, entre nosso corpo e os corpos sensíveis, há uma comunicação que Merleau-Ponty retoma do pensamento de Husserl: “sou com elas [as coisas] numa relação de *Einfühlung*

⁴⁸⁷ Imagino que, quando Marilena Chaui diz que a concepção de *invasão* em Merleau-Ponty é outra versão “(...) noutro idioma, da transgressão husserliana (que fora fundamental para a descrição fenomenológica da linguagem como campo intersubjetivo), porém com a vantagem de ser transgressão *sem* intencionalidade” (CHAUÍ, 2002, p. 120), ela esteja se referindo à intencionalidade da consciência e não do corpo.

[empatia]: meu dentro é eco de seu fora” (N, p. 287)⁴⁸⁸. A *Einfühlung* entre os corpos é evocada também nas suas notas sobre o curso *La Nature et le monde du silence*:

e minha carne: o que vejo vendo, o que toco tocando, o que é o leite de uma ‘sorte de reflexão’, em que o campo se incorpora [ao] instrumento corporal que ele anima e [irriga], o horizonte se abre à sua própria abertura. A carne das coisas = o que nela responde àquela sorte de reflexão espessa, do mesmo modo que a minha mão tocante é um tangível ou, pelo menos, feito de um tangível, – as coisas tangíveis dão lugar a uma efusão da mão nela, a uma *Einfühlung*, elas ‘respondem’ a seu ‘saber’ narcísico, e é aí o que faz a *Urpräsentierbar* (NMS, p. 14).

Contudo, o que acontece quando dois corpos que medem o mundo se tocam?

Merleau-Ponty relembra novamente Husserl para descrever esse fenômeno:

Husserl se aproxima da palavra ‘introjeção’. Essa percepção de outrem, que faz que eu apreenda o corpo como habitado, não consiste em transferir sobre o corpo de outrem o que eu sei, aliás, pela minha alma. A *Einfühlung* é uma operação corporal. A mão de outrem que eu aperto é para ser compreendida com o modelo da mão tocante e tocada. Venho a sentir alguém no fim da minha mão: perceber outrem, é perceber, não somente que eu lhe aperto a mão, mas que ele aperta a minha. A *Einfühlung*, operação quase corporal, é, primeiramente, a posição de um sujeito ‘estesiológico’ (N, p. 109).

Primeiro, é preciso colocar em evidência o fato que há uma incorporação nesse aperto de mãos: uma sorte de empatia entre os corpos, uma operação do corpo. Outrem é como o eco de nossa encarnação – ele faz ressoar a nossa própria carne.

A mão de outrem é *como se fosse* nossa outra mão: o que acontece conosco ao tocar nossas mãos uma na outra, também vale no aperto de mãos. Aperto que é um modo de falar de um prolongamento do nosso próprio corpo no corpo de outrem: como se ele fosse nosso anexo numa forma de reflexão (Cf. S, pp. 212-213)⁴⁸⁹.

O aperto de mãos retoma, desse modo, a experiência de socialização dos nossos esquemas corporais tal como nos descreve Schilder. Nos mostra também uma incorporação, como sugere Klein⁴⁹⁰. E, seguindo o filósofo, nos leva também para uma reabilitação do mundo sensível.

Na experiência do aperto de mãos, podemos afirmar que “minha duas mãos estão ‘co-presentes’ ou ‘coexistentes’ porque elas são as mãos de um só corpo: outrem aparece por extensão dessa co-presença, ele e eu somos os órgãos de uma só intercorporeidade” (S, pp. 212-213).

⁴⁸⁸ Essa mesma relação entre o dentro e o fora é presente na relação a dois: “na medida em que percebo os outros corpos e ajo sobre os outros corpos, toda ação retorna em espelho sobre mim; é paixão, porque ela é também a ação do outro – portanto, relação de meu interior e do interior de outrem” (NL, p. 84’).

⁴⁸⁹ Leiamos outra passagem sobre esse tema: “o corpo do tocante, diz Husserl, *eine Art der Reflexion* [uma arte de reflexão]. *Perceber outrem é refletir* (é essa sorte de reflexão aí) *em outrem*. É retomar. É telepatia (como relação telepática com o passado. Ruyer) fundada sobre encarnação *Urhistorie* [história originária]” (EM, nota 13/22).

⁴⁹⁰ É bom notar que, nessa mesma passagem, Merleau-Ponty afirma que “é preciso ver que não há aí, nem comparação, nem analogia, nem projeção ou ‘introjeção’”; entretanto, essa passagem se refere a um fenômeno da consciência, eis porque ele insiste, nesse trecho, que a introjeção da consciência pressupõe o que se quer explicar: a operação corporal (Cf. N, p. 214).

Tudo se passa como se entre nossa mão e a mão de outrem houvesse uma *invasão intencional* de uma sobre a outra (Cf. S, p. 214). E, ainda mais interessante: Merleau-Ponty descreve essa experiência, num primeiro momento, como se tratasse de uma relação de *transitivismo* entre os corpos. O simples exemplo das mãos se apertando é suficiente para o filósofo dissolver a barreira entre os corpos, dissolvendo todas as fronteiras:

(...) a barreira entre nós e outrem é impalpável, se há corte, não é entre eu e o outro, é entre uma generalidade primordial em que somos confundidos e o sistema preciso eu – os outros. O que ‘precede’ a vida intersubjetiva não pode ser distinguida numericamente dela, porque, precisamente não há, nesse nível, nem individualidade, nem distinção numérica. A constituição de outrem não vem depois daquela do corpo, outrem e meu corpo nascem conjuntamente do êxtase original. A corporeidade à qual pertence a coisa primordial é mais corporeidade em geral; como o egocentrismo da criança, a ‘esfera solipsista’ é também transitivismo e confusão do eu e do outro (S, p. 220).

Para Merleau-Ponty, essa generalidade primordial, em que somos confundidos, nos permite pensar um *narcisismo do corpo* (Cf. S, p. 287) – há sempre uma coisa de nós no outro, porque ele nos prolonga e nos invade; e nós o anexamos e o invadimos. Dito de outro modo, há uma *invasão do sentir* devido a uma *indivisão* própria do *sentir*. Não é possível pensarmos o sentir, segundo o filósofo, fora dessa indivisão: em sua generalidade.

Notemos, inclusive, que essa generalidade não pode ser confundida com uma analogia: “se minha mão esquerda tocar minha mão enquanto apalpa os tangíveis, o tocar tocando, retorna sobre sua palpação, porque, tocando a mão de um outro, eu não tocaria nela o mesmo poder de esposar as coisas que toquei com a minha?” (VI, p. 183). O que sentimos é solidário ao que outrem sente.

Com efeito, não podemos sentir o que o outro sente, mas nos sentimos numa proximidade vertiginosa: “certo, não vivo sua vida, elas são definitivamente ausentes de mim e eu deles. Mas essa distância é uma estranha proximidade desde que reencontremos o ser do sensível, porque o sensível é precisamente o que, sem se mover de seu lugar, pode frequentar mais de um corpo” (S, pp. 22-23). O que, verdadeiramente, Merleau-Ponty realiza aqui é uma transformação do problema. Não uma analogia, mas uma participação, ou melhor, um *transitivismo* entre os corpos, pois

outrem não é, de tal modo, uma liberdade vista *de fora*, como destinada e fatalidade, um sujeito rival de um sujeito, mas ele é tomado no circuito que o religa ao mundo, como nós mesmos, e por isso também no circuito que o religa a nós – E esse mundo nos é *comum*, é intermundo – E há transitivismo por generalidade (VI, pp. 316-317).

Falar de uma analogia seria ignorar o que Merleau-Ponty compreende por generalidade: como somos da mesma carne, *o que sentimos é o sentir da carne*; como se

outrem e nós fôssemos as mãos de um mesmo corpo (de uma mesma carne)⁴⁹¹. Isso não nos aponta a uma analogia, mas a um entrelaçamento entre os corpos. Em *Le visible et l'invisible*, o filósofo escreve:

a relação eu-outrem a ser concebida (como a relação intersexual) com suas substituições indefinidas (cf Schilder *Image and Appearance*, p. 234) como papéis complementares em que nenhum não pode ser tomado sem que o outro o seja também: masculinidade implica feminilidade etc. polimorfismo fundamental que faz com que eu não tenha que constituir o outro *diante* do Ego: ele está já lá, e o Ego é conquistado sobre ele. Descrever a pré-egologia, o ‘sincretismo’, a indivisão ou transativismo o que *há* nesse nível? Há o universo vertical ou carnal e sua matriz polimorfa. Absurdidade da tábua rasa em que se instalaria os *conhecimentos*: não que haja conhecimentos antes dos conhecimentos, mas porque há o *campo*. O problema eu-outrem, problema *ocidental* (VI, p. 270).

Nesse caminho, como não nos lembrarmos do mundo infantil descrito por Klein?

Uma não coincidência

Como não ficarmos tentados em pensar no mundo infantil diante dessa descrição das mãos se tocando, em que há um sincretismo entre os corpos? Parece que é isso que Peter Dews tem em mente, mesmo criticando Merleau-Ponty, quando escreve sobre os últimos escritos do filósofo enquanto nostálgicos. Eis as palavras de Dews:

uma crítica óbvia dessa abordagem seria a de que o pensamento de Merleau-Ponty é essencialmente nostálgico. Merleau-Ponty quer lembrar o sujeito de sua história, do fato de que emergiu do mundo que agora confronta e conhece. Ele afirma que ‘nós não vamos aceitar um mundo pré-constituído, uma lógica, a não ser que os tenhamos visto emergir de nossa experiência do ser bruto, que é como o cordão umbilical do nosso conhecimento e a fonte de significação para nós’. O problema aqui, naturalmente, é que o ‘cordão umbilical’ tem de ser cortado nos primeiros minutos de vida, de modo que a criança possa iniciar uma existência independente. O esforço constante de Merleau-Ponty para descobrir um significado incipiente, implícito nas coisas, mergulhando fenomenologicamente abaixo do nível de reflexão, pode ser visto como uma recusa em aceitar que o significado só surge através da nossa inevitável separação reflexiva do mundo (DEWS, 2005, p. 182).

Contudo, mesmo que nasçamos conjuntamente num êxtase originário; que a barreira entre nós e outrem seja impalpável; que vivamos numa espécie de emaranhado entre um e outro; *não há*, verdadeiramente, *uma reversibilidade* – há uma não coincidência nessa reversibilidade.

No momento em que a mão direita toca a mão esquerda, essa é algo passiva, tocada, mas ela cessa de ser tocada e passa a ser tocante e a reversibilidade que se pressupunha se apaga no momento em iria nascer (Cf. N, p. 285). Merleau-Ponty sugere, assim, uma ruptura da reversibilidade em que tudo se despedaça (Cf. N, p. 285).

⁴⁹¹ “O quiasma no lugar do Para Outrem: isso quer dizer que não há somente rivalidade eu-outrem, mas co-funcionamento. Funcionamos como um corpo único” (VI, p. 264).

Talvez, Dews não leve ao extremo essa não coincidência: não se trata de recusar um corte do cordão umbilical, como ele propõe. Há sim, é verdade, uma proximidade, uma promiscuidade com o mundo; mas, é igualmente certo, que há uma distância, uma não coincidência. Somos do mesmo estofa que o mundo, mas somos esse corpo aqui, esse que sentimos.

Para defender isso, Merleau-Ponty retoma uma concepção sobre a temporalidade tal como pensada em 1955: a temporalidade enquanto articulação, junção, transição, cruzamento de uma antecipação e de uma regressão, como vimos (Cf. IP, p. 56). Ora, nossa experiência das mãos é dessa forma: a unidade do corpo é irrecusável, mas uma unidade de articulação; uma unidade entre sentir e ser sentido numa reversibilidade que jamais se completa – e sempre se desfaz. Por quê?

Reparemos que a experiência das mãos se tocando continua um paradoxo: há uma reflexão do corpo, mas essa reflexão, tal como o filósofo explora em *Le visible et l'invisible*, é sempre abortada no último momento. Quer dizer, “no momento em que sinto minha mão esquerda com minha mão direita, cesso na mesma medida de tocar minha mão direita com minha mão esquerda” (VI, p. 24). Como pensarmos isso?

Podemos lembrar que, naquele curso de 1955, em torno da instituição e da passividade, Merleau-Ponty afirma num momento que

seria preciso não dupla verdade, mas verdade dupla: que eu seja também outrem e que ele seja também eu. A relação a se conceber é, como aquela do acoplamento, ou como aquela da gestação, ou como aquela da projeção e introjeção, ou como aquela de falar e compreender (Lagache, *Hallucinations verbales*), ou como aquela de escrever e ler, a relação de ‘ultrapassar no meu sentido’ ou de ‘ultrapassar no seu sentido’, de mim pelo outro ou do outro por mim (IP, p. 162).

Todavia, nesse mesmo curso, Merleau-Ponty descreve um exemplo de uma doença estranha, mas que, como sempre, se ficarmos atentos, podemos tirar conclusões interessantes. Ele compara essa doença com nossa relação com outrem. Leiamos:

todo outro é um outro mesmo. Ele é como o duplo que tal doente sente sempre a seu lado que lhe parece como um irmão, que ele não saberia jamais fixar sem o fazer desaparecer e que, visivelmente, não é senão um prolongamento de fora dele, pois um pouco de atenção é suficiente para lhe reduzir. Eu e outrem somos como dois círculos *quase* concêntricos e que não se distinguem senão por um leve e misterioso deslocamento (IP, p. 186).

Quer dizer, como a experiência do esquizofrênico face à sua proximidade com o mundo, essa doença nos impele a uma relação circular com o outrem, como se o outro fosse nosso dobro – algo muito próximo. Como no desejo, um corpo busca fechar o circuito. Mas no caso descrito acima, Merleau-Ponty precisa: *há também uma distância entre*

nós, mesmo que essa distância seja “leve e misteriosa” – o mesmo que ele descreve na experiência das mãos se tocando.

Afinal, o que esses fenômenos nos ensinam? É realmente verdade que, quando tocamos uma das nossas mãos na outra, há uma reciprocidade? Esta passagem de *Le visible et l'invisible*, é também clássica:

é tempo de sublinhar que se trata de uma reversibilidade sempre iminente e jamais realizada de fato. Minha mão esquerda está sempre no ponto de tocar minha mão direita tocando as coisas, mas não alcanço jamais a coincidência; ela se eclipsa no momento de se produzir, e é sempre de duas coisas uma: ou verdadeiramente minha mão direita passa à condição de tocada, mas, então, sua tomada sobre o mundo se interrompe, – ou ela a conserva, mas é, então, porque não a toco verdadeiramente, *ela*, eu não apalpo minha esquerda senão o invólucro exterior (VI, p. 191).

Mas não alcanço jamais a coincidência... Que tipo de reciprocidade é essa que não se realiza jamais?

Notemos também que essa não coincidência é, em vários momentos, descrita enquanto uma *quase-reflexão* (Cf. NMS, p. 172). Devemos levar a sério esse *quase*, porque ele reflete essa impossibilidade de falar de uma coincidência e nos leva a pensar: o que falta para haver uma *verdadeira reflexão*? Por que o quase é constitutivo da corporeidade?

Merleau-Ponty diz: há um desvio entre tocar e ser tocado. *Não-coincidência*, *quase-reflexão* e *desvio*: todas essas notações nos mostram uma impotência de justapor o tocar e o ser tocado (Cf. VI, p. 192), mesmo que afirmemos que “a espessura do corpo, longe de rivalizar com aquela do mundo que tenho para ir ao coração das coisas, me fazendo e as fazendo carne” (VI, p. 176). Quer dizer, mesmo sendo carne do mundo, “a verdade é que a experiência de uma coincidência não pode ser, como Bergson diz frequentemente, senão ‘coincidência parcial’” (VI, p. 161)⁴⁹². Uma coincidência parcial tal como uma sorte de recobrimento – uma reciprocidade que foge no momento de se realizar.

Com essa descrição, somos tentados a fazer uma analogia dessa reversibilidade não coincidente com o mundo infantil descrito por Klein. Notemos que, segundo Klein, entre o corpo da criança e o corpo materno, há uma projeção-introjeção num sincretismo entre os dois corpos. Mas a criança, desde sempre, tem um “eu”, seja ele o menos desenvolvido que seja. Isso lembra a lógica que Merleau-Ponty nos apresenta: a

⁴⁹² “Há uma experiência da coisa visível como pré-existente à minha visão, mas ela não é fusão, coincidência: porque meus olhos que veem, minhas mãos que tocam, podem ser também vistos e tocadas, porque, portanto, nesse sentido, eles veem e tocam o visível, o tangível, por dentro, nossa carne atapeta e mesmo envolve todas as coisas visíveis e tangíveis em que ela está então cercada, o mundo e eu somos um no outro, e, do *percepire* ao *percipi* não há anterioridade, há simultaneidade ou mesmo retardação” (VI, p. 162).

intercorporeidade está numa projeção-introjeção constante, mas em que uma incorporação de outrem jamais significa uma justaposição; a impressão que temos é que algo sempre resiste.

Entre outrem e nós há uma ligação recíproca embora não coincidente: uma adesão que não significa um *Um*, mas que somos um *Mesmo* por *desvio*. Não há coincidência, mas o que Merleau-Ponty denomina um *bom erro*: “o que há, não é uma coincidência de princípio ou presuntivo e uma não-coincidência de fato, uma verdade má ou faltante, mas uma não-coincidência privativa, uma coincidência ao longe, um desvio, e algo como um ‘bom erro’” (VI, p. 164). O que seria esse *bom erro*?

Merleau-Ponty assim explica esse bom erro: como as duas mãos são do mesmo corpo, o ato de tocar *passa* ao ato de ser tocado. Um é o *verso* do outro e, por isso, indivisos: não há justaposição, senão anularíamos uma tensão interna entre o verso e o reverso ou a distância entre ambos. Tocar e se tocar coexistem *sem serem justapostos e sem serem contraditórios*. Ou como dirá em seu curso sobre *L’ontologie cartésienne et l’ontologie d’aujourd’hui*: estamos diante de uma coesão por impossibilidade (Cf. NC, p. 199).

Pensar uma mesma carne é pensar numa *passagem* de um no outro e mesmo numa *invasão* de um no outro. Quando afirmamos que um corpo invade outro, ele é como nosso prolongamento, ele *passa* em nosso corpo e o nosso nele.

Na verdade, o melhor exemplo para compreendermos essa passagem de um em outro, apesar de menos conhecido do que o da experiência das mãos se tocando e, no fundo, é o que nos interessa mais aqui: o modo que Merleau-Ponty descreve o *inconsciente*⁴⁹³. Esse exemplo merece um capítulo à parte.

⁴⁹³ “Podemos notar nos últimos textos de Merleau-Ponty, escritos nos anos de 1959, 1960 e início de 1961, uma clara mudança na forma de presença da noção de inconsciente em sua obra. As críticas com relação ao pensamento freudiano em parte se mantêm, mas é a própria filosofia de Merleau-Ponty que pouco a pouco se transforma. Radicalizando o primado da percepção, o primado do sensível e buscando estabelecer uma ontologia do sensível, vê-se, passo a passo, uma noção antes bastarda de inconsciente ir penetrando seu texto. Por outro lado, a noção de consciência deixa a cena em definitivo. Não há mais referência a uma consciência perceptiva, mas sim, apenas, percepção. Há uma preocupação crescente em deixar o plano da vivência pessoal onde ainda era possível falar-se em um sujeito da percepção e rumar na direção do campo pré-pessoal da vivência mais originária do corpo e da percepção que seria anterior, ontologicamente, ao pensamento e às noções de sujeito e consciência” (COELHO, 2010, p. 292).

Capítulo 9 – O inconsciente enquanto sentir

Em 1960, Merleau-Ponty escreve um prefácio à obra de Angelo Louis Marie Hesnard denominada *L'oeuvre et l'esprit de Freud et son importance dans le monde moderne*. Nessa obra, Hesnard realiza um panorama do conjunto da obra de Freud, sua evolução e extensão, assim como algumas perspectivas da psicanálise. O fato de Merleau-Ponty escrever um prefácio de uma obra com tamanha amplitude não pode passar despercebido, sobretudo se lembrarmos que trata-se de um autor que defende, nessa época, uma posição próxima de Lacan, como observam Elisabeth Roudinesco e Michel Plon (Cf. ROUDINESCO; PLON, 1997, p. 432).

Já as primeiras palavras de Merleau-Ponty nesse prefácio são centrais:

o doutor Hesnard quer desejar que um filósofo esteja presente no começo desse livro em que ele fala de quarenta anos de experiência, de leitura, de reflexão, de pesquisa entorno do freudismo... Um filósofo não é, certamente, juiz dessa longa meditação militante. Mas, pensa o doutor Hesnard, que a prática supõe ou introduz uma atitude de espírito e, mesmo, sem que Freud saiba, uma 'filosofia nova'. Como modo de ver o mundo, a psicanálise converge, com outras tentativas, com a fenomenologia (PII, p. 276).

Como vemos, Merleau-Ponty não esconde como *a psicanálise nos leva a uma novo modo de filosofar assim como converge com as diretrizes da fenomenologia*, ao menos, à sua fenomenologia. Em letras explícitas: “fenomenologia e psicanálise não são paralelas; é melhor: todas as duas se dirigem à mesma *latência*” (PII, p. 283).

Entretanto, não esqueçamos que o grande enigma que Merleau-Ponty está, nesse momento, em trono do que ele denomina *carne*. O mais interessante é que esse enigma, de algum modo, nos indica seu modo de ler a psicanálise. Não que a psicanálise seja algo que se destaque em suas últimas obras, mas porque ela já está tão *incrustada* em sua fala que dificilmente poderíamos dizer o que, de fato, é sua filosofia e o que ele teria incorporado do trabalho psicanalítico. É difícil, como veremos, dizermos o que realmente poderia ser uma indicação dos temas psicanalíticos e o que seria seus apontamentos sobre a filosofia da carne. *Parece-nos que este enigma se entrelaça no tecido no mundo*, a ponto do filósofo sugerir que Freud deveria ter realizado uma *psicanálise ontológica*.

Como era de se esperar, o grande enigma para Merleau-Ponty, assim como para a psicanálise, está em torno do inconsciente. No prefácio à obra de Hesnard, por exemplo, ele diz:

enquanto nossa filosofia não nos tenha dado os meios de exprimir melhor esse *intemporal*, esse *indestrutível* em nós, que é, diz Freud, o inconsciente mesmo, talvez, vale mais continuarmos a denominá-lo inconsciente – tendo como única condição que a palavra é o índice de um enigma –,

pois ela guarda, como a alga ou a pedra que recolhemos, algo do mar em que ela foi retirado (PII, p. 283).

Percebemos, porém, que Merleau-Ponty não deixa de retomar sua crítica à obra freudiana, dizendo que suas descobertas *devem ser ditas em outra linguagem*⁴⁹⁴. Não estranhemos que, como nas suas obras anteriores, Hesnard e a fenomenologia merleau-pontyana forneceria “melhor” à psicanálise as categorias e os meios de expressão, tal como o conceito de inconsciente e recalque (Cf. PII, p. 276).

Aliás, Merleau-Ponty não deixa de criticar seus contemporâneos ao afirmar que há modos distintos de compreender a psicanálise. A seu ver, ela deveria ser vista destacando como a sexualidade é algo da *nervura* das relações humanas e não como uma função objetiva (enquanto causalidade). Um exemplo fundamental que o filósofo nos traz é sobre o *falo*. Fundamental porque destaca como a psicanálise trabalha com as *matrizes simbólicas* do corpo que o filósofo tanto destacou:

recusamos, recusamos sempre em reconhecer o falo como parte do corpo objetivo, como órgão da micção e da copulação, poder de causalidade sobre quantidades de condutas. O que apreendemos, através de todo um material de sonhos, de fantasmas, de condutas e, finalmente, até do devaneio próprio ao corpo, é discernir um imaginário do falo, um falo simbólico, onírico ou poético (PII, p. 279).

Ou seja, o corpo humano pensado simbólico ou poeticamente e não funcionalmente. Algo que Merleau-Ponty reconhece que Freud jamais disse, mas que, a seu ver, está no fundo de sua fala (como o impensado husserliano).

Nesse sentido, há mais do que uma convergência com a sua fenomenologia, pois a psicanálise não se mostra, nessas vias, como um saber positivo em que os conceitos são claros e transparentes, *mas como um paradoxo e uma interrogação* – tal como o filósofo define a *filosofia* (Cf. PII, p. 282). Talvez por isso ele possa reinterpretar a obra freudiana a seu modo (tal como fez com Husserl):

o que compreendemos é que as matrizes simbólica, uma linguagem de si a si, os sistemas de equivalências elevados pelo passado, realizam, num ato simples de agrupamento, de abreviações, de distorções que a análise reconstitui passo a passo. Ora, isso Freud não diz em lugar nenhum com seus termos (PII, p. 279).

Mas, mesmo não dizendo em nenhuma parte tais termos, a psicanálise confirma, nesse modo de lê-la, o que as diretrizes da fenomenologia merleau-pontyana aponta sobre as relações do homem com o mundo e com outrem, como ele afirma:

⁴⁹⁴ O filósofo insiste: “manifestadamente, o gênio de Freud não é aquele da expressão filosófica ou exaustiva. Ele está em seu contato com as coisas, sua percepção polimorfa de falas, de atos, de sonhos, de seu fluxo e de seu refluxo com as coisas, de contratempos, de ecos, de substituições, de metamorfoses” (PII, p. 277).

por seu lado, o freudismo confirma a fenomenologia na sua descrição de uma consciência que não é tanto conhecimento ou representação mas investimento, ele lhe conduz um material que carrega o que ela pode dizer em geral das relações do homem com o mundo e da ligação inter-humana (PII, p. 277).

São tantas as aproximações que Merleau-Ponty realiza com Freud que não nos sentimos incomodados em afirmar que suas pretensões, talvez ontológicas, também se convirjam. Ora, segundo o filósofo, talvez nada seja tão filosófico como esta pretensão de Freud: *buscar a nossa arqueologia*, apesar do psicanalista parecer estar numa outra gramática: “pelo menos as metáforas energéticas ou mecanicistas guardam contra toda idealização o limiar de uma intuição que é uma das mais preciosas do freudismo: aquela de nossa *arqueologia*” (PII, p. 282). De fato, uma arqueologia, mas numa outra gramática, como Merleau-Ponty escreve a Martial Guérault (uma carta publicada na *Revue de Métaphysique et morale* em 1962): a experiência deve ser reconquistada “por um trabalho comparado àquele do arqueólogo”, pois “ela está enterrada sob os sedimentos de conhecimentos ulteriores” (MERLEAU-PONTY *apud* DUPOND, 2001, p. 23).

Notemos, inclusive, que essa arqueologia, encontramos também nas notas de Merleau-Ponty, sobretudo, sob a rubrica de um *pacto* entre nosso corpo e o mundo. Ele nos propõe buscar nosso acesso mais original entre nós e o mundo e outrem e não algum “segredo perdido” nessa relação (Cf. VI, p. 160). Esse pacto é, efetivamente, uma *fé* no mundo antes de toda tese sobre ele⁴⁹⁵: nossa *abertura* primordial ao mundo – uma coisa bastante clara se observarmos, por exemplo, o mundo infantil:

que uma criança perceba antes de pensar, que ela começa por colocar seus sonhos nas coisas, seus pensamentos nos outros, formando com eles, como um bloco de vida comum em que as perspectivas de cada um não se distinguem ainda, esses fatos de gênese não podem ser simplesmente ignorados pela filosofia em nome de exigências da análise intrínseca. Ao se instalar abaixo de toda experiência, numa ordem pré-empírica, em que ela não mereceria mais seu nome, o pensamento não pode ignorar sua história aparente, é preciso que ela coloque o problema da gênese de seu próprio sentido. É segundo o sentido e a estrutura intrínseca que o mundo sensível é ‘mais velho’ que o universo do pensamento (VI, p. 27).

⁴⁹⁵ Como já fizemos notar, o fundamento último da filosofia de Merleau-Ponty, não é um princípio lógico ou racional, mas uma *crença* em que todo acesso ao mundo pressupõe: *há* um mundo. Notemos: “nosso ponto de partida não será: *o ser é, o nada não é*, – e também não: *não há senão o ser*, – fórmula de um pensamento totalizante, de um pensamento de sobrevoos, – mas: *há ser, há mundo, há algo*” (VI, p. 119). Isso se dá a uma interpretação da obra de Husserl: há uma *crença antes de toda tese*, uma *fé* primordial, uma opinião originária (*Urglaube, Urdoxa*). Dito de outro modo, “a filosofia é a *fé* perceptiva se interrogando sobre ela mesma” (VI, p. 137). Uma tese que envolve todo seu projeto filosófico, pois, quando ele diz que é preciso reaprender a ver o mundo, essa *fé* nos leva a algumas dificuldades: “vemos as coisas mesmas, o mundo é aquilo que vemos: fórmulas desse gênero exprimem uma *fé* que é comum ao homem natural e ao filósofo desde que ele abra os olhos, elas reenviam a uma fiada profunda de ‘opiniões’ mútuas implicadas em nossa vida. Mas essa *fé* tem isso de estranho que, se buscamos articular em tese ou a anunciar, se demandamos o que é o *nós*, o que é *ver* e o que é *coisa* ou *mundo*, entramos num labirinto de dificuldades e de contradições” (VI, p. 17).

É esse mundo *estranho*, abaixo de toda experiência, nossa *arqueologia*, que Freud nos descreve. Compreendemos, nesse caminho, porque Merleau-Ponty insiste em nos mostrar que *é preciso (re)aprender a ler Freud*: devemos ler Freud e resignificar seu trabalho numa gramática fenomenológica. Tentar corrigi-lo, por outro lado, seria como não saber ler “outras línguas”:

a melhor defesa aos dois perigos aos quais estamos falando seria, talvez, apreender a ler Freud como um clássico, quer dizer, tomando as palavras e os conceitos teóricos pelas quais ele se serve, não em seus sentidos léxicos e comuns, mas segundo o sentido que eles adquirem no interior da experiência que elas anunciam e, portanto, temos diante de nós mais do que uma suspeita. (...) O acordo da fenomenologia e da psicanálise não deve ser compreendido como se ‘fenômeno’ dissesse claramente o que a psicanálise teria dito confusamente. É ao contrário, por aquilo que ela subentende ou desvela no seu limite – pelo seu *conteúdo latente* ou seu *inconsciente* – que a fenomenologia está em consonância com a psicanálise (PII, pp. 282-283)⁴⁹⁶.

Merleau-Ponty não esconde que o trabalho de Freud pode ser lido como uma filosofia, já que, como escreve em sua tese de 1945, “a verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo e, nesse sentido, uma história contada pode significar o mundo com tanta ‘profundidade’ quanto um tratado de filosofia” (PhP, p. xvi). Ora, parece ser esse o caso da psicanálise freudiana e é por isso que ambas parecem se convergirem.

Mas, como já dissemos, não se trata *apenas* de uma convergência, uma vez que, mesmo que não explicitando, a psicanálise esboça uma ontologia, que pode ser pensada à luz de uma filosofia da carne:

a psicanálise vai em direção ao puro pensamento se ela utiliza a ontologia objetivista-tecnológica na descrição do homem, das instâncias, – ao contrário, ela não se destrói, ela adquire (e ela esboça uma filosofia), se ela se deixar guiar pela relação ao ser tal como ela se revela no homem – (caso de Freud) – Passa do pensamento causal ao pensamento dialético (NC, p. 151).

Em primeiro lugar, fica-nos claro como essa leitura não é uma tentativa de corrigir o psicanalista, nem de exprimi-lo melhor, mas não deixa de mostrar que há algo para além de uma convergência entre a fenomenologia e a psicanálise. Como dissemos, Merleau-Ponty irá propor uma psicanálise ontológica... Por isso acreditamos estar de acordo com Alexandre Cleret⁴⁹⁷ quando ele afirma, no seu texto *Qu’attendre d’une psychanalyse de la chair?*, que

o reencontro entre a fenomenologia merleau-pontyana e a psicanálise freudiana se fez em vários momentos, o sentido da psicanálise tendo singularmente mudado no curso da obra do filósofo:

⁴⁹⁶ Em *Le visible et l’invisible*, ele diz algo parecido: “o que há, entretanto, de bom e necessário na atitude científica: *decidir ignorar a linguagem*, não pressupor nosso racionalismo da linguagem que é herdada. Fazer como se a linguagem não fosse nossa. Cf.: decidir em não conhecer o sonho, a consciência” (VI, p. 233).

⁴⁹⁷ Apesar de discordar do comentador em vários outros momentos. Por exemplo, não pensamos que seja isso que Merleau-Ponty expressa quando Cleret afirma que “Merleau-Ponty critica o sujeito cartesiano na raiz do sujeito fenomenológico desencarnado, mas permanece no horizonte do dualismo substancial, mesmo se ele toma o partido de fenômenos de união” (CLARET, 2006, p. 153).

primeiramente criticado pelo exterior, ela é progressivamente trabalhada pelo interior na *Phénoménologie de la perception* sem ser, para tanto, tomada por ela mesma. Depois da confrontação rigorosa dos *Cours à la Sorbonne*, as notas de trabalho do *Visible et l'invisible* pretendem dar à psicanálise seu sentido verdadeiro, ontológico, no seu projeto de *psicanálise da carne*. A questão é saber o que visa o fenomenólogo sob a etiqueta 'psicanálise', tanto o uso que ele faz dos conceitos quanto o espírito freudiano parece mudar o sentido (CLERET, 2006, p. 147).

O que isso significa é o objetivo deste capítulo. Tentaremos mostrar, por exemplo, porque esse tipo de passagem é constitutivas ao pensamento merleau-pontyano e como o conceito de inconsciente é resignificado nesse projeto fenomenológico-ontológico de Merleau-Ponty. O inconsciente, para o filósofo, está incrustado numa filosofia da carne: ele é, *no fundo*, o sentir mesmo. Esta passagem é clara:

uma filosofia da carne é o oposto das interpretações do inconsciente em termos de 'representações inconscientes', tributo pago por Freud à psicologia de seu tempo. O inconsciente é o sentir mesmo, pois o sentir não é posse intelectual do 'isso que' é sentir, mas desapossamento de nós mesmos em seu proveito, abertura ao que não temos necessidade de pensar para reconhecê-lo (RC, pp. 178-179).

Aliás, segundo Bernard Baas, nesse momento, "(...) a orientação específica da mediação de Merleau-Ponty devia conduzir a filosofia a ultrapassar ou a atravessar a filosofia para levar seu pensamento a se desenvolver sobre o campo já decifrado pela psicanálise: o campo do inconsciente" (BAAS, 1998, p. 71). Será?

O fato é que, seja ou não um campo decifrado, a psicanálise deveria ser repensada segundo algo impensado por ela: *a filosofia da carne*. Por isso a psicanálise seria um modo de buscar o que já temos de algum modo. Mas bastaria colocá-la numa gramática ontológica? A aposta de Merleau-Ponty parece ser afirmativa. É com isso em mente que compreendemos como esse tipo de passagem abaixo é constitutivo de suas últimas notas:

psicanálise: Freud, desintegração do solo do eu, da censura, etc. mas não perversão, nem 'ajustamento'. Trata-se de reencontrar unidade perdida, de reencontrar membrana da intersubjetividade ou, antes, da coexistência, segredo de solidez que desapareceu (vida social – vida mundana), de estilo (NC, p. 156).

Uma certa fala de Hyppolite⁴⁹⁸

Num seminário do dia 10 de fevereiro de 1954, Jean Hyppolite é convidado a falar, por Jacques Lacan, sobre *Die Verneinung* de Freud⁴⁹⁹. Como poderíamos esperar,

⁴⁹⁸ Uma primeira versão desse subcapítulo e o próximo foram publicados na revista *Adverbium* com o título *O inconsciente como sentir: uma interpretação de Merleau-Ponty* (Cf. MANZI, 2011c).

⁴⁹⁹ Essa fala de Hyppolite foi publicada em os *Écrits* de Lacan, em 1966, e no primeiro volume das *Figures de la pensée philosophique* de Hyppolite (1971).

Hyppolite, o tradutor da *Phänomenologie des Geistes* na França, faz uma interpretação hegeliana de Freud.

O fato é que Merleau-Ponty parece ter estado presente nesse dia no seminário lacaniano ou tido acesso ao texto do seu amigo, pois ele cita frequentemente essa fala de Hyppolite em seus últimos escritos referindo-se à sua própria compreensão do que seria o inconsciente⁵⁰⁰.

Se Merleau-Ponty fala que “o inconsciente é o sentir mesmo” (RC, p. 178), ele acrescenta essa outra fórmula: “o sentir = eu não sei e eu sempre soube (Hyppolite)” (N, p. 351). Sem dúvida, uma passagem que não é evidente.

Encontramos essa passagem em seu curso sobre *La Nature*, quando o filósofo busca definir o que é o inconsciente:

o que é esse eu [*moi*] que não é eu [*moi*], esse peso, esse excedente abaixo do que de mim aparece, e que aos meus olhos é todo eu, se isso não é uma coisa – fisiologia? É o sentir mesmo enquanto que ele não é pensamento de sentir (posse), mas desapossamento, ek-stase, participação ou identificação, incorporação ou ejeção. Breve, *Deckung* [coincidência], reconhecimento cego (do tocante e do tocado, de mim e de minha imagem lá), não-diferença, degrau zero de diferença. O sentir = eu não sei e eu sempre soube (Hyppolite): não precisamos saber o que é que queremos, pois o queremos. Ser à... fascinação ou dedução do sensível. Ver é pensar sem pensar. Freud; comunicação de inconsciente sem que a mensagem seja decifrada pela percepção sensível. Mas a percepção ela mesma comporta essa mesma estrutura: o que vejo, eu o vejo como espetáculo para os outros, porque há uma *Einfühlung* [empatia] comele e através dele com outros *sentir* (N, pp. 351-352).

⁵⁰⁰ Segundo o editor das notas do curso sobre *La Nature* de Merleau-Ponty (Dominique Séglaard), a referência de Merleau-Ponty a Hyppolite está em torno dessa fala apresenta no seminário de Lacan. Entretanto, isso não é totalmente certo. Mauro Carbone, por exemplo, sugere que Merleau-Ponty conheceu a posição de Hyppolite sobre o inconsciente a partir de uma conferência dada por esse em Londres (King's College de Londres), no dia 4 de março de 1959, denominada *Philosophie et psychanalyse* (Cf. CARBONE, 2008a, p. 137). Mas ele mesmo afirma: “o editor das notas de Merleau-Ponty sobre *La Nature* reconhece, com efeito, o eco desse comentário [na fala de Hyppolite supracitada], antes do que na conferência sobre *Philosophie et psychanalyse*, no reenvio de Merleau-Ponty a Hyppolite a qual fiz referência” (CARBONE, 2008a, p. 160). A meu ver, Carbone visa sublinhar a frase “sempre soube” e não a relação hegeliana dessa frase, como Hyppolite a retoma, por exemplo, naquela fala e num artigo redigido por Jean Laplanche, « *Phénoménologie* » de *Hegel et psychanalyse*, pronunciada no dia 11 de janeiro de 1955 na Sociedade francesa de Psicanálise (Cf., HYPPOLITE, 1971, p. 214). O interesse de Carbone no seu subcapítulo *Comment peut-on reconnaître ce qu'on ne connaissait pas?* (em sua obra *Proust et les idées sensibles*) é de compreender a ideia sensível segundo Proust, a partir dessa passagem de Merleau-Ponty sobre o inconsciente, mas buscando a relação daquela frase com um problema posto por Sócrates: “como é possível reencontrar o que ignoramos completamente, e como é possível de o reconhecer no caso de encontra-lo?” (CARBONE, 2008a, p. 138). Nesse caminho, penso que Carbone deveria escrever também e, sobretudo, sobre a interpretação de Hyppolite de Hegel e a psicanálise. Naquela conferência de 1955 (« *Phénoménologie* » de *Hegel et psychanalyse*), por exemplo, Hyppolite escreve, aproximando Hegel e Freud: “a consciência vê e não vê. A consciência conhecendo desconhece. Mas não esqueçamos que desconhecer não é completamente não conhecer e, para se dizer um dia: sempre soube” (HYPPOLITE, 1971, p. 214). Quer dizer, a consciência *natural* descrita na *Phänomenologie des Geistes* pode ser denominada a função de inconsciência da consciência. Apesar de se tratar de uma excelente reflexão sobre Proust, Merleau-Ponty e Deleuze, buscando um não platonismo na ideia sensível de Proust, o texto de Carbone foge de nossa reflexão. É por essa razão que seguimos Séglaard aqui em que o problema do inconsciente é o centro da fala de Hyppolite e, a meu ver, o corpo de discussão que Merleau-Ponty nos leva: a denegação em Freud, algo que Merleau-Ponty traduz assim: eu não sei e sempre soube.

Paremos por um momento nessa referência à Hyppolite e notemos que essa fórmula não nos é estranha. Basta lembrarmos como Merleau-Ponty compreende o inconsciente na sua interpretação do caso Dora: *eu não sei e sempre soube*. No subcapítulo sobre *Uma percepção no modo da Verneinung?*, vimos que Merleau-Ponty insiste em comparar essa operação com a *Verneinung* freudiana. Quer dizer, trata-se de uma percepção no modo da *Verneinung* (Cf. EM, p. 96a).

Contudo, dissemos que, apesar de haver uma referência explícita a Hyppolite e Freud, não é clara essa associação, pois Merleau-Ponty a articula explicitamente com a concepção de grandeza negativa de Kant, de *Aufheben* de Hegel e de ambiguidade de Klein. Todas essas associações estão, no fundo, em torno da fala de Hyppolite. Por isso, voltemos à intervenção de Hyppolite no seminário do dia 10 de fevereiro.

Sua primeira observação é que o texto de Freud *Die Verneinung* deveria ser traduzido como *La Dénégation* (Cf. HYPPOLITE in LACAN, 1966, p. 879). Esse mecanismo de defesa poderia se resumir nessa passagem que Hyppolite cita de Freud: “eu apercebo na vida cotidiana que, como ocorre frequentemente, logo que queremos dizer ‘eu não quero certamente lhe ofender naquilo que quero dizer’, é preciso traduzir por ‘eu quero lhe ofender’. É uma vontade que não falha” (HYPPOLITE in LACAN, 1966, p. 880). Ou seja, ao se afirmar que não quer dizer isso, no fundo, estaria afirmando que quer dizer isso.

Trata-se da negação clássica nas sessões que Freud nos descreve: “o senhor pergunta quem pode ser essa pessoa no sonho. *Não* é minha mãe. Emendamos isso para: ‘Então, é a mãe dele’” (FREUD, 1996, vol. XIX, p. 265). Ou como resume Hyppolite: “eu quero lhe dizer o que não sou; atenção, é precisamente o que eu sou” (HYPPOLITE in LACAN, 1966, p. 880). Para Freud, isso é o reconhecimento de que a análise conseguiu alcançar seu objetivo:

essa visão da negativa ajusta bem ao fato de que, na análise, jamais descobrimos um ‘não’ no inconsciente e que o reconhecimento do inconsciente por parte do ego se exprime numa fórmula negativa. Não há prova mais contundente de que fomos bem-sucedidos em nosso esforço de revelar o inconsciente, do que o momento em que o paciente reage a ele com as palavras ‘Não pensei isso’ ou ‘Não pensei (sequer) nisso’ (FREUD, 1996, vol. XIX, p. 269).

Assim, aparentemente, não teríamos dúvidas que trata-se da *Verneinung*, tal como Freud descreve essa negação.

Notemos que Hyppolite diz o mesmo numa conferência, provavelmente no mesmo ano (como sublinha o editor da obra *Figures de la pensée philosophique*), quando afirma que a cura é essencialmente o reconhecimento do analisando de uma

frase que soa assim: “parece-me que agora ter sempre sabido” (HYPPOLITE, 1971, p. 376). Quer dizer, trata-se de uma relação diferente da confissão cristã, por exemplo, pois “é preciso que o sujeito mesmo chegue à compreensão de si, é preciso que ele mesmo possa dizer: ‘Isso eu sempre soube’ e não receber uma explicação de fora” (HYPPOLITE, 1971, p. 416), como Hyppolite sublinha em *Philosophie et psychanalyse*.

Nas palavras de Merleau-Ponty, há, como vimos, uma impercepção de algo que já se sabia – algo que resistimos, mas que sabemos que é nosso e que organiza nossas impercepções (Cf. IP, p. 211). Por essa razão, o filósofo interpreta a histeria de Dora como sua decisão, algo que será formulado em outro lugar nestes termos: *esse não-saber é um saber*. [Em margem:] o *nicht wissen* é um *wissen*. Não... indica (cf. Freud *Verneinung* que passamos esse limite, que temos a dimensão em questão, que ela está aberta (*fungierend*) em nós” (NOG, p. 22). A decisão de Dora, portanto, está na dimensão do sentir, porque ela sempre soube, ela sempre contou com esse não-saber mesmo que ele esteja presente na forma de desapossamento de si⁵⁰¹.

Com efeito, essa *Verneinung* é, para Freud, uma forma de negar o que já se sabia, algo que está recalcado, pois o sujeito não sabe lidar com esse saber⁵⁰². Hyppolite sublinha, nesse caminho, um desvio entre a inteligência e a afecção. Um desvio porque não é suficiente reconhecer o que se recalcou: é necessário também a assunção da afetividade relacionada a esse saber⁵⁰³.

⁵⁰¹ Hyppolite parece falar desse desapossamento como um desconhecimento: “está aqui o resumo: não se encontra na análise nenhum ‘não’ a partir do inconsciente, mas o reconhecimento do inconsciente ao lado do sim mostra que o eu é sempre desconhecimento; mesmo no conhecimento, encontramos sempre ao lado do eu, numa fórmula negativa, a marca da possibilidade de deter o inconsciente todo lhe recusando” (HYPPOLITE in LACAN, 1966, p. 887).

⁵⁰² “Denegar algo em um julgamento é, no fundo, dizer: ‘Isto é algo que eu preferia recalcar’. Um juízo negativo é o substituto intelectual do recalque; ou seu ‘não’ é a marca distintiva do recalque, um certificado de origem – tal como, digamos, ‘Made in Germany’” (FREUD, 1996, vol. XIX, pp. 265-266, tradução modificada).

⁵⁰³ Merleau-Ponty escreve algo parecido: “(...) não é suficiente aceitar o passado para ultrapassá-lo, pois podemos também sermos dele prisioneiros e mais diretamente” (IP, p. 158). Ou, poderíamos dizer que não é trata simplesmente de uma teoria, mas de uma coisa opaca na práxis que o sujeito pode resignificar desde que assuma o que sempre soube em sua história. Essa passagem, por exemplo, sugere isso: “a tomada de consciência psicanalítica consiste em desvelar o contexto desses símbolos, e fazer passar (pela práxis e não simplesmente pela teoria) seu funcionamento do estado de intencionalidade tácita, latente ou [operante] ao estado de *intencionalidade de ato*” (EM, p. 96a). É isso que leva Alexandre Cleret a afirmar que “(...) é preciso formular mais claramente as intuições freudianas e pensar em novas categorias fenomenológicas: *fenômeno não diz claramente que a psicanálise disse confusamente*. Uma intencionalidade latente arcaica torna possível a intencionalidade de atos. Essa última encerra uma pretensão da consciência em produzir o sentido; ora, esse sentido do ato e da conceptualização reenvia a um sentido presente desde a percepção” (CLARET, 2006, p. 149).

Com esse desvio, Hyppolite analisa a origem do julgamento e do pensamento que propõe Freud. Não podemos deixar de notar que, no texto de Freud sobre *Die Verneinung*, o psicanalista busca a origem do intelecto a partir da negação nos impulsos mais primitivos do homem. Talvez, essa passagem seja decisiva para compreendermos porque Merleau-Ponty aproxima-se da tradição kleiniana. Freud escreve:

a função do julgamento está relacionada, em geral, com duas espécies de decisões. Ele afirma ou desafia a posse, em uma coisa, de um atributo particular, e assevera ou discute que uma representação tenha uma existência na realidade. O atributo sobre o qual se deve decidir pode originalmente ter sido bom ou mau, útil ou prejudicial. Expresso na linguagem dos mais antigos impulsos instintuais – os orais –, o julgamento é: ‘Gostaria de comer isso’, ou ‘gostaria de cuspi-lo fora, ou, colocado de modo mais geral, ‘gostaria de botar isso para dentro de mim e manter aquilo fora’. Isso equivale a dizer: ‘Estará dentro de mim’ ou ‘estará fora de mim’. Como demonstrei noutro lugar, o ego-prazer original deseja introjetar para dentro de si tudo quanto é bom, e ejetar de si tudo quanto é mau. Aquilo que é mau, que é estranho ao ego, e aquilo que é externo são, para começar, idênticos (FREUD, 1996, vol. XIX, pp. 265-266, tradução modificada).

Hyppolite retoma essa questão em sua fala, sublinhando a origem do julgamento a partir da relação entre introjeção e ejeção. Para ele, é nesse momento que a criança compreende que há um *dentro e um fora* (Cf. HYPPOLITE in LACAN, 1966, p. 885).

Para Merleau-Ponty, isso descreve uma relação da criança com o mundo mais originária, quer dizer, *antes* da capacidade da criança diferenciar o dentro e o fora – algo que Freud sugere exatamente na origem da denegação: uma dinâmica do que está dentro e do que está fora do corpo (Cf. FREUD, 1996, vol. XIX, p. 267). Entretanto, mesmo que a criança seja capaz, em algum momento, de realizar a distinção entre o dentro e o fora, *no sentir*, não há essa divisão⁵⁰⁴. No sentir, as operações corporais de projetar-introjetar algo implica intencionalmente a incorporação (Cf. N, p. 346). O exemplo das mãos se tocando é o mais privilegiado para vermos esse *Ineinander* em operação.

Contudo, o que mais interessa Merleau-Ponty nessa fala de Hyppolite é quando este coloca em evidência essa passagem de Freud: “a denegação é uma *Aufhebung* do recalque, mas não por isso uma aceitação do recalque” (HYPPOLITE in LACAN, 1966, p. 881). Quer dizer, não aceitar o recalque é um modo de apresenta-lo sob a forma de não ser (Cf. HYPPOLITE in LACAN, 1966, p. 881).

O que complica essa associação, é que Hyppolite destaca também como Freud utiliza um termo caro à filosofia hegeliana para expressar essa função da denegação: *Aufhebung*. A estratégia de Hyppolite é afirmar que o sujeito, no momento em que ele

⁵⁰⁴ Nesse sentido, o inconsciente, como observa Freud, jamais diz não. É esse jamais dizer não que Merleau-Ponty associa à indivisão do sentir: “o inconsciente do recalque seria, portanto, uma formação secundária, contemporânea à formação de um sistema percepção-consciência, e o inconsciente primordial seria o deixar-ser, o sim inicial, a indivisão do sentir” (RC, p. 179).

passa saber o que sempre soube, mas que resistia em saber explicitamente, pode *transformá-lo* em outra coisa. O sujeito pode ultrapassar essa relação entre não saber e saber, como se realizasse uma *Aufheben* (conservar e superar) do recalque por uma transformação dele em outra coisa. Como é possível a Hyppolite realizar essa estratégia? Sem dúvida, por um caminho hegeliano.

Sabemos como, para Hegel, a língua alemã tem vantagens em relação às outras línguas, pois ela guarda *sentidos opositivos próprios ao pensamento especulativo* (Cf. HEGEL, 1982, p. 42). O próprio modo de determinação de algo guarda em si certa oposição de sentido que leva à ultrapassagem de seu limite: “(...) a contradição é precisamente a elevação da razão sobre as limitações do entendimento (...)” (HEGEL, 1982, p. 61).

Ora, *é com satisfação que Hegel se depara com a ambiguidade de sua língua*: “para o pensamento especulativo é uma alegria encontrar num idioma palavras que tem em si mesma um sentido especulativo” (HEGEL, 1982, p. 138), “dizendo concretamente aquilo que não pode dizer, tentando explicar os limites da claridade ela mesma” (ADORNO, 2003, p. 99) como complementa Theodor W. Adorno.

Um dos exemplos mais clássicos dessa satisfação de Hegel é justamente a palavra alemã *Aufheben*, que significa ao mesmo tempo conservar e superar. Termo que pode expressar um movimento duplo, que nega a si (uma contradição interna) para se superar (Cf. HEGEL, 1982, p. 138). Ou seja, quando se diz que uma categoria *passa* ao seu oposto (seu momento de verdade) e vice-versa, num movimento inquietante, essa unidade de passagem um no outro, carente de firmeza, deve ser superada. Se não fosse superada, essa unidade inquieta cairia naquilo que Hegel denomina *mal infinito* – um passar perpétuo de um noutro ad infinito (Cf. HEGEL, 1982, p. 193), que repete um mesmo movimento sem ser capaz de “libertar” essa unidade. Ora, aquilo que repousa sob a diferença de um em outro “se contradiz assim mesmo, porque unifica em si algo que se opõe a si mesmo; mas uma tal unificação se destrói” (Cf. HEGEL, 1982, p. 137), “perece em si mesmo” (Cf. HEGEL, 1982, p. 174): dois traços contraditórios, o nascimento e o perecimento – uma hipótese que se autodestrói.

É essa unidade carente de firmeza, mas que contém em si, ao mesmo tempo, sua identidade e sua diferença absoluta, que é superada ao internaliza em si esse movimento inquietante: um agir que se dissolve e se faz um momento do todo (Cf. HEGEL, 2000, § 54). É a manifestação dessa superação que Hegel denomina de verdadeira *infinitude*: quando aquilo que é limitado é obrigado a *superar a si ao internalizar uma*

contradição. Ou seja, haveria uma *necessidade de contradição* que pertence à própria natureza do pensamento que Hegel (Cf. HEGEL, 1982, p. 74; 2000, § 56, 57) define como o que é próprio ao pensamento *especulativo*.

Nesse sentido, toda determinação é uma negação que passa no seu oposto⁵⁰⁵: uma coisa não é simplesmente uma relação a si; ela nega sua identidade quando ela é determinada em relação a outra coisa. É isso que Hegel denomina *negativo determinado* (Cf., HEGEL, 1982, p. 71; 1939, p. 52): a única maneira de pensar num progresso da lógica. Ele reconhece, assim, que, nesse momento, há sempre um conceito novo, mas

é um novo conceito, entretanto, um conceito superior, mais rico que o precedente; porque se tem enriquecido com a negação de tal conceito precedente, ou seja, em seu contrário; consequentemente, o conteúdo contém algo mais que ele, e é a unidade de si mesmo e de seu contrário. Por esse procedimento se formará, em geral, o sistema dos conceitos e completar-se por um curso incessante, puro, sem introduzir nada do exterior (HEGEL, 1982, p. 71).

Como podemos ver, para Hegel, há conflitos necessários – um regime de contradição necessário para determinar a coisas⁵⁰⁶.

Vimos como Merleau-Ponty incorpora essa lógica hegeliana em vários momentos da sua experiência filosófica. Por exemplo, quando afirma que, no desenvolvimento infantil, é necessário afirmar certa *transformação que conserva e, todavia, ultrapassa*. Assim, para se compreender a passagem de uma fase a outra, no desenvolvimento infantil, devemos retomar uma ideia análoga a de Hegel sobre a *superação: conservar transformando* (Cf. Sorb, p. 350).

Mas não esqueçamos, quando dizemos que a criança passa de uma fase a outra, não excluimos a fase precedente – ela está sempre presente. Uma forma de passagem que não é, nem pura transformação, nem pura ultrapassagem, nem pura conservação – uma passagem que torna possível a “cada momento que o adulto está em dificuldade, ele tem a tendência de regressar em direção aos modos de condutas infantis, influenciado diretamente pelas suas relações com seus parentes” (Sorb, p. p. 329).

Com a concepção da instituição, vimos o mesmo: quando a criança passa de uma fase a outra, essa fase “passada” não é esquecida, pois “(...) a instituição não liquida absolutamente o que a precede” (IP, p. 60). Vimos que há sempre a possibilidade de uma regressão: mesmo que haja um rearranjo em torno de um novo polo, o passado cria questões.

⁵⁰⁵ No pensamento conceitual, o negativo faz parte do conceito (Cf. HEGEL, 1939, p. 52).

⁵⁰⁶ Quanto a esse tema, que me seja permitido reenviar a meu artigo denominado *Uma nova gramática filosófica – sobre as relações entre a linguagem filosófica e seus impasses segundo Hegel* (Cf. MANZI, 2011e).

Dito de outro modo, nada é, de repente, ultrapassado: nosso passado permanece, mesmo que não o retomemos, sua presença significa que ele jamais é abandonado. É assim que Merleau-Ponty lê a lógica hegeliana nesse momento: há “(...) transformação que conserva (retomada de Édipo, regressão à pré-puberdade) e ultrapassagem (o próprio Édipo me encalha porque ele foi ‘prematuração’. Ele instalou movimento em direção ao futuro)” (IP, p. 58).

Por outro lado, Hyppolite sublinha no texto de Freud com a palavra *Aufhebung* a possibilidade de uma conservação e superação. Ele diz: “é a palavra dialética de Hegel, que quer dizer, ao mesmo tempo, negar, suprimir e conservar e, completamente, elevar” (HYPPOLITE in LACAN, 1966, p. 880).

Observemos também que, para Hegel, suprimir não significa resolução, como se não tivéssemos mais uma tensão. Em *Wissenschaft der Logik*, por exemplo, ele mostra como o trabalho da lógica é de clarificar as suas categorias (Cf. HEGEL, 1982, p. 49) que, uma vez naturalizadas pelo pensamento do senso comum, parecem claras e não questionáveis (Cf. HEGEL, 1982, p. 44).

Hegel não busca negar o trabalho histórico da Razão (Cf. LEBRUN, 2006, p. 218), nem tomar os conceitos como eternos e intemporais (Cf. ADORNO, 2003, p. 41). Para Hegel, é preciso *passar* de uma categoria a outra, compreender suas relações internas, seu conceito concreto. Mas, notemos que a passagem de uma categoria a outra não significa somente que as categorias tradicionais sejam ambíguas, precárias ou insuficientes: o conceito pode somente ser apreendido nesse movimento, porque nenhuma categoria fixa apreenderia o que é da ordem do conceito. Os diferentes momentos ultrapassados, suprimidos ou negados não são “colocados de lado”; eles são momentos que fazem parte da expressão do conceito: eles estão em relação de ultrapassagem, suprimido ou negado; seus momentos de verdade são justamente o fato de ser ultrapassado.

Merleau-Ponty lê o texto hegeliano dessa forma desde o curso de Sorbonne. Leiamos novamente esta passagem:

a predominância do arcaico é um fundo sobre a qual devemos construir nosso presente e nosso futuro que apresentarão dificuldades na medida em que o passado não tiver sido integrado: são várias soluções que se oferecem a nós. Não é mais preciso crer que o presente suprime o passado. Devemos retomar uma ideia análoga àquela de Hegel sobre a ultrapassagem: *conservar transformando* (Sorb, p. 350).

Quando Merleau-Ponty se refere ao *Aufhebung*, ele parece colocar em evidência *uma forma de ultrapassagem que não seja pura superação*. Ultrapassar é também

conservar. É isso que denomina nos seus últimos escritos como *boa dialética*, quer dizer, “(...) um processo através e pela contradição, um ultrapassar que não é esquecer, que guarda verdadeiramente na sua profundidade presente o que ele destruiu” (CN, p. 105). Isso parece, de fato, estar de acordo com a dialética hegeliana.

Entretanto, não é isso que ele parece descrever quando pensa o *sentir* nos seus últimos escritos. Ele parece não estar de acordo mais com essa lógica de ultrapassagem. Para o filósofo, não é possível pensar numa *síntese*, como acontece na *Wissenschaft der Logik*. Mas isso não o impede de afirmar a necessidade de se pensar numa dialética ao estudar a psicanálise:

a psicanálise vai em direção ao puro pensamento se ela utiliza uma ontologia objetivista-técnica na descrição do homem, das instâncias, – ao contrário, ela não destrói, ela adquire (e ela esboça uma filosofia), se ela se deixa guardar em relação ao ser tal que ele se revela no homem – (caso de Freud) – Passa do pensamento causal ao pensamento dialético (NC, p. 151).

Ele busca, portanto, uma dialética com mais tensão, com efeito, com a noção de *ambiguidade* e não mais com a ideia de *contradição*⁵⁰⁷.

É verdade que, na época da fala de Hyppolite, 1954, Merleau-Ponty seguia as palavras hegelianas para pensar a passagem ou transformação que conserva. É verdade também que é nesses termos, de uma dialética, que Merleau-Ponty propõe pensar o inconsciente. Mas não mais nos moldes hegelianos. Ele sugere nos próximos anos a necessidade de uma *hiperdialética*⁵⁰⁸ (Cf. VI, p. 129): *uma dialética sem síntese* em que uma coisa comporta seu próprio oposto sem contradição – como a visibilidade comporta uma não-visibilidade.

A seu ver, uma má dialética é aquela que exclui a tensão de dois termos, seja por superação, seja pensando-os enquanto dois termos positivos, negativos ou mesmo um negativo e outro positivo (ou que identifica os opostos (Cf. VI, p. 217)). A boa dialética é a passagem de um termo no outro: como a *mal infinito* que Hegel busca superar com sua dialética. Uma *Aufheben*, por exemplo, exclui a tensão desse mal infinito para Merleau-Ponty:

(...) a boa dialética é aquela que é consciente disso que toda *tese* é idealização, que o Ser não é feito de idealizações ou coisas ditas, como acreditava a velha lógica, mas de conjuntos ligados em que a significação não é jamais que uma tendência, em que a inércia do conceito não permite

⁵⁰⁷ Entretanto, Merleau-Ponty mesmo observa: “é criticando Hegel que se realiza Hegel (parricídio)”! (NC, p. 329).

⁵⁰⁸ Uma má dialética exclui essa tensão quando ela impõe uma lei e um quadro exteriores ao conteúdo (Cf. VI, p. 126). É, portanto, necessário dela ser autocrítica: “a má dialética começa quase com a dialética, e não é boa dialética senão aquela que critica a si mesma e se ultrapassa como enunciado separado; mão é boa dialética senão a hiperdialética” (VI, p. 127).

jamais definir um termo como positivo, outro termo como negativo e ainda menos um terceiro termo como superação absoluta daquele por ele mesmo (VI, p. 127)⁵⁰⁹.

O exemplo das mãos tocando-se é claro neste sentido: uma relação que se inverte, em que um passa no outro. Quando tocamos uma mão na outra, de repente, uma das mãos, que toca, passa a ser tocada e vice-versa. Essa reversibilidade do sentir só possível, como vimos, devido a um *desvio*, pois uma coincidência seria como uma superação da tensão da passagem de um na outra – não há síntese, mas unicamente uma passagem incessante.

Talvez seja por essa razão que Merleau-Ponty preferirá pensar, alguns anos depois, o inconsciente segundo o modelo de Hyppolite, mas seguindo uma interpretação de Kant. Podemos ver isso numa intervenção do filósofo após a conferência de Conrad Stein no *VI Colloque de Bonneval* de 1960. Aliás, parece que Merleau-Ponty entra numa questão entre a filosofia de Hegel e Kant: ele afirma que devemos compreender o inconsciente freudiano a partir do que Kant descreve como *grandeza negativa*. Assim lemos o resumo que Jean-Bertrand Pontalis realiza dessa intervenção de Merleau-Ponty:

dizer que o inconsciente é o inverso da consciência é, seguramente, errado se nos referimos à ideia de simetria, mas não é assim que é preciso compreendê-lo; pensamos antes no que Kant disse sobre o conceito de *grandeza negativa*, em que M. Merleau-Ponty sublinha, no final de sua intervenção, a importância no que concerne a gênese, na história das ideias, da noção de inconsciente. Se uma grandeza negativa é uma grandeza de sinal contrário, se Kant pode dizer que o ódio é um amor negativo, que roubar, por exemplo, é um dom negativo, está aí reconhecer uma articulação, uma simultaneidade da presença e da ausência (PII, pp. 274-275).

Quer dizer, uma simultaneidade em que não há *Aufheben* (conservar e superar), como o mal infinito de Hegel. Em *L'œil et l'esprit*, por exemplo, ele escreve :

cada coisa visual, todo indivíduo que é, funciona também como dimensão, porque ele se dá como resultado de uma deiscência do Ser. Isso quer dizer, finalmente, que o próprio do visível é de ter uma dobradura de invisível no sentido estrito, que ele torna presente como alguma ausência (OE, p. 85).

Há aqui uma mudança de direção?

Flertes com a filosofia pré-crítica – o conceito de *Grandeza Negativa*

“O inconsciente é o sentir mesmo”; “o sentir = eu não sei e sempre soube (Hyppolite)”. Com efeito, essas duas afirmações não parecem falar de uma *Aufheben*. Parece que há uma tensão permanente que não perece em si mesma como Hegel afirma. Ver e ser visto; tocar e ser tocado; saber e não saber; e, mesmo, a filosofia e a não

⁵⁰⁹ “No pensamento e na história, como na vida, não conhecemos ultrapassagens senão concretas, parciais, obstruídas de sobrevivências, agravadas de défices; não há ultrapassagem em todos os aspectos que guarda tudo o que as fases precedentes tinham adquirido, acrescenta mecanicamente algo a mais, e permite ordenar as fases dialéticas numa ordem hierárquica do menos ao mais real, do menos ao mais válido” (VI, pp. 127-128).

filosofia – todos esses pares indicam uma tensão. Mas seria isso que Kant nos indica com sua concepção de grandeza negativa?

Primeiramente, percebamos que a interpretação de Merleau-Ponty sobre essa grandeza está diretamente ligada à reversibilidade da carne:

o quiasma, a reversibilidade, é a ideia que toda percepção é dobrada por uma contra-percepção (oposição real de Kant), é ato de duas faces, não se sabe mais quem fala e quem escuta. Circularidade falar-escutar, ver-ser visto, perceber-ser percebido (é ela que faz com que nos pareça que a percepção se faz *nas coisas mesmas*) – *Atividade = passividade* (VI, p. 312).

Voltemos à Kant.

Sabemos como esse conceito de *grandeza negativa* estava no cerne do problema do *princípio de contradição* que se desenrola no debate que Hegel trava com Kant. Trata-se uma oposição que não se autodestrói e nem assume que aja uma negatividade em si. É a partir dessa concepção de grandeza negativa que Kant propõe isso.

Encontramos essa noção de grandeza negativa num texto pré-crítico intitulado *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*. Mas o que, afinal, é uma grandeza negativa?

Kant define que “as grandezas negativas não são as negações de grandezas, como dá a entender a semelhança da expressão, sendo, antes, algo em si mesmo verdadeiramente positivo, algo que apenas se opõe a outra coisa” (KANT, 2005, p. 56). Ou seja, essa definição nos obriga a pensar que todas as grandezas⁵¹⁰ são em si mesmas positivas, mesmo que elas se oponham.

Dizer que uma coisa é o negativo de outra, “apenas soa melhor atribuir o nome de *negativo* aquilo em relação ao que se dá atenção redobrada quando se quer indicar o seu oposto real” (KANT, 2005, p. 63). Como observa Gérard Lebrun:

mesmo admitindo contra os clássicos, que o positivo pode se suprimir e que o negativo possui de alguma maneira um valor de realidade, Kant jamais colocará em questão o axioma: ‘A realidade é algo, a negação não é nada’. Essa proposição é até mesmo a base do escrito sobre as *Grandezas negativas* (LEBRUN, 2002, p. 266).

Isso nos leva a questionar: como algo se opõe a outro, sendo dois conteúdos positivos, sem que se resulte num nada? Como é possível que, nessa oposição, resulte em algo positivo? A resposta de Kant é clara: “oposto um ao outro é quando um suprime aquilo que é posto pelo outro. Essa oposição é dupla: ou *lógica*, pela

⁵¹⁰ Eis uma definição de *grandeza* de um matemático em 1817: “*Grandezas* são: linhas, extensões, planos, sólidos, pesos, extensões do tempo, conjunto de pessoas ou de livros. *Números*, no entanto, são apenas expressões das relações entre grandezas da mesma espécie” (FÖRSTEMANN apud SCHUBRING, 2007, p. 5).

contradição, ou *real*, isto é, sem contradição” (KANT, 2005, p. 57). Há assim dois tipos de oposição:

- 1) *lógica*: onde há contradição e, por isso mesmo, resulta em nada: “um corpo em movimento é algo, um corpo que não está em movimento é também algo (*cogitabile*); no entanto, um corpo que, ao mesmo tempo, e justamente sob a mesma relação, estivesse e não estivesse em movimento é absolutamente nada” (KANT, 2005, p. 58);
- 2) *real*: não há contradição e, por isso, resulta em algo, mesmo que seja zero: “a segunda opção, vale dizer, a real, é aquela em que dois predicados de uma coisa são opostos, mas não pelo princípio de contradição. Aqui também se suprime algo que é posto pelo outro; contudo, a consequência é *algo* (*cogitabile*)” (KANT, 2005, p. 58)

No que tange à filosofia, no que essa discussão matemática interessa? Certamente pela noção de relações opositivas possíveis: “há um modo de relação de oposição que especifica e une os conteúdos ditos ‘contrários’” (LEBRUN, 2006, p. 283). Na física newtoniana, isso é claro de entender: uma força *X* e uma força *-X*, agindo num corpo ao mesmo tempo, resulta no repouso desse corpo: o que não significa que *-X* seja uma força negativa em si, mas apenas em vista de outra, “(...) na medida em que só pode ser reunida a ela pela oposição, a saber, quando uma suprime na outra o equivalente a si mesma” (KANT, 2005, p. 61).

Percebamos que Kant não abre mão do *princípio de contradição*: não se trata de dizer, por exemplo, que uma coisa é baixa e alta ao mesmo tempo sob o mesmo ponto de vista – uma afirmação como essa recai numa oposição lógica que nada significa. Por outro lado, Kant encontra um modo de expressar uma relação de proposições contrárias onde o resultado é *algo* (não impossível, como no caso de uma contradição).

Para tanto, há quatro regras para resultar nessa oposição real:

- 1) as determinações⁵¹¹ conflitantes se encontram num mesmo sujeito;
- 2) elas não podem ser contraditórias entre si;
- 3) uma deve, necessariamente, negar a outra;
- 4) ambas não podem ser negativas (KANT, 2005, p. 64).

⁵¹¹ “Do ponto de vista da extensão, que é sempre o de Kant, determinar consiste em situar um sujeito (um indivíduo *x*) em um dos membros disjuntivos (*A'*, *A''*...) do conjunto *A*. É, portanto: 1º. pôr um sujeito na parte de uma esfera da qual se retirou o resto; 2º. qualifica-lo *pelo próprio fato* de ter retirado esse resto. (...) Portanto, a determinação-predicação só tem valor apodítico se estou certo de ter delimitado *integralmente*, na esfera predicativa, a parte que convém ao sujeito a se determinar (...)” (LEBRUN, 2002, p. 257).

Tendo isso em mente, devemos ainda questionar: o que se quer dizer quando se diz que algo nega outro algo? Enfim, o que quer dizer negar? Para Kant essa resposta é clara: negar significa posicionar um sujeito numa relação determinada, que pode ser dita de dois modos:

- 1) relação de *privação*: quando uma determinação está verdadeiramente *em oposição* a outra: o prazer e o desprazer não são um ganho e uma ausência de ganho – são um ganho e uma perda de prazer;
- 2) relação de *ausência*: quando *não se exige* nenhuma determinação, mas apenas ausência de determinação (Cf. KANT, 2005, p. 66)

Eis um exemplo:

o repouso num corpo é ou meramente a ausência, isto é, uma negação do movimento, na medida em que aí não há força motriz, ou uma privação, na medida em que se encontra força motriz, porém a consequência, a saber, o movimento, é suprimido por uma força oposta (KANT, 2005, p. 66).

A questão que nos resta responder vem das linhas de Lebrun: “dado que o nada não é, qual é o estatuto dessa oposição que é, contudo um conflito, e da qual é preciso reconhecer a presença no mundo?” (LEBRUN, 2002, p. 267). Trata-se de uma oposição entre determinações que tem, como resultado, a superação de algo possível e a realização de uma determinação positiva – um conteúdo possível é afastado, substituído por outra determinação. Em outros termos, não há uma *reabilitação do negativo*, mas *reafirmção* de uma positividade: o negativo só aparece na *intersecção* de realidades positivas (Cf. LEBRUN, 2002, p. 272). Desse modo, a realidade resultante é sempre uma positividade, “(...) no interior de uma totalidade positiva sem fissuras” (LEBRUN, 2006, p. 276).

É certo que Hegel não aceita uma contradição tal como uma coisa seja baixa e alta ao mesmo tempo sob o mesmo ponto de vista. Para Hegel, podemos determinar a contradição, de um modo geral, segundo dois modos possíveis:

- 1) enquanto princípio lógico-argumentativo, como o exemplo acima;
- 2) enquanto um princípio metafísico, algo da ordem do ser enquanto tal.

Diante dessa última possibilidade, há duas formas de vê-la:

- 1) que indica um mal infinito, em que um termo passa ao outro, em que unificamos em si uma coisa oposta a outra; para ele, uma tal unificação se destrói, perece em si;

- 2) que indica a característica do infinito: uma contradição interna a si sem que se autodestrua, conservando sua determinação na sua instabilidade e que pressupõe uma negatividade em si.

Na sua filosofia da carne, Merleau-Ponty não está de acordo com nenhuma dessas formas de contradição hegelianas: tocar e ser tocado é uma contradição que não se autodestrói e não significa também que haja uma negatividade em si. É por isso que Kant parece ter dado uma melhor solução: *uma oposição de uma coisa em relação a outra* que se mantém. Não é necessária falar de uma contradição, nem de um ultrapassar, mas, simplesmente, de uma oposição. Dirá, portanto, que a negatividade está em relação à positividade:

no total, portanto, o pensamento dialético é aquele que, estão nas relações interiores ao ser, seja nas relações do ser comigo, admite que cada termo não seja ele mesmo senão se suportando em relação ao termo oposto, vindo a ser o que ele é pelo movimento, que é a mesma coisa para cada um passar no outro ou de se tornar a si, de sair de si ou de retornar a si, que o movimento centrípeto e o movimento centrífugo são um mesmo movimento, porque cada termo é sua própria mediação, a exigência de um devenir e mesmo de uma autodestruição que dá ao outro (VI, p. 122).

Essa oposição é, portanto, como um desvio: um termo em referência ao outro estão em oposição por um desvio (Cf. NMS, p. 13). É assim que ele diz sobre o invisível, por exemplo: “trata-se de uma negação-referência (zero de...) ou desvio” (VI, p. 305).

Merleau-Ponty não está assim de acordo também com Kant quando esse afirma que a negatividade é simplesmente na intersecção de realidades positivas. A seu ver, há um *bom negativismo* e um *bom positivismo*: não uma negatividade em si ou uma negatividade por contradição: “mantenho o bom negativismo e o bom positivismo ao mesmo tempo: i.e. a negatividade como desvio, a significação como diferença de significação” (NMS, p. 16)⁵¹². Modo de dizer que a negatividade está em relação à positividade e vice-versa, assim como o visível está em relação ao invisível, sem que haja superação, mas somente uma passagem ao verso que o sustenta.

Merleau-Ponty não está de acordo com Kant também quando ele diz que o resultado dessa oposição é uma coisa. Quando dizemos que uma coisa está numa oposição real a outra coisa não temos como resultado, como na fórmula newtoniana de duas forças contrárias, um repouso. Merleau-Ponty pensa na grandeza negativa como uma dinâmica: em face de dois termos, como o visível e o invisível, não temos uma

⁵¹² “Definir o ser não pela identidade, mas pela indistinção, o nada não pela alteridade absoluta, mas por desvio (...)” (EM, pp. 22b-24b).

solução, mas uma tensão: uma coisa continua sendo visível e invisível ao mesmo tempo, havendo então oposição real.

Ver e ser visto; tocar e ser tocado, etc. é uma indivisão necessária. Quer dizer, numa promiscuidade, como vimos, entre projeção-introjeção de um no outro. Eis como o filósofo define a grandeza negativa de Kant: “um invade outro, eles estão numa relação de oposição real (Kant) (...). não há coincidência daquele que vê e do visível. Mas cada um empresta, toma ou invade outro, se cruza com outro, está em quiasma com outro” (VI, p. 309).

Esse invadir um no outro, essa indivisão, não exclui uma reciprocidade: o visível é o verso do invisível:

quando disse então que todo visível é invisível, que a percepção é impercepção, que a consciência tem um ‘*punctum caecum*’, que ver é sempre ver mais do que não se vê, – não é preciso compreender isso no sentido de uma *contradição* (...). É preciso compreender que é a visibilidade mesma que comporta uma não-visibilidade – Na medida mesmo que eu vejo eu não sei *o que* vejo (uma pessoa familiar é não definida), o que não quer dizer que havia ali *nada*, mas que o *Wesen* da qual se trata é aquele de um raio de mundo tacitamente tocada (VI, p. 295).

A oposição real é, assim, lida como o outro lado, a oposição, o avesso, o inverso⁵¹³, em que não há nem contradição, nem superação, nem ultrapassagem, nem solução, nem afirmação de duas positivities, mas somente uma passagem numa dinâmica de promiscuidade:

posição, negação, negação da negação: esse lado, o outro, o outro do outro. O que levo do problema do mesmo e do outro? Isso: que o mesmo seja o outro que o outro, e a identidade diferença de diferença – isso 1) não realiza ultrapassagem, dialética no sentido hegeliano 2) se realiza no lugar, por invasão [*empiètement*], espessura, *espacialidade* (VI, p. 312).

Não se trata, assim, de uma filosofia da identidade, nem da contradição, mas de uma invasão em que os termos são o verso do outro: “partir disso: não há identidade, nem não-identidade ou não-coincidência, há dentro e fora voltando-se um em direção ao outro” (VI, p. 312). Ou ainda: “não há o Para Si e Para Outro. Eles são o outro lado de um do outro. É por isso que eles se incorporam um no outro: projeção-introjeção” (VI, p. 311)⁵¹⁴.

⁵¹³ “O positivo e o negativo são os dois ‘lados’ de um Ser” (VI, p. 274).

⁵¹⁴ Pierre Rodrigo vê outro ponto nessa reflexão de Merleau-Ponty sobre as grandezas negativas. No seu texto *Merleau-Ponty et la psychanalyse – L’inconscient comme « grandeur négative »*, ele associa essa grandeza com uma leitura de Merleau-Ponty de Klein: “Maurice Merleau-Ponty parece ter, nos seus últimos escritos, encontrado nos trabalhos de Melanie Klein uma concepção da libido que permaneceu ausente da obra de Freud e que poderíamos dizer *dimensional*. É preciso compreender por isso um pensamento da reversibilidade do dentro e do fora, da presença e da ausência, da introjeção e da projeção. Seja, finalmente, o colocar em obra psicanaliticamente efetivo de uma dimensão de *passividade ontológica* mais originária e mais determinante (no sentido mais forte da palavra, quer dizer, em seu sentido ‘ativo’) que os termos do par ativo/passivo usual – porque também a aflição e a angústia mostram

Talvez o modo mais próximo de compreendermos o que Merleau-Ponty tendia a pensar nessas notas de trabalho seja pensar numa *identidade na diferença*. É assim que podemos ler sobre o que ele denomina um *negativo fecundo*: “é esse negativo fecundo que é instituído pela carne, pela sua deiscência – o negativo, o nada, é o desdobrado, as 2 folhas do corpo, o dentro e o fora articulado um sobre o outro – O nada é antes a diferença de idênticos” (VI, p. 311).

No último capítulo, insistimos que não há uma identidade – não vivemos numa *noite de identidade*. Há uma não coincidência; um desvio; uma distância... Vimos que isso não nega que somos do mesmo estofa que o mundo; que estamos em relação promíscua com ele; que o incorporamos e ejetamos... É por essa razão que a ideia de uma identidade na diferença parece ser a melhor posição aqui⁵¹⁵: somos carne, mas somos esse corpo *aqui* que sente e é sentido. Merleau-Ponty sugere isso:

a experiência do meu corpo e aquela de outrem são elas mesmas os dois lados de um mesmo Ser: lá onde eu digo que eu vejo outrem, na verdade isso acontece quando meu corpo objetivo, outrem é o horizonte ou o outro lado desta experiência – (...). Contra a doutrina da contradição, da negação absoluta do *um ou outro* – A transcendência, é a identidade na diferença (*id.*, p. 274).

Na verdade, Merleau-Ponty não só incorpora a psicanálise em sua experiência filosófica como o mundo infantil parece ser o melhor exemplo para descrever essa identidade na diferença...⁵¹⁶

A negatividade segundo Sartre ou a ambiguidade tal como descreve Klein?

O que é o inconsciente? Para Merleau-Ponty, essa questão pode ser colocada de um modo mais geral: o que é o sentir? Enfim, as duas questões tem uma mesma direção.

Na experiência das mãos se tocando, vimos que no sentir há uma sorte de reversibilidade. Uma reversibilidade que não se realiza completamente. Sentir é estar numa proximidade vertiginosa com o mundo – é participar de um tecido comum com as coisas. É invadir o mundo. O corpo é exemplar, nos diz Merleau-Ponty: ele está numa promiscuidade com seu entorno, prolongamento da nossa carne.

ser, segundo Melanie Klein, afetivamente sofridas e fantasmaticamente ativas, e por eles serem constitutivos, duas ‘grandezas negativas’ kantianas” (RODRIGO, 2002, p. 42).

⁵¹⁵ Aliás, “essa superfície de separação e de união, é em direção dela que vão os existenciais de minha história pessoal, ela é o lugar geométrico de projeções e de introjeções, ela é a articulação invisível sobre a qual minha vida e a vida de outros se voltam para bascular uma na outra, a membrana da intersubjetividade” (VI, p. 283).

⁵¹⁶ Estamos, portanto, de acordo com essa afirmação de Étienne Bimbenet: “se queremos que haja uma verdadeira ‘tradição’ merleau-pontyana, então ela não pode consistir senão numa forma combinada de ‘esquecimento de origens’ e numa reatualização de um estilo filosófico para o golpe impossível em seu vigor crítico” (BIMBENET, 2011, p. 239).

“O sentir = não sei e sempre soube (Hyppolite)” – uma fórmula que, num primeiro momento, parece se desviar do que é o sentir. Por que, aliás, o sentir está em relação com o saber e o não saber de qualquer coisa?

Lembremos onde essa fórmula apareceu pela primeira vez: Dora ama seu pai? Ela age como se isso fosse uma questão para ela? Esse saber ou não saber faz parte de *como* ela se relaciona com o mundo e outrem? Faz parte da forma que ela *decide* elaborar uma forma geral de vida em face de outros (eu-sistema de outros)? Se essas respostas são positivas, como vimos, certamente o inconsciente é o sentir para Merleau-Ponty.

Vimos que o desejo é uma forma de incorporar o mundo ao redor – um desejo de participar da carne do mundo. Amar, por exemplo, parece ser essa estranha forma de vertigem do corpo fechando seu circuito. Lembremo-nos dessa passagem:

as coisas como o que falta ao meu corpo para fechar seu circuito. Mas isso é também uma abertura de meu corpo aos outros corpos: como toco minha mão tocante, percebo os outros como quem percebe. A articulação de seus corpos sobre o mundo é vivida por mim naquela de meu corpo sobre o mundo em que vejo (N, p. 281).

Entretanto, sabemos o que desejamos? Isso é um fenômeno do sentir? Sem dúvida, Merleau-Ponty nos apresenta uma nova forma de saber: no fundo, sabemos e agimos a partir desse saber impercebido. Nosso esquema corporal é dessa ordem. Leiamos novamente como o filósofo descreve isso:

meu esquema corporal se projeta nos outros e os introjeta, tem relações de ser com eles, busca a identificação, aparece como indiviso com eles, desejo. O desejo considerado do ponto de vista transcendental = membrana comum de meu mundo como carnal e do mundo de outrem (N, p. 287).

Com efeito, não fechamos o circuito senão em casos próximos do patológico. A simples experiência das mãos que se tocam nos mostra uma não coincidência insuperável. É por essa razão que a garrafa de Félix Klein, que nos propõe Bernard Baas, não parece ser uma verdadeira topologia da carne. Devemos pensar em algo que quase fecha seu circuito – uma espacialidade difícil de imaginar.

A fala de Hyppolite é um primeiro exemplo. Ele nos leva a pensar numa relação entre dois polos. O sentir é essa tensão entre passividade e atividade: ver e ser visto; tocar e ser tocado. Entretanto, Hyppolite sugere uma lógica hegeliana para pensarmos essa relação. Para Merleau-Ponty, uma relação de contradição não explica esse fenômeno do sentir: o inconsciente, por exemplo, não é uma tensão que podemos suprimir seus conflitos: não saber e sempre o saber não são contraditórios, como a

percepção e a impercepção não o são. Por isso Merleau-Ponty, sugere pensarmos nas grandezas negativas como uma possibilidade do inconsciente ser descrito como o sentir.

O exemplo da oposição real é o melhor exemplo para pensar essa tensão: uma oposição em que há uma espécie de desvio: um termo em referência ou em oposição a outro. Uma oposição que nos diz que o negativo é o verso do positivo. Mas, Kant exclui qualquer que seja a possibilidade de uma grandeza ser verdadeiramente negativa.

Merleau-Ponty também, porém, irá falar de um bom negativismo e de um bom positivismo: não uma negatividade em si ou uma negatividade por oposição, mas uma negatividade por desvio, a significação como diferença de significação. Fala, assim, de uma negatividade fecunda, quer dizer, como *diferença de idênticos*.

Por fim, se dissermos de uma oposição, não podemos compreender isso como uma oposição *absoluta* de dois termos como parece ser o caso de Sartre.

Sabemos, aliás, que grande parte de *Le visible et l'invisible* se orienta contra a posição sartreana da negatividade enquanto algo absoluto. No texto *Interrogation et dialectique* de Merleau-Ponty, por exemplo, encontramos uma longa crítica da relação entre a negatividade e a positividade segundo Sartre.

Para Merleau-Ponty, Sartre faz uma espécie de alternância entre ruptura e coincidência, quer dizer, uma alternância em que ambas as posições recaem numa má dialética. Por quê?

Primeiramente, porque Sartre opõe dois termos absolutos: por um lado, o ser como plenitude absoluta (absoluto positivo); de outro, a consciência como pura negatividade⁵¹⁷. Essa estratégia, a seu ver, nega qualquer possibilidade de interação entre a consciência e o mundo, pois “(...) entre ele [o mundo] e eu [consciência, puro nada] não há ponto de reencontro, nem ponto de recuo, pois ele é o ser e eu não sou nada” (VI, p. 77). Duas coisas de ordens diferentes e opostas – estamos em face de uma ruptura. Aparentemente, não há assim mistura entre um e outro, ou seja, como se o problema entre o ser o nada tivesse desaparecido:

é precisamente porque o Ser e o Nada, o sim e o não, não podem ser misturados como dois ingredientes que, quando vemos o ser, o nada está logo lá e não em margem, como a zona de não-visão em torno de nosso campo de visão, mas sobre toda a extensão do que vemos, como o que o instala e o dispõe diante de nós em espetáculo (VI, p. 93).

Por outro lado, a crítica de Merleau-Ponty visa o modo de pensar o negativo: como se fosse verdade que o único modo de pensá-lo seria numa lógica de oposição

⁵¹⁷ “A tentativa merleau-pontyana de reintroduzir a negatividade no seio do Ser é desde então simultânea ao abandono de uma posição na qual toda a negatividade permanece reduzida ao sujeito” (LARISON, 2005, p. 399).

absoluta. Nesse caso, *o negativismo absoluto é uma sorte de positivismo*: “um negativismo absoluto, – quer dizer, que pensa o negativo na sua originalidade, – e um positivismo absoluto, – quer dizer, que pensa o ser na sua plenitude e sua suficiência, – são exatamente sinônimos, não há o menor desvio entre eles” (VI, pp. 92-93). Estamos, portanto, em face de uma coincidência, tal como Merleau-Ponty busca se distanciar.

Essa oposição, tal como Merleau-Ponty compreende a filosofia de Sartre, entre o ser e o não-ser, entre o positivo e o negativo, está na mesma perspectiva em que o Ser está em contato consigo mesmo. A perspectiva da oposição absoluta nos faz dizer que, entre o negativo e o positivo, não há diferença – eles são indiscerníveis⁵¹⁸. Portanto, “o pensamento negativista (ou positivista) estabelece entre o nada e o ser uma coesão massiva, ao mesmo tempo, rígida e frágil: rígida, porque eles são, finalmente, indiscerníveis; frágil, porque eles permanecem, até o fim, opostos absolutos” (VI, p. 98).

Para Merleau-Ponty, as duas posições têm um mesmo princípio: o princípio de identidade:

pensando segundo a identidade, estamos já na identidade, porque esse negativo que nada pode limitar em sua ordem, e, portanto, antes de chegar ao fim de si, será também e completamente negação dele mesmo e, portanto, se pronunciará sob a forma de um evento do ser puro (VI, p. 95).

Estaríamos, assim, diante de uma *noite de identidade*. Quando passamos do negativo ao positivo, não há progresso, nem síntese, nem transformação – há uma oposição de termos absolutos⁵¹⁹.

Essa oposição entre dois absolutos seria, para Merleau-Ponty, *ambivalente*. Quer dizer, diferentemente da *ambiguidade*, que ele insiste em seus escritos, como sugere o trabalho de Klein, Sartre nos conduz a uma *ambivalência*.

Nesse texto sobre *Interrogation et dialectique*, numa passagem em margem e entre colchetes, ele escreve: “disse alternadamente que ‘o nada não é’ e ‘o ser é’ são o mesmo pensamento, – e que o nada e o ser não são unidos. Religar os dois: eles não são

⁵¹⁸ “Para mim, o negativo não quer dizer absolutamente nada, e o positivo também não (eles são sinônimos) e isso não por um apelo a uma vaga ‘mistura’ do ser e do nada, a estrutura não é ‘mistura’. Tomo meu ponto de partida lá onde Sartre tem seu ponto de chegada, no Ser retomado pelo para Si – É, segundo ele, ponto de chegada, porque ele parte do ser e da negatividade e *constrói* sua união. Para mim, é a estrutura ou a transcendência que explica, e o ser e o nada (no sentido de Sartre) são duas propriedades abstratas” (VI, pp. 285-286).

⁵¹⁹ “Meu ‘olhar’ é um desses dados do ‘sensível’, do mundo bruto e primordial, que define a análise do ser e do nada, da existência como consciência e da existência como coisa, e que exige uma reconstrução completa da filosofia. A analítica do ser e do nada, ao mesmo tempo, desvela e mascara essa ordem: ela a desvela como ameaça do ser sobre o nada e nada sobre o ser, ela o mascara porque a entidade e a negatividade permanecem isoláveis por princípio” (VI, p. 243).

unidos precisamente porque eles são a mesma coisa em duas contraditórias = ambivalência” (VI, p. 96)⁵²⁰. Algumas páginas depois, ele afirma:

como sempre, o mesmo pensamento negativista oscila entre essas duas imagens sem poder nem sacrificar uma delas nem as unir, ele é a ambivalência mesma, quer dizer, a contradição absoluta e a identidade do ser e do nada, ele é o pensamento ‘ventrículo’ que fala Platão, aquele que afirma ou nega sempre em hipótese o que ele nega ou afirma em tese, aquela que desmente como pensamento de sobrevoos a inerência do ser ao nada e do nada ao ser (VI, p. 102).

Esse pensamento é ambivalente porque pode dizer de uma oposição absoluta, mas que nos conduz a uma identidade, figura dessa oposição⁵²¹. Não um movimento *real*, porque “(...) o movimento dialético se torna identidade pura de opostos, ambivalências” (VI, p. 125). É por esse motivo que Merleau-Ponty insiste que é necessário uma hiperdialética: uma dialética “(...) capaz de verdade, porque ela encara sem restrição a pluralidade de relações e o que denominamos a ambiguidade” (VI, p. 127). Percebamos: toda questão está em torno da *ambivalência* e da *ambiguidade* – um tema claramente kleiniano.

Portanto, a melhor forma de compreendermos essa concepção da hiperdialética em Merleau-Ponty é a partir da concepção de ambivalência e ambiguidade em Klein, porque “(cf. M. Klein) este sentido ambíguo (na qual reconhecemos que a mãe má e a mãe boa são a mesma), é transcendência, esse cerne do ser que não é ser em si” (VII, p. 132).

Podemos dizer que há uma oposição que guarda um bom negativismo e um bom positivismo quando Klein diz que a criança refere-se a uma boa mãe e uma má mãe mencionando a mesma pessoa, os dois termos são como o verso e o reverso um do outro⁵²². É essa lógica que parece sugerir Merleau-Ponty.

São vários os momentos que Merleau-Ponty diferencia a ambivalência da ambiguidade citando Klein, em sua experiência filosófica. Em seus cursos em Sorbonne, por exemplo, ele afirma que

M. Klein distinguiu a noção de ambivalência daquela de ambiguidade: Ambivalência: o sujeito faz, para um mesmo ser, duas imagens alternadas que não são percebidas como representando o mesmo objeto. Ambiguidade: é uma noção da vida adulta. O sujeito percebe duas imagens, mas ele sabe que elas se relacionam ao mesmo objeto (Sorb, p. 305).

⁵²⁰ O mesmo é válido para se pensar o visível e o invisível, porque “o sensível, o visível, deve ser para mim a ocasião de dizer o que o nada – O nada não é nada a mais (nem a menos) que o invisível” (VI, p. 306).

⁵²¹ Por exemplo: “(...) o visível não é outro visível (‘possível’ no sentido lógico) um positivo somente *ausente*” (VI, p. 300).

⁵²² É por isso que Merleau-Ponty insiste em seu curso *Philosophie et non-philosophie depuis Hegel* que “a ambiguidade não é falta de univocidade” (NC, p. 319).

Nos anos cinquenta, lembremos como ele responde a Éric Weil o que ele compreende por essas palavras:

há um mal entendido sobre a palavra ‘ambiguidade’. Melanie Klein, discípula de Freud, distingue ambiguidade de ambivalência. Ela diz que a ambivalência é uma situação muito inferior de um pensamento na qual o mesmo objeto, ou o mesmo ser, é qualificado de dois modos inconciliáveis, por exemplo, a ‘boa mãe’ e a ‘má mãe’. Uma criança tem dois aspectos de sua mãe: a mãe benéfica, de um lado, e a mãe tomada por cólera, por outro. Melanie Klein indica que a ambiguidade que se pode encontrar no pensamento adulto – que talvez o caracterize – não é de todo ambivalente. Ele não consiste em ter duas imagens alternativas do mesmo objeto, mas pensa fortemente e verdadeiramente que o *mesmo* ser é bom e mal (S, p. 340)⁵²³.

É por essa razão que uma comentadora da obra de Merleau-Ponty, tal como Françoise Dastur, pode afirmar que

a dialética hegeliana é, com efeito, um pensamento da alternância de contrários, o que explica que ele permanece na ambivalência, enquanto que Merleau-Ponty quer fazer aparecer a ambiguidade das coisas, quer dizer, ‘o movimento que os faz participar de contrários’ e que testemunha, portanto, do que sua identidade é intimamente ‘habilitada’ pela diferença (DASTUR, 2003, p. 215).

Dastur sugere que a ambiguidade pode falar de uma identidade na diferença, que essa ambiguidade é como a oposição real de Kant, mas sem negar que há uma negatividade: o verso da positividade⁵²⁴ – algo que contém sua própria negação (Cf. VI, p. 299). Como compreender isso?

O verso ou o intervalo?

Como podemos ver, o inconsciente, segundo Merleau-Ponty, é algo muito difícil de descrever. *É como um mistério*. Uma oposição? É verdade que ele não o pensa como uma simples inversão, tal como Freud descreve um dos destinos possíveis da pulsão. Não se trata da inversão ao seu oposto, mas algo ao mesmo tempo? Ou uma passagem? Outro lado? O verso?

Jean-Bertrand Pontalis, por exemplo, sugere essa última possibilidade. Ele propõe que o inconsciente, para Merleau-Ponty, é como o *outro lado* da consciência:

pois se não há para ele universo simbólico distinto, se não há lugar para constituir o inconsciente como depósito de significantes, não é porque ele pensa que dos significantes possamos esperar cercar progressivamente seu sentido – nós não encontramos com efeito o que lhes constituem –

⁵²³ “A criança direciona seu sentimento de gratificação e amor em direção ao seio ‘bom’, e seus impulsos e sentimentos destrutivos de perseguição em direção ao que ela sente ser frustrante, *i.e.*, o seio ‘mal’” (KLEIN, 1997, p. 490).

⁵²⁴ O mesmo se dá em relação a outrem: “é preciso e é suficiente que o corpo de outrem que eu vejo, sua fala que escuto, que me são dadas, elas, como imediatamente presentes no meu campo, *me apresentem à sua maneira isso ao que eu jamais estaria presente*, que me será sempre invisível, em que eu não serei jamais diretamente testemunha, uma ausência, alguma diferença segundo dimensões que nos são, de repente, comuns que predestinam o outro a ser espelho de mim como eu o sou para ele, que fazem que nós mesmos não tenhamos, de qualquer um e de nós, duas imagens lado a lado, mas uma só imagem em que nós somos implicados todos os dois, que minha consciência de mim mesmo e meu mito de outrem sejam, não dois contraditórios, mas o verso um do outro” (VI, p. 113).

mas, sem dúvida, uma vez que esta potência simbólica que Freud localizou sob o nome de inconsciente em um domínio *separado* (...), ele vai ver em operação como o *outro lado* e não a *outra cena* (Freud) de nossa existência (PONTALIS, 1961, p. 303).

Talvez, Pontalis refira-se aos primeiros escritos de Merleau-Ponty, quando o inconsciente é pensado numa lógica gestaltista, como vimos no capítulo seis. Então, nesse caso, Pontalis tem razão em afirmar que o inconsciente é como o outro lado da consciência. No fundo, essa perspectiva acompanha o filósofo também em seus últimos escritos em que ele fala realmente desse outro lado da consciência. Mas é verdade também que esse tipo de passagem é cada vez mais difícil de encontrar.

Por exemplo, há uma passagem inédita em que o filósofo faz uma breve reflexão sobre um caso de Freud sobre o homem dos lobos sugerindo, parece, essa concepção do inconsciente. Num primeiro momento, ele sublinha que o trabalho de Freud é inacabado e que se deveria buscar outra forma de expressá-lo. Suas palavras são claras: “o longo trabalho (e inacabado) de Freud sobre o sentido do recalque do homem dos lobos: nada mostra mais claramente que o freudismo é uma prática que tenta se formular, uma intuição que busca seus meios de expressão” (NL, p. 96). Essa concepção da necessidade em encontrar outra forma de falar sobre as descobertas de Freud não é nova.

Mas isso parece ser também verdadeiro em relação à obra de Merleau-Ponty. Nesse momento, por exemplo, o filósofo parece simplesmente substituir a *outra cena* freudiana pela sua concepção gestaltista do inconsciente – como *outro lado*:

o que é apreendido, intuitivo, é o sistema homossexualidade/heterossexualidade na sua relação reversível, mais, na sua circularidade, que faz com que a homossexualidade seja recusada porque ela foi reconhecida como homossexualidade no sentido genital e recusada como tal. Toda esta análise mostra que há sentido inconsciente que é o outro lado do sentido consciente (o sentido consciente = recusa da homossexualidade; o sentido inconsciente: retomada desta homossexualidade reativada, mas atrás da consciência), o que não quer dizer que o inconsciente é uma secunda consciência, mas que ele é horizonte, perfeitamente preciso como horizonte, de uma atitude consciente (NL, p. 96).

Sim, Merleau-Ponty afirma que o verso é o outro lado da consciência⁵²⁵ – tal como Freud fala de outra cena. Mas, vimos que essa lógica consciente-inconsciente é alargada em seu trabalho e passa a ocupar a dinâmica da própria carne enquanto promiscuidade.

⁵²⁵ Mas notemos, quando ele diz *outro lado*, ele não descreve no sentido objetivo do termo. Falando sobre a relação entre o corpo e o espírito, por exemplo, ele afirma: “‘o outro lado’ quer dizer que o corpo, enquanto que ele tem esse outro lado – que esse outro lado é verdadeiramente o outro lado *do corpo*, *transborda* nele (*Ueberschreiten*), invade sobre ele, é escondido nele, – e, ao mesmo tempo, tem necessidade dele, se termina nele, se *ancora* nele” (VI, p. 307).

Eis outro exemplo, agora não visando o outro lado da consciência, mas o outro lado do Ser sensível, algo mais próximo do que vimos sobre a relação entre o visível e o invisível:

é preciso compreender o se tocar e o tocar como verso um do outro – A negatividade que habita o tocar (e que não devo minimizar: é ela que faz com que o corpo não seja fato empírico, que tenha significação ontológica), o intocável do tocar, o invisível da visão, o inconsciente da consciência (seu *punctum caecum* central, essa cegueira que a faz consciência, *i.e.*, apreendida indireta e *invertido* por todas coisas) é o *outro lado* ou o *verso* (ou a outra dimensão) do Ser sensível (VI, p. 303)⁵²⁶.

Contudo, em seus últimos escritos, como vimos, o inconsciente é descrito, por Merleau-Ponty, como o sentir mesmo – insistamos: “não sei e sempre soube”. Quer dizer, o inconsciente não é o outro lado simplesmente, *ele é essa oposição mesma*, própria do sentir: como ver e ser visto. Não há um polo de tensão (o outro lado), mas a ambiguidade mesma.

Essa ambiguidade é mais fluida: não uma simples impercepção do mundo, mas a percepção-impercepção do mundo, de si e em relação aos outros; em que saber e não-saber estão em promiscuidade. É assim também que ele sugere em seus inéditos: que o inconsciente é *a passagem* de um termo ao outro, entre o visível e o invisível, entre tocar e ser tocado, entre não saber e sempre saber; enfim, como esse *bom erro*: uma não coincidência entre sentir e ser sentido – como se o sentir, o inconsciente, fosse um intervalo, um meio em que há um desvio, em que há uma identidade na diferença:

este inconsciente a buscar, não no fundo de nós, atrás das costas de nossa ‘consciência’, mas diante de nós, como articulações de nosso campo. É ‘inconsciente’ porque ele não é *objeto*, mas ele é aquilo pela qual os objetos são possíveis, é a constelação em que lemos nosso futuro – Ele está entre eles como o intervalo das árvores entre as árvores, ou como seu nível comum. Ele é a *Urgemeinschaftung* [vida gregária primordial] de nossa vida intencional, o *Ineinander* dos outros em nós e de nós neles (VI, p. 231).

É por esse caminho que não estamos totalmente de acordo com Pontalis: Merleau-Ponty descreve o inconsciente cada vez mais numa dinâmica ambígua. Assim, sua concepção do inconsciente na lógica gestaltista (figura-fundo; percepção-impercepção) é, agora, um *intervalo* entre figura-fundo – *nem figura nem fundo, mas esse entre um e outro*. O inconsciente é o que anima essa oposição – nem um nem outro, mas um desvio:

inconsciente ou conteúdo latente exigido pela noção mesma de campo e de modalidades do campo: a noção de inconsciente assim compreendida (como existencial, diante de nós, não atrás de nós, nossa abertura ao mundo, por exemplo, os ‘intervalos’ entre as coisas) escapa ao que há de inaceitável no inconsciente que seria realização em pensamentos explícitos de tudo o que é implicado na percepção (NMS, p. 157).

⁵²⁶ “Não há o Para Si e o Para Outrem. Eles são o outro lado um do outro. É porque eles se incorporam um-outro: projeção-introjeção” (VI, p. 311).

Os intervalos entre as coisas...⁵²⁷, mas também o que funciona como pivô, quer dizer, o que suporta a percepção-impercepção e em torno do qual (pivô) tem-se uma *passagem* de um no outro:

o que é o inconsciente? Aquilo que funciona como pivô, existencial e, nesse sentido, é e não é percebido. Pois não percebemos senão figuras sobre níveis – E não as [coisas] percebemos senão em relação ao nível, que é então impercebido. – A percepção do nível: sempre *entre* os objetos, ela é aquilo que em torno de... (VI, p. 240).

Uma passagem, porque “onde o negativo for verdadeiramente, é a dobra, a aplicação de um ao outro do dentro e do fora, o ponto de retorno” (VI, p. 311). Isso parece ser seu objetivo em seus últimos escritos: “partir disso: não há identidade, nem não-identidade, ou não-coincidência, há dentro e fora se voltando um entorno do outro” (VI, p. 312).

Num breve resumo, podemos afirmar que o inconsciente é, para Merleau-Ponty, ao mesmo tempo:

- 1) um outro lado da consciência – uma impercepção;
- 2) um outro lado do Ser sensível;
- 3) um fenômeno do sentir;
- 4) indiviso;
- 5) indestrutível e intemporal;
- 6) algo que não sabemos e sempre soubemos;
- 7) algo que deve ser pensado numa hiperdialética, em que não há superação ou contradição;
- 8) uma forma de oposição em que um termo é o verso de outro;
- 9) uma espécie de ambiguidade: como a boa mãe e a má mãe;
- 10) como um bom erro: um desvio, uma passagem;
- 11) um intervalo entre figura-fundo; percepção-impercepção.

Enfim, o inconsciente é um *enigma*, como Freud coloca em evidência em muitos momentos. O que podemos compreender disso? Por que partir da fala de Hyppolite e chegar numa reflexão sobre Klein?

Como vimos, Hyppolite tem uma estratégia: o sujeito, na clínica, num dado momento em que ele assume que sabe o que dizia não saber, mas resistia em saber, pode transformar esse saber em outra coisa. Quer dizer, o sujeito pode superar essa relação

⁵²⁷ É assim que Jean-François Lyotard parece ver essa posição de Merleau-Ponty, a seu modo, quando escreve: “somente que o negativo que vamos assim colocar em jogo não é aquele de Sartre, nem da dialética hegeliana. Ele se desdobra, dissemos, em intervalos invariantes do sistema e espaçamento móvel do ver” (LYOTARD, 2002, p. 55).

entre não saber e sempre saber em algo que, na clínica, pode ser lido como uma superação de algo recalcado.

Merleau-Ponty parece ter outra estratégia. As grandezas negativas que nos fala Kant nos leva a uma oposição em que não há superação. Assim, quando o sujeito passa saber o que ele sempre soube, ele não suprime essa oposição: ele passa a outra oposição sem que haja uma contradição.

Como sugerimos: há uma ambiguidade. O inconsciente é como uma dimensionalidade: como se, quando o sujeito passa saber algo (como o exemplo clássico de Freud: sim, era minha mãe no sonho), ele passasse para outra dimensão do seu sentir, porque o “sempre soube”: “ele é de uma presença pelo investimento numa outra dimensionalidade, de uma presença de ‘duplo fundo’” (VI, p. 303). O sujeito passa saber disso em oposição a algo mais profundo que ele não sabe, mas sempre soube: abre-nos uma nova oposição ou nova passagem de tensão, numa outra dimensionalidade. Essa passagem em suas *Notes sur le corps* parece nos levar a isto:

[o inconsciente] não é in-consciente: 1) Ele não é simplesmente o não-consciente, o desconhecido, o que, de fato, não é apreendido pela consciência (eu não sabia). 2) Ele não é, ainda menos, o que eu *nego* de mim (a denegação, não leva a crer que). E a prova é que, para fazer cessar um recalque, para conduzi-lo à consciência, não basta, de nenhuma forma, negar essa negação, de admitir que a dita negação se apaga como negação: a negação como ato de consciência não é o que faz o inconsciente, pois sua superação não suprime o inconsciente. Podemos ter consciência intelectual ou conhecimento de um recalque sem que ele cesse de ser recalcado (a inteligência não é nem fim do recalque, nem, inclusive, recalque). 3) Ele é horizonte para além de meu campo de percebidos ou abaixo de meu aparelho que percebe, aderência de onde eles emergem, *ek-stase de onde vem novamente a si*. Não há nesses horizontes de ‘lembranças inconscientes’ prontas: para descobrir a cena primitiva, é preciso, justamente, cessar de viver em seu horizonte, ultrapassá-la como horizonte⁵²⁸ para reencontrá-la como evento: que ela se torne um englobado e não um englobante. (...) Essa abertura de horizonte (como todo horizonte) reenvia às coisas que se encontram. E é nesse sentido que depois de ‘explicitações’ (que é passagem ao intemporal-eterno da carne), o sujeito diz ‘eu sempre soube’ (MERLEAU-PONTY *apud* AUBERT, 2006a, p. 27).

Essa nota trabalho do filósofo, condensada e complexa, ainda nos deixa com um problema insolúvel nessa compreensão do inconsciente: Freud descreve em vários momentos como é difícil para o sujeito assumir aquilo que está recalcado. Ora, é preciso todo um esforço para o sujeito assumir aquilo que no fundo sempre soube. Se seguirmos essa lógica merleau-pontyana, esse conflito desaparece e ficamos sem saber por que há tamanha resistência em se assumir o recalque. Talvez porque nessa experiência do sentir, para Merleau-Ponty, não se tem mais sentido em falar de sujeito...

⁵²⁸ Dizer que é preciso “ultrapassar como horizonte” não significa que há um ultrapassar daquela oposição, mas, coloquemos em evidência: de um horizonte dessa oposição.

Se há uma passagem de um para o outro, invasão de um noutro, não haveria porque ter resistência. E mesmo que pensemos o inconsciente como um intervalo. Merleau-Ponty fala que, “para descobrir a cena primitiva, é preciso, justamente, cessar de viver em seu horizonte, ultrapassá-la como horizonte”, mas não nos diz como isso é possível. De fato, essa é uma problemática que o filósofo não desenvolve⁵²⁹. Nesse sentido, não pretendo fazer uma tese do que era uma questão – seguindo aqui uma observação de Marilena Chaui (Cf. CHAUI, 2002, p. 13).

Por outro lado, mesmo que não possamos afirmar com precisão para onde apontaria esses estudos, devido à sua morte súbita, o que podemos concluir dessas notas merleau-pontyanas sobre o inconsciente, é que a psicanálise não estava somente em pleno diálogo em seu trabalho, como é incorporada de modo fluido em seu projeto filosófico.

Mas uma incorporação que faz *mistério*. Sua filosofia se aproxima de algo oculto, misterioso e, mesmo, vertiginoso...

⁵²⁹ Uma sugestão é dada por Richard Boothby ao dizer que “o recalque na psicanálise se torna comparável ao processo da Gestalt pela qual uma figura perceptiva é esboçada por meio de uma nulidade redutiva do fundo ao redor” (BOOTHBY, 2001, p. 67). Mas o próprio Boothby reconhece a dificuldade dessa aproximação: “a abordagem fenomenológica, portanto, parece capaz de dar conta somente do que Freud denominou processo ‘pré-consciente’. O modelo da distinção figura-fundo é ainda incapaz de fornecer uma explicação para o caráter altamente estruturado dos mecanismos inconscientes tais como os encontramos nas elaborações do trabalho do sonho ou na formação de sintomas. Com sua dupla estrutura de um foco mais ou menos unificado voltado contra um fundo relativamente indistinto, ‘recalcado’, o conceito de figura-fundo parece oferecer uma analogia tentadora da oposição entre consciência e inconsciência, mas nele mesmo o conceito de Gestalt nos conta pouco sobre a estrutura do fundo da qual a figura é distinguida” (BOOTHBY, 2001, p. 67). De fato, podemos pensar o inconsciente como um processo figura/fundo. Entretanto, temos aqui o mesmo problema que Merleau-Ponty enfrenta: se há esse processo, como então explicar o conflito? A sugestão de Boothby é pensar o conflito como *substituição*. Ou seja, na análise, algo vem à tona em forma substitutiva. O comentador toma como exemplo um caso de Lacan no *Seminário I* em que o sujeito tem algo claro em mente, mas que está substituindo o que, de fato, está vindo à tona. Para Boothby, esse é um processo gestaltista – essa substituição diria da emergência de um objeto substituindo outro hostil. No entanto, “por qual processo algumas ideias são anunciadas à consciência com uma força especial enquanto outras enfraquecem na escuridão?” (BOOTHBY, 2001, p. 73). Para respondermos a questão e para que haja proximidade entre a concepção gestaltista e a concepção de Lacan do inconsciente, teríamos que incluir, nessa reflexão, outros termos estranhos à fenomenologia da percepção. Boothby reconhece isso quando afirma que, o recalque não pode ser provocado simplesmente por uma mudança de forma entre figura e fundo, mas que tal mudança deve ser acompanhada por deslocamentos das relações simbólicas que não estão presente na percepção, assim como, por componentes imaginários presentes nessa operação. O inconsciente seria algo que estaria na linha falha entre o simbólico e o imaginário (Cf. BOOTHBY, 2001, p. 85). Isso mostra que, mesmo que Lacan tenha flertado com a *Gestalttheorie*, o inconsciente não pode se resumir aos moldes da fenomenologia da percepção merleau-pontyana.

Capítulo 10 – O domínio do *Verborgen*

“O que é a filosofia? O domínio do *Verborgen* (φ e ocultismo)” (VI, p. 234)⁵³⁰. Essa definição de filosofia, sem dúvida, merece ser esclarecida. Se nós a lemos sem uma referência ao que desenvolvemos até aqui, podemos pensar que a filosofia de Merleau-Ponty partilha de algum ocultismo – como se sua experiência filosófica nos levasse a um domínio desconhecido, que não teríamos acesso, senão por via obscura.

Por um lado, essa impressão não seria totalmente errônea – a filosofia é, para Merleau-Ponty, um domínio em que é preciso fazer um contato criativo com o ser, pois “o ser é o que exige de nós criação para que dele tenhamos experiência” (VI, p. 248). Certamente, não se trata de uma passagem clara: como o ser exigiria algo de nós?

Com efeito, quando lemos sua obra, temos a impressão de que seus últimos escritos estão no domínio do *Verborgen*, “de um mistério tão familiar quanto inexplicável” (Cf. VI, p. 170). Basta lembrarmos que estamos em contato com o ser bruto, que fazemos parte de um mesmo elemento: a carne, quer dizer, o campo de estudo de sua filosofia é obscuro⁵³¹. Mas, sublinhemos: essa obscuridade “(...) é de um paradoxo do Ser, não de um paradoxo do homem, que se trata aqui” (VI, p. 178).

Entretanto, essa passagem refere-se a uma maneira própria de pensar o obscuro. É uma forma específica que o filósofo desenvolve para interpretar os trabalhos sobre fenômenos obscuros segundo Freud. Por que se aproximar desses textos? – responder a isso é um dos nossos objetivos aqui.

Trata-se, tal como vimos nos seus estudos dos anos cinquenta, de interpretar uma seleção de textos de Freud editado em 1953 por George Devereux (*Psychoanalysis and the occult*). É pelo menos curioso que Merleau-Ponty retome esses textos em suas notas de trabalho. Não por acaso, certamente. Por que aproximar a filosofia aos fenômenos obscuros?

Lembremos, primeiro, que “infelizmente”, Freud admite não ter verificado muitos desses casos em sua clínica, limitando-se aos poucos que teve contato. Ele pretendia mostrar como esses casos obscuros podem ser explicados a partir do conceito de inconsciente. Sendo assim, como pensá-lo?

⁵³⁰ “A filosofia é essa *teoria* que descobre o pré-teorético. Um contato com o ser que é *Verborgenheit* também *ἀλήθεια*” (NC, p. 69).

⁵³¹ “Tais são as consequências extravagantes em que somos conduzidos quando tomamos a sério, quando interrogamos, a visão” (VI, p. 182); “não se trataria, nesse primeiro esboço, senão de fazer entrever o domínio estranho ao qual a interrogação propriamente dita nos dá acesso...” (VI, pp. 182-183).

Freud não esconde que o fenômeno da telepatia, em alguns casos, parece realmente dizer que há uma *comunicação dos inconscientes*:

o evento pode ser plenamente esclarecido se estamos dispostos a assumir que o conhecimento foi transmitido do cliente ao pretense profeta por caminhos desconhecidos, e por meios outros que não as formas conhecidas de comunicação. Isso, por sua vez, parece trazer a conclusão de que transmissões de pensamento existem. (...) As análises revelam isso, que aquilo que foi transmitido indutivamente de uma pessoa a outra não foi somente um vestígio avulso de informação causal. Pelo contrário, foi algo muito desejado, que ficou numa relação especial com a consciência, que encontra uma consciência, embora ligeiramente disfarçado, expressão por outra pessoa. (FREUD in DEVEREUX, 1953, p. 62).

Entretanto, em nenhum momento Freud “arrisca-se” em descrever *como* é possível essa comunicação, apenas afirma que ele ocorre por caminhos desconhecidos tal como pela *percepção sensorial*.

Merleau-Ponty tenta explicar essa comunicação entre os inconscientes em dois momentos de sua experiência filosófica. Num primeiro momento, como vimos, ele descreve a interpretação freudiana dessa comunicação pela percepção. Em outro, menos de cinco anos depois, ele retoma esse tema, mas acrescenta que isso só poderia ser possível se compreendêssemos o inconsciente enquanto um fenômeno do sentir.

Recordemos: no primeiro caso, trata-se, principalmente, da experiência de uma senhora, denominada senhora B, na qual ela relata um sentimento de premonição. A senhora B narra a Freud um sonho em que ela encontra, numa rua específica, o Dr. K, antigo médico da família. Segundo o que ela lembra e conta a Freud, de fato ela encontra o médico, no dia seguinte, na mesma rua: “vendo-o ela se sentiu convencida que ela tinha sonhado uma noite antes que esse encontro aconteceria nesse ponto preciso” (FREUD in DEVEREUX, 1953, p. 49).

Vimos que Merleau-Ponty interpretava esse fenômeno da premonição enquanto uma reativação de um desejo que não é explícito ao sujeito, um desejo impercebido, na premonição, de um drama vivido e que pode ser reativado diante de uma história sedimentada: uma *instituição*. Isso o leva a concluir que “o inconsciente = a poesia freudiana, a premonição do futuro no presente, uma pré-formação do presente no passado: o eco de outrem em mim, de mim em outrem, do desejo na realidade” (IP, p. 264).

Entretanto, essa análise de Merleau-Ponty parece deixar de lado o que realmente é obscuro na telepatia: o que Freud descreve como comunicação entre os inconscientes. É certo que a premonição parece ser passível de ser explicada como um fenômeno perceptivo, tal como vimos, mas, há casos, em que parece realmente haver uma comunicação entre inconscientes. Vejamos uma passagem de Freud que sugere isso:

tenho frequentemente uma impressão, no curso de experimentos no meu círculo privado, que lembranças disfarçada de emoções fortes podem ser transferidas com sucesso sem muita dificuldade. Se alguém tem a coragem de submeter a um exame analítico as associações de uma pessoa para quem os pensamentos são supostamente transferidos, correspondências frequentemente vêm à luz que, de outro modo, permaneceriam não descobertas. Com base em muitas experiências sou inclinado a chegar à conclusão que pensamentos que transferem deste tipo surgem particularmente fácil no momento em que uma ideia emerge do inconsciente ou, em termos teóricos, como se passa dos ‘processos primário’ aos ‘processos secundário’ (FREUD in DEVEREUX, 1953, p. 89).

Diante desse fenômeno, Merleau-Ponty não hesita em descrever essa comunicação tal como se dá no *sentir*:

Freud; comunicação dos inconscientes sem que a mensagem seja decifrada por uma percepção sensível. Mas a percepção, ela mesma, comporta esta mesma estrutura: aquilo que vejo, vejo-o como espetáculo para os outros, porque há um *Einfühlung* [acoplamento] com ele e através dele com os outros sentir (N, p. 351-352).

O que isso significa? Parece-me que o filósofo, aqui, amplia o problema. Não se trata “somente” de uma percepção-impercepção, mas de algo estruturante do próprio sentir.

O índice de um enigma: a telepatia⁵³²

Em 1925, Freud publica um texto polêmico sobre o significado oculto dos sonhos. Dentre os significados propostos, Freud destaca o caso da telepatia como um dos mais enigmáticos para a psicanálise. A seu ver, a telepatia não pode ser relacionada exclusivamente com os sonhos: “mas nesse ponto é preciso deixar bastante claro que ninguém tem até hoje mantido que o fenômeno da telepatia – a recepção de um processo mental de uma pessoa para outra por meios outros senão pela percepção sensorial – é exclusivamente relacionado aos sonhos” (FREUD in DEVEREUX, 1953, p. 88).

Merleau-Ponty parece levar ao extremo a proposta de Freud. De fato, se há algo obscuro na telepatia, isso se deve à própria obscuridade do que é o sentir – ou seja do que é o inconsciente.

Há um exemplo em especial que Merleau-Ponty explora em vários momentos de sua experiência filosófica para tentar explicar o que ele entende por esse fenômeno. Trata-se de uma mulher que se sente olhada. Melhor, de uma mulher que se sente olhada sem saber se está sendo vista ou não. Curiosamente, esse seria o exemplo mais claro da telepatia para Merleau-Ponty. Por quê?

⁵³² Uma primeira versão desse subcapítulo assim como o subcapítulo *Outro modo de dizer “eu já sabia” – o fenômeno da premonição* (capítulo seis) foram publicados na revista *Ágora* com o título *O índice de um enigma: o inconsciente e o fenômeno da premonição* (Cf. MANZI, 2012).

Sua resposta é que a sensorialidade, de algum modo, é promíscua: ver é também sentir que somos ameaçados de sermos visto. Vale a transcrição de toda uma nota de abril de 1960, denominada *Télépathie – Être pour autrui – Corporéité*:

órgão para ser visto (Portmann) – Meu corpo como órgão para ser visto – I.e.: perceber uma parte do meu corpo e assim a perceber como visível, i.e. para outrem. E claro ela toma esse caráter porque, efetivamente, qualquer um a vê – Mas este fato da presença de outrem não seria ela mesma possível se previamente a parte do corpo em questão não fosse visível, se não tivesse, em torno de cada parte do corpo, um halo de visibilidade (...). Esta visibilidade de meu corpo (para mim, – mais também universal e, eminentemente, para outrem) é ela que faz aquilo que se denomina telepatia. Pois é suficiente uma ínfima indicação da conduta de outrem para ativar este perigo da visibilidade. P. ex. uma mulher sente seu corpo desejado e olhado por sinais imperceptíveis, e sem mesmo ela mesma olhar quem a olha. A ‘telepatia’ tem aqui aquilo que ela alcança na percepção efetiva por outrem (erotomania). cf. *Psychoanalysis and the occult – Sentimos olhados* (nuca queimando) não porque algo passa do olhar ao nosso corpo e vem queimar o ponto visto, mas porque sentir seu corpo é sentir também seu aspecto para outrem. Seria preciso aqui buscar em qual sentido a sensorialidade de outrem está implicada na minha: sentir meus olhos é sentir que eles estão sendo ameaçados de serem vistos – Mas a correlação não é sempre assim daquele que vê ao que é visto ou de falar à compreender: minhas mãos, meu rosto também é visível. O caso da reciprocidade maior e perfeita em que há quase reflexão (*Einfühlung*), *Ineinander*, o caso geral é arranjo de um visível para mim a um tangível para mim e deste visível para mim a um visível para outrem – (p. ex. minha mão) (VI, p. 293-294).

Em primeiro lugar, percebamos que a referência a Portmann não é por acaso. Por que associar um estudo sobre a aparência dos animais com esse exemplo da mulher sentindo ser vista? Lembremos, primeiramente, o que nos diz Portmann.

O fato de a aparência dos animais ser uma expressão de formas, nos leva a pensar que há uma espécie de *comunicação* a partir do que um animal se mostra a outro. Como se a aparência dos animais, seus ornamentos, fosse um *órgão* de comunicação aos olhos de outro de sua espécie – literalmente, órgãos visuais.

Ora, se o próprio corpo do animal é um órgão visual, uma espécie de comunicação que os animais realizam uns com os outros, o mesmo não se daria no homem? Não seria isso que Merleau-Ponty estaria defendendo ao relacionar esse fenômeno do mundo animal com o ocultismo na psicanálise? Afinal, ser corpo é estar aberto à visibilidade do mundo.

Voltemos ao exemplo da mulher que se sente olhada. A telepatia seria esse estranho fenômeno em que uma mulher sente seu corpo desejado e olhado – como se um par de olhos que não vemos nos comunicasse o fato de nossa visibilidade. Trata-se, literalmente, *de um fenômeno do sentir*: sentir-se olhada.

Quando Merleau-Ponty diz que vemos e somos vistos, que estamos numa relação promíscua, ele afirma, no fundo, que é impossível que vejamos sem ter a sensação de *ameaça* de ser visto – um fenômeno reversível, em que “é suficiente uma ínfima indicação da conduta de outrem para ativar *este perigo da visibilidade*”. Um

modo de afirmar o que a experiência das mãos nos ensina: *há uma indivisão do sentir*.

Uma mesma mão:

quando eu toco minha mão esquerda com minha mão direita, minha mão tocante apreende minha mão tocada como uma coisa. Mas de repente, sou advertido que minha mão esquerda se coloca a sentir. As relações se invertem. Fazemos a experiência de um recobrimento entre a contribuição da minha mão esquerda e aquela da minha mão direita, e de um recobrimento de suas funções. Esta variação mostra que se trata sempre da mesma mão (VI, p. 107-108).

Isso significa que só podemos sentir se outrem também sentir. Trata-se de algo *constitutivo* do visível: *uma generalidade do sentir*.

O exemplo da aparência dos animais talvez seja o mais claro: se um animal desenvolve, por exemplo, uma espécie de camuflagem, é porque a visibilidade é o que está em jogo na sua relação com o mundo – ele sabe, de algum modo, que é visto. Esse tipo de saber leva-nos a pensar numa generalidade do sentir.

Aliás, é isso que Merleau-Ponty nos lembra com o exemplo da mulher:

o oculto na psicanálise (o inconsciente) é deste modo (cf. uma mulher na rua sentindo que se olha seu peito e verificando sua vestimenta. Seu esquema corporal é para si, para outrem – É uma transição [charnière] do para si e para outrem) – Ter um corpo, é ser visto (não é somente isto), é ser visível – Aqui a impressão de telepatia, do oculto = vivacidade na leitura muito rápida do olhar de outrem (VI, p. 240).

Como Merleau-Ponty já havia analisado em seus cursos sobre a Natureza ao comentar a obra de Paul Schiller (*The image and appearance of the human body*): o esquema corporal é um fenômeno social (Cf. N, p. 288). Dizendo de outro modo, o esquema corporal está numa inter-relação contínua com outrem. O modo que a mulher se veste é necessariamente direcionado a outrem, mesmo que ninguém a esteja olhando. Aliás, como comenta Schiller: a “masturbação é especificamente [um fenômeno] social” (SCHILLER, 1950, p. 237).

Nesses termos, podemos dizer que o inconsciente participa da lógica muda do corpo ou de um simbolismo sem palavras, pois, de algum modo, *há um simbolismo corporal*. Para Merleau-Ponty, é isso que parece sugerir Freud. Retomemos a passagem de Freud que acompanhou longamente a experiência filosófica de Merleau-Ponty:

quem tem olhos para ver e ouvidos para ouvir fica convencido de que os mortais não conseguem guardar nenhum segredo. Aqueles cujos lábios calam denunciam-se com as pontas dos dedos; a denúncia lhes sai por todos os poros. Por isso, a tarefa de tornar consciente o que há de mais secreto no anímico é perfeitamente exequível (FREUD, 1996, vol. VII, pp. 78-79).

A impressão de telepatia expressa exatamente isto: não só que os “dedos falam”, mas que sabemos, de algum modo, o que eles estão falando. Ter um corpo é participar dessa comunicação, porque estamos “condenados” à visibilidade. É esta implicação que

Merleau-Ponty nos aponta: *participar* do mundo da visibilidade, do sentir, em que um inconsciente age noutro sem que ambos tenham consciência:

(...) ignorar aquilo que se vê, é o ver (consciência ‘muda’, simbolização que não tem necessidade da linguagem e que lhe é rebelde à primeira vista, porque ela é já simbolização sem palavras, centração de todo o esquema corporal, realização de sintomas, lógica muda do corpo – mas aqui saímos de um inconsciente de estado – Estupor, onirismo do sentir – o sentir é tipicamente do inconsciente. Freud: o inconsciente pode agir sobre um outro inconsciente sem ser decifrado pelas duas consciências presentes (...) (NL, p. 86).

Somos condenados a sermos vistos, *mas por quais pares de olhos? E, por que sentimos a nuca sendo queimada?*

Um fenómeno háptico?

“O olhar envolve, apalpa, esposa as coisas visíveis” (VI, p. 173). Com essa frase aparentemente estranha, Merleau-Ponty retoma uma tradição que podemos encontrar desde 1901, nos trabalhos de Riegel: uma distinção entre a função óptica e háptica. Ou seja, diferentemente da função óptica, a visão também seria capaz de realizar uma função própria ao tocar: o olhar seria capaz de apalpar o mundo visível. Uma distinção que ficou clássica na filosofia depois do livro *Francis Bacon – Logique de la sensation* de Gilles Deleuze.

Nesse livro de 1981, Deleuze mostra como Bacon teria inaugurado um estilo de pintura em que o olhar a apalparia: o olhar descobre em si um modo de tocar que lhe é próprio e exclusivo, distinto da sua função óptica (Cf. DELEUZE, 2002, p. 115). Na verdade, Deleuze retoma esse termo para pensar como “cada pintor, a seu modo, resume a história da pintura” (DELEUZE, 2002, pp. 115-126). Um estilo que, com efeito, já poderíamos encontrar nos relevos baixos egípcios seguindo o filósofo. Com essa genealogia, Deleuze afirma que através dos séculos, muitas coisas fizeram de Bacon um egípcio.

É esta tradição que, segundo Antonio Quinet, a psicanálise teria retomado ao pensar que o olhar desnuda o corpo de outrem. Esta passagem, por exemplo, é clara:

a psicanálise restitui, como a arte, a função háptica do olho, que havia se deslocado para o segundo plano com o advento da ciência moderna com Descartes, que promoveu o apanágio da função ótica. ‘Tocar com os olhos’, ‘comer com os olhos’, ‘perscrutar’, ‘examinar’, são formações de linguagem que indicam o háptico, que tem a ver com o olhar como objeto *a* do que com a instrumentalização do olhar e sua função ótica, feita para ver e enganar o sujeito no que tange a seu desejo. O termo ‘háptico’, retomado por Deleuze da palavra *haptisch* criada por Riegel, qualifica uma modalidade da relação entre a visão e o tocar ou, mais precisamente, entre o olho e a mão (QUINET, 2004, p. 74).

Sem entrarmos em detalhes nessa concepção do objeto *a* em Lacan, podemos lembrar que Freud certamente foi uns dos primeiros a perceber como o olhar apalpa o mundo.

Entre outros textos, em *Drei Abhandlung zur Sexualtheorie*, ele descreve como o “olhar com as mãos” e o “apalpar com os olhos” são fenômenos de um mesmo estatuto. Ambos são fenômenos que ele denomina uma pulsão do olhar, em que todos os movimentos obedecessem a esta pulsão. Aliás, uma maneira de dizer que o olhar desnuda o corpo do outro para contemplar o objeto sexual desejado – como se o olhar fosse guiado pela mão que deseja desnudar um corpo.

Merleau-Ponty parece afirmar algo muito próximo alguns anos depois de Freud e antes de Deleuze. Em 1945, por exemplo, na *Phénoménologie de la Perception*, ele esboça essa função pelo menos em duas passagens.

O primeiro exemplo em que podemos falar de uma função háptica na *Phénoménologie de la perception* aparece quando o filósofo descreve a sinestesia do corpo. Quer dizer, nos vários momentos em que ele nos mostra como há uma “promiscuidade” entre os sentidos. Exemplo disso, podemos ler nesta passagem: “o fato mesmo de que a visão verdadeira se prepara ao longo de uma fase de transição e por um modo de tocar com os olhos não seria compreensível se não houvesse um campo tátil quase espacial, em que as primeiras percepções visuais pudessem se inserir” (PhP, p. 258). Mas percebamos que essa função de “tocar com os olhos” é inseparável do modo que ele descreve o “campo tátil”. Neste sentido, diferentemente do que Deleuze irá mais tarde retomar como háptico, este parece estar vinculado também com as coisas do mundo.

Poucas páginas depois, ainda falando sobre a sinestesia, Merleau-Ponty irá descrever inclusive a promiscuidade entre o olhar e o ouvir. Em outras palavras, Merleau-Ponty não está “exclusivamente” interessado com aquela função, mas buscando descrever como nossos sentidos estão correlacionados:

a visão dos sons ou a audição das cores se realizam como se realiza a unidade do olhar através dos dois olhos: na medida em que meu corpo é, não uma soma de órgãos justapostos, mas um sistema sinérgico em que todas as funções são retomadas e ligadas ao movimento geral do ser-no-mundo, na medida em que ele é a figura congelada da existência. Há um sentido em dizer que eu vejo os sons ou que eu escuto as cores se a visão ou o ouvir não são a simples posse de um quale opaco, e o problema das sinestesias alcança um começo de solução se a experiência da qualidade é aquela de certo modo de movimento e de conduta (PhP, pp. 270-271).

Nesta passagem, o filósofo parece destacar a sinestesia um “movimento geral do ser-no-mundo” – modo de afirmar que toda a ação do corpo é já uma relação com o mundo. Por esse motivo, seria difícil aqui queremos colocar Merleau-Ponty naquela tradição sem repararmos que ele leva ao extremo a função háptica: não se trata somente de uma

função do olhar (do corpo como sujeito, por exemplo), mas um fenômeno que nos remete diretamente à relação do corpo com o mundo.

A análise da sinestesia que encontramos na *Phénoménologie de la perception*, a nosso ver, já nos “força” a pensarmos algo para além da função do olhar. Contudo, há outro caso que parece nos indicar isso de modo mais profundo e, talvez, mais próximo do que o filósofo iria desenvolver em suas últimas notas de trabalho. Trata-se de uma reflexão relativamente “rápida”, mas fundamental, que citamos no capítulo oito, de uma patologia: a heautosopia. Apesar de esta patologia ser um enigma para a ciência, mesmo em nossos dias, Merleau-Ponty não deixa de incorporá-la às suas reflexões.

Lembremos que a heautosopia poderia ser descrita, brevemente, como uma patologia em que o sujeito tem a experiência de ver o mundo a sua volta como se ele estivesse fora do seu corpo. O sujeito passa assim por uma espécie de “desincorporação”, por uma impressão de ver o mundo fora do corpo e, o que mais interessa a Merleau-Ponty: ele tem a impressão de ver o próprio corpo a partir de uma perspectiva “do mundo”.

Essa análise surge na *Phénoménologie de la perception* no momento em que o filósofo busca descrever se há ou não uma diferença entre a percepção externa e a percepção do próprio corpo. Seu objetivo era mostrar como as duas percepções são faces de um mesmo ato (Cf. PhP, p. 237). Leiamos novamente a passagem:

na heautosopia, antes de ver a si mesmo, o sujeito passa sempre por um estado de sonho, de devaneio ou de angústia e a imagem de si mesmo que aparece fora não é senão o verso desta despersonalização. O doente se sente no duplo que está fora dele como num elevador que sobe e para bruscamente, sinto a substância do meu corpo escapar de mim pela minha cabeça e ultrapassar os limites do meu corpo objetivo. É no meu corpo próprio que a doença sente a aproximação deste Outro que ele jamais viu pelos seus olhos, como o normal reconhece por certa queimadura na sua nuca que alguém atrás dele o olha (PhP, p. 238).

É no mínimo curiosa a associação de Merleau-Ponty. O sujeito que passa por essa experiência, que vê seu corpo como se Outro o estivesse olhando, que ele jamais viu pelos seus olhos, é comparável com outra experiência que continua enigmática para a ciência: *sentir a nuca queimando quando alguém nos olha por trás*. Uma espécie de vertigem que tanto o sujeito doente quanto o normal experimentam, a seu modo.

Quando o filósofo diz que o sujeito vê seu corpo a partir de um olhar exterior a si, a partir de Outro, ele nos aponta algo central que aparece em *Le visible et l'invisible*: somos olhados pelo mundo. O que ali não passava de um exemplo, será uma das questões fundamentais na sua experiência filosófica. Isso que se passa como um fenômeno patológico ou casual na vida cotidiana revela-se como um dos fenômenos do

sentir. E, percebamos: já na *Phénoménologie de la perception* este “ser olhado pelo mundo” é diretamente associado à função háptica: ser olhado pelo mundo é como a experiência em que a nuca queima⁵³³. O que isto significa?

Certamente, são nas suas últimas notas de seu trabalho que essa associação fica mais clara. E, mais interessante ainda: justamente quando ele analisa aquele outro fenômeno obscuro – a *telepatia*.

Ser olhado e apalpado pelo mundo

O primeiro ponto que devemos notar é que a telepatia nos revela um *perigo* ou uma *ameaça* de sermos visto. Como se o fato de o corpo ser visível nos indicasse necessariamente que somos vistos por todos os lados. Por isso uma sensação de ameaça constante: um olhar que vem do mundo, *de parte alguma*, mas que nos cerca, por todos os lados. Com efeito, essa ameaça aparece na obra de Merleau-Ponty em pelo menos três momentos.

Merleau-Ponty destaca isso pela primeira vez em seus cursos em Sorbonne. Mais especificamente, quando o filósofo analisa o famoso *estádio do espelho* de Jacques Lacan. Lembrando que, no capítulo três, destacamos como a identificação da criança a transforma: ela assume uma imagem de si que ela não tinha antes. Quer dizer, até um momento específico no desenvolvimento da criança, ela não tem ainda noção de si enquanto uma unidade. É preciso que ela passe por este estágio para que ela possa assumir uma integração imaginária de si.

O que o psicanalista quer destacar com isto é que essa assunção, tributária da imaginação, vem a partir do outro: há sempre um jogo de identificação e de introjeção da imagem ideal que orienta o desejo do sujeito (Cf. LACAN, 1975, p. 162). Não só vem do outro, mas dos seus *olhos*, “testemunha de nossa visibilidade”.

É essa visibilidade aos olhos do outro que interessa a Merleau-Ponty, como vimos: ter uma imagem de si, de seu corpo, de sua unidade, é entrar na visibilidade do mundo – é ser invadido por outros olhos. Para o filósofo, Lacan descreve algo do estatuto do olhar: “eu tenho um aspecto exterior; existe um ponto de vista de outrem em mim. *A relação com outrem tem o valor de uma verdadeira estrutura*” (Sorb, p. 320). Quando a criança assume essa estrutura, há uma transformação no nível da visibilidade:

⁵³³ Merleau-Ponty fala também de uma função ótica no tocar: quando as “mãos de dão o poder de olhar” (Cf. OE, p. 15).

o corpo é colocado na *jurisdição do visível*. Ela passa, enfim, a ter dois pontos de vista sobre si: que seu corpo que sente é, igualmente, visível.

Como podemos notar, essa análise do estágio do espelho nos leva diretamente ao problema da telepatia: “somos vistos pelo mundo”. Entretanto, somos vistos por um “par de olhos”. Não parece ser este o caso quando Merleau-Ponty analisa as obras de arte.

Em *L'œil et l'esprit*, por exemplo, o filósofo descreve que, quando se olha um quadro, temos a impressão que somos olhado por ele. Isto nos coloca numa dimensão em que os artistas nos denunciam com toda vividez: somos vistos pelas coisas, pois há um “quiasma eu-mundo: as coisas me olham. Eu me olho (pelos olhos das coisas)” (EM, p. 29). Essa outra passagem, apesar de breve, é fundamental:

é por isso que tanto pintores dizem que as coisas os olham, e André Marchand antes de Klee: ‘Numa floresta, senti-me muitas vezes que não sou eu que olhava a floresta. Senti, nalguns dias, que foram as árvores que me olhavam, que falavam comigo... Eu estava lá, escutando... Eu acreditava que a pintura deveria ser transpassada pelo universo e não querer o transpassar... Espero ser interiormente submergido, englobado. Eu pinto talvez para surgir’. Aquilo que denominamos inspiração deveria ser tomado ao pé da letra: há verdadeiramente inspiração e expiração do Ser, respiração no Ser, ação e paixão são tão pouco discerníveis que não se sabe mais quem vê e quem é visto, quem pinta e quem é pintado (OE, p. 31-32).

Para Merleau-Ponty, os pintores estão nos descrevendo o que é ter um corpo: somos *condenados* ao mundo da visibilidade. Não a experiência de ser olhado pela fechadura, tal como Sartre descreve, mas a implicação de *ter/ser um corpo*: algo que vê e é visto. Percebamos como a questão já não está mais no olhar de outrem – testemunha da minha visibilidade – *mas de um olhar que não vem de parte alguma*: de um olho que não vemos os olhos – são as árvores, a floresta, o quadro que olham Marchand.

Talvez esta seja a passagem mais famosa e também uma das mais complexas de *Le visible et l'invisible* – terceiro momento que podemos destacar desses olhos que não vemos e que nos olham:

de modo que aquele que vê está pego naquilo que ele vê, é ainda ele mesmo que ele vê: há um narcisismo fundamental de toda visão; e pela mesma razão, a visão que ele exerce, ele é submetido também pelas coisas que como disse vários pintores, eu me sinto olhado pelas coisas⁵³⁴, que minha atividade é identicamente passividade – o que é o sentido segundo e mais profundo do narcisismo: não ver o exterior, como os outros o veem, o contorno de um corpo que se habita, mas, sobretudo ser visto por ele, existir nele, emergir dele, ser seduzido, captado, alienado pelo fantasma, de modo que ver e ser visto se reciprocam e não sabemos mais quem vê e quem é visto (VI, p. 181).

⁵³⁴ Talvez não seja por acaso que Merleau-Ponty exprima aqui com as mesmas palavras de Gaston Bachelard (na mesma época): “para exprimir, então, a tese de Novalis de um pancalismo ativo [como se o real fosse regido pelo belo, pelo sentir], é preciso dizer: tudo que vejo me vê” (BAHELARD *apud* WUNENBURGER, 2009, p. 54). Infelizmente, não podemos desenvolver esse tema aqui.

Sem dúvida, essa passagem mereceria ser analisada em toda sua profundidade. Entretanto, o que nos interessa neste momento é o conceito clínico, narcisismo, que Merleau-Ponty utiliza para explicar a reversibilidade do olhar.

Reparemos, inicialmente, que não é a primeira vez que o filósofo refere-se a esse termo. Em *Le visible et l'invisible*, ele fala, sobretudo, de três narcisismo: da visão (como acabamos de ler), do tocar (Cf. VI, p. 287) e afirma também que a carne do mundo é narcísica (Cf. VI, p. 156). Anteriormente a essa obra, ele já havia mencionado, entre outros, um narcisismo do sonho (Cf. IP, p. 209) e do corpo (Cf. N, p. 287).

Nesses dois últimos casos, o narcisismo tem, de um modo geral, uma estrutura especular – ele designa que uma coisa está noutra. Por exemplo: quando vemos nossa imagem no espelho, essa relação é especular porque indica que algo nosso está lá, assim como há algo nosso em outro quando este nos olha (por isso o perigo de ter roubado a alma, segundo algumas culturas, quando somos, por exemplo, fotografados). No curso sobre a Natureza Merleau-Ponty é claro:

ora, ver implica a possibilidade de se ver – lacuna de minha imagem visual de mim. Mas esta lacuna é compensada pela realização de uma imagem total exterior – a visão torna possível algo como o espelho – *i.e.* ‘fantasma’: minha imagem no espelho é algo de mim nas coisas (não espelho tátil) que posso contemplar (N, p. 345).

Notemos que o narcisismo não aparece associado diretamente à função tátil. Aqui, essa reversibilidade do olhar parece desconhecer uma função háptica a tal ponto que o filósofo desconfia estarmos diante de um paradoxo:

(...) o olho não pode ver o olho como a mão toca a outra mão, ele não se vê senão num espelho. A lacuna é mais larga entre aquele que vê e o visto do que entre aquele que toca e o tocado. (...) Não é senão em outrem, talvez, que eu vejo o olho e esta meditação faz com que o olho seja, sobretudo, aquele que vê, mais aquele que vê do que aquele que é visto, carne mais sutil, mais nervosa (N, p. 286).

Ou seja, o que aprendemos com a experiência das mãos tocando-se não poderia ser extensível à reversibilidade do olhar – entre a experiência do tocar e do olhar haveria lógicas distintas.

Entretanto, em *L'œil et l'esprit* e *Le visible et l'invisible*, essa distinção é abolida. É abolida exatamente porque Merleau-Ponty radicaliza a função háptica. Não só reafirma que “somos vistos pelo mundo”, mas que também o “olhar apalpa o mundo”. Sendo assim, o narcisismo da visão é mais profundo do que uma relação especular. Já não se trata mais deste narcisismo, mas de outro, mais *vertiginoso*: é como se o mundo *se contemplasse*. Ora, se somos verdadeiramente da mesma carne do

mundo, se participamos deste mesmo elemento, é porque a carne do mundo se contempla pelo nosso olhar e por esse olhar que vem das coisas⁵³⁵.

É por isso que o filósofo nos diz de *um narcisismo segundo e mais profundo*. Quer dizer, de um sentido em que o narcisismo expõe a carne: uma reversibilidade em que ver e ser visto são recíprocos. Ver o mundo é ser visto por ele⁵³⁶. Essa reciprocidade é tão profunda que não sabemos mais quem vê e quem é visto: eis novamente a generalidade do sentir. Somos, assim, “seduzidos, captados, alienados pelo fantasma”: a carne possui a sorte de onirismo que nos seduz, que nos faz desejá-la...

Percebamos como Merleau-Ponty, nesse momento, realiza uma crítica severa à psicanálise difundida na França nessa época. Tradicionalmente, o narcisismo está vinculado à unidade de si: uma unidade imaginária do Eu que delimita o Eu do mundo. Merleau-Ponty está propondo o contrário. O narcisismo, mais profundo, é da carne. Ou seja, a identificação da carne do corpo com a carne do mundo – modo de afirmar que o Eu se dissolve para ser narcísico, pois a carne do mundo é narcísica (Cf. VI, p. 156)

O desejo, para Merleau-Ponty, seria essa sedução narcísica. Como se o filósofo afirmasse que há algo obscuro nessa promiscuidade: um onirismo que está presente no próprio tecido do real (Cf. OE, p. 24). Tão onírico que as próprias coisas nos reclamam por serem vistas:

(...) a coisa é, não reduzida ao percipi, mas aquilo que reclama, como uma propriedade sua, de ser visível ou vista. (...) – a relação com a coisa é de projeção-introjeção, nós somos o verso e o reverso um do outro⁵³⁷. A coisa, o pivô, dobradura, matriz, nesse sistema de projeção-introjeção (NMS, p. 164).

Assim, Merleau-Ponty está de acordo com Husserl para quem o Ser é onírico e que, por isso, ele é, por definição, velado (Cf. PII, p. 281). Como se devêssemos reconhecer “(...) um imaginário operante que faz parte de nossa instituição e que é indispensável para a definição do Ser mesmo” (VI, p. 116).

Estamos mergulhados nessa promiscuidade, partilhando a poética da carne. Segundo Merleau-Ponty, é esse mergulho na produtividade do mundo que os pintores nos expõem, essa pregnância de invisível no visível, essa carne da imaginação (Cf. NC,

⁵³⁵ Michel Lefeuve fala de algo semelhante: “a carne *se* sente, mas *se* sentindo, é o mundo todo que ela traz a si ao mesmo tempo em que um movimento contrário a faz se fender em direção ao mundo; a introjeção e a projeção são inseparáveis uma da outra” (LEFEUVRE, 1976, p. 282).

⁵³⁶ A publicação dessas notas sobre *Le visible et l'invisible* é quase simultânea ao *Le Séminaire XI – Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* de Jacques Lacan. O psicanalista, atento à obra de seu amigo, retoma essa questão de ser visto pelo mundo para analisar sua própria teoria psicanalítica, sobretudo, em torno do *objet a*. Sobre isso, que me seja permitido reenviar ao meu artigo intitulado *Um possível anonimato na Visibilidade – um diálogo entre Merleau-Ponty e Lacan* (Cf. MANZI, 2008).

⁵³⁷ “Ter um campo é ter um fora, um corpo visível e é integrar o corpo ao campo, é, então, possibilidade de narcisismo e de afecção pura” (NMS, p. 172).

p. 173)⁵³⁸. Sentir é esse modo vertiginoso de ser carne. É o inconsciente mesmo com seus dois aspectos da carne: “a dupla fórmula (‘eu não sabia’ e ‘eu sempre soube’) correspondem aos dois aspectos da carne, aos seus poderes poéticos e oníricos” (RC, p. 179)⁵³⁹. São esses dois aspectos que o filósofo nos descreve, retomando aquela coletânea de textos de Freud, com o exemplo de uma mulher que se sente olhada.

Seria esse o exemplo mais claro da telepatia para o filósofo: se a mulher ajeita sua vestimenta sem que ninguém a olhe, é porque ela se sente ameaçada de ser vista por todos os lados – modo de dizer que a sensorialidade de outrem implica em nossa sensorialidade: sentindo nossos olhos, sentimos que somos ameaçados de sermos vistos. Não por acaso Merleau-Ponty cita o exemplo da aparência dos animais naquela nota sobre a telepatia: como os ornamentos de um animal, que são órgãos para serem vistos, a vestimenta da mulher, que participa de seu esquema corporal, é sua maneira de ser corpo para o olhar de outrem.

É essa indivisão do sentir que Merleau-Ponty descreve nesse exemplo – uma indivisão porque seu corpo é participável dos outros corpos, carne da mesma carne:

a percepção [oculta], a mulher na rua fechando seu manto, seu corpo como articulação para si – para outrem; e ele pode o ser porque aquilo que lhe é dado não é um ser para si nem o ser para outrem, mas um evento projeção-introjeção *diante* dela – o que se percebe nela não é um Selbst, é sua carne participável por outros (NMS, p. 155)⁵⁴⁰.

Uma relação de projeção-introjeção que, como lemos naquela nota sobre a telepatia, nos revela uma relação que Husserl denominou *Ineinander*.

Mas, afinal, por que essa indivisão do sentir nos levaria necessariamente a uma função háptica? Como explicar que a sensação de se sentir olhado por outrem atrás de nós parece queimar a nuca? Estamos aqui novamente diante daquela experiência da heautoscopia: qual a relação de ser visto pelo mundo e o queimar da nuca?

Em *Le visible et l'invisible*, o que nos parece é que esta função háptica não é exatamente do olhar de outrem sobre nós que queima nossa nuca. Mas uma função da *Visibilidade* mesma, pois o visível é exatamente aquilo que nos promete ser tangível.

⁵³⁸ Os pintores sublinham nosso anonimato, quer dizer, nossa textura carnal. Eles nos mostram essa produtividade inscrita na carne, esse Ser bruto que é nossa textura: “a pintura desperta, conduz à sua última potência um delírio que é a visão mesma, pois ver é *ter à distância*, e que a pintura estende essa bizarra posse a todos os aspectos do Ser, que devem de algum modo se fazer visível para entrar nela” (OE, pp. 26-27).

⁵³⁹ “‘Eu não havia pensado sobre isso’ e ‘eu sempre soube’ (consciência onírica)” (NC, p. 214).

⁵⁴⁰ Em margem, ele acrescenta: “pivô, estacaria, matriz simbólica sobre a qual efetua projeção e que introjeta. A coisa é ferida por projeção-introjeção, narcisismo – transativismo – sem desvio de pivôs ou níveis perceptivos. A mulher fechando seu vestido: seu corpo é dobradura para si – para outrem” (NMS, p. 156).

Merleau-Ponty escreve, por exemplo, que “com a reversibilidade do visível e do tangível, o que nos é aberto, é então, senão ainda o incorporal, ao menos um ser intercorporal, um domínio presumível do visível e do tangível, que se estende mais longe do que as coisas que eu toco e vejo atualmente” (VI, p. 185). Ora, por haver essa reciprocidade entre o tocar e o olhar, jamais podemos dizer que aquilo que vejo é sem uma textura: esse verde que vemos tem uma textura (uma coisa rugosa ou lisa que podemos tocar com os olhos).

Na verdade, a definição mesma do que é o visível: “isto que denominamos um visível, é, dizemos, uma qualidade pregnante de uma textura, a superfície de uma profundidade, um corte no ser massivo, um grão ou corpúsculo portado por uma onda de Ser” (VI, pp. 177-178). Isso mostra não só que há uma sensibilidade *incrustada* na outra, como afirmava na *Phénoménologie de la perception*, mas um fenômeno da própria carne do mundo:

(...) o espetáculo visível pertence ao tocar nem mais nem menos que as ‘qualidades táteis’. É preciso nos habituar a pensar que todo visível é talhado no tangível, todo ser tátil promete de algum modo à visibilidade, e que há invasão, passagem, não somente entre o tocar e o tocante, mas também entre o tangível e o visível que é incrustado nele, como, inversamente, ele mesmo não é um nada de visibilidade, não é sem existência visual. Pois o mesmo corpo vê e toca, visível e tangível pertencem ao mesmo mundo (VI, p. 175).

Com esse tipo de passagem, Merleau-Ponty afirma que a visão é como um *apalpar com o olhar* (Cf. VI, p. 175). Isso significa que o mesmo mundo que exploramos com os olhos é o mundo que tocamos – um mundo que nosso olhar apalpa, porque ele mesmo nos convida a participar de sua textura:

o olhar, dizemos, envolve, apalpa, esposa as coisas visíveis. Como se ele estivesse com elas numa relação de harmonia pré-estabelecida, como se ele as soubesse antes de sabê-las, ele mexe a seu modo no seu estilo sofredado e imperioso, e, portanto, as vistas tomadas não são quaisquer, não vejo um caos, mas coisas, de modo que não podemos dizer enfim se é ele ou se são elas que comandam (VI, p. 173).

Enfim, seria apenas numa filosofia da carne, em que aquele que vê e aquilo que é visto se confundem e em que o visível é talhado no tátil, que poderíamos compreender porque o olhar de outrem queima nossa nuca.

É certo que a tradição de Riegel afirma que diante de um quadro, o olhar apalpa seus relevos. Mas isto não explicaria por que a nuca queima (esse fenômeno telepático segundo o filósofo) – é preciso que sejamos olhados pelo mundo, que sejamos corpo (ser visível pelo mundo) para que este fenômeno seja compreendido. Nesse sentido, acreditamos que Merleau-Ponty, consegue dar um passo além daquela tradição,

instaurando essa função háptica nos próprios olhos das coisas, para explicar porque nossa nuca queima.

Quando os corpos se invadem

Em alguns momentos do nosso trabalho, vimos que, para Merleau-Ponty, nada é mais filosófico que a pretensão de Freud: buscar nossa *arqueologia* (Cf. PII, p. 282). Encontramos essa forma arqueológica de pensar nos trabalhos de Merleau-Ponty, sobretudo, sob a rubrica de um *pacto* entre nosso corpo e o mundo – o acesso mais originário entre nós e o mundo; e entre nós e outrem. Um pacto que expressa uma espessura comum do corpo com o mundo: nós no coração das coisas, nos fazendo *carne* com elas. Mas, ao mesmo tempo, *nascemos* por segregação da massa sensível (Cf. VI, pp. 176-177) – numa promiscuidade com as coisas.

Vimos assim que, para Merleau-Ponty, esta relação de proximidade absoluta e de distância irremediável é o segredo natal da nossa relação com o mundo (Cf. VI, p. 177). É como se o corpo tivesse duas dimensões: proximidade e distanciamento; incrustação e segregação; recobrimento e fissão; identidade e diferença (Cf. VI, p. 185); como se ele pudesse ser tocado e tocante ao mesmo tempo.

Algo que Saint Aubert nos diz ser *sufocante*: “ela [a promiscuidade] evoca o insuportável do familiar: o outro é de tal modo presente que eu o encerro nessa presença, crendo o conhecer ‘como se eu o tivesse feito’; ele está de tal modo próximo que ele só é outro, se consigo olhá-lo, *distingui-lo*: eu o ignoro” (AUBERT, 2006a, p. 23)⁵⁴¹. Seria esse segredo natal, essa proximidade sufocante, a arqueologia que Freud estaria *também* nos revelando.

Notemos, inclusive, que em seus últimos cursos, Merleau-Ponty refere-se à psicanálise de modo diferente de suas primeiras obras. Em seu curso sobre *La philosophie aujourd’hui*, por exemplo, a psicanálise não é mais considerada uma ciência pela qual deveríamos nos interessar, mas *um sintoma cultural* ao lado das artes, como a pintura, a poesia, a música e a literatura. Por quê?

A psicanálise enquanto um sintoma cultural

Nesse curso, *La philosophie aujourd’hui*, como ressaltamos na introdução do nosso trabalho, Merleau-Ponty destaca que nossa época está num estado de não-filosofia. Sendo assim, a filosofia está em crise por ignorar seu exterior e fazer uma

⁵⁴¹ Aliás, é por isso que ele afirma que “o corpo conhece por esse excesso de proximidade que é a integração do conhecido ao seu próprio esquema, mas esse excesso implica imediatamente uma forma de distância: ele é a razão mesma da ignorância que o acompanha inevitavelmente, a ignorância da abertura sensório-motriz do corpo aos outros corpos que o entornam, a ignorância de si que pertence ao consentimento do sentir e ao abandono do gesto” (AUBERT, 2006a, p. 22).

eterna repetição de si mesma. Uma denúncia de crise da racionalidade das relações entre os homens; de nossa relação com o mundo; e com o tecnicismo e manipulação das ciências (pelo menos de uma parte dela que ameaçava inclusive a destruição da Terra). Ou seja, uma crise de tudo aquilo que Merleau-Ponty considera nosso segredo natal: o *pacto* entre nosso corpo e o mundo.

O filósofo propunha, portanto, ir contra as ciências positivistas e seu pensamento abstrato, artificial, técnico, responsáveis pela nossa decadência. Aliás, um diagnóstico que, como já salientamos, estão nas primeiras linhas de *L'œil et l'esprit*: “a ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las. Oferece modelos internos delas e, operando sobre esses índices ou variáveis as transformações permitidas por sua definição, confronta-se apenas de vez em quando com o mundo atual” (OE, p. 9).

Seria, então, necessário retomarmos um pensamento concreto. Concreto não no sentido empírico da palavra (como um pensamento experimental, técnico), mas que fale realmente *a língua muda das coisas*. Essa linguagem concreta está presente, exatamente, nos sintomas da cultura.

Antes de qualquer coisa, lembremos que não devemos compreender o termo sintoma em sentido patológico. O filósofo, desde a *Phénoménologie de la perception*, considera que o sintoma é mais do que uma *resposta* do sujeito para resolver seus conflitos; ele é uma *atitude* que impõe uma reestruturação de si e uma forma normativa de conduta.

Façamos um paralelo: um sintoma cultural seria, portanto, uma *atitude* da cultura, que leva em conta seu meio, sua história, sua instituição, para impor a ela uma reestruturação, uma normatividade que está *no nível do saber e das relações humanas* (Cf. NC, p. 65). Nesse caso, uma *saída* do que Merleau-Ponty denomina uma decadência de nossas formas de vida, que ignora nosso pacto com o mundo.

Ora, isso não é algo para estranharmos, *desde que* compreendamos que, segundo Merleau-Ponty,

a psicanálise nasceu como a expressão de uma sociedade ocidental nessas ou naquelas condições históricas⁵⁴². A psicanálise pode ser considerada o retrato dessa sociedade. Mas, reciprocamente, os mecanismos psicológicos que a psicanálise descreve intervêm no funcionamento social, sem por isso se reduzirem a fatos ‘individuais’ (Sorb, p. 382).

Essa passagem é, a nosso ver, central, porque o filósofo compreende não só que a psicanálise reflete a situação dos homens num dado tempo, como ela traz à tona os

⁵⁴² “Por que foi Freud, e nenhum outro o criador da psicanálise?” (MEZAN, 2003, p. 23). Sugerimos a leitura do intrigante livro de Renato Mezan (*Freud – A conquista do proibido*) no qual ele tenta compreender por que a psicanálise surgiu com Freud “nessas ou naquelas condições históricas”.

próprios processos de socialização: a psicanálise enquanto um *sintoma social*. Podemos afirmar que *um debate com a psicanálise reflete*, na obra de Merleau-Ponty, *uma percepção astuta dos processos de socialização em operação na sua contemporaneidade*⁵⁴³.

É nesse sentido que Merleau-Ponty considera que a psicanálise seria um sintoma cultural que torna possível à filosofia ressurgir das cinzas, pois ela não precisa ser lida como uma ciência positiva, decadente:

psicanálise não técnica de manipulação, mas cultura. Importância desse ‘sintoma’, a psicanálise. Nascida de uma ‘crise’ (que Freud já falava, de um mal-estar), ela pode ser aprofundamento, enriquecimento da cultura ou agravamento da crise, segundo ela acentue o espírito objetivista e tecnicista da qual ela procede (as neuroses submetidas ao conhecimento objetivo, torna-se objetos de ciência) ou ela é esse espírito que reconhece seus limites, redescoberta de nossa arqueologia como não sendo feita de decisões do eu ou de *Erlebnisse* [acontecimentos] da consciência – Tempo mítico = tempo antes do tempo, ou antes das coisas e sempre presente (NC, p. 155).

Pouco depois dessa observação, ele acrescenta em sua aula:

psicanálise: ou última conquista da ontologia científica e tecnicista, ou redescoberta do remédio num outro contato com o ser: o ser que não é ser para si, nem ser objeto, mas o ser contraditório do desejo humano: ruína da ‘paternidade’ no mundo americano (e mesmo europeu). (...) – Reencontrar o pré-objetivo que fez a grandeza da civilização da consciência e do objeto (NC, pp. 155-156).

Ora, é na discussão com a psicanálise que o filósofo escreve que: “nossa não-filosofia que é, talvez, a mais profunda filosofia” (NC, p. 389). Desse modo, ele reafirma que *a pretensão de Freud é filosófica*. O que a psicanálise busca, no seu modo de ver, é um novo contato com o Ser – e é por isso que ela é um sintoma social: uma possível saída de nossa crise da Razão. Assim, a psicanálise, *ao se deixar guiar em relação ao Ser*, esboça uma filosofia ao ir contra ao método das ciências positivas:

a psicanálise vai em direção ao puro pensamento se ela utiliza a ontologia objetivista-tecnológica na descrição do homem, das instâncias, – ao contrário, ela não se destrói, ela adquire (e ela esboça uma filosofia), se ela se deixar guiar pela relação ao ser tal como ela se revela no homem – (caso de Freud) – Passa do pensamento causal ao pensamento dialético (NC, p. 151).

Mas que tipo de filosofia a psicanálise nos esboça?

Antes de tentarmos responder isso, vejamos ainda uma breve associação entre alguns desses sintomas culturais que cita Merleau-Ponty. Segundo o filósofo, artistas como Paul Klee, nos mostra que é possível pintarmos o que o mundo nos propõe – como se a cor o possuísse (Cf. NC, p. 55). Isso significa que a pintura é, afinal, algo que está inscrito no mundo: ela nos dá o que a natureza quer dizer, mas não diz (Cf. NC, p.

⁵⁴³ Articulação notável, porque se alinha coetaneamente, por exemplo, com a percepção lacaniana de que a teoria freudiana *podia e deveria ser repensada*, uma vez que ela refletia uma “outra” sociedade, com problemas diferentes dos nossos.

56). Cézanne, segundo Merleau-Ponty, diria o mesmo: “o que tento lhe traduzir é mais misterioso, se confunde à raiz mesma do ser, à fonte impalpável das sensações” (CÉZANNE in NC, p. 167). Uma fonte impalpável, mas que não é outra coisa senão a celebração da visibilidade (Cf. OE, p. 26).

Já um poeta como Arthur Rimbaud nos escreve, sem reserva, sobre uma unidade pré-lógica, mostrando-nos a selvageria do mundo (Cf. NC, p. 47). No fundo, um modo de afirmar que a linguagem dos artistas é um modo de participarmos da carne do mundo (Cf. NC, p. 196). Lembremo-nos da passagem de Marilena Chaui que sublinhamos em nossa introdução: “para que o Ser do visível venha à visibilidade, solicita o trabalho do pintor; para que o Ser da linguagem venha à expressão, pede o trabalho do escritor; para que o Ser do pensamento venha à inteligibilidade, exige o trabalho do filósofo” (CHAUÍ, 2002, p. 152). Eis o que Merleau-Ponty denomina um *sintoma*.

Em *L'œil et l'esprit*, texto da mesma época desse curso, Merleau-Ponty deixa explícito a contraposição de uma filosofia da ciência que exalta a técnica científica com um tipo de pensamento que busca “ouvir”, “pintar”, “escrever”, etc. *o que o mundo nos diz*. Segundo aquele tipo de filosofia da ciência, “pensar é experimentar, operar, transformar, sob a única reserva de um controle experimental em que não intervêm senão fenômenos altamente ‘trabalhados’, e que nossos aparelhos produzem ao invés de registrá-los” (OE, p. 10). Por outro lado, pintores, como Van Gogh, estariam buscando uma *ciência mais secreta* (Cf. OE, p. 15).

Poderíamos falar de um segredo que o artista tenta revelar no enigma do corpo enquanto do mesmo estofado das coisas ou mesmo de uma gênese *secreta e febril* das coisas em nosso corpo (Cf. OE, p. 30). Um segredo que faz com que verdadeiramente *inspiremos e expiremos* o ser: “respiração no Ser” (Cf. OE, pp. 31-32).

Desse modo, a psicanálise, sendo também um sintoma cultural, poderia nos levar para essa mesma ciência secreta. Assim, voltemos a perguntar: que tipo de filosofia, enfim, a psicanálise nos esboça?

Em direção a uma ontologia concreta

Direcionemo-nos para uma passagem de Merleau-Ponty de novembro de 1960, poucos meses antes de sua morte. Ela foi intitulada *Nature*. Citemo-la integralmente:

‘a natureza está em primeiro lugar’: ela está hoje. Isso não quer dizer: mito de indivisão originário e coincidência como *retorno*.

O *Urtümlich* [o primitivo], o *Ursprünglich* [o primordial] não é de outro modo.

Trata-se de encontrar no presente, a carne do mundo (e não no passado) um ‘sempre novo’ – Uma sorte de tempo do sono (que é a duração nascente de Bergson, sempre novo e sempre o

mesmo). O sensível, a Natureza, transcendendo a distinção passado presente, realizando uma passagem pelo dentro de um no outro. Eternidade existencial. O indestrutível, o Princípio bárbaro.

Fazer uma psicanálise da Natureza: é a carne, a mãe.

Uma filosofia da carne é a condição sem a qual a psicanálise permanece uma antropologia.

Em qual sentido a paisagem visível sob meus olhos é, não exterior a, e ligada sinteticamente aos... outros momentos do tempo e ao passado, mas os tem verdadeiramente *atrás dela* em simultaneidade, dentro dela e não ela e eles lado a lado 'no' tempo (VI, p. 315).

Essa passagem é, no mínimo, enigmática, mas ela começa a nos responder qual filosofia a psicanálise nos esboçaria: uma *psicanálise da Natureza* que é a carne, a mãe. Ela nos aponta também que uma filosofia da carne está necessariamente ligada à questão do *primordial*, do *primitivo*, do *indestrutível*. Mas algo que é indestrutível da carne e não do homem, como ele frisa: é necessário não realizar uma antropologia. Por que não?

Vimos como o objetivo de Merleau-Ponty nos seus últimos anos de sua vida era realizar uma filosofia da carne, ou seja, buscar *o que nos institui* e da qual nascemos por segregação e *não o que nós instituímos* (o que seria uma instituição segunda, derivada) – algo que não fazemos, mas *que se faz em nós* (Cf. OE, p. 30). O que nos instituí e se faz em nós é o que uma psicanálise da Natureza tem por tema: a carne em seu caráter de *indestrutibilidade*.

Nesse mesmo mês ele escreveu algo sobre o tempo e o quiasma com essas palavras:

a *Stiftung* [instituição] de um ponto do tempo pode transmitir aos outros sem 'continuidade' sem 'conservação', sem 'suporte' fictício na psique a partir do momento em que compreendemos o tempo como quiasma.

Então passado e presente são *Ineinander*, cada um envolvido-envolvente, – e isso mesmo é a carne (VI, p. 315).

Como vimos, uma filosofia da carne nos demanda uma reflexão sobre a temporalidade; ou seja, o que não nos é estranho mais: de sua indestrutibilidade. O tempo é o que permite que algo (um dos seres, um acontecimento, etc.) seja da mesma textura que nós sem que, com isso, nos refiramos a uma temporalidade de um sujeito, mas da própria carne do mundo.

Percebemos que o problema da temporalidade está em relação, de algum modo, com a promiscuidade entre os corpos – uma promiscuidade temporal e espacial que seria como uma abertura ao Ser. O indestrutível da carne é exatamente o entrelaçamento do passado com o presente, de um evento com outro, de um ser com outro: um envolvimento sempre presente e nascente – uma *promiscuidade*.

O que, então, seria uma psicanálise da Natureza?

Estamos aqui tateando, pois Merleau-Ponty não deu uma resposta clara a isso. Mas podemos arriscar algo nos baseando em outras notas do filósofo. Uma delas seria

esta: “a Natureza como o outro lado do homem (como carne e de modo algum ‘matéria’)” (VI, p. 322). Quer dizer, fazer uma psicanálise da Natureza seria realizar uma atitude frente à decadência de nosso pacto, buscando nosso outro lado: aquilo na qual estamos emersos, a Natureza – o que, nesse momento, ele denomina a carne, a *mãe*. Contudo, por que a mãe?

Insistimos durante nosso trabalho que a criança é, talvez, a melhor “matéria” de estudo para Merleau-Ponty. Ele recorreu aos estudos do comportamento infantil em vários momentos no desenrolar de sua experiência de pensamento. Se um dia ele disse que o corpo próprio é exemplar, diríamos que o corpo próprio infantil é mais.

O transitivismo infantil talvez seja a experiência de pensamento mais próxima do que o filósofo expressa com a noção de carne. Entre a criança e a mãe há uma indivisão; mas há também um distanciamento. É o mesmo, mas dois corpos... Nem coincidência, nem identidade. Invasão de corpos de uma textura. Ser de promiscuidade; Ser de transitivismo, dirá o filósofo.

Reparemos, aliás, que essa nota de Merleau-Ponty não é um caso isolado nos seus últimos escritos. Um mês depois daquela de 1960, ele escreve outra nota enigmática sobre a psicanálise intitulada *Corps et chair – Éros – Philosophie du Freudisme*. A nota é longa, mas tentemos acompanhá-la:

interpretação superficial do Freudismo: ele é escultor porque ele é anal, porque as fezes são já barrado, talhado, etc.

Mas as fezes não são *causa*: se elas a fossem, todo mundo seria escultor.

As fezes não suscitam um caráter (Abscheu) senão se o sujeito as viver de maneira a encontrar uma dimensão do ser.

Não se trata de renovar o empirismo (fezes exprimindo um certo caráter da infância). Trata-se de compreender que a relação com as fezes é, segundo a criança, uma ontologia concreta. Fazer não uma psicanálise existencial, mas uma psicanálise *ontológica*.

Sobredeterminação (= circularidade, quiasma) – todo sendo pode ser *acentuado* como emblema do Ser (= caráter) → ele está por ser lido como tal.

Dito de outro modo, ser anal não *explica* nada: pois, para o ser, é preciso ter a capacidade ontológica (= capacidade de tomar um ser como representativo do Ser) –

No que Freud quer indicar, isso não são cadeias de causalidade; é a partir de um polimorfismo ou amorfismo que se tem contato com o Ser de promiscuidade, de transitivismo, a fixação de um ‘caráter’ por investimento num Sendo de abertura ao Ser – que, doravante, se faz *através desse Sendo*.

Portanto, a filosofia de Freud não é uma filosofia do corpo, mas da carne.

O isso, o inconsciente, – e o eu (correlativos a se compreender a partir da carne).

Toda arquitetura de noções da psico-logia (percepção, ideia, – afecção, prazer, desejo, amor, Eros) tudo isso, toda essa quinquilharia, se esclarece quando se cessa de pensar todos esses termos como *positivos* (do ‘espiritual’ + ou – espesso) para pensá-los, não como negativos ou negatividades (pois isso reconduz às mesmas dificuldades), mas como *diferenciações* de uma só e *massiva* adesão ao Ser que é a carne (eventualmente como ‘rendas’) – Então problemas como aquele de Scheler (como compreender a relação do intencional ao afetivo que ele cruza transversalmente, um amor sendo transversal às oscilações de prazer e dor → personalismo) desaparecem: pois não há *hierarquia* de ordem ou de camadas ou de planos, sempre fundado

sobre distinção indivíduo-essência), há dimensionalidade de todo fato e facticidade de toda dimensão – Isso em virtude da ‘diferença ontológica’ – (VI, pp. 317-318).

Tentemos pelo menos pontuar alguns pontos dessa nota complexa de Merleau-Ponty. Em primeiro lugar, notemos como ele associa uma *ontologia concreta* com uma *psicanálise da carne*, uma *psicanálise ontológica* e uma *filosofia da carne*. Por mais contra intuitivo que pareça, essas associações nos parecem ter um fio em comum: uma *ontologia concreta*. Mas uma ontologia concreta não significa renovar uma espécie de empirismo. O que é concreto para Merleau-Ponty é o que temos de indestrutível: não uma matéria, uma substância, uma ideia, uma intenção, mas algo que, repitamos, jamais foi nominado na filosofia. Ele encontra uma nomeação *disso* no pensamento “noturno” de Gaston Bachelard: um *elemento*, como a água, o ar, a terra e o fogo.

Merleau-Ponty acrescenta um elemento aos devaneios da matéria: a carne, a mãe – *um emblema concreto de uma maneira de ser geral* (Cf. VI, p. 191). Uma coisa em geral – em toda parte e em parte alguma, diria talvez Merleau-Ponty. Um elemento do Ser (Cf. VI, p. 182). Assim, devemos deixar claro que o termo *mãe* em Merleau-Ponty tem um sentido específico: a mãe é a carne – elemento da qual fazemos parte e da qual nascemos por segregação.

Se desde seus primeiros trabalhos Merleau-Ponty tinha como questão a relação entre os sujeitos, enquanto uma intersubjetividade, no desenrolar de sua experiência filosófica, esse tema foi se aprofundando ao mesmo tempo em que o filósofo incorporava em suas reflexões a psicanálise.

Vimos como os impasses de se pensar uma intersubjetividade o levava a falar de uma intercorporeidade até, enfim, numa mesma textura entre as coisas: a carne. Não por acaso denominamos esse trabalho *Quando os corpos se invadem – Merleau-Ponty às voltas com a psicanálise* – como se o filósofo buscasse a todo o momento se perguntar o que de fato seria uma filosofia que levasse ao extremo que as coisas estão em promiscuidade entre si, se invadindo⁵⁴⁴.

Nesse sentido, carne e Ser não são sinônimos. Isso tem uma razão. Somos carne do mundo, mas não o Ser do mundo. Somos dimensões do Ser – um elemento do Ser. É assim que Merleau-Ponty dirá, pensamos, num Ser de promiscuidade, Ser de transitivismo. E mais uma vez encontramos o transitivismo como predominante em sua

⁵⁴⁴ É nesse caminho que Emmanuel de Saint Aubert interpreta essa psicanálise ontológica como uma filosofia que busca a verdade das origens topológicas de nosso ser-no-mundo (Cf. AUBERT, 2001, p. 352).

ontologia. *Não se trata de uma metáfora*: uma ontologia concreta quer exatamente descrever o que há de mais primitivo em nós.

Atentemos, também, ao fato de que, quando Merleau-Ponty diz psicanálise, nessas suas últimas notas, ele parece visar um modo peculiar de compreendê-la. Se o objetivo da psicanálise era, para Freud, estudar o inconsciente, esse deve ser compreendido como indivisão do sentir; se buscava pensar o corpo, devemos traduzir como o primordial, nosso contato mais primitivo com o Ser: a carne – aquilo pela qual estamos ligados, como uma criança à sua mãe em seus primeiros dias de vida, exemplo maior dessa promiscuidade da carne. Numa palavra, nossa *adesão* ao Ser.

O problema ontológico está, assim, delimitado: a ontologia tem, para Merleau-Ponty, como foco *as dimensões do Ser*, o tecido do ser. Ou seja, ao dizer dos seres, diz-se de uma dimensão do Ser e não do Ser diretamente. É nesse sentido que a psicanálise é uma ontologia concreta: ao dizer do primitivo, do inconsciente, do indestrutível, diz-se dos seres, de uma dimensão do Ser. Contra uma ontologia “formal” ou de uma ontologia direta que busca expressar diretamente o Ser (Cf. RC, p. 156), a psicanálise e a filosofia da carne é concreta porque se referem a essas dimensões. E o que elas seriam?

Em *L'œil et l'esprit* Merleau-Ponty define essas dimensões: “cada algo visual, todo indivíduo que se é, funciona, assim, como dimensão, porque ele se dá como resultado de uma deiscência do Ser” (OE, p. 85). Todos os seres são, portanto, de algum modo, uma dimensão do Ser.

Assim, se afirmamos, ao longo desse trabalho, que Merleau-Ponty vai aos poucos incorporando a psicanálise em sua filosofia, devemos destacar que ele incorpora uma psicanálise num sentido amplo. Amplo, aliás, talvez não seja o melhor termo aqui: uma psicanálise que sofreu várias reinterpretações a ponto de ser quase irreconhecível na experiência intelectual francesa da década de 60. Uma psicanálise, inclusive, que ele não cessou de criticar, ao privilegiar a linguagem, o sujeito e, principalmente, a onda crescente do estruturalismo francês.

A seu ver, a psicanálise freudiana, principalmente, não tinha uma filosofia que a merecesse. Freud não teria levado ao extremo suas descobertas justamente por não ter aonde se basear. Assim, “uma filosofia da carne é o oposto de interpretações do inconsciente em termos de ‘representações inconscientes’, tributo pago por Freud à psicologia do seu tempo” (N, p. 380). Por isso, Merleau-Ponty acredita ser necessário interpretar a obra freudiana à luz de uma nova ontologia. Uma ontologia que não tem

como tema o homem, mas, como insistimos, a carne – como se houvesse uma concreção da carne (Cf. NL, p. 89). É nesse sentido que Marc Richir, em seu texto *Merleau-Ponty: un tout nouveau rapport à la psychanalyse*, escreve que “(...) é somente uma fenomenologia transformada que pode se relacionar, de maneira fecunda, a uma psicanálise transformada” (RICHIR, 1989, p. 156).

Entre seu projeto de uma filosofia da carne e uma psicanálise ontológica parece não haver mais uma barreira e parece tudo se voltar a uma única coisa: *vers le concret*, diria Jean Wahl.

Na nossa introdução, afirmamos, juntamente com Alphonse de Waelhens, que é a vocação de Merleau-Ponty ao concreto que o tornou filósofo (Cf. WAELEHENS, 1961, p. 397). Talvez, nada mais justo: uma filosofia da carne é uma ontologia concreta; uma psicanálise ontológica é uma ontologia concreta.

A psicanálise seria, então, um modo de investigar o primordial, o que há de mais primitivo em nós: a carne – aquilo que somos mais *familiares* e mais *distantes* – aquilo da qual nascemos por arrebatamento e que nos institui.

Uma vertigem de ser carne: o que nos é mais familiar e mais estranho⁵⁴⁵

Essa familiaridade com o mundo e, ao mesmo tempo, essa distância que temos do mundo, por sermos esse corpo e não outro, é descrita por Merleau-Ponty, em alguns momentos, sob uma afecção: uma *vertigem*.

Por exemplo, em 1945, ele escreve que “ter alucinações e, em geral, imaginar, é aproveitar esta tolerância do mundo anti-predicativo e nossa vizinhança vertiginosa com todo ser na experiência sincrética” (PhP, p. 395); uma experiência vertiginosa próxima de nosso sincretismo infantil.

Para Merleau-Ponty, essa vertigem, esse fenômeno do sentir, nos mostra exatamente o que sente o sujeito que sofre, por exemplo, de heautosopia: uma vizinhança vertiginosa com o mundo que faz a nuca queimar. Mas por que uma vertigem?

Jean-Paul Sartre já havia descrito em 1938 uma sensação de náusea em relação ao mundo. Uma náusea de aperceber nossa existência no mundo, das coisas existirem encostadas umas nas outras – uma existência entediante que envergonha Roquentin

⁵⁴⁵ Esse subcapítulo foi primeiramente apresentado (comunicação) em 2012 no XV Encontro Nacional da ANPOF com o título “Ter os olhos roubados” – Uma leitura da filosofia da carne de Merleau-Ponty a partir daquilo que Freud denomina como estranho.

(personagem de *La nausée* de Sartre), em que é preciso matar o tempo, porque é da existência que Roquentin sente medo (Cf. SARTRE, 1986, p. 240).

Merleau-Ponty parece apontar algo diferente. A existência não lhe parece ser tão entediante. Perceber a nossa vizinhança com as coisas, parece ser vertiginoso porque nos mostra uma proximidade quase sincrética – *como se fôssemos de uma mesma textura que elas*.

Seria no mínimo estranho que alguém afirmasse que temos a mesma textura que o mundo e não falasse absolutamente nada sobre qualquer tipo de afecção dessa proximidade. Uma proximidade que revela também uma não-coincidência: sentimos nossa carne oscilar entre ser o mundo e, ao mesmo tempo, essa carne. Uma sensação que Rainer Maria Rilke descreveu em sua Segunda Elegia de Duíno nestes termos: “será que o espaço do mundo, onde nos dissolvemos, tem o nosso sabor?” (RILKE, 1989, p. 143) – aliás, epígrafe do nosso trabalho.

O fato de saber que o mundo existe, que existimos, que somos este corpo e não outro, não faz com que Merleau-Ponty descreva uma sensação de indiferença nauseante em relação ao mundo.

Gaston Bachelard uma vez associou o estudo de Sartre com uma *massa triste* e escreveu: “uma massa infeliz basta para dar a um homem infeliz a consciência de sua infelicidade” (BACHELARD, 2001, p. 91). Ou seja, Roquentin sentiu os cascalhos do mar, por exemplo, como guarnecidos de imundice e isso lhe trouxe uma espécie de náusea nas mãos. Assim Bachelard conclui essa experiência de Roquentin: “a náusea na mão! Texto capital para uma psicologia da massa infeliz, para uma doutrina da imaginação manual da mão enfraquecida” (BACHELARD, 2001, p. 92).

Uma náusea na mão – nada mais distante do que a experiência das mãos se tocando em Merleau-Ponty. Sentir vertigem parece se associar a uma massa feliz, seguindo as palavras de Bachelard. E, fundamentalmente, não se trata de um ato indiferente. Tocar o mundo é, talvez, sentir uma vertigem por estarmos muito próximos do mundo. Diríamos mais: uma sensação vertiginosa porque há um desequilíbrio da nossa unidade, uma revelação de que *somos apenas carne do mundo*.

Ora, esse sentimento de estranheza, desde Paul Jenet, sempre foi associado às experiências da esquizofrenia. Ou seja, nos sujeitos que sofrem certa fragmentação de si. É essa mesma experiência que Merleau-Ponty descreve na *Phénoménologie de la perception* quando aponta uma passagem sobre a alucinação que será um dos pontos centrais nos seus últimos escritos. Uma experiência que *recalcamos* e que, talvez, seja a

experiência mais próxima do que ele denominará *carne*. Lembremo-nos dessa passagem, agora com outros olhos:

o que garante o homem são contra o delírio ou a alucinação, não é sua crítica, é a estrutura de seu espaço: os objetos permanecem diante dele, eles guardam sua distância e, como Malebranche disse em relação à Adão, eles não o tocam senão com respeito. O que faz com que haja alucinação assim como o mito é a estreiteza do espaço vital, o enraizamento das coisas no nosso corpo, a vertiginosa proximidade do objeto, a solidariedade do homem e do mundo que não é abolida, mas recalcada pela percepção cotidiana ou pelo pensamento objetivo e que o pensamento filosófico busca reencontrar (PhP, p. 337).

Uma experiência que lembra-nos o que Freud um dia descreveu como *estranho* (*das Unheimliche*). Talvez não por acaso podemos realizar esta associação: algo estranho que nos faz oscilar, numa ambiguidade entre o mais familiar e, ao mesmo tempo, o mais desconhecido.

O exemplo clássico de Freud dessa estranheza é o recalque. Quer dizer, de algum modo o sujeito sabe *algo* que prefere “colocar de lado”, *numa outra cena*. Freud evidencia, assim, como algo que parece desconhecido, no fundo, nos constitui. Um tipo de saber que preferimos ignorar – que sabemos, mas agimos como se não soubéssemos.

Isso não significa anular o que escolhemos não saber, pois a “(...) *a essência do recalque consiste simplesmente em afastar determinada coisa do consciente, mantendo-a à distância*” (FREUD, 1996, vol. XIV, p.152, tradução modificada). Na verdade,

ele [este representante pulsional] prolifera no escuro, por assim dizer, e assume formas extremas de expressão, que uma vez traduzidas e apresentadas ao neurótico irão não só lhe parecer estranhas mas também assustá-lo, mostrando-lhe o quadro de uma extraordinária e perigosa força pulsional (FREUD, 1996, vol. XIV, p. 154, tradução modificada).

Como vimos, Merleau-Ponty jamais ignorou essa operação descrita por Freud, mesmo não concordando com sua linguagem. Como se Merleau-Ponty insistisse que há algo sedimentado em nós e que, em alguns momentos, retorna como *estranho* e, por que não, de modo vertiginoso?

Merleau-Ponty parece ter a mesma intuição que o psicanalista ao descrever essa experiência de vertigem e nomear essa experiência como uma inquietude estrangeira diante de qualquer coisa que experienciamos enquanto muito íntima, como o tocar das mãos. Para Freud, isso significa o mais recalcado. Para Merleau-Ponty, diríamos, uma textura mais nossa do que gostaríamos de reconhecer – algo que faz com que o sujeito passe por uma espécie de alteração da percepção de si que parece lhe modificar, lhe fazer sentir-se estranho. Como se a familiaridade do que denominamos Eu se perdesse numa familiaridade mais primordial, mais original, estranha, carnal.

Ora, para Merleau-Ponty, nossa proximidade ao mundo, a outrem, é de tal monta que não saberíamos mais dizer quem vê e quem é visto. Ao dizer que participamos da Visibilidade do mundo, podemos encontrar um “lugar” de *dissolução* do sujeito ou de um anonimato de nós mesmo: “Eu, verdadeiramente, é ninguém, é o anônimo; é preciso que seja assim, anterior a toda objetivação, denominação, para ser o Operador, ou aquilo da qual tudo vem” (VI, p. 294).

Momentos em que o sujeito parece ultrapassar um limite entre estar vivo ou morto, ser orgânico ou inorgânico, animado ou inanimado, em que nossa relação com o espaço é modificada, como descreve Schilder ao ver sua imagem no espelho e sentir seu cachimbo na imagem – uma passagem que Merleau-Ponty muitas vezes citou:

sento-me cerca de dez passos diante de um espelho segurando um cachimbo em minha mão e olho no espelho. Pressiono meus dedos firmemente contra o cachimbo e tenho uma precisa impressão de pressão em meus dedos. Quando olho intencionalmente na figura da minha mão no espelho, sinto agora claramente que a sensação dessa pressão não está somente em meus dedos na minha mão, mas também na mão que está a vinte pés de distância no espelho. Mesmo quando seguro o cachimbo de tal modo que somente o cachimbo é visto e não minha mão, eu continuo sentindo, penso com alguma dificuldade, a pressão no cachimbo no espelho. O sentimento é, assim, não somente na minha mão atual, mas também na mão no espelho, pode-se dizer que o modelo postural do corpo está também presente na minha imagem no espelho. Não somente é ela [a mão] uma imagem ótica, mas ela também carrega nela sensação tátil. Meu modelo postural do corpo é uma imagem fora de mim. Mas não é toda pessoa como a minha imagem? (SCHILDER, 1950, pp. 223-224)⁵⁴⁶.

Com esse tipo de estudo, Merleau-Ponty jamais deixou de afirmar que somos esse corpo e que vemos o mundo a partir de um ponto de vista. Mas ele jamais excluiu também algo anônimo, algo que ele nomeou de carne e, principalmente, nossa proximidade com o mundo. Proximidade que ele aponta em alguns momentos que é a descrição desses momentos em que presenciamos a vertigem de ser carne do mundo.

É essa incerteza de afirmar se o sujeito é de fato um ser humano ou algo do mundo e mesmo um autômato, que Freud utiliza para descrever essa posição limite do sujeito. Ele recorre aos contos de Ernest Theodor Wilhelm Hoffmann, principalmente à história *O homem de areia* (*Der Sandmann*), para nomear essa sensação.

Dentre várias coisas estranhas que lemos nessa história, uma delas é o fato de Natanael (personagem principal do livro) se apaixonar por um autômato cujos olhos

⁵⁴⁶ Essa passagem é fundamental para Merleau-Ponty pensar a relação entre o dentro e o fora. Eis uma passagem do filósofo comentando o sentir à distância: “captação do corpo tátil pela imagem visual: Schilder: sinto no espelho o contato de meu cachimbo sobre minha mão. Lugar da imaginação do ver: pelo ver e seus equivalentes táteis, inauguração de um dentro e de um fora e de suas trocas, de uma relação de ser ao que, portanto, não é fora jamais: a espacialidade do corpo é incrustação no espaço do mundo (eu *encontro* minha mão a partir de seu lugar no mundo, não a partir do eixo de coordenadas de meu corpo: o taxímetro), e eu encontro no meu corpo visível todos meus outros atributos (a visualização do tátil é um expediente, ao contrário)” (N, p. 346).

foram colocados por um oculista, que Natanael acreditava ser o Homem da areia – Homem que arrancava os olhos das crianças para alimentar seus netinhos.

É o delírio de ter os olhos roubados e o fato de se apaixonar por um autômato que tiveram os olhos colocados pelo Homem de areia que nos interessa no momento. O fato dos olhos serem intercambiáveis entre o animado e o inanimado, de poder ser arrancado de um lugar e posto em outro, é o que faz com que algo seja ou não animado. “Ter os olhos roubados”, algo que, para Freud, nos leva ao temor da castração, poderia ser lido, em Merleau-Ponty, como uma vertigem de pertencer à carne do mundo. Mesmo porque, o narcisismo fundamental é a impressão de o mundo nos olhar.

Poderíamos nos perguntar: o que aconteceria se déssemos olhos às coisas?

Natanael apaixona-se por esse autômato. Os pintores se sentem olhados pelo mundo. A vertigem está num não saber ao certo o limite entre nós e o mundo e ser ameaçado por todos os lados de tocar a si mesmo ao tocar o mundo. Uma estranheza que Freud descreve como um desejo ou uma crença infantil, tal como uma criança que dá vida aos seus bonecos (Cf. FREUD, 1996, vol. XVII, p. 251).

Para Freud, esse tipo de sensação de sermos olhados pelo mundo, poderia ser explicado por um fenômeno do “duplo”, próximo do que encontramos nas experiências esquizofrênicas:

todos esses temas dizem respeito ao fenômeno do ‘duplo’, que aparece em todas as formas e em todos os graus de desenvolvimento. Assim, temos personagens que devem ser considerados idênticos porque parecem semelhantes, iguais. Essa relação é acentuada por processos mentais que saltam de um para outro desses personagens – pelo que chamaríamos telepatia –, de modo que um possui conhecimento, sentimento e experiência em comum com o outro. Ou é marcada pelo fato de que o sujeito identifica-se com outra pessoa, de tal forma que fica em dúvida sobre quem é o seu eu (*self*), ou substitui o seu próprio eu (*self*) por um estranho. Em outras palavras, há uma duplicação, divisão e intercâmbio do eu (*self*) (FREUD, 1996a, 252).

Contudo, essa experiência entre não saber quem somos eu e quem é o outro, não é quase análoga ao que Merleau-Ponty descreve sobre levarmos ao extremo o que é a intercorporeidade? Essa espécie de telepatia, não é exatamente o que ele nos diz na experiência de ser olhados pelo mundo?

Lembre-mo-nos da mulher que se sente olhada pelo mundo, o exemplo mais claro da telepatia para o filósofo. Para Merleau-Ponty, é impossível vermos sem sermos ameaçados de sermos vistos. É essa indivisão do sentir que Merleau-Ponty descreve nesse exemplo – uma indivisão porque o corpo da mulher é participável dos outros corpos, carne da mesma carne. Vivemos num emaranhado, num *Ineinander*, como diria o filósofo, algo que nos lembra do sentimento de estranheza que fala Freud – é como se o outro fosse assustadoramente próximo. *Tão próximo que sua presença seria*

vertiginosa – como se esta proximidade fosse vivida de modo *desconcertante*, *sufocante*, tal como no transitivismo infantil, pois há

(...) um si por confusão, narcisismo, inerência daquele que vê com aquilo que ele vê, daquele que toca com aquilo que ele toca, daquele que sente ao sentir – um si que ele toca, daquele que sente ao sentir – um si que é tomado entre as coisas, que tem uma face e uma costa, um passado e um futuro... (OE, p. 19).

Lembremos, aliás, dessa passagem dos seus cursos da década de 50:

todo outro é um outro eu-mesmo. Ele é como essa dobra que tal doente sente sempre ao lado daquele que lhe assemelha um irmão, que ele não saberia jamais fixar sem o fazer desaparecer e que, visivelmente, não é senão um prolongamento fora dele mesmo, uma vez que um pouco de atenção é suficiente para reduzi-lo, eu e outrem somos como dois círculos *quase* concêntricos e que só se distinguem por um leve e misterioso deslocamento (IP, p. 186).

Como a experiência de vertigem do esquizofrênico face à sua proximidade com o mundo, há uma relação assustadoramente vertiginosa com outrem, uma circularidade, como se o fenômeno do ‘duplo’ estivesse sempre pairando nossa relação com o outro. O outro, esse meu “irmão menor”...:

certo, eu não vivo o que eles vivem, eles são definitivamente ausentes de mim e eu deles. Mas essa distância é uma estranha proximidade desde que reencontremos o ser do sensível, uma vez que o sensível é precisamente o que, sem se mover de seu lugar, pode frequentar mais de um corpo (S, pp. 22-23).

Trata-se de levar ao extremo o que a visão nos ensina – afinal, é exatamente isto que Merleau-Ponty busca realizar em sua experiência filosófica: “é preciso tomar ao pé da letra o que nos ensina a visão: que por ela nós tocamos o sol, as estrelas, estamos ao mesmo tempo em toda parte, próximos tanto do distante quanto das coisas próximas (...)” (OE, p. 83)⁵⁴⁷.

⁵⁴⁷ Merleau-Ponty emprega aqui uma expressão de Bergson, como mesmo aponta em suas notas de trabalho: “como dizia Bergson em *Les deux sources*: meu corpo vai até as estrelas (...): ‘pois se meu corpo é a matéria à qual nossa consciência se aplica, ele é coextensivo a nossa consciência. Ele compreende tudo o que percebemos, ele vai até às estrelas’ [Bergson]” (VI, p. 82).

Bibliografia

- ADORNO, Theodor W. *Trois études sur Hegel*. Traduit par le séminaire de traduction du Collège de Philosophie. Paris: Payot, 2003.
- AGAMBEN, Giorgio. *L'ouvert, de l'homme et de l'animal*. Paris : Payot & Rivages, 2002.
- ALLOA, Emmanuel. Exorbitances. La folie de la vision chez le dernier Merleau-Ponty. In : VINCIGUERRA, Lorenzo ; BOURLEZ, Fabrice (org). *L'œil et l'Esprit – Merleau-Ponty entre art et philosophie*. Reims : Épure, 2001.
- AMIN, Kartina. The chiasm of rhythm : a Merleau-Pontian revision of Lacanian embodiment. In : *Chiasmi International – Merleau-Ponty – Le réel et l'imaginaire*, vol. 5. Milano : Mimesis ; Paris : VRIN, 2003.
- ANGELINO, L. *DEA – thesis at the Sorbonne*. Inédit.
- _____. Merleau-Ponty/Melanie Klein: Proposta di um confronto. In: *Segni e comprensione*. XIX, n. 56, 2005.
- _____. Reading Klein on the background of Merleau-Ponty's philosophy: 'between phenomenology and Psychoanalysis : the meaningful body. In: *Philosophy Today* (special volume), 2000.
- AUBERT, Emmanuel de Saint. Conscience et expression chez Merleau-Ponty : l'apport du cours inédit sur le *Monde sensible et le monde de l'expression*. In : *Chiasmi International – Double anniversaire*, vol. 10. Milano : Mimesis ; Paris : VRIN, 2008a.
- _____. Les « différenciations d'une seule et massive adhésion à l'Être qui est la chair ». Étude de la notion de polymorphisme chez Merleau-Ponty. In : *Chiasmi International – Merleau-Ponty – Penser sans dualismes*, vol. 11. Milano : Mimesis ; Paris : VRIN, 2009.
- _____. *Du Lien des Êtres aux Éléments de l'Être – Merleau-Ponty au tournant des Années 1945-1951*. Paris: Vrin, 2004.
- _____. La « promiscuité » – Merleau-Ponty à la recherche d'une psychanalyse ontologique. In : *Archives de Philosophie*, 69, 2006a.
- _____. *De la réversibilité logique à la réversibilité charnelle. Merleau-Ponty aux prises avec l'épistémologie génétique de Piaget*. In : *Alter – Merleau-Ponty*, n. 16. Paris : Alter, 2008b.

- _____. *Le Scénario Cartésien – Recherches sur la Formation et la Cohérence de l’Intention Philosophique de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2005.
- _____. Sources et sens de la topologie chez Merleau-Ponty. In : *Alter – La pulsion*, vol. 9. Paris : Alter, 2001.
- _____. *Vers une Ontologie Indirecte – Sources et Enjeux Critiques de l’Appel à l’Ontologie chez Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 2006b.
- BAAS, Bernard. *De la Chose à l’Objet – Jacques Lacan et la Traversée de la Phénoménologie*. Leuven: Peeters; Vrin, 1998.
- _____. *Le désir pur – parcours philosophiques dans les parages de J. Lacan*. Louvain : Peeters Louvain, 1992.
- BACHELARD, Gaston. *A terra e os devaneios da vontade*. Trad. M. E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- BARBARAS, Renaud. *De l’Être du Phénomène – Sur l’Ontologie de Merleau-Ponty*. Paris : Éditions Jérôme Millon, 2001a.
- _____. Merleau-Ponty et la Psychologie de la Forme. In : *Les Études Philosophiques – Merleau-Ponty – Le Philosophie et les Sciences Humaines*, n. 2, avril-juin 2001. Paris : PUF, 2001b.
- _____. De la Phénoménologie du Corps à l’Ontologie de la Chair. In : GODDARD, Jean-Christophe (org.). *Le Corps*. Paris: Vrin, 2005a.
- _____. A Phenomenology of Life. In : CARMEAN; HANSEN (org). *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. New York: Cambridge University Press, 2005b.
- _____. *Le Tournant de l’Expérience – Recherches sur la Philosophie de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, 1998.
- BEAULIEU, Alain. Les démêlés de Merleau-Ponty avec Freud: des pulsions à une psychanalyse de la Nature. In: *French Studies* 63 (3), 2009.
- BENJAMIN, Jessica. *Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*. London : Virago, 1990.
- BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas I – Magia e técnica, arte e política*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- _____. *Obras Escolhidas II – Rua de mão única*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BIMBENET, Étienne. *Après Merleau-Ponty – Études sur la fécondité d’une pensée*. Grenoble : VRIN, 2011.

- _____. *Nature et Humanité – le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*. Paris : VRIN, 2004.
- _____. « *Les pensées barbares du premier âge* » : Merleau-Ponty et la psychologie de l'enfant. In : *Chiasmi International – Merleau-Ponty – Figures et fonds de la chair*, vol. 4. Milano : Mimesis ; Paris : VRIN, 2002.
- BINSWANGER, Ludwig. *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne – discours, parcours, et Freud*. Paris : Gallimard, 1996.
- BIRMAN, Joel. A epopéia do corpo. In: BASTOS, L.A.M. *Eu-corpando: o ego e o corpo em Freud*. São Paulo: Escuta, 1998.
- _____. *Freud & a Filosofia*. Rio de Janeiro : Zahar, 1992.
- BLANCHÉ, Robert. *La notion de fait psychique – Essai sur les rapports du physique et du mental*. Paris : Félix Alcan, 1935.
- BOOTHBY, Richard. *Freud as Philosopher – Metapsychology after Lacan*. New York: Routledge, 2001.
- BREEUR, Roland. *Autour de Sartre – La conscience mise à nu*. Paris : Million, 2005.
- BUCCI, Eugênio; KEHL, Maria Rita. *Videologias*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- BUTLER, Judith. Sexual Ideology and Phenomenological Description – A Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception. In : AILLEN, Jeffner; YOUNG, Iris Marion. *Thinking Muse – Feminism and Modern French Philosophy*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1989.
- _____. *Subjects of Desire – Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press, 1999.
- BUYTENDIJK, F.J.J. *L'Homme et l'Animal – essai de psychologie compare*. Traduit de l'allemand par Remi Laureillard. Paris: Gallimard, 1965.
- CANGUILHEM, Georges. *La connaissance de la vie*. Paris : VRIN, 1998.
- _____. *Le Normal et le Pathologique*. Paris: PUF, 2007.
- CARBONE, Mauro. *La chair des images : Merleau-Ponty entre peinture et cinéma*. Paris : VRIN, 2011.
- _____. La parole de l'augure : Merleau-Ponty et la « Philosophie du Freudisme ». In : CARIOU, Marie ; BARBARAS, Renaud ; BIMBENET, Étienne (org). *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*. Milano : Mimeses, 2003.
- _____. « Personne n'a été plus loin que Proust ». Le dernier Merleau-Ponty dans le miroir de la Recherche. In : *Études Phénoménologiques*, n. 31-32. Bruxelles : Ousia, 2000.

- _____. *Proust et les idées sensibles*. Parie : VRIN, 2008a.
- _____. Un temps « plus loin que l'Inde et que la Chine » : rayons de passé et de monde chez le dernier Merleau-Ponty. In : *Alter – Merleau-Ponty*, vol. 16. Paris : Alter, 2008b.
- _____. *La visibilité de l'invisible – Merleau-Ponty entre Cézanne et Proust*. Hildesheim ; Zürich ; New York : Georg Olms Verlag, 2001.
- CHAUÍ, Marilena. *Experiência do pensamento – ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Merleau-Ponty e a política (Curso de pós-graduação USP)*. Inédito, 2009.
- _____. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo – Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- COELHO, Nelso Junior. Limites entre a filosofia de Merleau-Ponty e a psicanálise. In: SIMANKE, R. T.; MENÉNDEZ, A. J. G.; CAROPRESO, F.; BARBELLI, I.; BOCCHI, J. C. (org.). *Filosofia da psicanálise – autores, diálogos, problemas*. São Carlos: UDUFSCAR, 2010.
- CLERET, Alexandre. *Qu'attendre d'une psychanalyse de la chair ?* In : *Alter – Phénoménologie et psychanalyse*. Paris : ALTER, n. 14, 2006.
- CUEILLE, Jean-Noël. La profondeur du négatif : Merleau-Ponty face à la dialectique de Hegel. In : *Chiasmi International – Merleau-Ponty – De la Nature à l'ontologie*, vol. 2. Milano : Mimesis ; Paris : VRIN, 2000.
- DASTUR, Françoise. Merleau-Ponty et Hegel. Ontologie et dialectique. In : *Chiasmi International – Merleau-Ponty – Penser sans dualisme*, vol. 11. Milano : Mimesis ; Paris : VRIN, 2011.
- DELEUZE, G. *Francis Bacon – Logique de la sensation*. Paris : Seuil, 2002.
- _____. *Proust et les signes*. Paris : PUF, 1970.
- DESCOMBES, Vincent. *Le Même et l'Autre – Quarante-cinq ans de Philosophie Française (1933-1978)*. Paris: Éditions de Minuit, 1993.
- DEVEREUX, George (edit). *Psychoanalysis and the occult*. London, A condor book, 1953.
- DEWS, Peter. O Eclipse da Coincidência: Lacan, Merleau-Ponty e os Equívocos de Žižek em sua leitura de Schelling. In : DUNKER, Christian Ingo Lenz ; PRADO, José Luiz Aidar (org). *Žižek Crítico – Política e Psicanálise na Era do Multiculturalismo*. São Paulo: Hacker, 2005.

- DUFOURCQ, Annabelle. *Institution et imaginaire. La réflexion merleau-pontyenne sur les illusions amoureuses*. In : *Chiasmi International – Merleau-Ponty – Entre esthétique et psychanalyse*, vol. 6. Milano : Mimesis ; Paris : VRIN, 2005.
- DUNKER, Christian Ingo Lenz. O nascimento do sujeito. In : *Revista Mente & Cérebro : A mente do Bebê – O fascinante Processo de Formação do Cérebro e da Personalidade Vol. 2*. São Paulo: Duetto, 2006.
- DUPOND, Pascal. *Dictionnaire Merleau-Ponty*. Paris : Ellipses, 2008.
- _____. *La réflexion charnelle – La question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*. Bruxelles : OUSIA, 2004.
- _____. *Le vocabulaire de Merleau-Ponty*. Paris : Ellipses, 2001.
- DUPORTAIL, Guy-Félix. *Les institutions du monde de la vie – Merleau-Ponty et Lacan*. Grenoble : Million, 2008.
- _____. Le chiasme d'une amitié : Lacan et Merleau-Ponty. In : *Chiasmi International – Merleau-Ponty – Entre esthétique et psychanalyse*, vol. 6. Milano : Mimesis ; Paris : VRIN, 2005.
- ELLIS, Willis D. *A source book of Gestalt psychology*. New York: The Humanities Press Inc., 1955.
- FERNANDES, Maria Helena. *Corpo*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2008.
- FERRAZ, Marcus Sacrini A. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas: Papirus, 2009.
- _____. *O Transcendental e o Existente em Merleau-Ponty*. São Paulo: Humanitas; Fapesp, 2006.
- FIGUEIREDO, Luís Claudio; CINTRA, Elisa Maria de Ulhôa. *Melanie Klein (Folha explica)*. São Paulo: Publifolha, 2008.
- FLORIVAL, Ghislaine. Le désir et l'autre chez Proust. In : *Revue philosophique de Louvain*, III série, n. 97, février 1970. Louvain : Éditions de l'institut supérieur de Philosophie, 1970.
- FOUCAULT, Michel. *Maladie mentale et psychologie*. Paris : PUF, 2005.
- FREUD, Sigmund. *Cinq psychanalyses*. Traduit par Marie Bonaparte et Rudolph M. Lœwenstein. Paris : PUF, 1985.
- _____. *Obras completas de Sigmund Freud – 23 volúmenes. Traducción del alemán por Luis López-Ballesteros y de Torres*. Buenos Aires : Santiago Rueda, 1953.
- _____. *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud – XXIV volumes*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

- FRANK, Didier. *Chair et corps – sur la phénoménologie de Husserl*. Paris : Les éditions de Minuit, 1981.
- FRIE, Roger. *Subjectivity and Intersubjectivity in Modern Philosophy and Psychoanalysis – A Study of Sartre, Binswanger, Lacan, and Habermas*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, 1997.
- FURLAN, Reinaldo. Freud, Politzer, Merleau-Ponty. In : *Psicologia USP – Vol. 10, n. 2*. São Paulo: USP-IP, 1999.
- _____. A noção de Consciência n'A Estrutura do Comportamento (Merleau-Ponty). In : *Psicologia USP – Vol. 12, n. 1*. São Paulo: USP-IP, 2001.
- GARELLI, Jacques. La remise en cause de l'inconscient freudien par Merleau-Ponty et Simondon, selon deux notes inédites de Merleau-Ponty. In : *Chiasmi International – Vie et individuation avec des inédits de Merleau-Ponty et Simondon*, vol. 7. Milano : Mimesis ; Paris : VRIN, 2005.
- GAY, Peter. *Freud. Uma vida para o nosso tempo*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- GERAETS, Theodore F. *Vers une Nouvelle Philosophie Transcendantale – La Genèse de la Philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la Perception*. La Haye : Martinus Nijhoff, 1971.
- GOLDSTEIN, Kurt. *The Organism – a holistic approach to biology derived from pathological data in man*. New York : American Book Company, 1939.
- _____. *Human Nature in the Light of Psychopathology*. New York : Schocken Books, 1971.
- GONÇALVES, Anderson; MORATO, Débora; MOUTINHO, Damon; VIEIRA, Paulo; BRANDÃO, Rodrigo (org.). *Questões de Filosofia Contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: UFPR, 2006.
- GREEN, Andre. Du Comportement à la Chair: Itinéraire de Merleau-Ponty. In : *Critique – Decembre 1964*. Paris: Editions de Minuit, 1964.
- GUEx, Germaine. *La névrose d'abandon*. Paris : PUF, 1950.
- GUILLAUME, Paul. *L'imitation chez l'enfant*. Paris : Alcan, 1925.
- _____. *La formation des habitudes*. Paris : Alcan, 1936.
- _____. *La psychologie de la forme*. Paris : Flammarion, 1937.
- GURWITSCH, Aron. *Studies in Phenomenology and Psychology*. Evanston: Northwestern University Press, 1966.
- HARDOUIN, Robert. *Le mimétisme animal*. Paris: PUF, 1946.

- HEIDEGGER, Martin. *Qu'appelle-t-on penser ?* Paris: PUF, 1992.
- _____. *Seminários de Zollikon*. Tradução de Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis: Vozes; Educ; ABC, 2001.
- _____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 2001.
- HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la Lógica – Primera parte*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Ediciones Solar, 1982.
- _____. *La phénoménologie de l'esprit – Tome I et II*. Traduction de Jean Hyppolite. Paris : Auber, 1939.
- _____. *Science de la Logique – Deuxième tome*. Traduction de P.-J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk. Paris: Aubier, 1981.
- HIROSE, Koji. L'institution spatio-temporelle du corps chez Merleau-Ponty. Violence et fécondité de l'événement. In : *Alter – Merleau-Ponty*, n. 16. Paris : Alter, 2008.
- HOFFMANN, Ernst Theodor Amadeus. *O Homem da areia*. Trad. Ary Quintella. Rio de Janeiro, Rocco, 2010.
- HYPPOLITE, Jean. *Figures de la pensée philosophique – Tome I et II*. Paris : PUF, 1971.
- HUSSERL, Edmund. *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendantale*. Traduit de l'allemand et préfacé par Gérard Granel. Paris: Gallimard, 2004.
- _____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – zweiter buch: phänomenologisch Untersuchungen zur Konstitution*. Haag: Martinus Nijhoff, 1952.
- _____. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures – tome premier : introduction générale à la phénoménologie pure*. Traduit de l'allemand par Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1950.
- _____. *Lições para uma Fenomenologia da Consciência Interna do Tempo*. Tradução de Pedro Alves. Lisboa: Imprensa Nacional da Moeda, 1994.
- _____. *Logique formelle et logique transcendantale – Essai d'une critique de la raison logique*. Paris : PUF, 1996.
- _____. *Méditations cartésiennes – Introduction à la Phénoménologie*. Traduit de l'allemand par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas. Paris: Vrin, 1969.

- _____. *Recherches Logiques – tome II – Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*. Traduit de l'allemand par Élie. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- IMBERT, Claude. *Maurice Merleau-Ponty*. Paris: adpf, 2005.
- JASPER, Karl. *Psicopatologia Geral, Vol. I*. Tradução de Samuel Penna Aarão Reis. São Paulo: Livraria Atheneu, 1973.
- JUNG, Carl Gustav. *Símbolos da transformação: análise dos prelúdios de uma esquizofrenia*. Tradução de Eva Stern. Petrópolis: Vozes, 2008.
- KANT, Emmanuel. Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia. Tradução de Jair Barboza, Joãosinho Beckenkamp, Luciano Codato, Paulo Licht dos Santos e Vinicius de Figueiredo. In: *Escritos pré-críticos*. São Paulo : UNESP, 2005.
- KAUFMANN, Pierre. De la Vision Picturale au Désir de Peindre. In : *Critique – Décembre 1964*. Paris : Editions de Minuit, 1964.
- KEHL, Maria Rita. *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo, Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Ressentimento*. São Paulo : Casa do Psicólogo, 2004.
- KLEIN, M. *Envy and Gratitude and other works 1946-1963*. London : Vintage, 1988.
- _____. *Love, Guilt and Reparation and other works 1921-1945*. New York : The Free Press, 1984.
- _____. *Narrative of a child analysis – The conduct of the psycho-analysis of children as seen in the treatment of a ten-year-old boy*. London: Vintage, 1998.
- _____. *Psicanálise da criança*. Tradução de Pola Civelli. São Paulo : Mestre Jou, 1975.
- KLEIN, Melanie; HEIMANN, Paula; ISAACS, Susan; RIVIERE, Joan. *Developments in psycho-analysis*. London : The Hogarth press LTD, 1952.
- KOFFKA, Kurt. *The Growth of the Mind*. Translated by Robert Morris Ogden. New York: Harcourt, 1928.
- _____. *Principles of Gestalt Psychology*. London : Routledge & Kegan Paul Limited, 1955.
- KÖHLER, Wolfgang. *Köhler*. Organizado por Arno Engelmann. Tradução de José Severo Pereira. São Paulo : Ática, 1978.
- _____. *Gestalt Psychology – An introduction to new concepts in Modern Psychology*. New York : Mentor Books, 1947.
- _____. *The Mentality of Apes*. Translated by Ella Winter. New York : Vintage Books, 1959.

- _____. *The place of value in a world of facts*. New York : Liveright Publishing Corporation, 1938.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la Lecture de Hegel*. Paris : Gallimard, 2005.
- LACAN, Jacques. Algumas Reflexões sobre o Ego. In : *Opção Lacaniana*, n. 24, jun 1999.
- _____. *Autres Écrits*. Paris : Éditions du Seuil, 2001.
- _____. *Écrits*. Paris : Éditions du Seuil, 1966.
- _____. *Le Séminaire I – Les écrits techniques de Freud*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.
- _____. *Le Séminaire II – Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1978.
- _____. *Le Séminaire III – Les Psychoses*. Paris: Éditions du Seuil, 1981.
- _____. *Le Séminaire IV – La relation d’objet*. Paris: Éditions du Seuil, 1994.
- _____. *Le Séminaire V – Les formations de l’inconscient*. Paris: Éditions du Seuil, 1998.
- _____. *Le Séminaire XI – Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.
- LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulaire de la Psychanalyse*. Paris: Quadrige/PUF, 2004.
- LARISON, Mariana. Autour du concept de Nature dans le dernier Merleau-Ponty. In : *Chiasmi International – Vie et individuation avec des inédits de Merleau-Ponty et Simondon*, vol. 7. Milano : Mimesis ; Paris : VRIN, 2005.
- LAWLOR, Leonard. « Benign sexual variation » : an essay on the late thought of Merleau-Ponty. In : *Chiasmi International – Double anniversaire*, vol. 10. Milano : Mimesis ; Paris : VRIN, 2008.
- LEBRUN, Gerard. *Kant e o fim da Metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *La Patience du Concept – Essai sur le Discours hégélien*. Paris : Gallimard, 2006.
- LEFORT, Claude. *Sur une Colonne absente – Écrits autour de Merleau-Ponty*. Paris : Gallimard, 1978.
- LEFEUVRE, Michel. *Merleau-Ponty au-delà de la phénoménologie*. Paris: Klincksieck, 1976.
- LHERMITTE, Jean. *L’Image de Notre Corps*. Paris: L’Harmattan, 1998.

- LORENZ, Konrad. *Essais sur le comportement animal et humain*. Traduit de l'allemand par C. et P. Fredet. Paris : Seuil, 1970a.
- _____. *Trois essais sur le comportement animal et humain – les leçons de l'évolution de la théorie du comportement*. Traduit de l'allemand par C et P. Fredet. Paris: Éditions du Seuil, 1970b.
- LUQUET, G. T. *O Desenho Infantil*. Tradução de Maria Teresa Gonçalves de Azevedo. Porto: Minho, 1969.
- LYOTARD, Jean-François. *Discours, Figure*. Saints-Geosmes, 2002.
- _____. *La phénoménologie*. Paris : PUF, 1999.
- MALRAUX, André. *Psychologie de l'art – la création artistique*. Paris : Albert Skira Éditeur, 1948.
- MANNONI, Octave. Je sais bien, mais quand même... In: *Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scène*. Paris : Éditions du Seuil, 1969.
- MANZI, Ronaldo Filho. Uma análise sobre a linguagem e a intersubjetividade em Merleau-Ponty: em direção a um mundo que desconheço. In: *Griot – Revista de filosofia*, vol 5, n. 1. Amargosa, 2012a, pp. 36-55.
- _____. Alguns traços sobre a criação científica em Bachelard. In : *Prometeus – Filosofia em Revista*, ano 4, n. 7, jan-jun 2011. Sergipe: UFS, 2011a.
- _____. Apontamentos de *L'analyse Existentielle* da *Phénoménologie de la perception*. In : *Fragmentos de cultura*, vol. 16, n. 12, jan-fev 2006. Goiânia: UCG, 2006.
- _____. Apontando, mas de boca calada... Algumas considerações sobre o projeto filosófico de Merleau-Ponty. In : *Estudos Filosóficos*, n. 6, jan-jun 2011. São João del-Rei: UFSJ, 2011b.
- _____. Um caso de Binswanger sob a lente de Merleau-Ponty. In: *Psicologia USP*, vol 23, número 1. São Paulo, 2012b.
- _____. O caso Dora segundo Merleau-Ponty. In: *Revista Brasileira de Psicanálise*, vol 43, série 1. São Paulo, 2009a.
- _____. O corpo em perspectiva – Reflexões fenomenológicas sobre os primeiros escritos de Merleau-Ponty. In : *Philosophos – Revista de Filosofia*, vol. 14, n. 1, 2009. Goiânia: UFG, 2009b.
- _____. A imagem corporal em operação no esquema corporal – um diálogo entre a fenomenologia merleau-pontiana e a psicanálise lacaniana. In: MARQUES, Rodrigo Vieira; MANZI, Ronaldo Filho (org.). *Paisagens da fenomenologia francesa*. Curitiba : UFPR, 2012c.

- _____. O inconsciente como sentir – uma interpretação de Merleau-Ponty. In : *Revista Digital AdVerbum*, 6 (1), Jan–Jul, 2011c.
- _____. O mistério do mundo diante dos nossos olhos: um estudo merleau-pontyano sobre a aparência dos animais. In : *Filosofia e História da Biologia*, vol 6, n. 1, jan-jun, 2011. São Paulo: ABFHiB; FAPESP; Rio de Janeiro : Booklink, 2011d.
- _____. Notas sobre o estatuto da psicanálise na obra merleau-pontyana. In: *Psicologia USP*, vol 21. São Paulo, 2010a.
- _____. Uma nova gramática filosófica – sobre as relações entre a linguagem filosófica e seus impasses segundo Hegel. In : *Revista Intuitio*, vol. 4, n. 2, nov 2011. Porto Alegre : EDIPUCRS, 2011e.
- _____. Um possível anonimato na Visibilidade : um diálogo entre Merleau-Ponty e Lacan. In : *Estudos Lacanianos*, vol. II, n.3, janeiro-junho. Belo Horizonte: Scriptum Editora, 2008.
- _____. A promiscuidade do corpo – uma análise da fenomenologia merleau-pontyana à luz de Klein. In: *Revista Pólemos*, v. 1, n. 1. Brasília : UNB, 2012d.
- _____. Proust à luz de Freud. In: *Cadernos Espinosanos*, vol XX. São Paulo, 2009b.
- _____. Uma reflexão sobre o instinto: a leitura merleau-pontyana de Lorenz. In : *Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia*, vol. 3, n. 7. Pouso Alegre, 2011f.
- _____. *Uma solução engenhosa ao horror à castração – um apanhado sobre o fetichismo na obra freudiana.* Inédito (disponível no site: http://www.centropsicanalise.com.br/downloads/publicacoes/publi_37.pdf).
- _____. A verdade do delírio – uma reflexão sobre o “caso” Gradiva, segundo Merleau-Ponty. In : *Revista Digital AdVerbum*, 5 (1), Jan-Jul. Campinas, 2010b.
- MARCEL, Gabriel. *Être et Avoir*. Paris: Aubier, 1935.
- MARQUES, Rodrigo Vieira. *Merleau-Ponty e a crise da razão*. Tese de Doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Carlos como parte dos requisitos para obtenção do Título de Doutor em Filosofia. Orientador : Dr. Richard Theisen Simanke. Inédito.
- MARQUES, Rodrigo Vieira; MANZI, Ronaldo Filho (org.). *Paisagens da fenomenologia francesa*. Curitiba : UFPR, 2012.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Les Aventures de la Dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.
- _____. *Causeries – 1948*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.

- _____. *Le Concept de Nature, Vol XV (BN) – Notes de cours – Collège de France (1956-1957)*. Inédit.
- _____. *Le Concept de Nature ; L'animalité, le corps humain, passage à la culture, Vol XVI (BN) – Notes de cours – Collège de France (1957-1958)*. Inédit.
- _____. *Éloge de la Philosophie et Autres Essais*. Paris: Gallimard, 1983.
- _____. *Être et Monde, Vol VI et VII (BN)*. Inédit.
- _____. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *Humanisme et Terreur – Essai sur le Problème Communiste*. Paris: Gallimard, 1947.
- _____. *L'Institution, la Passivité – Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003.
- _____. *Livre en projet – 1958-1960, Vol VIII (BN)*. Inédit.
- _____. *Merleau-Ponty à la Sorbonne – résumé de cours (1949-1952)*. Dijon: Cynara, 1988.
- _____. *Le Monde Sensible et le Monde de l'Expression – Cours au Collège de France. Notes 1953*. Genève : MetisPresses, 2011.
- _____. *La Nature – Notes de Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995.
- _____. *La Nature et Logos : le corps humain, Vol XVII (BN) – Notes de cours – Collège de France (1959-1960)*. Inédit.
- _____. *La Nature ou le monde du silence, Vol VI (BN: 9587)*. Inédit, 1957.
- _____. *Notes de Cours (1959-1961)*. Paris: Gallimard, 1996.
- _____. *Notes de Cours sur l'Origine de la Géométrie de Husserl – suivre de Recherches sur la Phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris: PUF, 1998.
- _____. *L'Œil et l'Esprit*. Paris: Gallimard , 2004.
- _____. *Parcours (1935-1951)*. Paris: Verdier, 1997.
- _____. *Parcours Deux (1951-1961)*. Paris: Verdier, 2000.
- _____. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1967.
- _____. *La Philosophie aujourd'hui ; L'Ontologie cartésienne, l'ontologie aujourd'hui, Vol XVIII (BN) – Notes de cours – Collège de France*. Inédit.
- _____. *Le Primat de la Perception – et ses Conséquences Philosophiques*. Paris: Verdier, 1996.
- _____. *Le Problème de la Parole ; Matériaux pour une Théorie de l'Histoire, Vol XII (BN) – Notes de cours – Collège de France (1953-1954)*. Inédit.

- _____. *Projet de livre (1958-1960)*. Inédit.
- _____. *La Prose du Monde*. Paris: Gallimard, 2004.
- _____. *Résumés de Cours – Collège de France (1952-1960)*. Paris: Gallimard, 1968.
- _____. *Sens et Non-Sens*. Paris: Gallimard, 2004.
- _____. *Signes*. Paris: Gallimard, 2000.
- _____. *La Structure du Comportement*. Paris: Quadrige/PUF, 2002.
- _____. *L'Union de l'Âme et du Corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: Vrin, 2002.
- _____. *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard, 2004.
- _____. *Le Visible et l'Invisible – 'Interrogation et intuition', Vol VII (BN)*. Inédit.
- MEZAN, Renato. *Freud : a conquista do proibido*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.
- _____. *Freud : a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Crítica da Razão Fenomenológica*. São Paulo: Nova Stella/USP, 1989.
- _____. Husserl – Intencionalidade e Fenomenologia. In : *Mente, Cérebro & Filosofia – As bases do Pensamento Fenomenológico*, n. 5. São Paulo: Duetto, 2007.
- _____. *Racionalidade e Crise*. São Paulo: Discurso; UFPR, 2001.
- MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Razão e experiência – Ensaio sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: UNESP, 2006.
- _____. Tempo e sujeito – O transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty. In : *Dois Pontos*, v1, n1. Curitiba: UFPR, 2004.
- OLKOWSKI, Dorothea; MORLEY, James (org). *Merleau-Ponty, Interiority and Exteriority, Psychic life and the Word*. New York: Suny, 1999.
- PAVLOV, I. *La psychopathologie et la psychiatrie – Œuvres choisies*. Traduit du russe par E. Bronina. Moscou: Zoubovski, 1961.
- PEILLON, Vincent. *L'Épaisseur du Cogito – Trois Études sur la Philosophie de Maurice Merleau-Ponty*. Lastresne: Le Bord de l'Eau, 2004.
- _____. *La tradition de l'esprit – Itinéraire de Maurice Merleau-Ponty*. Paris : Grasset, 2008.
- PETOT, Jean-Michel. *Melanie Klein I – Primeiras descobertas e primeiro sistema 1919-1932*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- PIAGET, Jean. *A construção do real na criança*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

- _____. *O nascimento da inteligência na criança*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.
- _____. *La représentation du monde chez l'enfant*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947.
- _____. *Seis estudos de psicologia*. Tradução de Maria Magalhães D' Amorim e Paulo S. Lima Silva. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1980.
- PIAGET, Jean; INHLEDER, Bärbel. *A psicologia da criança*. Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Difel, 1986.
- POLITZER, Georges. *Critique des fondements de la psychologie*. Paris: PUF, 1968.
- _____. *La crise de la psychologie contemporaine*. Paris: Éditions Sociales, 1947.
- PONTALIS, Jean-Bertrand. Note sur le Problème de l'Inconscient chez Merleau-Ponty. In : *Les Temps Modernes*. Paris, 17^o. Année, n^o. Spécial sur Merleau-Ponty, octobre, 1961.
- PORTMANN, Adolf. *Animal forms and patterns – a study of the appearance of animals*. Translated by Hella Czech. New York: Schocken Books, 1967.
- _____. *Animal Camouflage*. Translated by A. J. Pomerans. Michigan: Ann Arbor, University of Michigan Press, 1959.
- PRADO Jr, Bento; MONZANI, Luiz Roberto; GABBI Jr, Osmir Faria (org.). *Filosofia da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- QUINET, Antonio. *Um olhar a mais*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- RAMOS, Silvana de Souza. *A Prosa de Dora – Uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty*. Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutora em Filosofia, sob a orientação da Profa. Dra. Marilena de Souza Chaui. Inédit, 2009.
- RENAUT, Alexandra. A l'écoute des phénomènes de corps. In : *Alter – Phénoménologie et psychanalyse*. Paris : ALTER, n. 14, 2006.
- _____. Merleau-Ponty et Lacan : un dialogue possible ? In : CARIOU, Marie ; BARBARAS, Renaud ; BIMBENET, Étienne (org.). *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*. Milano : Mimeses, 2003.
- REVEL, Jean-François. Pourquoi des philosophes. In : *Jean-François Revel*. Paris : Robert Laffont, 1997.

- RICARD, Marie-Andrée. L'empathie comme expérience charnelle ou expressive d'autrui chez Husserl. In : *Recherches Qualitatives*, vol. 25(1), 2005.
- RICHIR, Marc. Merleau-Ponty: un tout nouveau rapport à la psychanalyse. In : *Les Cahiers de Philosophie*, n. 7, 1989.
- RILKE, Rainer Maria. *Sonetos a Orfeu – Elegias de Duíno*. Tradução de E. C. Leão. Petrópolis, Vozes, 1989.
- RODRIGO, Pierre. Merleau-Ponty et la psychanalyse. L'inconscient comme « Grandeur Négative ». In : *Chiasmi International – Merleau-Ponty – Figures et fonds de la chair*, vol. 4. Milano : Mimesis ; Paris : VRIN, 2002.
- ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris : Fayard, 1997.
- RUSSELL, E. S. *The directiveness of organic activities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1946.
- RUYER, Raymond. Les conceptions nouvelles de l'instinct. In : *Les temps modernes*, 9 année, n. 96, novembre, 1953.
- SAFATLE, Vladimir. *O amor pela superfície: Jacques Lacan e o aparecimento do sujeito descentrado*. Tese de mestrado em filosofia apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Bento Prado Junior. São Paulo, 1997.
- _____. Auto-reflexão ou repetição: Bento Prado Jr. e a crítica ao recurso frankfurtiano à psicanálise. In : *Ágora*, v. VII, n2, jul/dez 2004, pp. 279-292.
- _____. (org.). *Um limite tenso – Lacan entre a filosofia e a psicanálise*. São Paulo: UNESP, 2003.
- _____. *A Paixão do Negativo – Lacan e a dialética*. São Paulo: UNESP, 2006.
- _____. O que é uma normatividade vital? Saúde e doença a partir de Georges Canguilhem. In : *Scientiae studia*. São Paulo, vol. 9, n.1, 2011, pp. 11-27.
- SAFATLE, Vladimir ; MANZI, Ronaldo Filho (Org.). *A filosofia após Freud*. São Paulo: Humanitas, 2008.
- SARTRE, Jean. *L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Mesnil-sur-l'Estrée : Gallimard, 2006.
- _____. *A Imaginação*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. Rio de Janeiro, 1989.
- _____. *L'Imaginaire – Psychologie Phénoménologique de l'Imagination*. Paris: Gallimard, 1948.

- _____. Merleau-Ponty Vivant. In *Les Temps Modernes*. Paris, 170. Année, no. Spécial sur Merleau-Ponty, octobre, 1961.
- _____. *A náusea*. Trad. R. Braga. São Paulo: Círculo do livro, 1986.
- _____. *Questions de méthode*. Paris : Gallimard, 1986.
- _____. *Situations I*. Paris: Gallimard, 1947.
- _____. *La transcendance de l'ego*. Paris : VRIN, 2003.
- SAUSSURE, Ferdinand. *Cours de Linguistique Générale*. Paris: Payot, 1949.
- SAVOUREUX, H. Le. De la Psychanalyse. In: *La Nouvelle Revue Française*. 270. Année, n. 305, février, 1939.
- SCHELER, Max. *Nature et Formes de la Sympathie – Contribution des Lois de la Vie Émotionnelle*. Traduit de l'allemand par M. Lefebvre. Paris : Payot, 1928.
- SCHILDER, Paul. *The Image and Appearance of the Human Body – Studies in the Constructive Energies of the Psyche*. New York: International Universities Press, 1950.
- SCHMIDT, James. Lordship and Bondage in Merleau-Ponty and Sartre. In : *Political Theory* Volume 7, Number 2. New York: Sage Publications, May 1979.
- _____. *Maurice Merleau-Ponty – Between Phenomenology and Structuralism*. Hong Kong: Macmillan Publishers, 1985.
- SCHUBRING, Gert. Um Outro Caso de Obstáculos epistemológicos: o princípio de permanência. In: *Bolema*, Rio Claro (SP), Ano 20, nº 28, 2007.
- SEGAL, Hanna. *Introduction to the work of Melanie Klein*. New York : BasicBooks, 1974.
- SHEPHERDSON, Charles. Uma libra de Carne – A leitura de Lacan d'O visível e o invisível. Tradução de Ronaldo Manzi Filho. In : *Discurso – psicanálise* n. 36. São Paulo: Alameda, 2007.
- SICHÈRE, Bernard. *Merleau-Ponty, le corps de la philosophie*. Paris: Granet, 1982.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e Literatura em Sartre – Ensaios Introdutórios*. São Paulo: UNESP, 2004.
- _____. *Descartes – A Metafísica da Modernidade*. São Paulo: Moderna, 1993.
- SILVA-CHARRAK, Clara da. *Merleau-Ponty – le Corps et le Sens*. Paris: PUF, 2005.
- SCHILDER, Paul. *The Image and Appearance of the Human Body – Studies in the Constructive Energies of the Psyche*. New York: International Universities Press, 1950.

- SLATMAN, Jenny. The psychoanalysis of nature and the nature of expression. In : *Chiasmi International – Merleau-Ponty – De la Nature à l'ontologie*, vol. 2. Milano : Mimesis ; Paris : VRIN, 2000.
- STEEVES, James B. *Imagining bodies – Merleau-Ponty's philosophy of imagination*. Pittsburgh : Duquesne University Press, 2004.
- STERN, Daniel N. *The Interpersonal World of the Infant – A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*. New York: Basis Books, 1985.
- THIERRY, Yves. *Du corps parlant – le langage chez Merleau-Ponty*. Bruxelles: Ousia, 1987.
- UEXKÜLL, Jacob von. *Monde animaux et monde humain*. Traduction de Philippe Muller. Paris : Denoël, 2004.
- _____. *Dos animais e dos homens*. Tradução de Alberto Candeias e Aníbal Garcia Pereira. Lisboa: Livros do Brasil, 1982.
- VAN HAUTE, Philippe van. *Against adaptation – Lacan's "subversion" of the subject*. Translated by Paul Crowe and Miranda Vanker. New York: Other, 2001.
- VAN HAUTE, Philippe van; GEYSKENS, Tomas. *Confusion of tongues – The primacy of sexuality in Freud, Ferenzi, & Laplanche*. New York: Other, 2004.
- _____. *From death instinct to attachment theory – the primacy of the child in Freud, Klein, and Hermann*. New York: Other Press, 2007.
- WAELEHENS, Alphonse de. *Une Philosophie de l'Ambiguïté – L'Existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*. Louvain ; Paris : Publications Universitaires de Louvain; Éditions Beatrice-Nauwelaerts, 1968.
- _____. Situation de Merleau-Ponty. In: *Les temps modernes*. Paris, 17 année, n. Spécial sur Merleau-Ponty, octobre, 1961.
- WAHL, Jean. *Vers le Concret – Études d'Histoire de la Philosophie Contemporaine*. Paris: Vrin, 1932.
- WALLON, Henry. *A evolução psicológica da criança*. Tradução de Cristina Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1998.
- _____. *L' enfant turbulent – etude sur les retards et les anomalies du developpement moteur et mental*. Paris: Presses Universitaires de France, 1984.
- _____. *Les Origines du Caractère chez l'Enfant*. Paris: Quadrige/PUF, 2002.
- _____. *As origens do pensamento na criança*. Tradução de Doris Sanches Pinheiro e Fernanda Alves Braga. São Paulo: Manole, 1989.

- WEISS, Gail. *Body Images – Embodiment as Intercorporeality*. New York: Routledge, 1998.
- WHITESIDE, Kerry. *Merleau-Ponty and the Foundation of an Existential Politics*. Princeton; New Jersey: Princeton University Press, 1988.
- WOLMAN, Benjamin B. *Contemporary Theories and Systems in Psychology*. New York: Harper & Row, 1960
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. *Le chiasme perceptif chez M. Merleau-Ponty et la 'cosmicité intime' dans la poétique de G. Bachelard*. In : *Chiasmi International – Merleau-Ponty – Penser sans dualismes*, vol. 11. Milano : Mimesis ; Paris : VRIN, 2009.
- YOUNG, Iris Marion. *Throwing Like a Girl – A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility, and Spatiality*. In : ALLEN, Jeffner; YOUNG, Iris Marion. *Thinking Muse – Feminism and Modern French Philosophy*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1989.