**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO (MESTRADO) EM
FILOSOFIA**

PATRÍCIA SCHNEIDER

**MERLEAU-PONTY:
A EXPERIÊNCIA DO CORPO COMO SER SEXUADO**

**TOLEDO
2010**

PATRÍCIA SCHNEIDER

**MERLEAU-PONTY:
A EXPERIÊNCIA DO CORPO COMO SER SEXUADO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação (nível Mestrado) em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste de Paraná, sob orientação do Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

TOLEDO

2010

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.

Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

S359m Schneider, Patrícia
Merleau-Ponty : a experiência do corpo como ser sexuado
/ Patrícia Schneider . -- Toledo, PR : [s. n.], 2010.
129 f.

Orientador: Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade
Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de
Ciências Humanas e Sociais.

1. Filosofia francesa 2. Merleau-Ponty, Maurice, 1908-
1961 3. Corpo humano 4. Percepção 5. Fenomenologia 6.
Sexualidade 7. Corporeidade 8. Inconsciente 9. Freud,
Sigmund, 1856-1939 I. Silva, Claudinei Aparecido de Freitas,
Or. II. T.

CDD 20. ed. 194
142.7

PATRÍCIA SCHNEIDER

MERLEAU-PONTY:
A EXPERIÊNCIA DO CORPO COMO SER SEXUADO

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação (nível Mestrado) em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
- Orientador
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Alberto Marcos Onate - Membro
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Ericson Savio Falabretti - Membro
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Toledo, 2 de dezembro de 2010.

DEDICATÓRIA

À minha família (Roque, Madalena, Alice,
Márcio, Lisandra e Helder), por todo amor,
carinho e compreensão.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, pela admirável solicitude, pela confiança e pela imprescindível força e motivação, sem a qual, muito provavelmente, não teria trilhado esse caminho até o fim.

Ao Prof. PhD. Alberto Marcos Onate, não só pelas oportunas intervenções (dicas), mas pela presença, que, direta ou indiretamente, foi muito importante em todo percurso do mestrado.

Ao Prof. Dr. Eládio Pablo Constantino Craia, o maior responsável pelo meu ingresso no Programa, e que comigo trilhou parte deste caminho.

Ao Prof. Dr. Wilson Antônio Frezzatti, pela confiança e pelas valiosas orientações e indicações, sobretudo no início desta trajetória.

Aos mestres que compuseram a banca de qualificação e de defesa desta dissertação, pelas primorosas contribuições e, sobretudo, por me motivarem e iluminarem com sua maturidade e sabedoria.

Ao revisor Célio Escher, pela valiosa assistência e pela disponibilidade frente à exiguidade do tempo.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE.

Aos professores do Departamento de Filosofia da UNIOESTE, que tão cordialmente me receberam.

À Natália e à Maria, pela incrível disponibilidade, competência e solicitude.

À Secretaria Municipal de Educação e Cultura (SEMEC) de Palotina, minha família laboral, sobretudo às fantásticas Ivanir e Judith, por toda confiança e flexibilidade, que foram indispensáveis para a conclusão deste trabalho.

Aos queridos amigos que este mestrado me proporcionou: Vivi, Adri, Fabi, Michael, Marcos e tantos outros colegas que marcaram esta trajetória.

Ao meu pai, Roque, e a minha mãe, Madalena, pelo permanente apoio e motivação. Por todo acolhimento, amor, compreensão e, sobretudo, pelos extraordinários exemplos de pessoa.

A meus amigos, sobretudo à Tina, Alice, Fabi, Shika, Cris Bender, Aline, Pâmela, Larissa, Jéssica, Cláudia e tantos outros, não só pela insubstituível e formidável amizade de tantos anos, mas pela compreensão de minha ausência em muitos momentos.

Às pessoas que passaram pela minha vida como anjos e que, embora hoje ausentes, foram essenciais para minha formação: Valéria (*in memoriam*), Tania Perin, Felipe, Juliana, Lucimar, Thiago, Jorge, Marly, entre outros.

Finalmente, a Helder, por quem tanto esperei, agradeço por todo amor, carinho e apoio, pelas horas dispendidas ao meu lado estudando. Como agradecer suficientemente a compreensão pela minha ausência?

A maior dor do vento é não ser colorido.

Mário Quintana

Complementa-se:

A maior dor dos afetos e do inconsciente é não serem coloridos, pois, assim como o vento, sua invisibilidade só se expressa ou torna “visível” nas sensações e no contato com o outro.

Patrícia Schneider

SCHNEIDER, Patrícia. *Merleau-Ponty: A Experiência do Corpo como Ser Sexuado*. 2010. 129 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Toledo, 2010.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar a concepção de corpo e sexualidade numa perspectiva fenomenológico-psicanalítica, e, a partir dessa reconstrução, compreender a noção de inconsciente carnal em Merleau-Ponty, noção que passa a ser instituída a partir de uma articulação com a teoria psicanalítica. Para tanto, o trabalho tem como base investigativa a primeira parte da *Fenomenologia da Percepção* de Maurice Merleau-Ponty, texto capital no qual é explorado o tema da experiência do corpo próprio e seu contraponto crítico às teorias tradicionais vigentes na ciência e na metafísica modernas. A doutrina cartesiana do corpo está fundada no princípio de que o pensamento é anterior à percepção, isto é, o espírito possui primazia metafísica e cognitiva em relação ao corpo. O corpo se caracteriza por exercer uma função meramente instrumental em relação à alma. O empirismo, por seu turno, fundamenta o conhecimento na experiência sensível em que o corpo se define como um pedaço da matéria, um objeto de estudo da anatomia. Ora, Merleau-Ponty identifica, nessas duas posições canônicas (intelectualismo e empirismo), uma convergência de base: um princípio dualista de abordagem, que camufla a experiência mais própria dos fenômenos percebidos, dentre eles, a experiência do corpo próprio – dualismo que cinde nossa experiência interna e externa, espiritual e corporal. Assim, a tradição termina por mascarar a verdadeira experiência do corpo de tal maneira que a sexualidade não passa de um instinto, de um processo fisiológico isolado, um mecanismo predeterminado. Para a tradição filosófica ou até mesmo científica, a afetividade se torna um tema irrelevante, sem receber qualquer estatuto ontológico mais proeminente. Diferentemente, mostra Merleau-Ponty, Freud terá sido aquele que lançará novas bases teóricas no sentido de se repensar mais radicalmente a experiência da sexualidade, ao considerar o fato de que tudo o que o ser humano faz tem um ou mais sentidos. Assim, a sexualidade não é apenas um processo fisiológico isolado, já que o próprio homem é visto como um ser cultural e histórico, um ser produtor de sentido, pois o corpo se revela, em sua radicalidade última, como “ser sexuado”. Sem jamais se reduzir à condição de objeto, o corpo se torna fonte de sentido. É uma experiência viva. A sexualidade se torna, pois, a deflagração mais genuína desse movimento dialético e paradoxal. Ora, essa é uma característica fundamental da corporeidade que Freud já presumirá em sua experiência clínica. Apesar da ambivalente relação de Freud com a filosofia, este estudo faz uma lacônica incursão na sua teoria, enfocando as noções de desejo e de inconsciente, para reconstruir a problemática sobre o inconsciente em Merleau-Ponty. Este, ao mesmo tempo em que reconhece o mérito freudiano, critica e questiona alguns pontos, para propor a sua própria noção de inconsciente carnal. Essa proposta tem como eixo central a noção de carne, que culmina numa reabilitação ontológica do sensível e anuncia uma provocação à concepção de inconsciente estruturado como linguagem, tipicamente lacaniana.

Palavras-chave: Merleau-Ponty. Corpo. Inconsciente. Freud. Sexualidade.

SCHNEIDER, Patrícia. *Merleau-Ponty: The Experience of the Body as a Sexual Being*. 2010. 129 p. Dissertation (Master's Degree) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Toledo, 2010.

ABSTRACT

The objective of this study is to analyze the conception of body and sexuality in a phenomenological-psychoanalytical perspective, and, from this reconstruction, to understand the notion of carnal unconscious in Merleau-Ponty, a notion that is being established from an articulation with the psychoanalytical theory. For this, the work has as an investigative base the first part of *Phenomenology of Perception* of Maurice Merleau-Ponty, capital text where it is explored the theme of the experience of the own body and its critical counterpoint to the traditional theories current in modern science and metaphysics. The Cartesian doctrine of the body is founded on the premise that the thought is prior to the perception, that is, the spirit has metaphysical and cognitive primacy over the body. The body is characterized for exercising a purely instrumental function in relation to the soul. Empiricism, however, bases the knowledge on sensory experience at which the body is defined as a piece of matter, an object of study of anatomy. However, Merleau-Ponty identifies, on these two canonical positions (intellectualism and empiricism), a convergence of base: a dualistic principle of conception, which camouflages the most characteristic experience of perceived phenomena, among them, the experience of the own body - dualism that splits our internal and external experience, spiritual and corporal. Thus, the tradition ends up masking the true experience of the body in such a way that the sexuality is only an instinct, an isolated physiological process, a predetermined mechanism. For the philosophical or even scientific tradition, the affection becomes an irrelevant issue, without receiving any ontological status more prominent. Differently, shows Merleau-Ponty, Freud has been the one that will launch new theoretical foundations in sense of rethinking more radically the experience of sexuality, considering the fact that everything that humans do has one or more sense or meaning. Thus, sexuality is not just an isolated physiological process, since the own man is understood as a cultural and historical being, a sense producer being, because the body reveals itself, in its latest radicalism, as a "sexual being". Without ever reducing itself to the object condition, the body becomes a source of meaning. It is a living experience. Sexuality becomes, therefore, the most genuine deflagration of this dialectical and paradoxical movement. So, this is a fundamental characteristic of embodiment that Freud already presumes in his clinical experience. Despite Freud's ambivalent relationship with philosophy, this study makes a laconic incursion in his theory, focusing on the notions of desire and unconscious, in order to reconstruct the problematic of the unconscious in Merleau-Ponty. This one, while recognizing the Freudian merit, criticizes and challenges some points, in order to propose his own notion of carnal unconscious. This proposal has as central axis the notion of carnality, which culminates in an ontological rehabilitation of the sensible and announces a challenge to the conception of unconscious structured as a language, typically Lacanian.

Keywords: Merleau-Ponty. Body. Unconscious. Freud. Sexuality.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- (SC) *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1942.
- (PhP) *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- (PrP) *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Paris: Verdier, 1996.
- (EP) *Éloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1953.
- (S) *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.
- (VI) *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- (RCF) *Resumé de cours: Collège de France (1952-1960)*. Paris: Gallimard, 1968.
- (PM) *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969.
- (Æ) *L'œil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 1985.
- (PPE) *Psychologie et pédagogie de l'enfant: Cours de Sorbonne (1949-1952)*. Paris: Verdier, 2001.
- (N) *La nature*. Paris: Seuil, 1995.
- (SnS) *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1996.
- (NC) *Note de cours (1959-1961)*. Paris: Gallimard, 1996.
- (HLP) "Husserl aux limites de la phénoménologie". In: *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris: PUF, 1998.
- (Parc1) *Parcours (1935-1951)*. Lagrasse: Verdier, 1997.
- (Parc2) *Parcours deux (1951-1961)*. Lagrasse: Verdier, 2000.
- (C) *Causeries (1948)*. Paris: Seuil, 2002.
- (IP) *L'institution/La passivité: notes de cours au Collège de France. (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003.
- (TS) *Textos selecionados*. Trad. Marilena de Souza Chauí et alii. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1 AS CONCEPÇÕES CLÁSSICAS DO CORPO E A EXPERIÊNCIA DO CORPO PRÓPRIO.....	7
1.1 A CONCEPÇÃO INTELLECTUALISTA DO CORPO.....	7
1.2 A CONCEPÇÃO MECANICISTA DO CORPO	14
1.3 O FENÔMENO DO CORPO PRÓPRIO	23
2 A EXPERIÊNCIA DO CORPO COMO SER SEXUADO.....	43
2.1 A SEXUALIDADE NO PENSAMENTO CLÁSSICO	43
2.2 O SENTIDO DA EXPERIÊNCIA AFETIVA E A PSICANÁLISE	47
2.3 O CORPO AFETIVO: TRANSCENDÊNCIA E METAFÍSICA	56
2.4 LINGUAGEM E EXPERIÊNCIA AFETIVA.....	72
3 TEORIA FENOMENOLÓGICA DO DESEJO E O INCONSCIENTE	82
3.1 FREUD E A FILOSOFIA	82
3.2 DESEJO E INCONSCIENTE.....	91
3.3 INCONSCIENTE CARNAL	111
CONCLUSÃO.....	121
REFERÊNCIAS	124

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho é analisar a concepção de corpo e sexualidade numa perspectiva fenomenológico-psicanalítica. A partir desse embasamento teórico, buscamos desenvolver as imbricações de tais concepções, que culminariam numa teoria fenomenológica do desejo e do inconsciente, inventariando, principalmente, a noção de inconsciente carnal em Merleau-Ponty, noção que passa a ser instituída a partir de uma articulação com a teoria psicanalítica. A proposta deste trabalho é se limitar, fundamentalmente, à leitura da *Phénoménologie de la Perception*, de Maurice Merleau-Ponty. Reconhecemos que, devido à amplitude e riqueza das questões referentes ao tema proposto haverá, inevitavelmente, lacunas neste trabalho que poderão se melhor desenvolvidas num outro momento. É na primeira parte da *Phénoménologie de la Perception* que o trabalho está fundamentado, por explorar o tema da experiência do corpo próprio e seu contraponto crítico às teorias tradicionais vigentes na ciência e na metafísica modernas. O que está em jogo nessa contraposição é, na verdade, a reconstrução do caminho que levará Merleau-Ponty a formular a sua teoria fenomenológico-ontológica concernente à corporeidade.

A dissertação se estrutura em três capítulos. Primeiramente, abordamos a questão do corpo segundo a tradição científica e filosófica. Tal abordagem não tem nenhum interesse em fazer uma exposição mais desenvolvida e aprofundada da temática em foco, mas situar o leitor quanto às concepções paradigmáticas acerca do corpo que Merleau-Ponty se defronta criticamente. Para tanto, ao contextualizar a concepção intelectualista da noção de corpo, Descartes se torna um interlocutor privilegiado de Merleau-Ponty. Para a versão do intelectualismo especificamente cartesiano o pensamento é anterior à percepção. Há uma primazia metafísica e cognitiva do espírito em relação ao corpo. Como observa Descartes, o corpo e a alma nada mais são do que substâncias independentes, de modo que o real se reduz às operações do intelecto. Nessa medida, o corpo, sendo uma coisa extensa, material, meramente instrumental em relação à alma, é, por sua vez, também uma substância inextensa e puramente reflexiva, uma vez que é a sede de todo pensamento. Essa noção é ilustrada na figura cartesiana do “piloto e sua nave”, tal qual aparece na *Sexta Meditação*: a alma seria caricaturada como o piloto, cuja nave comandada seria o corpo. Com isso, a noção de corpo assume uma conotação

mecanicista. Ele nada mais é do que uma máquina, uma substância material passível da ação analítica do pensamento ou da alma.

Já num segundo momento do primeiro capítulo, reconstituímos, brevemente, a concepção de corpo segundo o que Merleau-Ponty caricatura por empirismo ou materialismo. Neste caso, optamos dialogar com Locke e Hume enquanto interlocutores privilegiados de Merleau-Ponty, mas, evidentemente, sem interesse de uma exposição exaustiva. Nessa medida, ao contrário do subjetivismo, no objetivismo o foco é maior no objeto do que no sujeito. O fundamento não é mais o *Cogito*, mas a experiência. O conhecimento é fundamentado na experiência sensível em que o corpo se define como um pedaço da matéria, um objeto de estudo da anatomia. Há uma supremacia do corpo sobre a consciência. Essa última atua passivamente; é muito pobre, opera como mero receptáculo das informações do mundo exterior enquanto totalidade de acontecimentos espaço-temporais.

Ora, Merleau-Ponty identifica, nessas duas posições canônicas (intelectualismo e empirismo), uma convergência de base: um princípio dualista de abordagem, que camufla a experiência mais própria dos fenômenos percebidos, dentre eles, a experiência do corpo próprio. A questão crucial é a de que, em ambos os casos, somos postos diante de uma construção meramente artificial acerca do fenômeno da corporeidade. Dado esse primeiro passo, abordamos a noção merleau-pontyana do fenômeno do corpo próprio enquanto contraponto às tendências clássicas da psicologia e da fisiologia. “O corpo”, dirá Merleau-Ponty, “é o veículo do ser-no-mundo” (PhP, p. 97). Ele se revela como um nível de experiência radicalmente ontológica. O corpo é uma dimensão de meu ser, e não mais uma propriedade. Isso implica dizer que eu não *tenho* um corpo; mas *sou* um corpo. E, por trás de cada gesto, há uma intenção; ela determina o movimento, tanto voluntário quanto involuntário. Ora, o fenômeno da percepção revela esse movimento intencional do corpo. E, por *ser* um corpo, é que os objetos me são dados, uma vez que sou sensível a eles. Nessa perspectiva, Merleau-Ponty amplia sua teoria da corporeidade, reconhecendo nela um novo desdobramento fenomenológico de seu ser: a sexualidade.

É sobre a experiência do corpo como ser sexuado, fonte de sentido e de experiência dialeticamente viva, que versa o segundo capítulo desta dissertação. O corpo, que era concebido como uma mera propriedade material passa a se revelar, em toda a sua gratuidade, como um domínio afetivo privilegiado, tornando a sexualidade uma experiência também mais vital,

integral, total, e não pontual ou parcial. Trata-se, aqui, de reconhecer um primeiro plano ou setor da nossa experiência que visivelmente só tem sentido e experiência para nós, que é o meio afetivo.

Num primeiro momento do segundo capítulo, expomos a noção de sexualidade no pensamento clássico ocidental, partindo da concepção medieval de corpo. Como se sabe, já na Idade Média a questão do corpo foi sintomaticamente trivializada, principalmente por meio do pensamento religioso. O corpo é caricaturado como uma espécie de cárcere da alma. O corpo, sensível, material, que perturba e escraviza a alma na evocação do conhecimento verdadeiro, conduz-nos à mera opinião e, conseqüentemente, ao erro, pois os sentidos apenas conhecem as cópias das ideias. Essa cisão, no âmbito da natureza humana, na ideia do divino (alma) e do mundano (corpo) é uma constante no pensamento ocidental cristão. Também no campo metafísico ou epistemológico do pensamento moderno, hegemonicamente cartesiano, a questão da sexualidade foi considerada como um tema de menor relevância e praticamente inexistente. No idealismo, a afetividade não passa de um domínio sensitivo, vindo a se tornar, apenas, um problema meramente periférico. A sexualidade é concebida como um mecanismo biológico isolado e, portanto, isento de intencionalidade. Já para a doutrina empirista, a sexualidade se reduz a um automatismo instintivo aliado a um mecanismo de associação e reflexo. O corpo e o sensível são novamente relegados em segundo plano, onde se ignora a força de sua pulsão, o seu movimento intencional mais próprio; numa palavra, sua transcendência enquanto afetividade ou sexualidade.

Num segundo momento deste capítulo, abarcamos ainda a questão do sentido da experiência afetiva a partir dos instrumentos teóricos fornecidos também pela psicanálise. São notórios, no conjunto da obra merleau-pontyana, o tratamento e o mérito quanto à importância dos trabalhos de Freud. Ora, mostra-nos Merleau-Ponty, Freud será aquele que lançará novas bases teóricas no sentido de se repensar mais radicalmente a experiência da sexualidade, ao considerar o fato de que tudo o que o ser humano faz tem um ou mais sentidos. A sexualidade não se reduz a um processo fisiológico e isolado apenas, já que o próprio homem é visto como um ser cultural e histórico, isto é, um ser produtor de sentido. O corpo se revela, em sua radicalidade última, como “ser sexuado”. Sem jamais se reduzir à condição de objeto, o corpo se torna fonte de sentido. É uma experiência viva. A sexualidade se torna a deflagração mais

genuína desse movimento dialético e paradoxal. Ora, essa é uma característica fundamental da corporeidade que Freud já presumira em sua experiência clínica.

Em seguida, investigamos o tema do corpo afetivo, seu movimento de transcendência bem como sua radicalidade especulativamente metafísica. Se, para Merleau-Ponty, é pela compreensão da afetividade que se torna reconhecível a existência de um ser para o sujeito, a afetividade é intrínseca ao próprio ser, ao próprio corpo. Este é o lugar privilegiado da apropriação do tempo, do espaço, dos objetos. Por meio dele e nele é que tudo se realiza. A sexualidade não é um ciclo autônomo; muito, pelo contrário, ela se torna uma dimensão fundamental do ser corporal como um todo, na sua relação consigo mesmo e com o outro. A sexualidade está impregnada de uma intencionalidade que acompanha o movimento geral da existência, se une e se realiza com ele, tornando possível o fato de que todo ato humano tenha sentido. Para Merleau-Ponty, a sexualidade se projeta muito além do prazer ou do ato sexual em si. A sexualidade é a própria condição humana.

Ainda no segundo capítulo, apresentamos a concepção merleau-pontyana da linguagem em sua íntima ligação com a experiência afetiva. Almejamos demonstrar de que forma a experiência da afetividade corporal se torna um exercício expressivo em virtude, sobremaneira, pelo fato da linguagem. Para tanto, revisamos, em seus traços mais gerais, como a tradição filosófica tratou a linguagem. Nesta, a linguagem não passa de um meio subsidiário em relação ao pensamento, vindo a assumir um caráter dualista, pois a linguagem continua sendo um acompanhamento exterior do pensamento. Ela se reduz à condição de um simples instrumento. Trata-se de ultrapassar tais noções pela simples observação de que “*a palavra tem um sentido*” (PhP, p. 216). É necessário mostrar como esse caráter da linguagem se projeta além da linguagem convencional, vindo a lume uma dimensão da *práxis* da linguagem. O corpo se torna um ser de potência para a construção da fala. Eis, aqui, a grande questão de fundo que teria escapado à tradição: ela dissimulou o verdadeiro sentido do uso que fazemos da linguagem, ou seja, a transcendência carnal da fala mediante a qual se opera uma abertura da linguagem entre o eu e o outro e o eu consigo.

Enfim, no terceiro capítulo, buscamos apreender como, no contexto dessa formulação fenomenológico-ontológica, Merleau-Ponty aprofunda a articulação entre a experiência do corpo próprio como ser afetivo e linguístico junto a um novo sentido ontológico da subjetividade. Essa

reformulação tem como eixo central a noção de carne. O que passa a entrar em jogo aí é a retomada do conceito freudiano de inconsciente numa outra projeção semântica. O capítulo está subdividido em três partes. A primeira trata da relação de Freud com a filosofia, uma vez que esta é uma questão central para se contextualizar, nos limites da pesquisa aqui, as relações entre a psicanálise e a filosofia. É levando em conta o caráter dessa relação ambivalente que, num segundo momento do terceiro capítulo, faremos uma breve incursão pela teoria freudiana, trazendo à tona, sua paradigmática concepção das noções de desejo e de inconsciente. Essa parte se faz necessária, especialmente, para a compreensão da problemática sobre o inconsciente que será retomada criticamente por Merleau-Ponty. O inconsciente freudiano, ao mesmo tempo em que não se reduz ao consciente, também não é o lugar de algo caótico e impenetrável; no entanto, o inconsciente é constituído a partir do ingresso no universo simbólico. O inconsciente não está situado como um lugar anatômico, mas psíquico, com conteúdos, mecanismos e uma energia específica. Além de ter conferido um estatuto ao inconsciente, Freud também conferiu ao desejo um lugar na subjetividade, que não estava presente na psicologia clássica. Na perspectiva psicanalítica, é o desejo que regula a realidade psíquica. Isso ocorre porque o desejo marca constantemente as diferentes formações do inconsciente, tanto na tentativa de se realizar em ato para se inscrever no registro da consciência, quanto ao se chocar com a barreira do recalque, onde o desejo seria impedido da realização de tal intento. Em termos mais simples, Matthews diz que, em Freud, as pulsões biológicas são pressões que crescem dentro do organismo humano e precisam de alívio, “[...] mais ou menos como um acúmulo de vapor dentro de uma máquina precisa de ‘escape’ para se evitar uma perigosa explosão.”¹ Sendo uma energia (sexual), a *libido*, ou simplesmente desejo, precisa se exercer, se realizar em ato, mesmo que se chocando com a barreira do recalque. Essa energia não deixa de se manifestar mesmo com a barreira do recalque, produzindo as manifestações do inconsciente (sonhos, atos falhos, sintomas, chistes, etc.).

Por fim, na última parte deste texto abordaremos, em seu aspecto singularmente original, o que veio a instituir a ideia de um inconsciente carnal em Merleau-Ponty. Para tanto, exploramos a relação de Merleau-Ponty com a psicanálise, e de que forma o pensamento psicanalítico influenciou o autor na elaboração de seu inconsciente carnal, destacando suas convergências e divergências. É evidente aqui a importância que o conceito de carne assume nessa reelaboração, a

¹ MATTHEWS, E. *Compreender Merleau-Ponty*, p. 139.

partir de um projeto que Merleau-Ponty leva a cabo ao longo de sua obra, sob o lema de uma “reabilitação ontológica do sensível”. Trata-se, aí, portanto, de compreender, para além das teorias clássicas, um sentido aberto da sexualidade como sensibilidade, corporeidade, carnalidade. Esse sentido, como vemos, assume um caráter decididamente ontológico e que já estaria, segundo Merleau-Ponty, circunscrito nas pesquisas de Freud.

1 AS CONCEPÇÕES CLÁSSICAS DO CORPO E A EXPERIÊNCIA DO CORPO PRÓPRIO

1.1 A CONCEPÇÃO INTELLECTUALISTA DO CORPO

Antes mesmo de delinear a concepção intelectualista de corpo, tipicamente cartesiana, de acordo como Merleau-Ponty a concebe², vamos buscar diretamente em Descartes alguns aspectos que norteiam a posição que ele irá assumir sobre o estatuto da filosofia – estatuto fundado, a rigor, nos princípios das ciências matemáticas³ como modelo ideal de ciência. O rigor matemático influenciou o método por ele elaborado, seguindo um encadeamento racional de regras. Ora, cabe questionar: – Como se estrutura tal método?

Nas *Meditações Metafísicas*, Descartes parte da dúvida metódica para se chegar à certeza e ao conhecimento verdadeiro. Argumenta que as ideias em geral são incertas e instáveis, sujeitas à imperfeição dos sentidos. Algumas, porém, se apresentam ao espírito com nitidez e estabilidade, de modo que ocorrem a todas as pessoas da mesma maneira, independentes das experiências dos sentidos. Tais ideias residem na mente, sendo inatas. Descartes vai, por etapas, classificar tais ideias, segundo o princípio da evidência, isto é, enquanto ideias submetidas ao critério da clareza e da distinção. Todo conhecimento pressupõe o próprio *Cogito*, a razão, ou a alma, enquanto fundamento inabalável. Este modo de pensamento viria a se refletir na máxima “Penso, logo existo”⁴. Trata-se de uma doutrina que atribui à razão humana a capacidade

² Conforme mais bem explicitaremos no item 3.3 deste trabalho.

³ Descartes postula a validação da verdade das essências matemáticas na quinta meditação metafísica. Para ele, as “naturezas verdadeiras e imutáveis” da matemática não são inventadas nem extraídas da experiência, não dependem do mundo empírico para existirem. Diz que já se encontram em seu espírito e as percebe, e só não as havia percebido anteriormente, por não lhe ter voltado seu pensamento para elas. Questiona se a ideia de triângulo, por exemplo, não teria vindo ao seu espírito por intermédio de seus sentidos. Analisa que se pode formar em seu espírito uma infinidade de outras figuras que jamais tenha visto ou existido, e as concebe claramente, conclui que são verdadeiras e que são conhecimento inatos. (DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*, §3-6, p. 123-124).

⁴ Mesmo com as certezas em suspenso, devido à dúvida metódica, Descartes afirma: “Mas logo depois atentei que, enquanto queria pensar assim que tudo era falso, era necessariamente preciso que eu, que o pensava, fosse alguma

exclusiva de conhecer e de estabelecer a verdade. Nessa perspectiva racionalista, o que se privilegia é o pensamento lógico como forma de explicação da realidade. O pensamento é anterior à percepção e o espírito possui primazia metafísica e cognitiva em relação ao corpo. O corpo passa a exercer uma função meramente instrumental em relação à alma.

Na primeira *Meditação Metafísica*, Descartes⁵ supõe como falsas todas as coisas que percebemos por intermédio dos sentidos. Considera ilusórias também a figura, o corpo, a extensão, o movimento e o espaço. Chega a afirmar que talvez a única coisa que tenha de verdadeiro é que nada é certo. Mesmo tendo negado o saber dos sentidos e do corpo, indaga-se se esse saber não é, ao menos, algo. E, mesmo que houvesse um gênio maligno que o enganasse, até mesmo quanto a uma real possibilidade de negar a experiência do corpo, seria preciso ser algo. É essa a tese que passa a sustentar a natureza última do *cogito*: “Não há, pois, dúvida alguma que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa.”⁶ O filósofo está certo de que é algo, embora não conheça ainda bastante claramente o que é. Ora, a fim de se conquistar esse fundamental nível do conhecimento, Descartes problematiza: “[...] é preciso que eu atente com todo cuidado, para não tomar imprudentemente alguma outra coisa por mim, e assim para não equivocar-me neste conhecimento que afirmo ser mais certo e mais evidente do que todos os que tive até agora.”⁷ O filósofo se indaga: “Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente.”⁸ Todos esses modos (imaginar, sentir, querer) não podem ser postos em dúvida na medida em que se beneficiam da certeza do *Cogito*. Logo, se sou, existo, se existo é porque apenas penso. Por isso, a única coisa que admite necessariamente verdadeira e existente é a coisa pensante ou, ainda, a mente ou o próprio intelecto. E as coisas, sendo reais ou

coisa. E, notando que esta verdade – *penso, logo existo* – era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cépticos não eram capazes de a abalar, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como o primeiro princípio da filosofia que buscava” (DESCARTES, R. *Discurso do Método*, p. 38). O *Discurso do Método* é um dos textos mais conhecidos do filósofo, que traz sua autobiografia intelectual e a metodologia por ele criada para a busca de um conhecimento verdadeiro. Foi publicado em 1637, originalmente em francês, um idioma popular na época, enquanto os textos filosóficos eram comumente publicados em latim. O que denota a preocupação do filósofo em popularizar os conceitos ali manifestos.

⁵ DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*, §1-18, p. 99-106.

⁶ DESCARTES, R., *Meditações Metafísicas*, §4, p. 100.

⁷ DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*, §5, p. 100.

⁸ DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*, §9, p. 103.

não, não podem ser percebidas de outra forma senão pela própria mente humana. Em suma: a alma é mais fácil de conhecer do que o corpo e ela parece preceder e sobrepor-se ao próprio corpo.

Na *Sexta Meditação Metafísica*, Descartes trata mais propriamente da existência das coisas materiais e da distinção real entre a alma e o corpo. Mesmo estabelecendo a existência dos corpos e fundamentando ontologicamente a física na *Sexta Meditação*, a finalidade essencial de Descartes continua a ser a determinação do valor do nosso conhecimento pela consideração justamente da ideia de Deus, causa de nosso ser e de nossa natureza. Num primeiro momento, ele trata do problema das coisas materiais. Considera a existência dos corpos possível, depois provável e, por último, conclui sua existência como certa. Reconhece que não se trata de simplesmente recusar os dados sensíveis em geral, como a primeira meditação realizara, mas de analisá-los à luz da veracidade divina. Em seguida, Descartes pode estabelecer a distinção real de alma e de corpo:

[...] de um lado, tenho uma ideia clara e distinta de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa, e que, de outro, tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa, é certo que este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ela pode ser ou existir sem ele.⁹

Apesar de afirmar que a alma pode existir sem o corpo, por ser dele distinto, Descartes reconhece em si outras faculdades (como as de mudar de lugar, de postura, etc.) que não são para ele possíveis de serem realizadas sem alguma substância à qual estejam ligadas e nem podem existir sem ela. Ora, essa substância a que se ligam deve ser necessariamente corpórea ou extensa e, por isso mesmo, exterior a qualquer domínio intelectual. Deve haver em mim outra coisa além de puro pensamento. Uma faculdade passiva de sentir, de receber e conhecer as ideias das coisas sensíveis. É assim que temos, em primeira mão, a prova do mundo objetivo corpóreo¹⁰.

Descartes anuncia a união, de fato, entre a alma e o corpo¹¹. Antes, justifica e limita o valor do sentimento natural como órgão de informação biológica. Considera que, embora existam as coisas corpóreas, talvez elas não sejam inteiramente como as percebemos pelos sentidos, pois

⁹ DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*, §17, p. 134.

¹⁰ DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*, §19 e §20, p. 134-135.

¹¹ DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*, §21-29, p. 135-138.

a percepção pelos sentidos pode ser obscura e confusa. E, para se ter uma ideia clara e distinta desses objetos, será preciso lançar-se com rigor à realidade dos sentidos, pois considera possível concluir que tem em si os meios de conhecer essas coisas com certeza. Descartes descreve que há de admitir que possui um corpo que está mal disposto quando sente dor, que tem fome e necessidade de comer. Ora, escreve ele:

A natureza me ensina, também, por esses sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo. Pois, se assim não fosse, quando meu corpo é ferido não sentiria por isso dor alguma, eu que não sou senão uma coisa pensante, e apenas perceberia esse ferimento pelo entendimento, como o piloto percebe pela vista se algo se rompe em seu navio; [...] Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, de sede, de dor, etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo.¹²

Suas afecções, que aparecem sintomaticamente no corpo, não podem ser uma soma simplesmente de um entendimento e um corpo, mas uma mistura dessas substâncias. É sob esse contexto que melhor podemos situar o clássico comentário de Lebrun, segundo o qual “Descartes não estabeleceu que eu sou um entendimento + um corpo, porém que em mim há, além do mais, uma ‘mistura’ dessas substâncias. E esta mistura *de fato* corrige o dualismo *de direito*”¹³. Apesar desse apontamento de Lebrun, permanece o inevitável problema de que Descartes é incapaz de explicar como duas substâncias essencialmente distintas interagem. A mente, embora permaneça distinta do corpo, fica presa a ele. Descartes unifica o homem nessa “mistura”; contudo seu ponto de partida permanece problemático. Corpo e mente não podem viver separados agora. Sobre essa questão, Silva relembra que, em Descartes, “[...] o que explica a passagem da certeza entre o pensamento (*res cogitans*) e a certeza sobre a existência do mundo físico (*res extensa*) é a representação lógica da ideia de Deus (*res infinita*)”¹⁴. Há uma primazia da *res cogitans* sobre a *res extensa*, considerada anteriormente fundante e distinta da segunda. Silva diz que a “[...] afirmação excêntrica da mistura entre entendimento e corpo, enunciada no parágrafo 24 da *Sexta Meditação*, não invalida o caráter autoevidente do Eu pensante em contrapartida à natureza obscura e indistinta do corpo.”¹⁵ Não há uma superação do dualismo de direito. A “mistura” entre

¹² DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*, §24, p. 136.

¹³ LEBRUN, G. In: DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*, nota de rodapé 175, p. 136.

¹⁴ SILVA, C. A. F., *A Carnalidade da Reflexão*, p. 105.

¹⁵ SILVA, C. A. F., *A Carnalidade da Reflexão*, p. 107.

corpo e mente, enquanto substâncias essencialmente distintas, não absolve Descartes totalmente. Para Merleau-Ponty, a problemática permanece no fato de que o filósofo “[...] não busca integrar o conhecimento da verdade e a prova da realidade, a inteligência e a sensação. Não é na alma, é em Deus que elas se ligam uma à outra. Depois dele essa integração devia aparecer como a solução dos problemas colocados pelo realismo filosófico.” (SC, p. 212-213). Descartes termina por conferir a Deus não só o fundamento da existência, mas a garantia das essências e da verdade. Nesses termos, mostra-nos Merleau-Ponty, “Descartes não só ignora o problema que tinha feito nascer Deus na consciência humana, como também acaba por radicalizá-lo colocando-o acima das soluções que o asfixiam” (EP, p. 62), pois, se “[...] nossa união com o corpo é substancial, como poderíamos sentir em nós mesmos uma alma pura e dali ter acesso a um Espírito absoluto?” (PhP, p. 241). Merleau-Ponty fala de um mal-estar da ontologia embrionariamente judaico-cristã, referindo-se mais propriamente a esse problema cartesiano. Ora, a “[...] escalada do homem em direção a Deus e a descida de Deus em direção ao homem não podem articular-se uma com a outra, como imagens invertidas” (N, p. 175).¹⁶ É sob essa medida que, como observa Silva, o “[...] recurso à existência de Deus, como postula o argumento ontológico cartesiano, não oferece validade gnoseológica alguma”¹⁷.

Ainda na *Sexta Meditação*¹⁸, Descartes diz que a natureza lhe ensina que há muitos outros corpos em torno do seu próprio corpo. E, como os sente diferentemente em cores, sabores, odores, sons, etc., é certo que há nesses mesmos corpos variedades que lhes correspondem de modo que algumas sensações possam ser agradáveis ou não. Descartes conclui que o corpo pode receber diferentes comodidades ou incomodidades dos outros corpos que o circundam. E é “[...] somente ao espírito, e não ao composto de espírito e corpo, que compete conhecer a verdade dessas coisas”.¹⁹ Embora tente corrigir o dualismo diluindo ou misturando as duas substâncias, Descartes não deixa de percebê-las como coisas distintas e sobrepostas.

¹⁶ Merleau-Ponty considera curioso que, “a despeito de suas profissões de ateísmo, os filósofos, dois séculos após Descartes, pensam ainda sobre o fundo da teologia cartesiana.” (PrP, p. 80).

¹⁷ SILVA, C. A. F., *A Carnalidade da Reflexão*, p. 109.

¹⁸ DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*, §25, p. 136.

¹⁹ DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*, §27, p. 137.

Merleau-Ponty observa, ainda, que, na *Sexta Meditação*, Descartes²⁰ não deixa de introduzir outro problema que, como se sabe, será recorrente em toda a ciência e metafísica modernas: a definição do corpo humano nos moldes de uma máquina. Reduzir a substância composta humana ao corpo físico, ou ao animal-máquina, será evidentemente um esforço incompatível com a união substancial. Descartes problematiza e recusa a solução materialista. Ao contrário, o filósofo²¹ considera que o corpo é sempre divisível, e o espírito indivisível, único e inteiro. E mesmo que o espírito pareça estar unido ao corpo todo, se, eventualmente vier a ocorrer uma amputação de alguns de seus membros, nem por isso, julga ele, haverá algo subtraído do próprio espírito. Dessa forma, Descartes enfatiza novamente a distinção entre a alma e o corpo, reforçando a ideia de que se trata, a rigor, de coisas distintas. Presume ainda que o espírito não recebe imediatamente a impressão de todas as partes do corpo, mas somente do cérebro, via, preferencialmente, glândula pineal. Para Descartes, o sistema nervoso é apresentado como um feixe de fios que partem da periferia para o centro. E é ao nível dessa glândula que o espírito pode receber as impressões sensoriais, de modo que o sentimento só varia em função da variação na disposição dessa glândula. E a “natureza do homem” – ilustra ele – “[...] enquanto composto do espírito e do corpo, não pode deixar de ser, algumas vezes, falível e enganadora.”²²

Ora, é na quarta parte da *Sexta Meditação* que Descartes²³ expõe sua conclusão contundente. O filósofo passa a avaliar que os sentidos significam mais o verdadeiro que o falso e que é possível utilizar a memória no sentido de conectar os conhecimentos presentes aos passados. Dispomos de meios para evitar, ao máximo, o erro. Não é mais preciso rejeitar as dúvidas em sentido hiperbólico, já que, agora, não há mais razão de se duvidar das coisas após havermos convocado os sentidos, a memória e o entendimento a fim de examiná-las. Ora, do fato de que Deus não é enganador segue-se que necessariamente não sou enganado. Isto posto, Descartes²⁴ finaliza suas meditações observando que, apesar disso, a vida do homem está sujeita a falhar muito frequentemente nas coisas particulares, pois a necessidade dos afazeres o impede, amiúde, de examinar as coisas cuidadosamente antes de determiná-las. É essa condição que

²⁰ DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*, §30-32, p. 138-139.

²¹ DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*, §33-41, p. 139-141.

²² DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*, §40, p. 141.

²³ DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*, §42-43, p. 141-142.

²⁴ DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*, §43, p. 142.

caracteriza a fraqueza e a imperfeição de nossa natureza. Nesse contexto, podemos reconhecer na metafísica, assegura Descartes, a possibilidade real de atribuir o fundamento da verdade para o *logos*, desvendar os mecanismos do erro e, com isso, medir mais exatamente a nossa finitude.

Sob a primazia da razão, sustenta Descartes, a própria percepção é o pensamento de ver, pensamento de sentir, pensamento de perceber. O pensamento vem sempre antes, já que a percepção é uma atividade puramente reflexiva. Nessa perspectiva, a percepção não passa de uma operação analítica, um ato psicológico, puramente intelectual. É uma propriedade da consciência, o perceber. A alma é quem vê, e não o corpo. O ato de ver é uma propriedade da alma. O corpo, nessas condições, só pode ser um acessório, um instrumento. O cérebro só obedece ao comando que a alma exerce sobre ele, já que a consciência é o que constitui o mundo segundo raciocínios lógicos e abstratos. Como bem observará o comentário de Paulo Carmo²⁵, no contexto da tradição cartesiana, o interesse filosófico da filosofia da consciência se voltará apenas para o mundo pensado, idealizado, jamais para o âmbito de uma outra ordem de experiência que é justamente a do mundo vivido, conforme exploramos, mais à frente.

Podemos concluir que, a partir dessa perspectiva cartesiana, o corpo, por ser instrumento, não constitui o fundamento para a alma. O corpo cartesiano é uma noção unívoca; não passando de uma mera abstração conceitual. A alma é que é o fundamento do corpo. Para caricaturar esse significado do corpo, conforme vimos, Descartes fala, na *Sexta Meditação*, que a natureza ensina, também, por esses “[...] sentimentos de dor, fome, sede, etc., que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo”²⁶. Entende ele que isso é assim porque, se eu fosse apenas uma coisa pensante, não sentiria dor quando o corpo está ferido, mas teria a percepção dessa lesão pelo puro intelecto, como o marinheiro percebe, por meio da visão, que alguma coisa se rompe no navio. Em seguida, Descartes atribui a essas sensações de dor, sede, fome, etc. o *status* de modos confusos de pensar, mas que tem origem na união e como que mistura do espírito com o corpo. Ao mesmo tempo, não se pode confundir essa “mistura” com a de dois corpos misturados, porque no espírito cartesiano não há partes, visto que o espírito é indivisível. Assim, embora distintos

²⁵ CARMO, P. S. *Merleau-Ponty*, p. 27.

²⁶ DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*, §24, p. 136.

substancialmente, corpo e mente estão entrelaçados, apesar da problemática enfrentada por Descartes para explicar ou fundamentar tal entrelaçamento.

1.2 A CONCEPÇÃO EMPIRISTA DO CORPO

No percurso de reconstrução do inventário crítico empreendido por Merleau-Ponty à tradição filosófica acerca da corporeidade encontramos, no pensamento clássico, não apenas uma exposição crítica direcionada ao intelectualismo, mas também ao empirismo ou mecanicismo. De acordo com essa perspectiva doutrinária, a partir de sua interpretação por Merleau-Ponty, o mundo físico se torna o modelo explicativo ou quadro lógico de todo conhecimento. Isto é, a experiência e a observação é que passa a conferir validade a todo saber, ao invés do recurso à intuição ou, ainda, à fé. O fundamento não é mais o *Cogito*²⁷, mas a experiência. Tal doutrina

²⁷ Merleau-Ponty critica o *cogito* cartesiano, denunciando que ele deprecia a percepção do outro, por ensinar que o “Eu só é acessível a si mesmo e que sou evidentemente o único a tê-lo, pelo menos nesse sentido último” (PhP, p. vii). Por isso, numa concepção cartesiana, o outro inexistente, já que se define apenas nos termos de uma mera aparência, um espectro. Em contraponto a essa perspectiva, Merleau-Ponty postula que, a princípio, não vivemos “[...] na consciência de nós mesmos – nem mesmo, aliás, na consciência das coisas – mas na experiência do outro. Só sentimos que existimos depois de já ter entrado em contato com os outros, e nossa reflexão é sempre um retorno a nós mesmos que, aliás, deve muito à nossa frequência do outro.” (C, p. 48). Paradoxalmente, Merleau-Ponty funda o *cogito* tácito que, segundo ele, é a generalidade que torna o *cogito* cartesiano possível. Segundo Moutinho, o *cogito* merleau-pontyano possui um caráter duplo: “[...] de um lado, eu não saberia de mim mesmo sem os atos nos quais me engajo, portanto, não há *cogito* sem esse engajamento; de outro lado, esse ato envolve um horizonte que é, por sua vez, condição de verdade ou de falsidade do ato.” (MOUTINHO, L.D.S. *Tempo e Sujeito*, p.24). E uma vez pronunciado o “eu penso” ou sobrevinda a reflexão, oriunda do *cogito* cartesiano, Merleau-Ponty acredita possível o desenvolvimento do *cogito* tácito ou pré-reflexivo: “[...] o pensamento de ser tornou-se de tal modo nosso ser que, se tentamos exprimir o que o precede, nosso esforço desemboca na proposta de um *Cogito pré-reflexivo*. Que é, porém, esse contato de si consigo antes que tenha sido revelado? É algo diferente de um exemplo de ilusão retrospectiva? Seu conhecimento é apenas *retorno* ao que já *se sabia* através de nossa vida/eu não me sabia, no entanto, de maneira propriamente dita.” (S, p. 192). O *cogito* é aqui uma significação tácita, não verbal. No decorrer de sua obra, Merleau-Ponty irá criticar este momento de sua filosofia inicial justamente pela imbricação dualista e idealista suscitada pela noção de *cogito* tácito. Nas palavras de Silva: “Merleau-Ponty sublinha um déficit mais geral de seu programa filosoficamente inaugural. Tal programa, diz ele, se mantém comprometido, ainda, ‘parcialmente’, com a

surge para combater o cartesianismo e o pensamento eclesiástico medieval, propondo provocar, ao menos, uma revolução na ciência. A partir da valorização da experiência, o conhecimento científico, que antes se contentava apenas em contemplar a natureza, passa a buscar dominá-la, almejando resultados práticos. Nesse segundo contexto de abordagem, podemos citar Locke e Hume como seus protagonistas, a partir de uma perspectiva merleau-pontyana. Antes de enunciar a posição de Merleau-Ponty frente à concepção materialista de corpo, apresentamos como tais autores compreendem tal questão a partir deles mesmos. Eles, em verdade, partem, impreterivelmente, de uma crítica ao racionalismo.

Antes de enunciar como princípio sua célebre proposição de que nada há no intelecto sem que antes tenha passado pelo testemunho dos sentidos, o filósofo inglês John Locke (1632-1704), no primeiro capítulo do *Ensaio acerca do Entendimento Humano*, vai argumentar contrariamente às ideias inatas. Basicamente, ele diz, caso houvesse ideias inatas elas seriam conhecidas por todos e não dependeriam do uso da razão para se chegar a elas, de modo que as crianças, por exemplo, saberiam, sem refletir sobre isso, o que é o *cogito* ou o que é a perfeição ou o infinito. Locke afirma que as ideias:

Não se encontram naturalmente impressas na mente porque não são conhecidas pelas crianças, idiotas, etc. Em primeiro lugar, é evidente que não só todas as crianças, como os idiotas, não possuem delas a menor apreensão ou pensamento. Esta falha é suficiente para destruir o assentimento universal que deve ser necessariamente concomitante com todas as verdades inatas, parecendo-me quase uma contradição afirmar que há verdades impressas na alma que não são percebidas ou entendidas, já que imprimir, se isto significa algo, implica apenas fazer com que certas verdades sejam percebidas. Supor algo impresso na mente sem que ela o perceba parece-me pouco inteligível. Se, portanto, as crianças e os idiotas possuem almas, possuem mentes, dotadas dessas impressões, devem inevitavelmente percebê-las, e necessariamente conhecer e assentir com estas verdades; se, ao contrário, não o fazem, tem-se como evidente que essas impressões não existem. Se estas noções impressas não estão impressas naturalmente, como podem ser

perspectiva idealista. Talvez, a radiografia mais ampla deste diagnóstico se incida mais figurativamente nos próprios quadros teóricos em que é articulado seu projeto em torno da noção de ‘*cogito* tácito’” (SILVA, C. A. F., *A Carnalidade da Reflexão*, p.147). E em contraponto ao racionalismo da tradição filosófica, Merleau-Ponty não abandona sua concepção de um campo pré-reflexivo. Isto porque a problemática não era reconhecer um campo irracional no sujeito, mas considerá-lo uma espécie de segundo sujeito ou sujeito oculto. Ou melhor, a complexidade reside no *status* que configura o campo pré-reflexivo. Não se trata de justapor razão e irrazão, reflexão e irreflexão. “Afinal, vale reiterar: não se trata de desqualificar a ‘reflexão’ ou destruí-la em proveito da ‘irreflexão’, mas, diversamente, de abarcar a situação total que comporta reenvio de uma a outra enquanto ‘ato distinto de retomada.’” (VI, p. 57). O que está imbricado aí é pensar “uma razão imanente à desrazão” (SnS, p. 87). Não se trata mais de pressupor um segundo *cogito* ou *cogito* tácito, mas de perseguir o movimento geral pelo qual a reflexão e o irrefletido estão umbilicalmente ligados. A reflexão só se ‘separa’ do irrefletido para retomá-lo. E é justamente sobre isso que versará o terceiro capítulo deste trabalho.

inatas? E se são noções impressas, como podem ser desconhecidas? Afirmar que uma noção está impressa na mente e, ao mesmo tempo, afirmar que a mente a ignora e jamais teve dela conhecimento, implica reduzir estas impressões a nada. Não se pode afirmar que qualquer proposição está na mente sem ser jamais conhecida e que jamais se tem disso consciência. [...] Penso que ninguém jamais negou que a mente seria capaz de conhecer várias verdades. Afirmo que a capacidade é inata, mas o conhecimento é adquirido.²⁸

Argumentando ainda contra as ideias inatas, Locke diz que ter que usar a razão para conhecer algo prova que esse algo não é inato. É falso que a razão descobre os princípios inatos, “[...] a menos que, como disse, consideremos inatas todas as verdades infalíveis que a razão nos ensina.”²⁹ Ora, as ideias não são mais que produtos da experiência, na medida em que o espírito é uma “folha em branco” na qual serão impressas as ações do mundo exterior. Quer dizer, Locke descreve a mente humana como uma *tabula rasa* onde, por meio da experiência, vão sendo gravadas as ideias. E se todo conhecimento advém da experiência, só pode ter origem na experiência sensível, não existindo ideias inatas. No capítulo I do Livro II de *As ideias do Ensaio acerca do Entendimento Humano*, Locke afirma que a ideia é o objeto do pensamento e que todas as ideias derivam da sensação ou da reflexão. O filósofo esclarece essa afirmação nos seguintes termos:

Suponhamos, pois, que a mente é, como dissemos, um papel em branco, desprovida, de todos os caracteres, sem nenhuma ideia; como ela será suprida? [...] A isso respondo, numa palavra: da experiência. Todo o nosso conhecimento está nela fundado, e dela deriva fundamentalmente o próprio conhecimento. Empregada tanto nos objetos sensíveis externos como nas operações internas de nossas mentes, que são por nós mesmos percebidas e refletidas, nossa observação supre nossos entendimentos com todos os materiais do pensamento. Dessas duas fontes de conhecimento jorram todas as nossas ideias, ou as que possivelmente teremos.³⁰

A experiência de amor, por exemplo, é anterior à ideia de amor, ao contrário do que postula o idealismo. No empirismo, há uma prioridade da experiência face à razão, a qualquer forma de idealização. Há um primado, aqui, do sensível sobre o inteligível. Ora, como Locke concebe a natureza do inteligível, das ideias? No capítulo II do Livro II supracitado, *As ideias*, Locke trata inicialmente das ideias simples e de suas implicações, para, então, no capítulo XII,

²⁸ LOCKE, J. *Ensaio acerca do Entendimento Humano*, p. 38.

²⁹ LOCKE, J. *Ensaio acerca do Entendimento Humano*, p. 40.

³⁰ LOCKE, J. *Ensaio acerca do Entendimento Humano*, p. 57.

abordar as ideias complexas, que são “formadas pela mente das [ideias] simples”³¹. Basicamente, podem-se diferenciar dois tipos de ideias: 1) as ideias simples, sobre as quais não se poderiam estabelecer distinções, como a ideia de amarelo, de duro, etc., e 2) as ideias complexas, que seriam associações de ideias simples, como ocorre, por exemplo, com a ideia de ouro enquanto uma substância, ao mesmo tempo, dúctil e amarela como propriedades compostas. Com isso, formar-se-ia um conceito abstrato da substância material.

David Hume, na mesma direção que Locke, vislumbra que nada há no entendimento que antes não tivesse passado pelos sentidos, embora o primeiro não tenha mais a preocupação de combater as ideias inatas. Sua intenção cardeal é a de mostrar não só como se originam as ideias simples, mas de que modo elas se relacionam no espírito em que elas são impressas de modo a constituir aquelas que são a maior parte de nossas ideias, as ideias complexas. Isto é, investiga de que modo a própria racionalidade se origina da experiência e quais são os princípios a partir dos quais as ideias se relacionam entre si. Sob esse ângulo, o interesse de Hume está em definir as ideias que se formam na mente como derivadas das impressões³² sensíveis, das quais diferem apenas em grau. As impressões sempre aparecem primeiro, visto que as ideias, ao aparecerem, não produzem impressões correspondentes. Pode-se, por exemplo, pensar na alegria sem, no entanto, estar alegre ou vir o pensar no calor sem sentir calor. Afirma Hume:

Todas as ideias, especialmente as abstratas, são naturalmente fracas e obscuras; a mente não as retém senão por um tenuíssimo fio; estão sujeitas a serem confundidas com outras ideias semelhantes, e, depois de usar muitas vezes um termo qualquer, embora sem significado claro, inclinamo-nos que ele corresponda a uma ideia determinada. Por outro lado, todas as impressões, isto é, sensações, sejam elas exteriores ou interiores, são fortes e vívidas; os limites entre elas são os mais nítidos possíveis, e não é tão fácil errar ou enganar-se a seu respeito.³³

Hume aponta que o empirismo não tinha ido além de provar que as ideias são precedidas por outras percepções mais vívidas das quais derivam e que representam. Uma vez presentes no espírito, as ideias relacionar-se-ão através dos princípios da natureza humana: por semelhança,

³¹ LOCKE, J. *Ensaio acerca do Entendimento Humano*, p. 91.

³² Hume emprega o termo *impressão* num sentido de algum modo diferente do usual: “Pelo termo *impressão* entendo, pois, todas as nossas percepções mais vivas, quando ouvimos, vemos, sentimos, amamos, odiamos, desejamos ou queremos. E as impressões diferenciam-se das ideias, que são as percepções menos vivas, das quais temos consciência, quando refletimos sobre quaisquer das sensações ou dos movimentos acima mencionados.” (HUME, D., *Investigação sobre o Entendimento Humano*, p. 10).

³³ HUME, D., *Investigação sobre o Entendimento Humano*, §17, p. 142.

por contiguidade e por causalidade. As relações, ao se tornarem habituais, farão com que a mente passe de uma ideia presente a outra ausente, tornando possível ir além do que a experiência sensível fornece. Assim:

Em resumo, todos os materiais do pensamento derivam da sensação interna ou externa; só a mistura e composição destas dependem da mente e da vontade. Ou, para expressar-me em linguagem filosófica, todas as nossas ideias ou percepções mais fracas são cópias de nossas impressões ou percepções mais vivas.³⁴

Da mesma forma que as ideias complexas não passam de associações de ideias simples, a mesma regra parece se aplicar ao entendimento sobre o que é a sensação e a percepção de acordo com o empirismo. A sensação é definida como nada mais que um reflexo ou uma impressão mais simples. A percepção, por sua vez, nada mais é do que um reflexo condicionado, um conjunto de sensações. Sensação e percepção são puramente fatos objetivos, isto é, provêm da experiência.³⁵

Ora, essa exposição em torno da concepção empirista sobre a natureza das sensações permite, ao menos, projetar qual será o estatuto da noção de corpo na perspectiva materialista. Tal noção será formulada como um pedaço da matéria, algo externo, um objeto de estudo da medicina e das ciências em geral. Ora, se para o pensamento objetivo, o foco incide mais sobre o objeto do que sobre o sujeito; se a percepção sobre o objeto está relacionada a uma condição de causas e efeitos, disso resulta que a explicação científica em torno da noção de corpo só pode reduzi-lo nos termos de um objeto. Tomado nesses termos, como bem observa Chauí, o objetivismo científico “[...] vai reduzindo a consciência a uma realidade cada vez mais fugaz, até que se converta num mero epifenômeno de acontecimentos físico-fisiológicos observáveis e objetivos.”³⁶

³⁴ HUME, D., *Investigação sobre o Entendimento Humano*, §13, p. 141.

³⁵ É a partir dessa concepção de sensação e percepção, enquanto provenientes da experiência, que os psicólogos *behavioristas*, como Watson, Skinner e Pavlov, se fundamentam para construir o conceito de comportamento reflexo. O comportamento é definido por eles como uma somatória de ações e percepções, ou melhor, oriundo do campo da experiência. O comportamento não passa de um mero processo associativo ou, segundo a terminologia de inspiração empirista, de uma associação de ideias. Para Pavlov a sensação só se distingue da percepção por se tratar de um processo mais elementar: “Na psicologia [...] diziam-nos que a sensação é uma excitação mais pura, por assim dizer fisiológica, produzida por um agente externo sobre os órgãos dos sentidos, ao passo que a percepção é o que se produz no cérebro quando esta excitação não está só, mas relacionada com outras excitações e traços antigos [...]. No fundo, a percepção é um reflexo condicionado e nada mais.” (PAVLOV, I.P. *Œuvres Choisies*, p. 603; 604).

³⁶ CHAUI, M. S. “Introdução”. In: MERLEAU-PONTY, M. *Textos Seleccionados*, p. IX.

Por mais que a doutrina empirista aqui exposta se contraponha aos princípios estabelecidos pela filosofia de Descartes, não deixa de ser cartesiana. O mecanicismo apenas complementa ou até mesmo prolonga o próprio intelectualismo subjacente, como vimos nas *Meditações*. É justamente essa flagrante reciprocidade que permitirá a Merleau-Ponty identificar, nessas duas posições canônicas, uma convergência de base: um princípio dualista de abordagem, rigorosamente dicotômico, pressupondo ora uma concepção de corpo como uma realidade interna (um fato psíquico), ora como uma realidade externa (coisa, objeto, *partes extra partes*). Tal dualismo flagrantemente cúmplice se reflete, conforme bem observa Moura, na recusa em dar ao sensível uma significação. O empirismo será cúmplice do cartesianismo por introduzir uma “associação” ou “projeção das recordações.” Nessa direção, Moura estende tal crítica à própria fenomenologia husserliana:

E a fenomenologia será cúmplice de ambos. Pois basta levar a sério que toda redução transcendental é necessariamente eidética, para que a facticidade seja expulsa do território da fenomenologia e para que a constituição – de maneira muito estranha – termine por dar conta apenas das estruturas essenciais do mundo e perca sua “riqueza concreta”.³⁷

O próprio idealismo fenomenológico transcendental, tal qual se formula nos termos de Husserl, é redutível a um desdobramento daquela solidária perspectiva cartesiana, dicotômica por definição. Dicotômica aqui porque separa a essência do fato, a razão da experiência, via o procedimento da redução fenomenológico-transcendental. A fenomenologia compreendida enquanto idealismo é a radicalização do cartesianismo no sentido de que há, agora, um *Eu* (não mais substancial como em Descartes), mas um fundamento mais do que suficiente enquanto região última de ser, doadora de sentido e fonte de toda significação.

Merleau-Ponty também se posiciona criticamente frente à fenomenologia husserliana. Como veremos, o centro da filosofia para Merleau-Ponty se embasa na reflexão sobre um irrefletido, portanto, a função da filosofia enquanto descrição de essência é desautorizada pelo fenomenólogo francês: “A essência não é a resposta à questão filosófica, esta não é posta em nós por um espectador puro: ela consiste em saber como e sobre que fundo se estabelece o espectador puro, de que fonte mais profunda ele se alimenta [...]” (VI, p. 147; 151). Nessa perspectiva,

³⁷ MOURA, C. A. R., *Racionalidade e Crise*, p. 242-243.

Merleau-Ponty revela a problemática do idealismo husserliano e a incompletude de toda redução³⁸ fenomenológica:

A solução não é mais a de buscar na fenomenologia, ao menos quando se a conhece como uma analítica intencional que distinguiria e descreveria positivamente uma série de operações ou de atos da consciência. É preciso encontrar noções que sejam neutras em relação às distinções tradicionais da filosofia clássica, e existe nos trabalhos de Husserl, por mais fiel que ele tenha sido até o fim de sua vida à analítica, a indicação de tais noções e a exigência de tal procura (o corpo como vidente visível e enquanto cumprindo “uma espécie de reflexão”, ideia de simultaneidade, de ação à distância). (Parc2, p. 274).

A partir dessa configuração, Merleau-Ponty propõe a reestruturação da fenomenologia sob outra chave interpretativa. Segundo ele, será preciso pôr, em novas bases, o discurso fenomenológico para além dos postulados tanto intelectualistas quanto empiristas. Nessa nova direção há dois mitos a serem superados:

Há um mito da filosofia que a apresenta como a afirmação autoritária de uma autonomia absoluta do espírito. A filosofia deixa de ser uma interrogação. Torna-se certo corpo de doutrinas, feito para assegurar a um espírito absolutamente *penetrante* a fruição de si mesmo e de suas ideias. Por outro lado, há um mito do saber científico que espera da mera notação dos fatos não só a ciência das coisas do mundo, mas também a ciência dessa ciência [...] que deverá fechar sobre si mesma o universo dos fatos. (S, p. 124).

Merleau-Ponty avalia que os extremismos das duas doutrinas são mutuamente incoerentes por estarem pautados numa dicotomia que as leva a tomar essa posição radical. Por um lado, o subjetivismo exagera ao dar ênfase à consciência, considerando-o como soberanamente constituinte do mundo. Por outro lado, o materialismo empobrece consideravelmente o conceito de mundo, limitando-se a um conhecimento da natureza por meio dos acontecimentos puramente sensíveis. No empirismo, o sujeito parece ter sido exorcizado. No intelectualismo, ele aparece totalitário e com poderes ilimitados. E é nesse sentido que Merleau-Ponty irá apontar que o que:

³⁸ Silva ressalta que, na fenomenologia merleau-pontyana, é a “É a Carne do Mundo que evidencia a impossibilidade de uma redução completa; não posso mais reduzi-lo, neutralizando sua facticidade mais profunda. Não posso suspender sua aparição, pondo-a entre parênteses, enquanto correlato intencional, justamente porque não estamos mais diante de um fenômeno puro, mas perante o enigma de um excesso que se manifesta em virtude do próprio horizonte de alargamento do mundo como carne. Trata-se, aqui, de uma experiência alusível e irredutível porque subsiste parenteticamente à redução. Ora, como então a transcendência do outro é diferente daquela do mundo? O outro me aparece, em carne e osso, como corpo, ‘portador de um comportamento’ (PhP, p. 401). Assim, tal aparição deixa de ser uma ilusão para se tornar, de fato, uma encarnação manifesta num fundo mais primitivo, atestado pela associação entre meu corpo e a carne do mundo. Neste contexto, outrem é também ‘carne de minha carne’ (S, p. 22; VI, p. 86), numa espécie de ‘triangulação’ entre eu como corpo, outrem como corpo e o mundo. A alteridade se torna, radicalmente, carnalidade.” (SILVA, C. A. F., *A Carnalidade da Reflexão*, p. 245).

Faltava ao empirismo era a conexão interna entre o objeto e o ato que ele desencadeia. O que falta ao intelectualismo é a contingência das ocasiões de pensar. No primeiro caso, a consciência é muito pobre; no segundo, é rica demais para que algum fenômeno possa *solicitá-la* [...]. O empirismo permanece na crença absoluta no mundo enquanto totalidade dos acontecimentos espaço-temporais, e trata a consciência como um cantão desse mundo, por outro, a análise reflexiva rompe com o mundo em si, já que ela o constitui pela operação da consciência. (PhP, p. 36; 50).

É por isso que, ao analisar a obra crítica de Merleau-Ponty, Marilena Chauí aponta que a dicotomia entre sujeito e objeto, estigma da gênese da filosofia e da ciência modernas, enfrenta o incontornável problema e a necessidade de reunir os dois termos. Ora, tal junção implicará o reducionismo de um pelo outro. Assistimos, aí, a uma espécie de paralelismo onde um aspecto predomina sobre o outro ou, ainda, se incorre numa justaposição do tipo continente-conteúdo. No caso do racionalismo, tudo é consciência. No materialismo, tudo é objeto e a consciência fica reduzida a um epifenômeno de acontecimentos objetivos³⁹.

É sob esse pano de fundo que a fenomenologia de Merleau-Ponty passa a se caracterizar enquanto uma crítica radical da figura do humanismo⁴⁰. Figura, como se sabe, caricaturada por Heidegger enquanto sintoma irremediável do “esquecimento do ser” no momento em que tanto a ciência quanto a metafísica tradicional operam sempre a partir daquele caráter excessivamente racionalista, oriundo do dualismo cartesiano. No que diz respeito ao humanismo, não se pode confinar a tendência idealista à filosofia e a tendência empirista à ciência. Também existem um idealismo científico e um empirismo filosófico. Na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty analisa o problema da relação consciência-mundo do ponto de vista do empirismo e do intelectualismo científico e, também, do empirismo e do idealismo filosóficos. Complementa Chauí:

Assim, subjetivismo e objetivismo, idealismo e empirismo, metafísica e positivismo são dicotomias que possuem a mesma fonte: a separação sujeito-objeto, considerados como realidades heterogêneas, distintas e açambarcadoras, que tendem a reduzir seu oposto a uma aparência ilusória. As dicotomias são, portanto, as faces complementares de um engano comum e originário.⁴¹

³⁹ CHAUI, M. S., Introdução. In: *Textos Selecionados*, p. IX-X.

⁴⁰ Por humanismo se entende, aqui, o subjetivismo filosófico e o objetivismo científico. O humanismo seria aquela concepção que “[...] procura resolver os paradoxos perceptivos recorrendo à separação entre a consciência e o mundo, e reduzindo o real à dicotomia sujeito-objeto.” (CHAUI, M. S., Introdução. In: MERLEAU-PONTY, M., *Textos Selecionados*, p. VIII).

⁴¹ CHAUI, M. S., Introdução. In: MERLEAU-PONTY, M., *Textos Selecionados*, p. IX.

Por isso, metaforiza Merleau-Ponty, o pensamento ocidental projeta essa marca, qual seja, a de ser um “pensamento de sobrevoos”⁴². Ora, qual é o sentido dessa metáfora? O pensamento de sobrevoos é aquele que justamente se sobrepõe face ao mundo em sua intenção absoluta de “[...] dominar e controlar totalmente a si mesmo e estender a dominação e o controle à realidade exterior.”⁴³ Como bem retrata Chauí:

O pensamento de sobrevoos na filosofia converte o mundo em representação do mundo. O pensamento de sobrevoos na ciência converte a consciência num resultado aparente de “fenômenos na terceira pessoa”, isto é, de acontecimentos que pertencem à esfera dos objetos naturais.⁴⁴

Ora, Merleau-Ponty não deixa de fixar a exigência de uma interrogação que venha a pôr em xeque tanto os preconceitos filosóficos e científicos paridos daquela dualidade metafísica própria do humanismo, quanto do pensamento de sobrevoos, bem como para buscar a origem das relações corpo-mundo, corpo-linguagem, mundo-sensível, mundo-cultural. Ao contrário da racionalidade que sobrevoa a experiência mais concreta do real que é uma forma de racionalidade estreita, rígida, será necessário projetar outro horizonte de inteligibilidade: a de uma racionalidade mais aberta, fluente e, por isso mesmo, alargada. Ela se realizará enquanto um “mergulho no sensível”. Merleau-Ponty passa a trabalhar com a ideia de que se deve aprender a ver o mundo sem dele se desligar, pois, caso contrário, a racionalidade redundaria numa mera abstração do real, numa construção artificial. Essa reaprendizagem do mundo implicará uma nova tarefa fenomenológica: a de uma reelaboração fenomênica da experiência do corpo, num sentido radicalmente diverso tanto do intelectualismo quanto do empirismo. A percepção do mundo não se confunde mais, em termos cartesianos, com um pensamento de perceber. O corpo passa a traduzir uma ordem de razão que é fenomenicamente sensível, carnal. O corpo deixa de ser coisa, objeto, um fato psíquico, para se tornar, em sua radicalidade última, fenômeno.

⁴² O “pensamento de sobrevoos” (ou *kosmothéoros*) caricatura a figura do filósofo ou do cientista, que eleva sua atividade a um poder absoluto de contemplação, pairando sobre o mundo sem, contudo, habitá-lo.

⁴³ CHAUI, M. S.. “Introdução”. In: MERLEAU-PONTY, M. *Textos Seleccionados*, p. VIII.

⁴⁴ CHAUI, M. S.. “Introdução”. In: MERLEAU-PONTY, M. *Textos Seleccionados*, p. VIII.

1.3 O FENÔMENO DO CORPO PRÓPRIO

Como conferimos até aqui, ao comentar tanto as figuras do intelectualismo quanto do empirismo, Merleau-Ponty já está preparando, na verdade, um distanciamento de toda uma tradição de pensamento que escamoteará a natureza mais genuína da percepção e do corpo próprio. Emerge a necessidade de se construir uma teoria fenomenológica concernente à corporeidade, na tentativa de superar as limitações encontradas nas doutrinas clássicas que tanto a psicologia quanto a fisiologia protagonizaram a partir de seus próprios instrumentos de método e análise. Essas doutrinas ora supervalorizavam o aspecto intelectual, puramente espiritual face ao corpo, ora creditavam uma espécie de sensualismo ingênuo ao interpretar o mundo e o corpo como ocorrências meramente factuais. São posições doutrinárias que tomam distância face ao mundo na medida em que sobrevoam a experiência última da vida, do corpo, do tempo, da finitude em sua concretude mais efetiva. Para além dessa camuflagem, desse prejuízo enorme de um gênero de racionalidade que se cristaliza ao longo da modernidade, Merleau-Ponty resgata a experiência mais própria dos fenômenos percebidos, dentre eles, a experiência do corpo próprio. Para o filósofo, trata-se agora de pensar o humano não mais enquanto essência pura, mas como um existente encarnado, engajado numa experiência de mundo radical.

Ora, bem entendido, não se trata de ignorar o espírito de dúvida, de trivializar as funções do entendimento. Contestar a razão não é fazer a apologia ao irracionalismo. O que Merleau-Ponty intenta explicitar é que o conhecimento direto da realidade vivida, o conhecimento espontâneo, é anterior a todo conhecimento científico ou filosófico. Esse conhecimento originário é o ponto de partida para todos os outros. Não se trata de se afastar dos sentidos, tomando-os como sintomas de erro e de ilusão, conforme o racionalismo cartesiano, mas, sim, de reconhecer um estatuto mais proeminente e mais radical, que faltara também ao empirismo e a toda forma de psicologismo e de naturalismo.

No que se refere à primazia do espírito como fundamento no idealismo, Merleau-Ponty considera que “[...] o *cogito* está bem longe de ser a primeira verdade, a condição de toda certeza válida. A raiz da afirmação ingênua é, antes, a consciência de meu corpo que talvez subentenda

toda afirmação da existência tocante das coisas” (Parcl, p. 37-38). Merleau-Ponty questiona essa tendência racionalista, que tende a colocar de lado o que há de instintivo e de pulsional no homem em nome absoluto da razão. Sobre essa ideia canônica de um Eu desencarnado ou de um sujeito desfigurado corporalmente, própria do humanismo de sobrevoos, Merleau-Ponty reitera uma conhecida tese de Goldstein, a saber, de que a consciência é o que, originariamente, se liga à ação⁴⁵:

O espírito não é uma diferença específica que viria se juntar ao ser vital ou psíquico para dele fazer um homem. O *homem não é um animal racional*. A aparição da razão e do espírito não deixa intacta, nele, uma esfera dos instintos fechada sobre si [...]. Assim, porém, se os pretensos instintos do homem não existem *isolados* da dialética espiritual, correlativamente essa dialética não pode ser concebida fora das situações concretas em que se *encarna*. Não agimos apenas com o espírito. O espírito não é nada ou é uma transformação real e não ideal do homem justamente porque ele não é uma nova espécie de ser, mas *uma nova forma de unidade*, já que ele não pode repousar em si mesmo. (SC, p. 196; grifo nosso).

O que o racionalismo clássico professa, o que a análise reflexiva insiste, bem sabemos, é o de operar uma cisão de princípio entre o sujeito e o mundo, já que o próprio sujeito não poderia apreender nenhuma coisa como existente no ato de apreendê-la. Ao desvincular o sujeito da experiência que ele tem do mundo, atribui-se à consciência um poder plenamente constituinte. Com isso, pressupõe-se que o mundo não pode existir sem ter passado por esse poder de constituição enquanto condição irrevogável de direito. A experiência que temos do mundo, via o corpo, não possui nenhum caráter de transcendência, não passa de um conhecimento meramente ilusório e enganador. Volta a comentar Chauí:

[...] o subjetivismo encaminha a filosofia para o idealismo: pouco a pouco as coisas exteriores vão se convertendo em realidades cada vez menos reais, vão se tornando sombras da verdadeira realidade, e esta se reduz, finalmente, à realidade do sujeito cognoscente e de suas operações.⁴⁶

Mesmo que Merleau-Ponty se embase na fenomenologia husserliana (sobretudo nela), ele se distancia dela ao considerar insuficiente o papel da filosofia assumido por Husserl, que se limita à descrição de essências, reduzindo-se a uma concepção idealista. Segundo o fenomenólogo, “[...] não há visão positiva que me dê definitivamente a essencialidade da essência.” (VI, p. 147; p. 151). Merleau-Ponty questiona a unilateralidade desse ser que vive no

⁴⁵ Cf. GOLDSTEIN, K. *La Structure de l'Organisme*, p. 426-431.

⁴⁶ CHAUI, M. S., Introdução. In: MERLEAU-PONTY, M., *Textos Seleccionados*, p. VIII-IX.

mundo das ideias, ou das representações. A experiência, no racionalismo, é relegada. Bem ao contrário, esse universo de experiência, repellido pelo idealismo, é o que abarca a relação entre os seres, as coisas e o corpo próprio. Ora, pois,

O sujeito não vive num mundo de estados de consciência ou de representações a partir do qual acreditaria poder, por uma espécie de milagre, agir sobre as coisas exteriores ou conhecê-las. Vive num universo de experiência, num meio neutro relativamente às distinções substanciais entre o organismo, o pensamento e a extensão; vive num comércio direto com os seres, com as coisas e com seu próprio corpo. O *ego*, como centro da qual emanam suas intenções, o corpo que as porta, os seres e as coisas aos quais elas se dirigem não são confundidos: mas são apenas três setores de um campo único. (SC, p. 204).

O organismo, o pensamento ou *ego* e a extensão que remete aos seres e coisas constituem, para Merleau-Ponty, três setores de um único campo. As ocorrências da natureza, os acontecimentos orgânicos e os fatos psíquicos são “[...] três termos inseparáveis ligados na unidade viva de uma experiência” (SC, p. 294). Diferentemente da concepção racionalista, onde, segundo Merleau-Ponty, o mundo só pode existir a partir da consciência que tenho dele, será preciso reconhecer, a rigor, que o mundo está sempre aí e, sob essa medida, é indomável intelectualmente:

Ora, enquanto nos dirigíamos ao espaço ou à coisa percebida, não era fácil redescobrir a relação entre o sujeito encarnado e seu mundo, porque ela se transforma por si mesma no puro comércio entre o sujeito epistemológico e o objeto. Com efeito, o mundo natural se apresenta como existente em si para além de sua existência para mim, o ato de transcendência⁴⁷ pelo qual o sujeito se abre a ele arrebatando-se a si mesmo e nós nos encontramos em presença de uma natureza que não precisa ser percebida para existir. (PhP, p. 191)

Nessa passagem, Merleau-Ponty pretende evidenciar a origem do ser para nós. Ele critica, no pensamento clássico, a valorização excessiva do inteligível em detrimento da experiência sensível⁴⁸, já que essa se torna uma noção que cria obstáculos e ambiguidades. Ora, compreender a “relação entre o sujeito encarnado e seu mundo” é reconhecer, originariamente, o caráter

⁴⁷ Por transcendência, Merleau-Ponty entende o “[...] movimento pelo qual a existência, por sua conta, retoma e transforma uma situação de fato. Justamente por ser transcendência, a existência nunca ultrapassa nada definitivamente, pois a tensão que a define desapareceria. Ela nunca abandona a si mesma.” (PhP, p. 208).

⁴⁸ Cabe pontuar aqui que Merleau-Ponty chega a afirmar que: “Não há mundo inteligível, *há* mundo sensível [...]. O sensível é precisamente esse meio em que pode existir o *ser* sem que tenha que ser posto; a aparência sensível do sensível, a persuasão silenciosa do sensível é o único meio de o Ser manifestar-se sem tornar-se positividade, sem cessar de ser ambíguo e transcendente [...]. O sensível é isso: essa possibilidade de ser evidente em silêncio, de ser subentendido.” (VI, p. 267).

antepredicativo da razão, isto é, a “força irreflexiva”⁴⁹ desde onde toma impulso o movimento de transcendência da existência corporal. Afirma:

A relação do sujeito e do objeto não é mais esta *relação de conhecimento* de que falava o idealismo clássico e no qual o objeto aparece sempre como construído pelo sujeito, mas uma *relação de ser* segundo a qual, paradoxalmente, o sujeito é seu corpo, seu mundo e sua situação, e, de certa forma, *se permuta*. (SnS, p. 89).

No tocante à concepção empirista, Pavlov⁵⁰ afirma que a percepção seria um reflexo condicionado e nada mais. Sobre isso, observa Merleau-Ponty:

Não construímos a percepção como se constrói uma casa, reunindo materiais emprestados dos sentidos e materiais emprestados da memória; não podemos explicá-la como um acontecimento da natureza, situando-a na confluência de várias séries causais – mecanismos sensoriais e mecanismos mnemônicos. (SC, p. 214).

Na perspectiva do realismo *behaviorista*, Merleau-Ponty diz que há uma decomposição do “[...] todo numa soma de partes reais, dissociando o funcionamento nervoso num mosaico de processos justapostos, dividindo-os entre centros autônomos e reduzindo os atos da consciência à associação de conteúdos reais ou ao jogo combinado de faculdades abstratas.” (SC, p. 83). Por isso, avalia Merleau-Ponty, os próprios reflexos

[...] nunca são processos cegos: eles se ajustam a um “sentido” da situação, exprimindo nossa orientação para um “meio de comportamento” tanto quanto a ação do “meio geográfico” sobre nós. Eles desenham, à distância, a estrutura do objeto, sem esperar suas estimulações pontuais. É essa presença global da situação que confere sentido aos estímulos parciais e que os faz contar, valer ou existir para o organismo. (PhP, p. 94).

Em contrapartida ao materialismo, para Merleau-Ponty a experiência num organismo não pode ser o mero registro e a fixação de movimentos acabados. Se a experiência elabora aptidões

⁴⁹ Optou-se por essa expressão terminológica porque Merleau-Ponty algumas vezes parece evitar o uso do termo “inconsciente” devido às dificuldades semânticas que tal termo poderia acarretar. O autor refere-se à ideia de irreflexão como algo que “provém de *mais baixo* do que a vontade” (PhP, p. 201). Como frisa Pontalis, Merleau-Ponty não refuta simplesmente o inconsciente. É essa postura que, via de regra, diferencia a leitura de Husserl, Sartre e Politzer. Para Merleau-Ponty, “[...] devem-se apenas separar as descobertas da psicanálise de uma ideologia objetivista e encontrar o *sentido* de realidade e de operações causais da metapsicologia” (PONTALIS, J-B, *A Psicanálise depois de Freud*, p. 64). O inconsciente em Merleau-Ponty é “[...] incorporado ao tratamento do pré-pessoal. Não obtêm ganho de causa psicologias do inconsciente e da consciência enquanto uma e outra insistirem em não reconhecer à existência outro conteúdo senão <<representativo>>, ora exposto, ora oculto.” (Ibidem, p. 66), ora visível, ora invisível. Trata-se, aqui, de um tema que será mais bem exposto e explorado no terceiro capítulo deste trabalho.

⁵⁰ PAVLOV, I. P. *Œuvres Choisies*, p. 603; 604. Pavlov foi um dos pioneiros da psicologia *behaviorista*, e Merleau-Ponty critica este autor, sobretudo em *Estrutura do Comportamento*, referindo-se a ele como fisiologista.

ela torna possível “[...] responder a situações de certo tipo por reações variadas que têm apenas o sentido em comum. As reações não constituem, pois, uma série de acontecimentos, mas trazem em si mesmas uma ‘inteligibilidade imanente’” (SC, p. 140). O que está em jogo, aqui, é o próprio limite da noção clássica de causalidade, tão preciosa no modelo científico positivista. Coelho & Carmo dizem que, a esse modelo, Merleau-Ponty prefere um modelo de:

[...] realidade acausal, onde a circularidade de um movimento dialético aparece como muito mais radical do que os modelos lineares, ascendentes ou não. A dialética, que propõe, mantém a oposição, mas não realiza a superação através de uma síntese. Chamada de hiperdialética ou dialética sem síntese, tem como modelo a constante tensão entre polaridades, a constituição de uma latência entre pólos. O entrelaçamento, o espaço virtual, o **entre**, aparecem para o filósofo como o **lócus** privilegiado onde o pensar filosófico precisa situar-se.⁵¹

Num sentido fenomenológico, o que é, afinal, a percepção? Merleau-Ponty esclarece que ela não se reduz a uma confluência de séries causais. O objeto percebido e a separação entre os *inputs* sensoriais, no fenômeno perceptível, não é cabível nem mesmo idealmente. Trata-se, aqui, de uma ideia promovida pela *Gestalttheorie*, ao considerar que o percebido sempre faz parte de um “campo”. Afirma Merleau-Ponty: “Somente a estrutura da percepção efetiva pode ensinar-nos o que é perceber. A pura sensação não é apenas inencontrável, mas imperceptível e, portanto, impensável como momento da percepção.” (PhP, p. 10). Nesse contexto,

Não podemos, por conseguinte, aplicar à percepção a distinção clássica de forma e matéria, nem conceber o sujeito que percebe como uma consciência que “interpreta”, “decifra” ou “ordena” uma matéria sensível da qual possuiria a lei ideal. A matéria é “grávida” de sua forma, o que quer dizer, em última análise, que toda percepção tem lugar num certo horizonte e, enfim, no “mundo”. (PrP, p. 41-42).

Isso equivale a dizer que todo conhecimento presente na consciência passa primeiro pelas portas da percepção. E, mesmo que seja ultrapassada pelo pensamento crítico, não se pode esquecer a contribuição que a percepção fornece para esse pensamento na concepção de verdade, de certeza. Para tanto, o fenomenólogo francês busca explorar, na experiência do humano, suas múltiplas facetas ou perfis. E isso, numa perspectiva radicalmente fenomenológico-ontológica. É sob esse contexto maior que o questionamento do corpo assume uma abordagem sem precedentes.

⁵¹ COELHO, N. C. & CARMO, P. S. *Merleau-Ponty*, p. 17.

Para além da tradição filosófico-científica, o homem está no mundo não mediante uma mera justaposição, uma relação, digamos, do tipo continente-conteúdo. A natureza dessa relação é bem outra: ela se deflagra como um acontecimento primordial, originariamente dado desde sempre. Trata-se de uma relação de princípio com o mundo, pois é da essência mesma do homem estar e ser no mundo. Como bem observara Heidegger, a “mundanidade” é uma característica essencial da definição última do homem e da subjetividade:

“Mundanidade” é um conceito ontológico e significa a estrutura de um elemento constitutivo do “ser-no-mundo”. Este, nós sabemos que é uma determinação existencial do “ser-aí”. A mundanidade é, neste sentido, em si mesma um existencial. Ao nos perguntar ontologicamente pelo “mundo”, não abandonamos, de forma alguma, o campo e nem os temas da analítica do “ser-aí”. O “mundo” não é ontologicamente uma determinação *daqueles* entes que o “ser-aí”, por essência, não é, mas um caráter do “ser-aí” mesmo. Isto não exclui a necessidade de empreender o caminho de investigação do fenômeno “mundo” pelo lado dos entes intramundanos e de seu ser.⁵²

O ser-no-mundo a que Heidegger se reporta, nesse momento, é o mundo circundante que interliga as dimensões da vida ativa à práxis da ação que, também, envolve o outro, para além de todo solipsismo. É a partir dessa relação mais ampla, relação de coexistência, que se torna reconhecível um mundo enquanto estrutura ontológica tendo a alteridade como signo radical:

Também a caracterização do encontro com os *outros* deve, pois, buscar sua orientação no “ser-aí” *peculiar* em cada caso. Será que essa caracterização não provém, então, de uma distinção e isolamento do “eu” que força a buscar em seguida um passo desde este sujeito isolado até os outros? Para evitar todo esse mal-entendido, é preciso observar em que sentido se fala aqui dos “outros”. “Os outros” não quer dizer o mesmo que a totalidade dos restantes fora de mim de onde se destaca o “eu”; os outros são aqueles que geralmente *não* se distinguem de mim mesmo, entre os quais também é uno. [...] Em razão deste *concomitante* “ser-no-mundo”, o mundo já é em cada caso sempre aquele que compartilho com os outros. O “ser-em” é o “ser-com” os outros. O “ser-em-si” intramundano destes outros é “ser-aí-com.”⁵³

Como vemos, não há mais, aqui, isolamento do indivíduo face ao mundo. A temporalidade constitui uma dimensão essencial desse co-pertencimento. Existe, sim, uma co-presença compartilhada. A temporalidade em Heidegger⁵⁴ é um convite à reflexão, pois o

⁵² HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*, p. 77.

⁵³ HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*, p. 134-135.

⁵⁴ Alphonse de Waelhens diagnostica os limites da reflexão heideggeriana no texto *Uma Filosofia da Ambiguidade*. Considera que, mesmo que Heidegger tenha seu mérito em tentar igualar a existência e ser no mundo, ele negligenciou ou se esquivou, na maior parte das vezes, de “descrever este misto que é a consciência humana”. Heidegger sempre se coloca num nível de complexidade que permite imaginar resolvido o problema que nos ocupa. Pois é no estágio da percepção e do sensível que este deve receber seu tratamento decisivo. Ora, os projetos que,

reconhecimento compartilhado amplia a complexidade do termo mundanidade. Para ele, quando nos alienamos, nos esquivamos desse conhecimento e reconhecimento, tornando-se necessários os “[...] caminhos específicos para se aproximar dos outros ou para ‘penetrar’ neles.”⁵⁵

Merleau-Ponty, por sua vez, retoma e aprofunda essa capital tese heideggeriana ao explorar a ideia de que o homem e o mundo estão umbilicalmente ligados. Não se pode falar do homem, da alma, sem falar desse caráter mundano que constitui a característica mais profunda do humano. Essa relação assume um caráter congênito com o mundo, num nível de compreensibilidade pré-conceitual, antepredicativo, pré-objetivo. Ora, para Merleau-Ponty, um novo elemento estrutural junto a essa compreensão do caráter inalienável do ser-no-mundo é aí inserido, qual seja, a experiência da corporeidade. Como já foi dito, para Merleau-Ponty, “[...] o

segundo *Ser e Tempo*, engendram para nós a inteligibilidade do real já pressupõem que o sujeito da existência cotidiana levanta o braço, já que martela e forja, dirige o seu olhar, já que consulta o relógio, orienta-se, já que anda de carro. Que um existente humano em que foram julgadas ‘evidentes’ sua capacidade de agir e de mover o corpo, sua faculdade de perceber. As evidências do senso comum nunca podem deixar de ser ‘cerceadas’, e o leitor de Heidegger percebe tarde demais que a acuidade minuciosa empregada pelo autor na descrição do mundo que projetamos teve por contraparte uma total negligência do mundo que para nós é ‘sempre-já-aí’. E é justamente neste último que surge a paradoxal estrutura de uma existência consciente, de uma existência que se faz coisa encimando a coisa. Se, para mim, um projeto e uma interpretação do real são possíveis, é porque estou irremediavelmente ligado com o real num sentido radical. Ora, não encontramos em *Ser e Tempo* nem trinta linhas sobre o problema da percepção; nem dez sobre o problema do corpo.” (WAELEHENS, A. *Uma Filosofia da Ambiguidade*. In: SC, p. V-VI). Ao mesmo tempo, “Sartre também não é econômico em suas críticas, nem as destempera ao sabor de suas pretensões teóricas que, evidentemente, tendem a ir além de Husserl, de Hegel e de Heidegger.” (SILVA, C. A. F., *A Carnalidade da Reflexão*, p. 259). Sartre explica que a prerrogativa ontológica posta por Heidegger “[...] permite entender que não há oposição ‘frente a frente eu-outrem’: o que existe é uma solidariedade ontológica, uma interdependência de viés, desvelada justamente pela experiência de meu ‘ser-no-mundo’, da qual ‘outrem’ determina.” (SILVA, C. A. F., op. cit., p. 259). Nesse sentido, Sartre ilustra: “A imagem empírica que melhor poderia simbolizar a intuição heideggeriana não é a do conflito, mas a de uma *equipe de remo*. A relação originária entre o outro e minha consciência não é a do *você e eu*, e sim a do *nós*; e o ser-com heideggeriano não é a posição clara e distinta de um indivíduo em face de outro indivíduo, não é o *conhecimento*, e sim a surda existência em comum de um integrante da equipe e seus companheiros.” (SARTRE, J-P, *L’Être et le Néant*, p. 303). Por isso que, como pontua Silva, se “[...] Heidegger tem o mérito de trazer à baila este fundo comum pelo qual coexistimos, sua teoria, entretanto, julga Sartre, solapa em seu intento último: ela condiciona a relação com o outro num nível *a priori* esgotando, dessa forma, toda alteridade possível. Ela torna impossível, rigorosamente, qualquer conexão ôptica com a situação humana concreta e, por isso mesmo, ela termina por reeditar o velho impasse idealista.” (SILVA, C. A. F., op. cit., p. 259). Sobre essa reedição de uma forma camuflada de idealismo, afirma Sartre: “A *transcendência* heideggeriana é um conceito de má-fé: ela visa, sem dúvida, superar o idealismo, e o consegue na medida em que este nos apresenta uma subjetividade em repouso em si mesmo e contemplando suas próprias imagens. O idealismo assim superado, no entanto, não passa de uma forma bastarda de idealismo, uma espécie de psicologismo empiriocriticista.” (SARTRE, J-P, op. cit., p. 306). Não é nosso interesse, aqui, entretanto, estender essa controvérsia. Apenas a expusemos a título meramente indicativo no sentido de mostrar que o discurso fenomenológico terá vários desdobramentos. Para uma análise mais acurada dessa polêmica, ver WAELEHENS, A. *Uma Filosofia da Ambiguidade*. In: SC, p.V-XV.

⁵⁵ HEIDEGGER, M. *El Ser y el Tiempo*, p. 140.

corpo é o veículo do ser-no-mundo.”⁵⁶ (PhP, p. 97). Ele se revela como um nível de experiência radicalmente ontológica. Ao contrário da interpretação merleau-pontyana sobre o mecanicismo e o idealismo, o corpo deixa de ser um simples objeto, um mero invólucro, um mecanismo de relações causais pré-estabelecidas, para se tornar um ser de experiência. Essa experiência, bem entendido, não se confunde com qualquer experimentação científica ou, ainda, com alguma forma de sensualismo, puro e simples. A experiência se remete a um sentido mais amplo, decisivo e, por isso mesmo, absolutamente radical. Ela se estrutura como uma espécie de práxis, um movimento concreto de transcendência por meio do qual a reintegração da existência psicofísica só se realiza graças à experiência do corpo próprio enquanto uma forma exemplar de existência mais integral.

Para Merleau-Ponty, o corpo é uma dimensão de meu ser, e não mais uma propriedade. Isso implica dizer que eu não *tenho* um corpo; mas *sou* um corpo. Se *sou* corpo, a reflexão está conjugada ao corpo, logo, não é possível que ela se situe fora dele e, ao mesmo tempo, o represente abstratamente. O corpo se torna, exemplarmente, este movimento ou experiência de uma abertura originária ao mundo, não sendo apenas um instrumento ou um meio. Segundo Merleau-Ponty, o corpo é “[...] nossa expressão no mundo, a figura visível de nossas intenções. Mesmo os movimentos afetivos mais secretos, mais profundamente ligados à infraestrutura humoral, contribuem por formar nossa percepção das coisas.” (Parc2, p. 39).

Merleau-Ponty passa a reconhecer na experiência corporal a emergência de um enigma, quer dizer, de um paradoxo pelo qual essa experiência se desvela. Ora, qual é exatamente o estatuto desse caráter peculiarmente paradoxal ou enigmático da experiência do corpo próprio? O enigma está em que o corpo se transfigura como um exterior-interior e um interior-exterior. Em outros termos, interior e exterior são planos que não se separam mais. Eles se fundem numa só experiência. É o que, por exemplo, podemos reconhecer na experiência tátil deflagrada entre a mão direita e a mão esquerda. Ambas se tocam e, ao mesmo tempo, são tocadas. São ativas e passivas, simultaneamente. É impossível determinar qual mão toca e qual é tocada, pois não há

⁵⁶ “[...] quando Merleau-Ponty afirma que ‘o corpo é o veículo do mundo’, essa metáfora instrumental não será anódina (ineficaz, sem importância ou interesse): efetivamente esse corpo próprio será sempre seguido, *do exterior*, por uma ‘consciência’, por um sujeito, na verdade bastante espiritualizado, que terá nesse corpo o seu prolongamento instrumental. A justa crítica a Descartes redundava em um ‘progresso’ em direção ao platonismo: o *cogito* tácito (que não se exprime por palavras, implícito) está no corpo, assim como o piloto em seu navio.” (MOURA, C.A.R., *Racionalidade e Crise*, p. 313).

como tocar sem ser tocado. O corpo como ser táctil, que pode tocar e ser tocado, é tocante e capaz de tocar-se, revelando, nessa extensão, uma ambiguidade, um paradoxo de princípio.

O sentido desse enigma se deflagra na experiência de um acontecimento inesgotável, que se projeta em nós e na relação com outrem e com o mundo. O sentido desse caráter misterioso aqui é bem preciso: não estamos diante de algo insondável, mas inesgotável, um paradoxo inerente à própria experiência corporal. O enigma é justamente esse: meu corpo é, simultaneamente, vidente e visível. Ao olhar todas as coisas, o próprio corpo pode também olhar-se; se vê vendo, se toca tocando. Descreve Merleau-Ponty:

[...] relação de meu corpo consigo mesmo que o transforma no *vinculum* do eu com as coisas. Quando minha mão direita toca a esquerda, sinto-a como uma “coisa física”, mas, no mesmo instante, se eu quiser, um acontecimento extraordinário se produz: eis que minha mão esquerda também se põe a sentir a mão direita [...]. Dessa maneira, porque eu me toco tocando, meu corpo efetua “uma espécie de reflexão”. Nele e por ele não há somente relação em sentido único daquele que sente com aquilo que ele sente. A relação se inverte: a mão tocada torna-se tocante, de modo que sou obrigado a dizer que o tato aqui está espalhado pelo corpo, que o corpo é “coisa senciente”, “sujeito-objeto”. (S, p. 210).

Essa reflexão corporal exprime também uma importante peculiaridade:

Se minha mão esquerda toca minha mão direita e se de repente quero, com a mão direita, captar o trabalho que a esquerda realiza ao tocá-la, esta reflexão do corpo sobre si mesmo sempre aborta no último momento: no momento em que sinto minha mão esquerda com a direita, correspondentemente paro de tocar minha mão direita com a esquerda. (VI, p. 24).

Esse “flagrante ‘aborto’ no movimento da reflexividade apenas atesta a lógica peculiarmente paradoxal da experiência corporal e, por isso mesmo, não identificável ou mensurável analiticamente.” (VI, p. 179). Assim, prossegue Merleau-Ponty, trata-se de um paradoxo onde não há contradição na diferença, nem superposição na identidade. Por essa razão,

[...] não há como distinguir precisamente o momento em que uma mão toca a outra e, vice-versa: o que presenciamos, aí, é uma “boa ambiguidade”, ou seja, uma perspectiva estrutural de relação em que a própria experiência táctil se desvela numa práxis de iminência jamais fundida ou coincidida, malogrando, como costuma descrever Merleau-Ponty, em seu intento último. Trata-se, em última análise, de uma metamorfose tateante em que “não existe identidade e não-identidade, nem não-coincidência; existe o fora e o dentro girando um em torno do outro” (VI, p. 317).

Dessa forma, a reflexão corporal esquivava-se de toda lógica de identidade, agindo sob o signo da diferença. É por isso que, quando observo a relação de meu corpo com o mundo, percebo que

Não há coincidência entre o vidente e o visível, mas um empresta ao outro, toma ou invade o outro, cruza-se com ele, está em quiasma⁵⁷ com o outro [...]. Não no sentido da síntese, da unidade originariamente sintética, mas sempre no sentido de uma transportação (*Uebertragung*), de imbricação, de irradiação do ser. (VI, p. 314; 315).

Fica implícita, na citação anterior, a indicação de uma promiscuidade entre as sensações. Isso é, o olhar pode apalpar, o tato ver, o paladar farejar, o olfato degustar. As sensações são fenômenos intercambiáveis, e não sensações pontuais ou incomunicáveis intersubjetivamente. Nesse paradoxo, “[...] o visível abre-se sobre um invisível que é seu relevo ou sua estrutura na qual a identidade é, antes, não-diferença” (NC, p. 95). Nas palavras de Silva, assistimos à “[...] experiência de uma dupla inscrição ‘dentro’ e ‘fora’, isto é, um mistério de acasalamento sensorial, uma dialética entre a atividade e a passividade.”⁵⁸ Para ilustrar essa relação entre visível e invisível, Chauí apresenta a figura da folha, onde a nervura secreta que sustenta e conserva unidas as partes da folha, proporciona uma “[...] estrutura que mantém o direito e o avesso diferenciados e inseparáveis: é o invisível que faz ver porque sustenta por dentro o visível, o indizível que faz dizer por que sustenta por dentro o dizível, o impensável que faz pensar porque sustenta por dentro o pensável.”⁵⁹ Analogamente, associamos essa relação entre direito e avesso, visível e invisível, ao papel que o sistema nervoso autônomo simpático e parassimpático desenvolvem no organismo. Isso porque, embora se expressem em direções opostas, um acelerando e outro freando os batimentos cardíacos, por exemplo, um não pode existir sem o outro. Diferenciam-se, mas se complementam, estão diretamente interligados e não simplesmente justapostos, mas de tal maneira que um não pode existir sem o outro, constituindo, paradoxalmente, uma não-diferença. E, como veremos melhor no terceiro capítulo, essa analogia é passível de ser estendida ao sistema consciente e inconsciente.

⁵⁷ “[...] o quiasma é isto: reversibilidade – É somente através dela que há passagem do ‘Para Si’ ao Para Outrem – Na realidade, não existimos nem eu nem o outro como positivos, subjetividades positivas. São dois antros, duas aberturas, dois palcos onde algo vai acontecer – pois todos pertencem ao mesmo mundo, ao palco do Ser” (VI, p. 317).

⁵⁸ SILVA, C. A. F., *A Carnalidade da Reflexão*, p. 167.

⁵⁹ CHAUI, M. *Experiência do Pensamento*, p. 154.

Envolto nesta promiscuidade, o corpo é um ser visível no meio de outros seres visíveis e, sendo um visível vidente, vê além de ser visto, e se vê ou, ainda, é visível e sensível para si mesmo. Por meio do corpo me relaciono com o mundo e com o próprio corpo, e por meio dele estou no mundo. Sobre esse corpo vidente e visível, Chauí reitera que é justamente por meio do corpo próprio ou vivido que nos instalamos no mundo, ganhando e doando significação. Como bem observará Marilena Chauí:

O *corpo* apresenta aquilo que sempre foi o apanágio da consciência: a reflexividade. Mas apresenta também aquilo que sempre foi o apanágio do objeto: a visibilidade. O corpo é o visível que *se vê*, um tocado que *se toca*, um sentido que *se sente*. Quando a mão direita toca a mão esquerda, há um acontecimento observável cuja peculiaridade é a ambiguidade: como determinar quem toca e quem é tocado? Como colocar uma das mãos como sujeito e outra como objeto? A descoberta do corpo reflexivo e observável leva Merleau-Ponty a mostrar que a experiência inicial de um corpo consigo mesmo é uma experiência em propagação e que se repete na relação com as coisas e na relação com os outros. [...] Ao tomar a experiência corporal como originária, Merleau-Ponty redescobre a unidade fundamental do mundo como *mundo sensível*.⁶⁰

Tal paradoxo, tal enigma do corpo faz com que ele não seja um “si” por transparência, como o pensamento. E, sim, que ele seja um “si” por “[...] confusão, narcisismo, inerência daquele que vê naquilo que vê, daquele que toca naquilo que toca, do senciante ao sentido” (CE, p. 18). Visível e móvel, o corpo não só está no meio das coisas, como é uma delas. Preso ao tecido do mundo, porém, vendo e se movendo, “[...] mantém as coisas circulando ao seu redor, pois elas constituem um anexo ou um prolongamento dele mesmo, estão incrustadas em sua carne, fazendo parte de sua definição plena, já que o mundo é feito do mesmo forro que o corpo.” (CE, p. 18-19). Quer dizer, Merleau-Ponty não ignora o fato de que a própria visão é tomada e feita no meio das coisas, ali onde persiste. Reconhece a indivisão do senciante e do sentido. E, quando se refere à carne, o filósofo entende que:

[...] a carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo “elemento”, no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra, e do fogo, isto é, no sentido de uma *coisa geral* [...]. A carne, nesta acepção, é um “elemento” do Ser. Não é fato ou soma de fatos e, no entanto, aderência ao *lugar* e ao *agora*. Ainda mais: inauguração do *onde* e do *quando*, possibilidade e exigência do fato, numa palavra, facticidade, o que faz com que o fato seja fato. (VI, p. 184).

Merleau-Ponty fala aqui de uma reflexão corporal, pois esse corpo não pode mais ser reduzido a uma coisa, a um objeto ou a uma massa cuja estrutura é analisada pela anatomia. O

⁶⁰ CHAUI, M. S., Introdução. In: MERLEAU-PONTY, M. *Textos Seleccionados*, p. X.

corpo é um fenômeno que pode perceber, ser percebido e pode autoperceber-se. O corpo, enquanto ser de experiência, se torna, exemplarmente, essa capacidade, essa potência de transcender. E a reflexão corporal, como vimos, exprime uma importante peculiaridade, a saber, que não há uma coincidência, uma justaposição entre vidente e visível, entre dizente e dizível, mas sim, uma imbricação de um no outro. É necessário habitar esse corpo, essa carne. É por meio dele que habito as coisas, já que o corpo é feito do mesmo forro que o mundo. Como descreve Merleau-Ponty:

Eu organizo com o meu corpo uma compreensão do mundo, e a relação com o meu corpo não é a de um Eu puro, que teria sucessivamente dois objetos, o meu corpo e a coisa, mas habito o meu corpo e por ele habito as coisas. A coisa me aparece assim como um momento da unidade carnal de meu corpo, como encravada em seu funcionamento. O corpo aparece não só como o acompanhante exterior das coisas, mas como o campo onde se localizam minhas sensações. (N, p. 106-107).

Merleau-Ponty fala da necessidade de se habitar o mundo, de cessar a negação da própria carnalidade, numa crítica ao idealismo que crê que pelo mundo das ideias pode conhecer o mundo e a verdade. Ora, o mundo representativo do real não é o mundo real. Não há como se colocar nesse distanciamento do mundo, pois estamos incrustados, imbricados nele. E é nessa coexistência com o mundo que se pode conhecê-lo de forma menos superficial, mais profunda e verdadeira:

[...] preso no tecido das coisas [...] o corpo nos une diretamente às coisas por sua própria ontogênese, soldando um ao outro os dois esboços de que é feito; seus dois lábios: a massa sensível que ele é e a massa do sensível de onde nasce por segregação, e à qual, como vidente, permanece aberto. E ele é unicamente ele, porque é um ser de duas dimensões, que nos pode levar às próprias coisas não enquanto seres planos, mas como seres em profundidade, inacessíveis a um sujeito que os sobrevoe, só abertas, se possível, para aquele que com elas coexista no mesmo mundo. (VI, p. 179).

Há em Merleau-Ponty uma espécie de transfiguração pelo corpo. Como vimos, o corpo fora justamente desfigurado pela ciência e tradição filosóficas no momento em que é reduzido à mera condição de coisa ou objeto. Diferentemente dessa tradição, Merleau-Ponty advoga a tese segundo a qual o corpo, mais do que um fragmento da matéria, um mero objeto mecânico, se revela, antes, como um fenômeno. Disso decorre o seu caráter particularmente paradoxal que víamos antes – caráter do qual nem o psicólogo e nem o cientista podem dar uma explicação conclusiva.

A bem da verdade, Merleau-Ponty exige que a ciência e a filosofia se questionem, quer dizer, revisem seus conceitos fundamentais (sujeito-objeto, fato-essência, ser-consciência, real-aparência). O problema central é o de que tais conceitos, por si sós, já carregam uma interpretação da realidade; por isso, a necessidade da ciência e da filosofia em compreender suas origens⁶¹. Sob esse aspecto, a noção de *estrutura*⁶² se torna, para Merleau-Ponty, uma estratégia conceitual decisiva. É essa noção que reporá, em novas bases, uma possível superação dos dualismos corpo-espírito, sujeito-objeto, homem-mundo. Merleau-Ponty passa a compreender a estrutura como a “junção de uma ideia e de uma existência” inseparáveis (SC, p. 223). E, como bem pontua Silva (2009, p. 40), para elaborar a noção de “estrutura”, Merleau-Ponty se

⁶¹ E é nessa direção que sentimos, neste trabalho, a necessidade primordial de se esclarecer os conceitos nevrálgicos que fundamentam toda uma prática psicanalítica e psicoterapêutica. Sem este esclarecimento e sem a clareza das origens dessa ciência, fica-se fadado ao risco de uma atuação simplista e alienada.

⁶² A noção de *estrutura* em Merleau-Ponty é oriunda do termo *Gestalt*, que é o centro daquilo que se chama também teoria das formas (*Gestalttheorie*). Ela designa, “por oposição a uma simples combinação de elementos, um todo formado de fenômenos solidários, tais que cada um depende dos outros e só pode ser o que é na e pela sua relação com eles.” (LALANDE, A. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*, p. 347). Nesta reelaboração conceitual, Merleau-Ponty advoga que a forma “[...] possui propriedades originais relativas às das partes que podemos destacar dela. Cada momento é determinado pelo conjunto dos outros e seu valor respectivo depende de um estado de equilíbrio total, cuja fórmula é um caráter intrínseco da ‘forma’.” (SC, p. 101). Falabretti (*Merleau-Ponty: o sentido e o uso da noção de estrutura*, p. 155-160) demonstra que o conceito de estrutura, aplicado largamente a vários ramos do saber, parece muito caro, muitas vezes, às descrições do tipo lógicas, biológicas, psicológicas, sociais, antropológicas ou linguísticas. Já para a *Gestalttheorie*, a noção de estrutura “[...] passou a significar a ideia de que o campo fenomenal – a experiência – é feito de coisas, de situações e de relações que integram o físico, o fisiológico e o mental” (Ibidem, p. 173). O conceito de estrutura indica, aqui, a junção de uma ideia e de uma existência inseparáveis. Portanto, na perspectiva da *Gestalttheorie*, “a ideia de estrutura, primeiramente, oferece a possibilidade de superar a clássica oposição corpo e alma e todos os problemas que advêm dessa oposição como, também, significa uma nova possibilidade de análise e compreensão do comportamento. Se a teoria da Gestalt manifesta, num primeiro momento, uma proximidade conceitual com a fenomenologia, ela se afasta desse viés quando reduz a existência das formas às estruturas físicas. A perspectiva naturalista referendada pela ideia de campo se impõe, como indica Merleau-Ponty, quando a teoria da Gestalt pressupõe a existência de formas físicas puras, autônomas, objetivas e isentas de qualquer subjetividade.” (Ibidem, p. 173). Em virtude disso, Falabretti revela que é necessário, “sobretudo, não cometer o erro mais evidente da Gestalt: a coisificação, a naturalização da forma. Portanto, para fugir aos desvios da *Gestalttheorie* é fundamental aceitar que o percebido somente é explicável pelo percebido e não por uma instância exterior.” (Ibidem, p. 174). E “[...] em oposição a essas inclinações teóricas clássicas – o behaviorismo, o introspectivismo – o conceito de estrutura parece, na interpretação de Merleau-Ponty, passível de ser aplicado na compreensão do comportamento de um determinado organismo, desde as esferas mais individuais até as relações mais gerais que podem envolvê-lo com o meio ambiente.” (Ibidem, p. 184). E “[...] o conceito de estrutura aplicado ao comportamento permite a Merleau-Ponty, em oposição ao associacionismo mecanicista e ao intelectualismo, compreendê-lo como um todo formado de elementos solidários, isto é, concebê-lo como uma forma. Nesse sentido, o comportamento não é mais consequência de uma miscelânea de estímulos ou, mesmo, resultado de um ego autônomo, mas, fundamentalmente, algo que é organizado e estruturado desde o seu primeiro momento.” (Ibidem, p. 187). O autor segue proferindo que é o reconhecimento do enraizamento estrutural que permeia todas as funções do organismo, tornando possível a abertura da experiência direta, entre as diferentes ordens – material, vital e espiritual (Ibidem, p. 188-189). Para ver mais sobre a noção de estrutura em Merleau-Ponty: Cf. CHAUI, MARILENA. “A noção de estrutura em Merleau-Ponty”. In: *Experiência do Pensamento*. p. 197-256.

fundamenta na *Gestalttheorie*, sobretudo nos “estudos clínicos goldsteinianos”⁶³. Por isso, o filósofo francês diz:

O que há de profundo na “Gestalt” da qual partimos, não é a ideia de significação, mas a de *estrutura*, a junção de uma ideia e de uma existência indiscerníveis, o arranjo contingente pelo qual os materiais passam, diante de nós, a ter um sentido, a inteligibilidade em estado nascente. (SC, p. 223).

Em vista disso, “o conceito de ‘estrutura’ emerge, aqui, como uma ampla organização em que o organismo interage com o meio.”⁶⁴ Assim se efetua uma mudança radical da ideia de subjetividade em Merleau-Ponty: “[...] esta última já se revela, ontologicamente, como um fenômeno estruturante, traduzindo uma experiência global, total.”⁶⁵ Silva aponta ainda a revelação de outro grau de subjetividade em Merleau-Ponty, a da experiência de uma “consciência encarnada”. Passa a ser possível compreender o organismo vivo e o comportamento humano “[...] como uma totalidade em que cada parte só tem sentido quando atuando em conjunto com as demais.”⁶⁶ E isso implica dizer que não faz mais sentido “[...] apresentar separadamente, como alternativas conflitantes, a ‘existência como coisa’ e a ‘existência como consciência.’”⁶⁷ É o que podemos observar claramente em *Phénoménologie de la Perception*, momento no qual assistimos a uma decisiva subversão da célebre máxima cartesiana *Penso, logo existo*:

[...] não é o Eu penso que contém eminentemente o Eu sou, não é minha existência que é reduzida à consciência que dela tenho, é inversamente o Eu penso que é reintegrado ao movimento de transcendência do Eu sou e a consciência à existência. (PhP, p. 439).

O que redescobrimos é uma conexão de existência, e não uma necessidade de essência, enquanto experiência fundante da percepção. Ora, que estatuto podemos haurir da natureza última da percepção? Merleau-Ponty afirmará que a percepção deixa de ser uma produção absolutamente intelectual, um objeto tardio para a consciência, segundo o idealismo. Por isso, ela não é um ato de vontade, a decisão de uma consciência atenta. Ela é, em sentido mais profundo, a forma originária e primeira do conhecimento. Ela se institui como um nível estruturante da

⁶³ SILVA, C. A. F., *A Carnalidade da Reflexão*, p. 40.

⁶⁴ SILVA, C. A. F., *A Carnalidade da Reflexão*, p. 40.

⁶⁵ SILVA, C. A. F., *A Carnalidade da Reflexão*, p. 40.

⁶⁶ COELHO, N. C. & CARMO, P. S. *Merleau-Ponty*, p. 41.

⁶⁷ COELHO, N. C. & CARMO, P. S. *Merleau-Ponty*, p. 42.

experiência corporal, redefinindo, em sentido radical, a significação última da subjetividade. Eis, aqui, o sentido com o qual Merleau-Ponty passará a falar em “consciência perceptiva”. Como frisa Carmo⁶⁸, a percepção para Merleau-Ponty ocorre numa atmosfera difusa, que escapa ao controle do sujeito. O percebido pode se transportar para uma consciência que, quando em estado de alerta, dá conta de sua manifestação. Por isso é que, em Merleau-Ponty, se diz que as cores, por exemplo, “vêm” ou são percebidas pelo indivíduo independentemente de um ato de sua vontade. É possível ver o amarelo porque o ser humano é sensível às cores. Afirma o filósofo: “[...] sou *sensível* ao mundo, ao outro” (SnS, p. 188). Sendo a sensação nosso primeiro elo com o mundo, ela não pode ser codificada mediante um juízo intelectual, isto é, congelada numa consciência distanciada que a toma, friamente, como objeto de estudo.

É sob essa perspectiva mais ampla de uma subjetividade percipiente que Merleau-Ponty se autoriza a mostrar que a vida representativa da consciência não é primeira, nem única, isto é, não é fundante nem definidora do que sejam a consciência e o mundo. Ao indagar sobre a relação entre a consciência perceptiva e a consciência representativa, Merleau-Ponty conclui que a “[...] consciência perceptiva é fundante com relação à representativa, de sorte que esta continua, no nível puramente intelectual, um conhecimento originado no nível sensível”.⁶⁹

Agora fica mais evidente por que Merleau-Ponty retoma, sucessivas vezes, a mesma crítica ao empirismo e ao intelectualismo. Eles mal compreendem a essência mais íntima do corpo, justamente porque o corpo não é coisa, não é máquina, não é um amontoado de ossos, carne, sangue e pele similar a um autômato, como professa o empirismo. E também não é um “eu penso” único e total, uma rede de causas e efeitos, nem uma espécie de abrigo ou vestimenta para a alma ou para uma consciência, conforme anunciaria o idealismo. E enquanto imperar esse dualismo metafísico, não há como a ciência e a filosofia demonstrarem a relação intersubjetiva. O corpo é o modo fundamental de ser e de estar no mundo, de se relacionar com o mundo, consigo, e de o mundo se relacionar consigo. E a intencionalidade serve como mola impulsionadora para que a inteligência e a percepção existam. Por trás de cada gesto há uma intenção; ela determina o movimento, tanto voluntário quanto involuntário.

⁶⁸ CARMO, P. S., *Merleau-Ponty*, p. 41.

⁶⁹ CHAÚÍ, M. S., Introdução. In: MERLEAU-PONTY, M., *Textos Seleccionados*, p. IX.

Como sabemos, a intencionalidade é um conceito clássico que Brentano restituíra dos medievais e que Husserl reconstituiu no contexto inaugural do seu idealismo fenomenológico transcendental. Este último utilizou pela primeira vez o conceito de intencionalidade em 1900, com o intuito de designar a estrutura geral de

[...] nossas vivências — tanto originárias quanto triviais —, levando-o a desempenhar um papel central na investigação fenomenológica, qual seja, o de indicar a maneira como a consciência se relaciona com seus objetos no interior de tais vivências. Para Husserl, fazer fenomenologia significa, de um modo direto ou indireto, ocupar-se desses vividos, ou seja, ocupar-se de sua estrutura intencional. [...] As “Investigações lógicas”, publicadas por Husserl em dois volumes, em 1900 e 1901, respectivamente, já contêm uma abordagem consistente da intencionalidade como estrutura dos vividos e tais obras são unanimemente consideradas “obras inaugurais” da fenomenologia.⁷⁰

Em *Idéias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica* (1913), Husserl abordará novamente a questão da intencionalidade, considerando-a um “[...] tema fenomenológico capital [...] visto que de alguma maneira todos os vividos participam da intencionalidade”⁷¹. Em seguida, o autor designa a intencionalidade como “[...] aquilo que caracteriza a consciência em sentido forte, e que justifica ao mesmo tempo designar todo o fluxo de vivido como fluxo de consciência e como unidade de uma única consciência”⁷².

E, conforme pontua Lauer, se a pretensão da filosofia husserliana é a de contemplar a universalidade, esta “[...] não pode colher seus resultados do processo de generalização dado na abstração progressiva operada nas ciências particulares.”⁷³ Mais uma vez, é ressaltada a diferença fundamental entre fazer ciência e fazer filosofia, mais especificamente aqui, fenomenologia. Não se trata de uma ontologia regional, mas, no dizer de Husserl, de uma ontologia formal (*Formale Ontologie*)⁷⁴.

⁷⁰ LAUER, L.F.N. *A Questão da Intencionalidade em Husserl e Heidegger*, p. 23.

⁷¹ HUSSERL, E. *Idéias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*, p. 189.

⁷² HUSSERL, E. *Idéias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*, p. 190.

⁷³ LAUER, L.F.N. *A Questão da Intencionalidade em Husserl e Heidegger*, p. 26.

⁷⁴ Na fenomenologia husserliana, os conceitos de “essência” ou *eidos* são utilizados para indicar o objeto temático deste campo. “Como todo objeto, toda essência tem um conteúdo e uma forma. Os gêneros e as espécies dizem respeito a um conteúdo e, no sentido autêntico, aos substratos absolutos, assim como a todas as relações parciais autênticas” (HUSSERL, E. *Idéias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*, p. 343).

Em Husserl, a aclaração fenomenológica da intencionalidade “[...] constitui o ‘nó górdio’ da própria filosofia, porque a partir dela podemos acessar de modo claro a esfera dos vividos.”⁷⁵

Nesse sentido:

A “diferença ontológica” fundamental aí detectada por Husserl não se dá entre um sujeito cognoscente e o mundo conhecido, tampouco entre um ego, suas representações e o mundo, mas sim entre momentos de um e mesmo todo que se apresentam de diferentes maneiras. Apreender a intencionalidade em suas diferentes etapas, sucessivas camadas e em seus diversos modos de doação significa, no dizer do autor, apreender a própria diferença ontológica fundamental. Dizer que a consciência é pura ou transcendental equivale a afirmar que ego e mundo, *cogitatio* e *cogitatum*, *intentio* e *intantum* formam uma unidade doadora de sentido, um campo transcendental. A máxima husserliana “para as coisas mesmas” (ou “ir às coisas mesmas” — “*Zu den Sachen Selbst*”) indica *pari passu* a superação de sujeito e objeto como prejuízos da filosofia moderna, lançando-nos em direção à imersão da consciência em tal campo.⁷⁶

Nessa direção, por mais que se tente absorver a própria experiência corporal reduzindo-a a um ciclo fechado de operações causais, Merleau-Ponty restabelecerá um contributo fundamental da fenomenologia: o de reconhecer um papel radical da intencionalidade. Isso Merleau-Ponty faz a partir da diferenciação husserliana entre dois níveis intencionais: uma “intencionalidade de ato” enquanto operação constituinte da síntese temporal e uma “intencionalidade operante” (*Fungierende Intentionalität*) enquanto condição de possibilidade da primeira. A intencionalidade em ato é da ordem representativa, judicativa ou, como interpreta Merleau-Ponty, esta intencionalidade em Husserl é “[...] aquela de nossos juízos e de nossas tomadas de posição voluntária, a única da qual a *Crítica da Razão Pura* falou”. (PhP, p. 16). A intencionalidade operante é o movimento mais próprio de “[...] uma espécie de arte oculta plenamente viva e operante, prévia a toda tese ou juízo.”⁷⁷ A intencionalidade operante forma a unidade natural e antepredicativa. É ela que passa a “[...] exprimir, primordialmente, aquela dimensão de uma gênese passiva da consciência.”⁷⁸ Merleau-Ponty retomará esse segundo sentido de intencionalidade como um movimento próprio do corpo. Movimento de transcendência pelo qual mantemos com o mundo relações de comércio, imprimindo, enfim, um novo sentido da intersubjetividade. Nesse caso, Merleau-Ponty assevera:

⁷⁵ LAUER, L.F.N. *A Questão da Intencionalidade em Husserl e Heidegger*, p. 29.

⁷⁶ LAUER, L.F.N. *A Questão da Intencionalidade em Husserl e Heidegger*, p. 30.

⁷⁷ SILVA, C.A.F. *A Carnalidade da Reflexão*, p. 139.

⁷⁸ SILVA, C.A.F. *A Carnalidade da Reflexão*, p. 139.

Mesmo cortado do circuito da existência, o corpo nunca se curva inteiramente sobre si mesmo. Mesmo se me absorvo na experiência de meu corpo e na solidão das sensações, não chego a suprimir toda referência de minha vida a um mundo. A cada instante alguma intenção brota novamente de mim, mesmo que seja em direção aos objetos que me circundam e caem sob os meus olhos, ou em direção aos instantes que sobrevêm e impelem para o passado aquilo que acabo de viver. Nunca me torno inteiramente uma coisa no mundo, falta-me sempre a plenitude da existência como coisa, minha própria substância foge de mim pelo interior e alguma intenção sempre se esboça. (PhP, p. 192-193).

Ao contrário do que a tradição postula, o fenômeno da percepção revela esse movimento intencional do corpo. O corpo é sempre presente para mim, pois não é para mim um objeto, senão eu mesmo, porque eu *sou* meu próprio corpo. E, por *ser* um corpo, é que os objetos me são dados, uma vez que sou sensível a eles. Certamente não me é possível ver todas as faces desses objetos, mas, por meio de meu corpo, isto é, de mim, posso posicionar-me de diferentes maneiras e escolher qual dos lados do objeto busco visar:

Em outros termos, observo os objetos exteriores com meu corpo, eu os manejo, os inspeciono, dou a volta em torno deles, mas, quanto ao meu corpo, não o observo ele mesmo: para poder fazê-lo, seria preciso dispor de um segundo corpo que não seria ele mesmo observável. (PhP, p. 135).

Por isso mesmo o corpo não pode ser objeto, “completamente constituído”, pois o corpo é aquilo porque existem objetos:

Ele não é nem tangível nem visível na medida em que é aquilo que vê e aquilo que toca. Portanto, o corpo não é qualquer um dos objetos exteriores, que apenas apresentaria essa particularidade de estar sempre aqui. Se ele é permanente, trata-se de uma permanência absoluta que serve de fundo à permanência relativa dos objetos que podem entrar em eclipse, dos verdadeiros objetos. A presença e a ausência dos objetos exteriores são apenas variações no interior de um campo de presença primordial, de um domínio perceptivo sobre os quais meu corpo tem potência. Não apenas a permanência de meu corpo é um caso particular da permanência no mundo dos objetos exteriores, como ainda a segunda só se compreende pela primeira. [...] Assim, a permanência do corpo próprio, se a psicologia clássica a tivesse analisado, podia conduzi-la ao corpo não mais como objeto do mundo, mas como meio de nossa comunicação com ele, ao mundo não mais como soma de objetos determinados, mas como horizonte latente de nossa experiência, presente sem cessar, ele também, antes de todo pensamento determinante. (PhP, p. 121-122).

Merleau-Ponty mostra que o corpo é o primeiro momento da experiência humana, de tal forma que ele se revela como uma das manifestações mais privilegiadas do próprio ser. O filósofo contrapõe sua noção de corpo-próprio à concepção de corpo-objeto. E é através do mundo que se tem consciência do corpo próprio, uma vez que, por meio dele, nos comunicamos

perceptivelmente com o próprio mundo. Do mesmo modo que se tem consciência do corpo por intermédio do mundo, o corpo-próprio se desvela como a nascente do conhecimento. Merleau-Ponty descreve fenomenologicamente que os gestos não são apenas eventos psicológicos triviais, mas gestos de consagração, pois estendem vetores afetivos, descobrem fontes emocionais, criam um espaço expressivo, significativo, originariamente ontológico:

Ora, o corpo é eminentemente um espaço expressivo. [...] Mas nosso corpo não é apenas um espaço expressivo entre todos os outros. Este é apenas o corpo constituído. Ele é a origem de todos os outros, o próprio movimento de expressão, aquilo que projeta as significações no exterior dando-lhes um lugar, aquilo que faz com que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos, sob nossos olhos. Se nosso corpo não nos impõe, como o faz no animal, instintos definidos desde o nascimento [...], nossa natureza não é um velho costume, já que o costume pressupõe a forma de passividade da natureza. O corpo é nosso meio geral de ter um mundo. [...] e ele projeta em torno de si um mundo cultural. (PhP, p. 181-182).

Enquanto não se reconhecer esse papel ontológico de primeira grandeza, isto é, um saber corporal manifesto pelo caráter intencional ou estrutural de uma consciência perceptiva, a filosofia e a ciência permanecerão incompletas. Merleau-Ponty reconhece na experiência do corpo próprio um novo desdobramento fenomenológico de seu ser: a sexualidade. Para o filósofo, o corpo próprio é “[...] sempre outra coisa que aquilo que ele é, sempre, ao mesmo tempo, sexualidade e liberdade, enraizado na natureza no próprio momento em que se transforma pela cultura, nunca fechado em si mesmo, e nunca ultrapassado” (PhP, p. 240). Não se trata de caracterizar o corpo como objeto, como consideram os empiristas, nem de caracterizá-lo como representação ou fato psíquico, como preferem definir os racionalistas. Corpo e consciência formam uma unidade implícita e confusa – são inseparáveis.

Todo esse inventário criticamente fenomenológico até aqui percorrido em torno do tema da corporeidade ainda não se esgota definitivamente. Merleau-Ponty realizará outro desdobramento de análise decisivo pelo qual a experiência do corpo próprio assume um valor ontológico sem precedentes. Trata-se da significação última do corpo como ser sexuado, fonte de sentido e de experiência dialeticamente viva. O corpo deixa de ser uma propriedade para se revelar, em toda a sua gratuidade, como um domínio afetivo privilegiado, tornando a sexualidade uma experiência também mais vital, integral, total, e não pontual ou parcial. Trata-se, aqui, de reconhecer um primeiro plano ou setor da nossa experiência que visivelmente só tem sentido e experiência para nós: o meio afetivo.

É em direção a essa abordagem que a *Phénoménologie de la Perception* se projeta, ao buscar conferir estatuto a um domínio originário da experiência corporal, reinventando outro aspecto da subjetividade. É o que passaremos a explorar a partir de agora, no capítulo seguinte.

2 A EXPERIÊNCIA DO CORPO COMO SER SEXUADO

2.1 A SEXUALIDADE NO PENSAMENTO CLÁSSICO

Antes mesmo de inventariar a significativa importância dada pela psicanálise à sexualidade no desenvolvimento e na vida psíquica do ser humano, não podemos ignorar a crítica fenomenológica que Merleau-Ponty já empreende, no seio da tradição filosófica e de toda a literatura médica do pensamento ocidental. Previamente à apresentação da postura de Merleau-Ponty frente à tradição, introduziremos brevemente como a questão do corpo e da sexualidade vinha sendo tratada antes mesmo das teorias modernas do intelectualismo e do empirismo.

Como se sabe, já na Idade Média a questão do corpo foi fortemente trivializada, principalmente por meio do pensamento religioso, onde a construção do pensamento popular recai nos dogmas da explicação sobre o mundo e o homem, num maniqueísmo moral entre o sagrado e o profano, até as delimitações entre a carne e o espírito. O corpo é caricaturado como uma espécie de cárcere da alma. Essa, por sua vez, é compreendida num nível puramente inteligível, já que é imaterial, imortal, capaz de conhecer as ideias e apreender a verdade. A busca incessante pela verdade torna-se um desejo que não pode ser satisfeito por causa do corpo. O corpo, sensível, material, que perturba e escraviza a alma na evocação do conhecimento verdadeiro, leva à opinião e, conseqüentemente, ao erro, pois os sentidos apenas conhecem as cópias das ideias. Essa cisão no estudo do homem, na ideia do divino (alma) e mundano (corpo) é uma constante no pensamento ocidental cristão. Guedes explica que o corpo, na Idade Média:

[...] era considerado apenas pela sua formação material, denominado *carne*, substantivo que não denota apenas a estrutura muscular ou natureza animal, mas também aparece no sentido figurado dos conceitos cristãos de sensualidade e concupiscência. A imagem do corpo era ligada diretamente à sexualidade, fator de preocupação mais evidente de todo este período histórico, no que se refere aos postulados sobre o corpo, nos manuais de conduta, nos conceitos morais de cidadão.¹

¹GUEDES, C. M. *Corpo*, p. 18.

Ora, Guedes aponta que o desejo da carne só poderia ser satisfeito “[...] de uma forma não profana, se seguisse o modelo das normas de comportamento da classe superior.”² Tais proibições culminariam no temor que se propagava pelas crenças populares.

Dessa forma, não se pode negar que o dualismo já estava presente na Idade Média de forma muito acentuada, constituindo até uma espécie de herança para a tradição. As teorias medievais se denunciavam dicotômicas por persistirem em seu caráter conflituoso e concomitante em que apresentavam o “[...] celibato contra casamento, a libido contra a ternura, o bem contra o mal, a carne contra o espírito.”³ Ou como afirma Duby:

De um lado o perecível, o putrescível, o efêmero, o que deve voltar a ser pó, que no entanto é chamado a reconstituir-se para ressuscitar no último dia, do outro o imortal. [...] o que é atraído para baixo, pelos pesos, pelas opacidades das substâncias carnis, do outro o que aspira a perfeição celeste.⁴

Nessa dicotomia, o “corpo” medieval representa o claustro da perfeição, guardando a oportunidade do ser de atingir o divino, uma vez que era considerado o templo do espírito. E, para tanto, seria necessário passar por espaços de purificação, que se resumiriam nos sofrimentos pela autopunição, autoflagelo, castração dos desejos, torturas e castidade, mantendo-se intacto às tentações demoníacas de degradação. De um lado, a leveza e a força da alma. De outro, o perigo, a nocividade enquanto fonte tentadora da carne, que afasta o homem da perfeição divina. Curioso observar é que, ao mesmo tempo em que a sexualidade se tornava o símbolo de toda impureza (já que todo prazer carnal ou a simples imagem do corpo nu contradizia a moral cristã), o corpo também era um meio de fazer-se presente no mundo. Ou, como formula Guedes:

De um lado, as coisas da carne eram naturais e independiam da vontade, enquanto que de outro, eram conceituadas pela crença mística, postulando que o homem poderia dominá-las através de obrigações religiosas e sociais, como também purificar o corpo através das torturas e auto-flagelos.⁵

Como vimos em nossas análises precedentes, já no campo metafísico ou epistemológico do pensamento moderno, hegemonicamente cartesiano, a questão da sexualidade foi considerada

² GUEDES, C. M. *Corpo*, p. 20.

³ GUEDES, C. M. *Corpo*, p. 32.

⁴ DUBY, G. *A História da Vida Privada*, p. 515.

⁵ GUEDES, C. M. *Corpo*, p. 21-22.

um tema de pouca relevância e praticamente inexistente. No idealismo, fundado no *Cogito*, se postula que os sentidos podem enganar sempre, por isso a afetividade enquanto domínio sensitivo se torna um problema meramente periférico. Neste, o conhecimento só é válido se prescindir da razão. Nessa extensão, o conhecimento que for oriundo dos sentidos, das sensações e da afetividade torna-se, a rigor, falso, ilusório, parcial ou incompleto, dado o caráter equívoco e enganoso dos sentidos. O domínio da afetividade está longe de ser um conhecimento evidente, isto é, claro e distinto. Como as ideias inatas são as que fundam um conhecimento verdadeiro, o cientista deve ser o mais racional possível no intuito de depurar os próprios sentidos e sensações externas, inclusive do próprio corpo. A própria sexualidade é tratada como um mecanismo biológico isolado, sem conexão com a alma, deixando de haver, aí, qualquer caráter de intencionalidade investido. O corpo só é um instrumento. O cérebro só obedece ao comando que, porventura, a alma vier a exercer sobre ele.

No cartesianismo, o sujeito ou a consciência parecem desligados do corpo, pois, para que qualquer coisa tenha alguma validade ou para que seja considerada verdadeira, isto é, clara e distinta, tem que passar pelo crivo dessa consciência. Afirma Merleau-Ponty:

Descartes e, sobretudo Kant, desligaram o sujeito ou a consciência, fazendo ver que eu não poderia apreender nenhuma coisa como existente se primeiramente eu não me experimentasse existente no ato de apreendê-la; ela fez aparecer à consciência, a absoluta certeza de mim para mim, como a condição sem a qual não haveria absolutamente nada, e o ato de ligação como o fundamento do ligado. (PhP, p. 9).

Não há espaço para a sexualidade ou a afetividade no racionalismo, pois elas não passariam de processos ou de objetos a serem identificados e analisados pela consciência. Tudo se passa como se a experiência afetiva fosse isenta de qualquer intencionalidade ou, ainda, desprovida, completamente, de qualquer significação mais proeminente. Além de a consciência ser colocada num patamar superior à corporeidade, como que numa justaposição, a sexualidade não passa de um mecanismo isolado, instintivo e, por que não dizer, passivo. Ora, fica configurado o papel da sexualidade no seio da tradição cartesiana: ela é rebaixada a um nível de conhecimento irrelevante. E se a sexualidade é reduzida à condição de ser apenas um puro instinto, como observam Laplanche e Pontalis:

[...] isto é, como um comportamento pré-formado, característico da espécie, como um objeto (parceiro do sexo oposto) e uma meta (união dos órgãos genitais no coito)

relativamente fixos, perceberemos que ela só muito imperfeitamente explica fatos fornecidos tanto pela observação direta como pela análise.⁶

E, na doutrina empirista, a sexualidade se reduz a um automatismo instintivo aliado a um mecanismo de associação e reflexo. Ela se explica meramente por um mecanismo de causa-efeito, estímulo-resposta. Tal concepção tem como pressuposto o alheamento de uma pulsão, impulsão ou propulsão que fosse própria da afetividade ou da sexualidade em sua manifestação mais profunda. O corpo não passa de um pedaço da matéria, algo externo, um objeto de estudo da medicina e das ciências em geral. O foco é o objeto sob intervenção experimental. Aqui, a mesma visão dicotômica sujeito-objeto, tal qual pressuposta pelo intelectualismo, permanece inteiramente. O homem se define como o resultado ou o efeito das várias causalidades que determinariam seu corpo ou seu psiquismo. Nada mais é constituído senão enquanto também objeto de estudo científico, passível de observação e controle. Nesses termos, a percepção sobre o objeto está relacionada a uma condição de causas e efeitos, pressupondo que a explicação científica em torno da noção de corpo só pode reduzi-lo à condição de um objeto.

Ora, segundo avalia Merleau-Ponty, é precisamente esse duplo prejuízo como princípio norteador que termina por edificar uma certa concepção de sexualidade e afetividade nos termos de uma miscelânea de prazeres, dores e estados afetivos isolados, encerrados em si mesmos. Por exemplo, no empirismo, a sexualidade e a mente são ocorrências separadas, jamais unificadas. A sexualidade não é o próprio ser e sua relação com a alma fica condicionada a uma relação de causa-efeito. E mesmo que o empirismo tente superar o cartesianismo, é seu cúmplice não apenas pela dualidade, mas por introduzir a “associação” ou “projeção das recordações” para explicar o surgimento de uma explicação pela qual, *por si só*, o sensível não pode ser considerado autônomo. O corpo e o sensível são novamente relegados, onde se ignora a força de sua pulsão, o seu movimento intencional mais próprio; numa palavra, sua transcendência enquanto afetividade ou sexualidade.

⁶ LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J-B. *Vocabulário da Psicanálise*, p. 476-477.

2.2 O SENTIDO DA EXPERIÊNCIA AFETIVA E A PSICANÁLISE

A psicanálise freudiana, enquanto teoria revolucionária principalmente por focar excentricidades do comportamento humano, intrigou muitos intelectuais, que se posicionaram contra ou a favor, sobretudo os franceses, entre as décadas de 1920 a 1950. E muitas vezes foram eles que mais contribuíram para a disseminação da teoria freudiana. Na fenomenologia não foi diferente. Tanto Sartre, quanto Heidegger e Merleau-Ponty abordaram e se posicionaram em relação à psicanálise. Assim, embora Merleau-Ponty tenha exposto suas divergências em relação à psicanálise, ele pode ser considerado um crítico moderado. Ocorre que ele tentou aprimorar ou resolver determinadas noções ou questões psicanalíticas, e usou-se de muitas delas para embasar sua própria teoria, como mais bem explicitaremos adiante, sobretudo no terceiro capítulo desta dissertação. São notórias, no conjunto da obra merleau-pontyana, as considerações e o tratamento quanto ao mérito e à importância dos trabalhos de Freud. Isso porque, seu posicionamento não se reduz a uma simples desconsideração da riqueza das investigações psicanalíticas. Ora, mostra-nos Merleau-Ponty, Freud será aquele que lançará novas bases teóricas no sentido de se repensar mais radicalmente a experiência da sexualidade, ao considerar o fato de que tudo o que o ser humano faz tem um ou mais sentidos.

Merleau-Ponty comungou com Freud a concepção de que a sexualidade não é apenas um processo fisiológico isolado, pois o próprio homem é visto como um ser cultural e histórico que produz sentido. É sob esse aspecto particular, mas decisivo, que a experiência corporal afetiva transcende os limites físicos e químicos. O corpo se revela, em sua radicalidade última, como “ser sexuado”. Sem jamais se reduzir à condição de objeto, o corpo se torna fonte de sentido. É uma experiência viva. E tudo o que faço tem um ou mais sentidos. Nessa medida, comenta Merleau-Ponty:

Mesmo em Freud seria um erro acreditar que a psicanálise exclui a descrição dos motivos psicológicos e se opõe ao método fenomenológico: ao contrário, ela (sem o saber) contribuiu para desenvolvê-lo ao afirmar, segundo a expressão de Freud, que todo ato humano “tem um sentido”, e ao procurar em todas as partes compreender o acontecimento, em lugar de relacioná-lo a condições mecânicas. No próprio Freud, o sexual não é o genital, a vida sexual não é um simples efeito de processos dos quais os órgãos genitais são o lugar, a libido não é um instinto, quer dizer, uma atividade naturalmente orientada a fins determinados, ela é o poder geral que o sujeito psicofísico

tem de aderir a diferentes ambientes, de fixar-se por diferentes experiências, de adquirir estruturas de conduta. *É a sexualidade que faz com que um homem tenha uma história.* Se a história sexual de um homem oferece a chave dessa vida, é porque a sexualidade do homem projeta sua maneira de ser a respeito do mundo, quer dizer, a respeito do tempo e a respeito dos outros homens. (PhP, p. 195-196, grifo nosso).

A sexualidade se torna, de maneira decisiva, uma questão nevrálgica na obra freudiana. A sexualidade é que confere significação aos sintomas e à história de vida do sujeito. Ela se torna uma dimensão múltipla de significações, já que transcende quaisquer limites físicos e químicos inerentes. A sexualidade deixa de ser um instinto pontual, parcialmente circunscrito ou determinado, uma mera função corporal ou um automatismo periférico. A sexualidade é reconhecida como uma das dimensões mais profundas do existir humano. Ela é a própria “[...] intencionalidade que segue o movimento geral da existência e que inflete com ela” (PhP, p. 194). Esse fenômeno revela, com todo rigor, que a separação entre sexualidade e existência não passa de uma falsa dicotomia. É o que, por exemplo, Freud punha a nu ao analisar os complexos patogênicos e os desejos reprimidos dos neuróticos, na quarta lição de psicanálise:

[...] o exame psicanalítico relaciona com uma regularidade verdadeiramente surpreendente os sintomas mórbidos a impressões da *vida erótica* do doente; mostra-nos que os desejos patogênicos são da natureza dos componentes instintivos eróticos: e obriga-nos a admitir que as perturbações do erotismo têm a maior importância entre as influências que levam à moléstia, tanto num como noutro sexo.⁷

E o próprio Freud reconhece não só a ausência anterior de um estudo ou obra que aprofundasse o tema da sexualidade, como a resistência e dificuldades que encontrou no próprio meio acadêmico para aceitar sua própria teoria da sexualidade. Diz Freud: “Mesmo os investigadores que me seguem solícitos os trabalhos psicológicos são inclinados a julgar que eu exagero a participação etiológica do fator sexual [...]”⁸ Com Freud, a sexualidade deixa de ser considerada como um mecanismo isolado, instintivo, como apregoaria uma posição mais sintomaticamente cartesiana. Do mesmo modo, a afetividade deixa de estar circunscrita num automatismo instintivo aliado a um mecanismo de associação e reflexo, de causa-efeito, estímulo-resposta, conforme prega o empirismo. Ela assume um caráter mais pulsional, intencional enquanto experiência de transcendência. Merleau-Ponty reconhecerá que Freud nos

⁷ FREUD, S. Cinco Lições de Psicanálise, Leonardo da Vinci e outros trabalhos (1910). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* - Vol. XI, p. 38.

⁸ FREUD, S. Cinco Lições de Psicanálise, Leonardo da Vinci e outros trabalhos (1910). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* - Vol. XI, p. 38.

mostra um caráter mais abrangente ou integral da experiência afetiva. Ela é vista como uma estrutura de conjunto, pois “[...] se reintegramos os ‘órgãos’ a este todo funcional no qual eles são recortados, um homem sem mão ou sem sistema sexual é tão inconcebível quanto um homem sem pensamento” (PhP, p. 208).

Ao apresentar o novo estatuto acerca da sexualidade, o próprio Freud denuncia como o tema foi tratado até então:

O fato da existência de necessidades sexuais no homem e no animal expressa-se na biologia pelo pressuposto de uma “pulsão sexual”⁹. Segue-se nisso a analogia com a pulsão de nutrição: fome. Falta à linguagem vulgar [no caso da pulsão sexual] uma designação equivalente à palavra “fome”; a ciência vale-se, para isso, de “libido”¹⁰. A opinião popular faz para si representações bem definidas da natureza e das características dessa pulsão sexual. Ela estaria ausente na infância, far-se-ia sentir na época e em conexão com o processo de maturação da puberdade, seria exteriorizada nas manifestações de atração irresistível que um sexo exerce sobre o outro, e seu objetivo seria a união sexual, ou pelo menos os atos que levassem nessa direção. Mas temos plena

⁹ O termo “pulsão” aparece pela primeira vez na obra freudiana em *As Pulsões e suas Vicissitudes* (traduzido em português por *Os Instintos e suas Vicissitudes*, vol. XIV). Ele cria esse conceito para construir uma teoria da sexualidade humana: as pulsões são os representantes psíquicos de estímulos internos, situando-se no limite entre o psíquico e o somático. Na terminologia psicanalítica, o termo “pulsão”, derivado da palavra alemã *Trieb*, refere-se ao “[...] processo dinâmico que consiste numa pressão ou força (carga energética, fator de motricidade) que faz o organismo tender para um objetivo. Segundo Freud, uma pulsão tem a sua fonte numa excitação corporal (estado de tensão); o seu objetivo ou meta é suprimir o estado de tensão que reina na fonte pulsional; é no objeto ou graças a ele que a pulsão pode atingir a sua meta.” (LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J-B. *Vocabulário da Psicanálise*, p. 394). Enquanto que a “pulsão sexual”, mais especificamente, derivada da palavra alemã *Sexualtrieb*, refere-se à “[...] pressão interna que, segundo a psicanálise, atua num campo muito mais vasto do que o das atividades sexuais no sentido corrente do termo. Nela se verificam eminentemente algumas das características da pulsão que a diferenciam de um instinto: o seu objeto não é predeterminado biologicamente e as suas modalidades de satisfação (metas ou objetivos) são variáveis, mais especialmente ligadas ao funcionamento de zonas corporais determinadas (zonas erógenas), mas suscetíveis de acompanharem as atividades mais diversas em que se apóiam. Esta diversidade das fontes somáticas da excitação sexual implica que a pulsão sexual não está unificada desde o início, mas que começa fragmentada em pulsões parciais cuja satisfação é local (prazer de órgão). A psicanálise mostra que a pulsão sexual no homem está estreitamente ligada a um jogo de representações ou fantasias que a especificam. Só ao fim de uma evolução complexa e aleatória ela se organiza sob o primado da genitalidade e reencontra a fixidez e a finalidade aparentes do instinto. Do ponto de vista econômico, Freud postula a existência de uma energia única nas vicissitudes da pulsão sexual: a libido. Do ponto de vista dinâmico, Freud vê na pulsão sexual um pólo necessariamente presente do conflito psíquico: é o objeto privilegiado do recalçamento no inconsciente.” (Ibidem, p. 403). E do ponto de vista tópico, Freud diz que qualquer experiência psíquica exigiria uma leitura que definisse em que lugares e registros psíquicos estaria acontecendo e que modalidades de representação estariam em causa. As pulsões sexuais podem ser: oral, anal e genital. E são constituídas por quatro elementos: impulso, fonte, alvo e objeto. Para ver mais, cf.: FREUD, S. A História do Movimento Psicanalítico – Artigos sobre a Metapsicologia e outros trabalhos. (1914-1916). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud - Vol. XIV*.

¹⁰ Em alemão: *Lust* (prazer, desejo). É um termo ambíguo e designa tanto a sensação de necessidade quanto a de satisfação.

razão para ver nesses dados uma imagem muito infiel da realidade; olhando-os mais de perto, constata-se que estão repletos de erros, imprecisões e conclusões apressadas.¹¹

Para Freud, a libido não se limita à definição de uma atração irresistível que um sexo exerceria sobre o outro, que teria apenas a união sexual como objetivo. O pai da psicanálise revela que a libido está presente desde a infância, ou melhor, em todo desenvolvimento do ser humano. Tanto a sexualidade quanto a agressividade humana estão presentes desde a mais tenra idade, e estas são formadas por pulsões, como já expomos anteriormente. Uma vez que as pulsões operam num sistema de energia fechado, sua expressão é vital. Esse modelo de homem necessita de um alto grau de controle na sociedade e saídas institucionalizadas para os impulsos. Sem esses, de acordo com o modelo freudiano, viver-se-ia de forma arriscada. Essa “força vital” em Freud é pensada dialeticamente. Trata-se de pulsões opositivas, diferenciadas e antitéticas que se opõem e se organizam, onde subsiste uma negatividade, uma diferença de segundo grau. E se cada sujeito abriga as duas classes de pulsões, a vida, de acordo com Freud, surge, não apenas de *Eros*, mas do inter-jogo de *Eros*¹² e *Thanatos*¹³. O pai da psicanálise considera essas duas pulsões como faces da mesma moeda, pressupondo que ambas têm o mesmo peso. As duas formas de energia transitam livremente no inconsciente, cujo único objetivo consiste em aliviar suas tensões, segundo o princípio do prazer¹⁴ e de acordo com o processo primário¹⁵. Para Freud, o

¹¹ FREUD, S. Um Caso de Histeria, Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade e outros trabalhos. (1901-1905). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud - Vol. VII*, p. 128.

¹² Eros é o “termo pelo qual os gregos designavam o amor e o deus Amor. Freud utiliza-o na sua última teoria das pulsões para designar o conjunto das pulsões de vida em oposição às pulsões de morte.” (LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.-B., *Vocabulário de Psicanálise*, p. 205).

¹³ Thanatos designa o “termo grego (a Morte) às vezes utilizado para designar as pulsões de morte, por simetria com o termo <<Eros>>; o seu emprego sublinha o caráter radical do dualismo pulsional conferindo-lhe um significado quase mítico.” (LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.-B., *Vocabulário de Psicanálise*, p. 651).

¹⁴ O "Princípio do prazer" é “um dos princípios que regem, segundo Freud, o funcionamento mental: a atividade psíquica no seu conjunto tem por objetivo evitar o desprazer e proporcionar o prazer. Na medida em que o desprazer está ligado ao aumento das quantidades de excitação e o prazer à sua redução, o princípio de prazer é um princípio econômico.” (LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.-B., *Vocabulário de Psicanálise*, p. 466). Pode-se dizer ainda que o princípio de prazer é a parte inconsciente do *Id* que busca satisfação, são instintos, desejos, sensibilidade sensitiva. E o *Ego* é a função reguladora deste "princípio do prazer", que atua como censura ante os desejos, mas que para Freud é necessária para adaptação ao meio.

¹⁵ O processo primário, juntamente com o processo secundário, constituem os modos de funcionamento da mente para Freud. São eles os princípios reguladores da mente. O processo primário de pensar rege o funcionamento do inconsciente e é governado pelo princípio de prazer-desprazer. É uma linguagem predominantemente imagística (sonhos, devaneios, lapsos, atos falhos). Já o processo secundário de pensar rege o funcionamento da consciência e pré-consciência, é governado pelo princípio de realidade. Expressa-se numa linguagem predominantemente verbal regida pelos processos lógicos (sem contradições, situada no tempo e no espaço e seguindo o princípio de identidade). De acordo com Laplanche e Pontalis, “[...] a oposição entre processo primário e processo secundário

homem é portador de um permanente conflito entre forças antagônicas existentes em seu interior, e cada uma dessas pulsões é tão indispensável quanto a outra; pois, das ações conjugadas e contrárias de ambas, surgem os fenômenos da vida. Ou, ainda, é a partir do conflito pulsional que surgem as manifestações humanas em toda a sua diversidade. A concepção freudiana de sexualidade provoca uma revolução acerca da noção sobre esse tema. Segundo Laplanche e Pontalis, a sexualidade, na experiência e teoria psicanalíticas:

[...] não designa apenas as atividades e o prazer que dependem do funcionamento do aparelho genital, mas toda uma série de excitações e de atividades presentes desde a infância que proporcionam um prazer irreduzível à satisfação de uma necessidade fisiológica fundamental (respiração, fome, função de excreção, etc.), e que se encontram a título de componentes na chamada forma normal do amor sexual.¹⁶

Freud ainda desenvolve, contrariando aqueles que afirmam que a sexualidade só surge no início da puberdade, a teoria da sexualidade infantil. Trata-se, aqui, como vemos, de um postulado que constitui uma importante especulação inovadora para a época. E ela não se refere apenas à existência de:

[...] excitações ou de necessidades genitais precoces, mas também de atividades aparentadas com as atividades perversas do adulto, na medida em que põem em jogo zonas corporais (zonas erógenas) que não são apenas as zonas genitais, e na medida em que buscam um prazer (sucção do polegar, por exemplo) independentemente do exercício de uma função biológica (nutrição, por exemplo). Neste sentido, os psicanalistas falam de sexualidade oral, anal, etc. [...] Em psicanálise, tudo o que se pode postular é que existe uma energia sexual, ou libido, cuja ação nos é dada pela clínica, a qual, porém, nos mostra a sua evolução e transformações.¹⁷

Na evolução e transformações da libido que podemos descrever numa análise psicanalítica evidencia-se a dotação de sentido aos sintomas apresentados. Estes, amiúde, “[...] constituem realizações de desejos sexuais que se efetuam sob forma deslocada, modificados por compromissos com a defesa, etc.”¹⁸. Trata-se de desejos sexuais que podem, inclusive, ser perversos.

corresponde a dos dois modos de circulação da energia psíquica: energia livre e energia ligada. Deve igualmente ser posta em paralelo com a oposição entre princípio de prazer e princípio de realidade.” (LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J-B. *Vocabulário da Psicanálise*, p. 476).

¹⁶ LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J-B. *Vocabulário da Psicanálise*, p. 476.

¹⁷ LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J-B. *Vocabulário da Psicanálise*, p. 477-478.

¹⁸ LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J-B. *Vocabulário da Psicanálise*, p. 477.

Ora, Merleau-Ponty comunga, com o pai da psicanálise, a noção de que uma coisa sempre tem um ou mais sentidos. Em tal perspectiva, a primazia da razão fica abalada, pois se pressupõe um não-saber, um equívoco ou limitação inerentes à essência humana. Da mesma forma que o sexual não é redutível ao genital em Freud, o psiquismo também não o é em relação à consciência. Fica implícita, já aqui, a ideia de um inconsciente, noção que será aprofundada no terceiro capítulo deste trabalho. Merleau-Ponty afirma:

A sexualidade, sem ser o objeto de um ato de consciência expresso, pode motivar as formas privilegiadas de minha experiência. Assim considerada, quer dizer, como atmosfera ambígua, a sexualidade é coextensiva à vida. Noutros termos, o equívoco é essencial à existência humana, pois tudo que vivemos ou pensamos tem sempre vários sentidos. (PhP, p. 197).

Merleau-Ponty reconhece, em Freud, sua corajosa aposta em não reduzir a realidade a um mecanismo de causa-efeito, admitindo para todo ato várias categorias de significações, sem que uma se pronuncie como a única verdadeira possível. Afirma o fenomenólogo francês:

O essencial do freudismo não é ter mostrado que há, sob as aparências, toda outra realidade, mas, sim, que a análise de uma conduta encontra sempre várias camadas de significação. Que elas têm toda sua verdade, que a pluralidade de interpretações possíveis é a expressão discursiva de uma vida mista, onde cada escolha tem sempre vários sentidos, sem que se possa dizer que um deles é o único verdadeiro. (RCF, p. 71).

Tanto Freud quanto Merleau-Ponty rompem com a tradição cartesiana e empírica ao conferir um estatuto relevante acerca da experiência afetivo-sexual no circuito da existência humana. A sexualidade se torna a deflagração mais genuína desse movimento dialético e paradoxal. Ora, essa é uma característica fundamental da corporeidade que Freud já presumira em sua experiência clínica. Merleau-Ponty diz que o mérito das investigações psicanalíticas não consiste em “[...] explicar o homem pela infra-estrutura sexual, mas em reencontrar na sexualidade as relações e as atitudes que anteriormente passavam por relações e atitudes *de consciência*.” (PhP, p. 195). Nesse contexto, o fenomenólogo francês mostra que a significação da psicanálise consiste em melhor descobrir um movimento dialético inscrito na experiência do corpo próprio. Esse último não se reduz a funções que se acreditavam “puramente corporais”. A teoria psicanalítica estaria muito mais interessada em reintegrar a sexualidade no ser humano, do que tornar a psicologia biológica.

Por conseguinte, Merleau-Ponty reconhece em Freud aquele que conferiu à sexualidade e à afetividade seu *status* de corporeidade. Sexualidade e afetividade deixam de ser mecanismos isolados, já que habitam não apenas a consciência, mas aquilo que está *abaixo* da consciência, ou seja, aquilo que Freud passou a denominar de *inconsciente*. É por isso que, no tratamento psicanalítico, não se trata apenas de interpretar os sintomas no nível de uma simples tomada de consciência. A relação terapeuta-paciente é primordial para a cura do paciente. Assinala Merleau-Ponty:

Em todo caso, a tomada de consciência, nos tratamentos psíquicos, permaneceria puramente cognitiva, o doente não assumiria o sentido de seus distúrbios que acabam de revelar-lhe sem a relação pessoal que travou com o médico, sem a confiança e a amizade que ele lhe traz e a mudança de existência que resulta dessa amizade. O sintoma, como a cura, não se elabora no plano da consciência objetiva ou tética, mas abaixo. (PhP, p. 201)

Tanto o sintoma quanto a cura não se dão a nível cognitivo ou explícito, mas no âmbito da própria relação, abaixo de toda consciência objetiva. A importância que a relação pessoal do paciente com o médico assume pode ser entendida na psicanálise pelo fenômeno da transferência. Ora, a fim de confirmar sua suposição sobre as forças instintivas sexuais da neurose, declara Freud:

Todas as vezes que tratamos psicanaliticamente um paciente neurótico, surge nele o estranho fenômeno chamado “transferência”, isto é, o doente consagra ao médico uma série de sentimentos afetuosos, mesclados muitas vezes de hostilidade, não justificados em relações reais, e que, pelas suas particularidades, devem provir de antigas fantasias tornadas inconscientes. Aquele trecho da vida sentimental cuja lembrança já não pode evocar, o paciente torna a vivê-lo nas relações com o médico; e só por este ressurgimento na “transferência” é que o doente se convence da existência e do poder desses sentimentos sexuais inconscientes. Os sintomas, para usar uma comparação química, são precipitados de anteriores eventos amorosos (no mais amplo sentido) que só na elevada temperatura da transferência pode dissolver-se e transformar-se em outros produtos psíquicos. O médico desempenha, nesta reação, conforme a excelente expressão de Ferenczi (1909), o papel de fermento catalítico que atrai para si temporariamente a energia afetiva aos poucos libertada durante o processo. [...] Não pensem, além disso, que o fenômeno da transferência, a respeito do qual infelizmente pouco posso dizer aqui, seja *produzido* pela influência da psicanálise. A transferência surge espontaneamente em todas as relações humanas e de igual modo nas que o doente entretém com o médico; é ela, em geral, o verdadeiro veículo da ação terapêutica, agindo tanto mais fortemente quanto menos se pensa em sua existência. A psicanálise, portanto, não cria; apenas desvenda à consciência e dela se apossa a fim de encaminhá-la ao termo desejado. Não posso certamente deixar o assunto da transferência sem frisar que este fenômeno é decisivo não só para o convencimento do doente, mas também do médico. Sei que todos os meus adeptos só pela experiência própria sobre a transferência se convenceram da exatidão das minhas afirmações referentes à patogênese das neuroses;

posso perfeitamente compreender que ninguém alcance um modo de julgar tão seguro, enquanto não se faça psicanalista e não observe dessa maneira a ação da transferência.¹⁹

O fenômeno da “transferência” é um derivado dos trechos da vida sentimental do paciente cujas lembranças ele não pode evocar, mesmo que elas se deram apenas no nível da fantasia. O paciente pode vir a vivenciar essa série de sentimentos afetuosos na própria relação com o terapeuta. Sobre o conceito de afeto, Laplanche e Pontalis dizem que Freud foi buscar esse termo na terminologia psicológica alemã. Ora, tal conceito

[...] exprime qualquer estado afetivo, penoso ou desagradável, vago ou qualificado, quer se apresente sob a forma de uma descarga maciça, quer como tonalidade geral. Segundo Freud, toda pulsão se exprime nos dois registros, do afeto e da representação. O afeto é a expressão qualitativa da quantidade de energia pulsional e das suas variações.²⁰

Na sequência, os autores pontuam que, logo nos primeiros trabalhos de Breuer e Freud (*Estudos sobre a histeria [Studien über Hysterie, 1895]*), a noção de afeto já assume grande importância:

A origem do sintoma histérico é procurada num acontecimento traumático a que não correspondeu uma descarga adequada (afeto cortado). Somente quando a evocação da recordação provoca revivescência do afeto que estava ligado a ela na origem é que a rememoração encontra sua eficácia terapêutica. Da consideração da histeria resulta portanto, para Freud, que o afeto não está necessariamente ligado à representação; a sua separação (afeto sem representação, representação sem afeto) garante a cada um diferentes destinos. Freud indica possibilidades diversas de transformação do afeto: <<Conheço três mecanismos: 1º o da conversão dos afetos (histeria de conversão); 2º o do deslocamento do afeto (obsessões); e 3º o da transformação do afeto (neurose de angústia, melancolia).>> (FREUD, S. *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose*, 1909, p. 414).²¹

Segundo Pontalis e Laplanche, a noção de afeto é utilizada em duas perspectivas a partir desse período: “[...] pode ter apenas um valor descritivo, designando a ressonância emocional de uma experiência geralmente forte.”²² Ou então, mais frequentemente, pode vir designar uma “[...]”

¹⁹ FREUD, S. Cinco Lições de Psicanálise, Leonardo da Vinci e outros trabalhos (1910). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* - Vol. XI, p. 47-48.

²⁰ LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J-B. *Vocabulário da Psicanálise*, p. 34.

²¹ LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J-B. *Vocabulário da Psicanálise*, p. 34-35.

²² LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J-B. *Vocabulário da Psicanálise*, p. 35.

teoria quantitativa dos investimentos, a única que pode traduzir a autonomia do afeto em relação às suas diversas manifestações²³:

A questão é tratada sistematicamente por Freud nos seus escritos metapsicológicos (*O recalque* [*Die Verdrängung*, 1915]; *O inconsciente* [*Das Unbewusste*, 1915]). O afeto é aí definido como a tradução subjetiva da quantidade de energia pulsional. Freud distingue aqui nitidamente o aspecto subjetivo do afeto e os processos energéticos que o condicionam. Note-se que, paralelamente ao termo afeto, ele emprega <<quantum de afeto>> (*Affektbetrag*), entendendo designar assim o aspecto propriamente econômico: o quantum de afeto <<... corresponde à pulsão na medida em que esta se separou da representação e encontra uma expressão adequada à sua quantidade em processos que se tornam sensíveis para nós como afetos.>> (FREUD, S. *Bermerkungen über einen Fall von Zwangsneurose*, 1909, p. 149-150). [...] Note-se por fim que Freud formulou uma hipótese genética destinada a traduzir o aspecto vivido do afeto. Os afetos seriam <<reproduções de acontecimentos antigos de importância vital e eventualmente pré-individuais>> comparáveis a “... acessos histéricos universais, típicos e inatos>>.²⁴

Por fim, Merleau-Ponty atenta para o perigo de se generalizar a noção de sexualidade em Freud. E, por isso, não é possível falar nem de um desenvolvimento próprio da sexualidade, e nem caracterizar um conteúdo de consciência como sexual, pois:

A sexualidade esconde-se a si mesma sob uma máscara de generalidade, sem cessar ela tenta escapar à tensão e ao drama que ela institui. Mas, outra vez, de onde tiramos o direito de dizer que ela se esconde a si mesma, como se ela continuasse a ser o tema de nossa vida? Não se deveria dizer simplesmente que ela é transcendida e diluída no drama mais geral da existência? Existem aqui dois erros a se evitar: um é não reconhecer à existência outro conteúdo que não seu conteúdo manifesto, exposto em representações distintas, como o fazem as filosofias da consciência; o outro é duplicar esse conteúdo manifesto como um conteúdo latente, também ele feito de representações, como o fazem as psicologias do inconsciente. A sexualidade não é nem transcendida na vida humana, nem figurada em seu centro por representações inconscientes²⁵. Ela está constantemente

²³ LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J-B. *Vocabulário da Psicanálise*, p. 35.

²⁴ LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J-B. *Vocabulário da Psicanálise*, p. 35.

²⁵ Nessa extensão, mesmo reconhecendo que a grande descoberta da psicanálise foi a da produção desejante e das produções do inconsciente, Deleuze e Guattari criticam que um novo idealismo surgiu a partir do Édipo, pois “[...] substituiu-se um inconsciente como fábrica por um teatro antigo; substituíram-se as unidades de produção inconsciente pela representação; substituiu-se um inconsciente produtivo por um inconsciente expressivo (o mito, a tragédia, o sonho...)” (DELEUZE & GUATTARI, *O Anti-Édipo*, p. 28). Os autores criticam o fato de a psicanálise reduzir o inconsciente a um campo representacional, enquanto para eles o inconsciente é produção. E os próprios autores pontuam que o objetivo é “[...] menos negar a psicanálise do que rearranjar seus princípios a fim de dissolver impasses e contradições, de ‘desedipianizar o inconsciente para poder chegar aos verdadeiros problemas’ [...]” (DELEUZE & GUATTARI, *O Anti-Édipo*, p. 85). O próprio Deleuze, em uma entrevista em 1988, define os dois principais pontos de ruptura já contidos em *O Anti-Édipo*. O primeiro é a tese de que o inconsciente não é representativo, mas produtivo: “[...] o inconsciente não é um teatro, mas uma fábrica, uma máquina de produzir” (DELEUZE, *Conversações*, p. 180). E o segundo é a tese de que o inconsciente não se constitui no campo individual-familiar, mas no campo social: “[...] o inconsciente não delira sobre papai-mamãe, ele delira sobre as raças, as tribos, os continentes, a história e a geografia, sempre um campo social” (DELEUZE, *Conversações*, p. 180). Isto é, os autores defendem a construção de um inconsciente imanente, em que não há nenhuma lei fundamental ou reguladora em seus arranjos, assim como eles permanecem em coextensão com o campo sócio-

presente ali, como uma atmosfera. (PhP, p. 232).

2.3 O CORPO AFETIVO: TRANSCENDÊNCIA E METAFÍSICA

Segundo Carmo²⁶, há várias definições sobre a filosofia de Merleau-Ponty. Uma delas é a de ser reconhecida nos termos de uma “filosofia do corpo”. A noção de corpo parece emergir como uma categoria fenomenologicamente central, já que é através e a partir do corpo que se estabelece o caráter mais genuíno da existência no mundo. Em vistas disso é que o fenomenólogo francês se esforça por resgatar o que cientistas e filósofos negligenciaram por séculos, ou seja, a significação mais profunda da experiência do corpo, da percepção, da sexualidade e da linguagem. Por isso, Merleau-Ponty passa a inventariar um estatuto ontológico mais proeminente, sobretudo, acerca da afetividade. Quer dizer: é por meio da interrogação radical da afetividade que é possível compreender como os objetos e as coisas podem em geral existir. Conforme vimos, o filósofo critica o fato de que a afetividade seja concebida como mero “[...] mosaico dos estados afetivos, prazeres e dores fechados em si mesmos, que não se compreendem e só podem explicar-se por nossa organização corporal” (PhP, p. 191). Nessa direção, para evidenciar a origem do ser é indispensável considerar o nosso meio afetivo, já que é ele que nos confere sentido e realidade. Ilustra Merleau-Ponty: “[...] procuremos ver como um objeto ou um ser põe-se a existir para nós pelo desejo ou pelo amor, e através disso compreenderemos melhor como objetos e seres podem em geral existir.” (PhP, p. 191).

É pela compreensão da afetividade que se torna reconhecível a existência de um ser para o sujeito. Por isso, a afetividade não pode ser um mecanismo isolado, isto é, um mero circuito de estados afetivos, neutros ou parciais. A afetividade é intrínseca ao próprio ser, ao próprio corpo.

histórico. Não é nosso objetivo aqui aprofundar sobre a concepção deleuziana de inconsciente e suas críticas à psicanálise. Para ver mais, cf.: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O Anti-Édipo: Capitalismo e Esquizofrenia*.

²⁶ CARMO, P. S. *Merleau-Ponty*, p. 35.

Este que é o lugar privilegiado da apropriação do tempo, do espaço, dos objetos. Por meio dele e nele é que tudo se realiza. Num de seus cursos ministrados no *Collège de France* sobre *A Natureza*, Merleau-Ponty faz algumas observações sobre a relação intrínseca entre o corpo e a sexualidade. Pontua o caráter *concêntrico* existente entre subjetividade e sexualidade, descrevendo como o corpo se manifesta ou se revela como uma “[...] estrutura de conjunto, isto é, como abertura às coisas e aos outros” (N, p. 444). Essa condição permite que Merleau-Ponty projete o corpo como esse centro em comum pelo qual o espírito e a sexualidade se movimentam. Não estão separados *a priori*, como se pertencessem a substâncias distintas. Sexualidade e consciência constituem o mesmo corpo. A título de ilustração, ousamos afirmar que existência e sexualidade estão unidas como os ingredientes da massa de um bolo, por não poderem mais ser separados depois de terem sido misturados. Arriscamos dizer ainda que o bolo como um todo representaria a própria existência, e a sexualidade um de seus ingredientes principais. Não se pode reduzir a sexualidade à existência, no entanto a existência não pode ser a mesma na ausência da sexualidade. A fim de aclarar essa ideia, afirma Merleau-Ponty:

Há osmose entre a sexualidade e a existência, quer dizer, se a existência se difunde na sexualidade, reciprocamente a sexualidade se difunde na existência, de forma que é impossível determinar, para uma decisão ou para uma dada ação, a parte da motivação sexual e a parte das outras motivações. É impossível caracterizar uma decisão ou um ato como “sexual” ou “não sexual”. Assim, há, na existência, humana, um princípio de indeterminação: ora, essa indeterminação não existe apenas para nós, ela não provém de alguma imperfeição de nosso conhecimento. (PhP, p. 197).

A sexualidade está ligada interiormente ao ser cognoscente e agente inteiro. Ela não é um ciclo autônomo, ao contrário, influencia o ser como um todo, na sua relação consigo mesmo e com o outro. Disso resulta a necessidade de:

[...] perceber cada vez melhor a *função espiritual do corpo e a encarnação do espírito* [...] de forma *que o sexual é a nossa maneira carnal já que somos carne*, de viver a relação com o outro. Uma vez que a sexualidade é relação com o outro, e não só com outro corpo, ela vai tecer entre o outro e eu o sistema circular das projeções e das introjeções, desencadear a série indefinida de reflexos refletores e de reflexos refletidos que fazem com que eu seja o outro e ele seja eu mesmo. (S, p. 291;292; grifo nosso).

A experiência da corporeidade propaga o que Merleau-Ponty chama de *sentido primordial* (N, p. 444) pelo qual o fenomenal e o objetivo estão misturados, diluídos, constituídos, de tal forma que afetividade é um modo humano concêntrico à experiência do corpo. A afetividade também constitui e segue esse movimento de transcendência manifesta na própria experiência

corporal. Se a sexualidade é intrínseca a esse corpo, está nele diluída. Ela se revela coextensiva à vida ainda mais que a visão ou a mão, pois, enquanto corporeidade, enquanto sistema total, ela é tudo. Assim é que o vínculo entre corpo e sexualidade constitui, para o filósofo, a expressão primordial da existência humana. O que se torna necessário, nesse momento, é esclarecer como se processa a percepção erótica ou, melhor, qual é a sua verdadeira natureza.

Merleau-Ponty diz que a percepção objetiva de um corpo subentende um esquema sexual, estritamente individual, onde se acentuam as zonas erógenas do mesmo, e que levam por meio dessa percepção “secreta” uma percepção mais integrada do indivíduo ou, ainda, a manifestação de uma totalidade afetiva. Consequentemente, a situação erótica é um nível de experiência mais ampla, estruturante, jamais abstraída intelectualmente. Por isso, diz ele, que a “[...] percepção erótica não é uma *cogitatio* que visa um *cogitatum*; através de um corpo, ela visa um outro corpo, ela se faz no mundo e não em uma consciência” (PhP, p. 194). O que redescobrimos, aqui, é um movimento de intencionalidade manifesto no esquema sexual. A atitude de se levantar em direção ao mundo, transcende as dicotomias anteriormente postuladas pela tradição dualista, pois ela supera a relação sujeito e objeto para uma inter-relação homem-mundo. O mundo deixa de ser em si, sendo incorporado, por meio do corpo numa só intersensorialidade afetiva. O mundo toca o corpo, porque o atrai, o corpo é tocado, porque é atraído ao mundo. O corpo é ainda “[...] nossa expressão no mundo, a figura visível de nossas intenções” (PhP, p. 39). Se a significação sexual de um espetáculo existe para meu corpo, essa potência corporal está “[...] sempre prestes a armar os estímulos dados em uma situação erótica, e a ajustar a ela uma conduta sexual” (PhP, p. 194). Tal “compreensão” erótica não é da ordem do entendimento enquanto um produto da consciência. A compreensão erótica é da ordem do desejo, que compreende cegamente, ligando um corpo a outro. Na verdade, a intencionalidade assume aqui outro caráter: é algo do âmbito da potência, do desejo, que impele, que impulsiona, e, por que não dizer, pulsão. Merleau-Ponty exemplifica:

[...] o sujeito posto diante de sua tesoura, sua agulha e suas tarefas familiares não precisa procurar suas mãos ou seus dedos porque eles não são objetos a se encontrar no espaço objetivo, ossos, músculos, nervos, mas potências já mobilizadas pela percepção da tesoura ou da agulha, o termo central dos “fios intencionais” que o ligam aos objetos dados. Não é nunca nosso corpo objetivo que movemos, mas nosso corpo fenomenal. (PhP, p. 123).

A intencionalidade que dirige um corpo fenomenal a outro pode se exercer de forma tão natural e corporal que não se chega a ter um pensamento consciente simultâneo sobre o ato. Ora, a conduta sexual ou afetiva pode se tornar legível dentro desse campo mais amplo de relações, cujos “fios intencionais” nos ligam uns aos outros. Por isso, o interesse de Merleau-Ponty (PhP, p. 191-194) de trazer à baila uma análise feita pelo psiquiatra alemão Goldstein acerca do caso de um paciente chamado Schneider (Schn.²⁷), ex-combatente de guerra, que sofrera lesões cerebrais e amputações, perdendo muito da significação sexual por estímulos táteis e percepções visuais. Para Merleau-Ponty, essa inércia sexual do doente e a raridade de suas poluções se devem à alteração da própria estrutura da sua percepção ou experiência erótica. Isso porque, se o corpo visual é subentendido por um esquema sexual, que acentua as zonas erógenas, no caso mais específico de Schn., um corpo feminino carece dessa essência particular. Para ele, é, sobretudo, o caráter que torna uma mulher atraente, já que uma observação tão somente anatômico-fisiológica acerca do corpo feminino em nada despertaria a libido. A bem da verdade, o que ocorre é que a percepção perdeu sua estrutura erótica espaço-temporal. E se o “[...] paciente percebe friamente a situação, é em primeiro lugar porque não a vive e porque não está envolvido nela” (PhP, p. 194). O que falta em Schn. é a própria intenção, ou seja, a iniciativa sexual que o direcione, que anime um mundo original, que dê significação sexual aos estímulos exteriores. Como bem comenta Merleau-Ponty, em sentido amplamente fenomênico,

É preciso que exista, imanente à vida sexual, uma função que assegure seu desdobramento, e que a extensão normal da sexualidade repouse sobre as potências internas do sujeito orgânico. É preciso que exista um Eros ou uma Libido que animem um mundo original, dêem valor ou significação sexuais aos estímulos exteriores e esbocem, para cada sujeito, o uso que ele fará de seu corpo objetivo. (PhP, p. 193).

A sexualidade, estando impregnada de uma intencionalidade que acompanha o movimento geral da existência, se une e se realiza com ele, tornando possível o fato de que todo ato humano tenha sentido. Por isso, Merleau-Ponty argumenta que a história sexual de um homem oferece a chave de sua vida, uma vez que na “[...] sexualidade do homem projeta-se a sua maneira de ser a respeito do mundo, quer dizer, a respeito do tempo e dos outros homens” (PhP, p. 196).

²⁷ Schn. apresentava deficiências motoras e intelectuais. STEINFELD, *Ein Beitrag zur Analyse der Sexualfunktion*, p. 175-180 apud MERLEAU-PONTY, PhP, p. 192.

Da mesma forma, como será visto no subcapítulo a seguir, no que se refere à experiência da linguagem, não há como pressupor que um orador pense antes de falar, uma vez que seu pensamento já é sua fala e sua fala é seu pensamento. Não há como separar, a rigor, a fala do pensamento. Merleau-Ponty esclarece:

Quando faço um sinal para um amigo se aproximar, minha intenção não é um pensamento que eu prepararia em mim mesmo, e não percebo o sinal em meu corpo. Faço sinal através do mundo, faço sinal ali onde se encontra meu amigo; a distância que me separa dele, seu consentimento ou sua recusa se lêem imediatamente em meu gesto, não há uma percepção seguida de um movimento, a percepção e o movimento formam um sistema que se modifica como um todo. (PhP, p. 128-129).

Isto é, ao estabelecer contato com outras pessoas e com o mundo, eu, enquanto corporeidade, sujeito psicofísico, me revelo pelos gestos, pelas atitudes, pelo olhar e toda série de manifestações corporais. E, ao observar o comportamento de alguém, não o vejo como uma simples aparelhagem mecânica, como se esse outro fosse uma máquina pensante. Ao contrário, vejo um “[...] sujeito cujo movimento representa um gesto expressivo. Portanto, o gesto nunca é corporal, ele é significativo e nos remete imediatamente à interioridade do sujeito.”²⁸ Ora, o fato elementar é que o gesto (como no caso em que se acena a um amigo próximo) aconteceu sem ter sido necessário raciocinar para que isso ocorresse. É como se o corpo tivesse um movimento próprio que assegure essa descoberta do mundo. E isso implica dizer que a inteligência não seria um mecanismo isolado em alguma parte do corpo, mas que estaria ela mesma presente em todo o corpo. Em tais condições, se o corpo habita o espaço por meio do movimento e se relaciona com o mundo, pode-se dizer que o corpo não *está* no espaço, mas, que *é* no espaço. Ora, afirma Merleau-Ponty: “[...] longe de meu corpo ser para mim apenas um fragmento de espaço, para mim não haveria espaço se eu não tivesse corpo” (PhP, p. 132). O corpo habita o espaço, se faz nele, e é por meio da vivência corporal que o espaço existe. E quando nos reportamos ao mundo, esse mundo não constitui “[...] aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo, eu estou aberto ao mundo, comunico-me com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável. ‘Há um mundo’, ou antes, ‘há o mundo’” (PhP, p. 17). Do mesmo modo é com o corpo que a criança²⁹ se comunica com o

²⁸ BOURSCHEIDT, E. T. *Merleau-Ponty e a Descrição Fenomenológica do Corpo como Ser Sexuado*, p. 9.

²⁹ Merleau-Ponty resgata da “marginalidade” filosófica o tema da criança/infância. Dialogou, sobretudo, com Jean Piaget, onde flagrou neste um “realismo excessivo”. Isto é, ao situar a “criança como alguém sempre voltado ‘unicamente’ para o mundo exterior” (SILVA, C. A. F., *A Carnalidade da Reflexão*, p. 214), Piaget postula que esta “[...] ainda não sabe distinguir o que há de pessoal em suas experiências, tomando seu eu pela realidade objetiva; é um estado de indiferenciação entre o mundo exterior e o eu. Assim, longe de significar um excesso de consciência de

mundo, antes mesmo de qualquer linguagem convencional ser adquirida. A espacialidade corporal é inerente à forma de se ser no mundo. Acompanha o indivíduo em todo seu desenvolvimento, desde o nascimento até a fase adulta. Como observa Gicovate³⁰, a referência ao mundo do recém-nascido é seu berço e o que gira em torno dele. Tal universo vai se ampliando conforme seu desenvolvimento.

si, esse conceito põe em evidência a falta de consciência de si.” (PPE, p. 184). Piaget formula o desenvolvimento infantil tendo como ápice o período operatório formal, típico da forma de pensar adulto, considerando inferiores os períodos do desenvolvimento humano anteriores (sensório-motor, pré-operatório, operatório concreto). Dessa forma, o fenomenólogo entende que Piaget não busca compreender as concepções próprias da infância, mas preocupa-se em traduzi-las em seu sistema de adulto. Nas palavras de Merleau-Ponty, Piaget “[...] pensa por categorias bem definidas, tendo sempre em mente dicotomias como matéria-espírito-pensamento, linguagem interior-exterior. Ele supõe que faltam essas distinções à criança e analisa as suas respostas unicamente em relação a esse registro de distinção. Literalmente, ele não busca compreender as concepções da criança, mas procura traduzi-las em seu sistema de adulto.” (PPE, p. 185). Concordamos com Silva quando aponta que o “[...] que escapa a Piaget é a própria dimensão de fundo da experiência vivida infantil, isto é, o mundo percebido da criança como uma instância anterior ao estágio conceitual. Sob este aspecto, o vocabulário do adulto falseia o pensamento infantil quando o restringe nos limites linguísticos da lógica formal, subjugando, num esquema associacionista, aquele mesmo pensamento como um estágio inferior e incompleto” (SILVA, C. A. F., *A Carnalidade da Reflexão*, p. 214). Disso sobressai a conclusão extrema a que chega Piaget: “[...] não há verdadeira comunicação entre as crianças” (PPE, p. 52). Na visão de Merleau-Ponty, Piaget acaba reduzindo a comunicação a uma espécie de linguagem convencional, desconsiderando a riqueza de toda nossa forma de comunicação não verbal. Ao observar a relação que uma mãe tem com seu bebê, e a forma que consegue compreendê-lo nas suas expressões faciais, corporais e até nos menores balbucios, já se pode colocar em xeque tal conclusão piagetiana. O que parece que foi insuficiente na teoria de Piaget, é entender que as crianças usam outras forma de comunicação, sobretudo a forma lúdica. E para observadores treinados e atentos ao desenvolvimento humano, podemos afirmar que em uma hora de brincadeira se pode conhecer muito mais de um adulto ou de uma criança do que em uma hora de conversa. Sobretudo porque a linguagem não estruturada revela muito mais do ser do que a linguagem convencional, já contaminada por todas as resistências e recalques. Ou, numa terminologia freudiana, a expressão em linguagem não convencional se encontra menos limitada à ação superegoica, mais livre de mecanismos de defesa. Não se pode compreender uma criança como se fosse um adulto em miniatura, ignorando que ela tem uma forma própria de raciocinar. Ela possui outro equilíbrio, orienta-se por outra lógica. Para a criança, o outro é o espelho dela mesma: “A criança reconhece em outrem outro ‘ela mesma’. A linguagem é o meio de realizar uma reciprocidade com ele. Trata-se ali de uma operação por assim dizer vital, e não de um ato intelectual apenas. A função representativa é um momento do ato total pelo qual entramos em comunicação com outrem.” (PPE, p. 30). Elucidativamente, Merleau-Ponty demonstra qual é o lugar do outro e qual a dinâmica do pensamento infantil em relação a outrem: “A percepção de outrem e o mundo intersubjetivo só representam problema para os adultos. A criança vive em um mundo que ela acredita imediatamente acessível a todos aqueles que a circundam, ela não tem nenhuma consciência de si mesma, nem tampouco dos outros, como subjetividades privadas, ela não suspeita que nós todos e ela mesma estejamos limitados a um certo ponto de vista sobre o mundo. É por isso que ela não submete à crítica nem seus pensamentos, nos quais crê na medida em que eles se apresentam sem procurar ligá-los, nem nossas falas. Ela não tem a ciência dos pontos de vista. Para ela, os homens são cabeças vazias dirigidas a um mundo único, um mundo evidente em que tudo se passa mesmo os sonhos que, ela acredita, estão no quarto, mesmo o pensamento, já que ele não é distinguido das falas.” (PhP, p. 407-408). Isso quer dizer que, para a criança, outrem é quem “[...] ocupa o lugar principal: a criança ela-mesma só se considera como um “outro outro”, o centro de seu interesse é outrem. A consciência de um eu único ‘incomparável’ (Malraux) não existe na criança. Esse eu é certamente vivido por ela, mas em todos os casos não é tematicamente apreendido. Outrem é para a criança o essencial, o espelho de si mesma ao qual seu eu está preso. (*O eu se ignora como centro do mundo*, Guillaume).” (PPE, p. 35). Em síntese, conforme indica Silva, “[...] esse movimento intercorporal entre o adulto e a criança apenas atesta o contrassenso das análises de Piaget e, por extensão, toda a psicologia clássica.” (SILVA, C.A.F. *A Carnalidade da Reflexão*, p. 216).

³⁰ GICOVATE, S. V. *Corpo*, p. 9.

O próprio corpo vai se comunicando com o mundo, conferindo a este múltiplos sentidos. Por isso é que o expresso não existe separado da expressão. Inexiste nessa operação primordial de significação qualquer dicotomia ou cisão. Antes de ser um “ser que conhece”, o sujeito é um “ser que vive e sente”:

O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se continuamente neles. [...] ele é, no centro do mundo, o termo não-percebido para o qual todos os objetos voltam a 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 fazer a volta em torno deles, e neste sentido tenho consciência do mundo por meio de meu corpo. (PhP, p. 97).

Quando Merleau-Ponty diz que o corpo é veículo do ser no mundo, apesar de apontar para uma pressuposta dicotomia, parece-nos que a leitura de tal pensamento deva ir além de uma interpretação léxica de tais palavras, mas para o sentido que elas traduzem. Parece-nos que, com isso, ele não se refere a uma simples máquina que o conduz, mas, sim, ao engajamento do sujeito na experiência existencial, desde onde se situa e se envolve, movendo-se à satisfação de suas necessidades e desejos. Nessa direção, a intencionalidade do corpo próprio se projeta muito além de uma simples relação de causalidade.

Merleau-Ponty expõe a análise de um discípulo dissidente de Freud (Steckel, W.) sobre um caso de frigidez. Ele diz que raramente a frigidez “[...] está ligada a condições anatômicas ou fisiológicas, que mais frequentemente ela traduz a recusa do orgasmo, da condição feminina ou da condição de ser sexuado, e esta por sua vez traduz a recusa do parceiro sexual e do destino que ele representa” (PhP, p. 195). Merleau-Ponty reitera, conforme a teoria psicanalítica, que os sintomas sexuais estão na origem de todas as neuroses. Mais do que isso: tais sintomas simbolizam toda uma atitude, seja uma atitude de conquista ou de fuga. E se é certo que a vida genital está engrenada na vida total do sujeito, Merleau-Ponty diz que:

[...] não se trata tanto de saber se a vida humana repousa ou não na sexualidade, mas de saber o que se entende por sexualidade. A psicanálise representa um duplo movimento de pensamento: por um lado, ela insiste na infra-estrutura sexual da vida; por outro, ela “incha” a noção de sexualidade a ponto de integrar a ela toda a existência. Mas, justamente por essa razão, suas conclusões, como as de nosso parágrafo precedente, permanecem ambíguas. Quando se generaliza a noção de sexualidade e se faz dela uma maneira de ser no mundo físico e inter-humano, quer-se dizer, em última análise, que a existência inteira tem uma significação sexual, ou que todo fenômeno sexual tem uma significação existencial? (PhP, p. 196).

Se a existência inteira tivesse uma significação sexual, observa Merleau-Ponty, ela seria uma abstração, isto é, apenas um outro nome para designar a vida sexual. Ora, o fenômeno sexual também não é apenas uma expressão de nossa maneira geral de projetar nosso ambiente, pois a vida sexual não é um simples reflexo da existência. Isto porque uma vida eficaz, na ordem política e ideológica, por exemplo, pode acompanhar-se de uma sexualidade deteriorada, e ela pode até mesmo beneficiar-se dessa deterioração. Para o filósofo francês:

A vida se particulariza em correntes separadas. [...] Não se trata de diluir a sexualidade na existência, como se ela fosse apenas um epifenômeno. Justamente se admitimos que os distúrbios sexuais dos neuróticos exprimem seu drama fundamental e nos oferecem como que sua ampliação, resta saber por que a expressão sexual desse drama é mais precoce, mais frequente e mais visível do que as outras; e por que a sexualidade não é apenas um signo, mas ainda um signo privilegiado. (PhP, p. 197)

Não se trata de reduzir a sexualidade à existência ou a existência à sexualidade. E se o corpo simboliza a existência é porque o corpo a realiza em sua transcendência mais efetiva:

[...] a existência biológica está engrenada na existência humana e nunca é indiferente ao seu ritmo próprio. [...] Assim, a visão, a audição, a sexualidade e o corpo não são apenas os pontos de passagem, os instrumentos ou as manifestações da existência pessoal: esta retoma e recolhe em si aquela existência dada e anônima. Quando dizemos que a vida corporal ou carnal e o psiquismo estão em uma relação de *expressão* recíproca, ou que o acontecimento corporal tem sempre uma *significação* psíquica, essas fórmulas precisam ser explicadas. Válidas para excluir o pensamento causal, elas não significam que o corpo seja o invólucro transparente do Espírito. (PhP, p. 197).

Da mesma forma que não se pode separar corpo e mente, não há possibilidade de separação entre existência e corpo, pois um pressupõe o outro. Se a existência biológica está engrenada no existir humano é porque o corpo exprime a existência total. Tal existência se realiza no corpo próprio. Conforme Merleau-Ponty, o “[...] corpo é a existência imobilizada ou generalizada, e a existência uma encarnação perpétua” (PhP, p. 204). As relações entre o corpo e a existência exprimem, de modo original, a indissociabilidade com a experiência da sexualidade. Isso não significa que se possa reduzir a existência ao corpo ou à sexualidade, tampouco reduzir a sexualidade à existência. Essa redução torna absolutamente impossível qualquer experiência vivamente afetivo-erótica.

Além de unificar corpo e mente como sendo uma coisa só, o corpo próprio, para Merleau-Ponty também não é um todo fragmentado, com partes independentes entre si, mas uma unidade

cujas partes se relacionam. Gicovate³¹ cita, como exemplo, a dificuldade que se tem, quando se sente uma dor em um ponto qualquer, quer dizer, de buscar isolar essa parte do corpo que dói. Ora, essa equivalência intersensorial pode também ser caracterizada como uma “extensão afetiva” de todos os membros do corpo, pois tais membros estão envolvidos e relacionam-se entre si por intermédio dessa equivalência. E é o corpo como um todo que assimila, codifica e relaciona todas essas sensações. Ou, ainda, os cinco sentidos dos órgãos sensoriais, diz Merleau-Ponty, além de se comunicarem, podem se cruzar e podem também exercer a função dos outros. Por exemplo, o ouvido pode ver, o olho pode ouvir, e o tato pode exercer a função de olhar. E também “[...] as regiões especializadas do cérebro, a ‘zona erótica’ por exemplo, nunca funcionam isoladamente.” (PhP, p. 197). O que Merleau-Ponty quer dizer com isso é que, se:

[...] todas as “funções” no homem, da sexualidade à motricidade e à inteligência, são rigorosamente solidárias, é impossível distinguir, no ser total do homem, uma organização corporal que trataríamos como um fato contingente, e outros predicados que lhe pertenceriam com necessidade. *Tudo é necessidade no homem* e, por exemplo, não é por uma simples coincidência que o ser racional é também aquele que se mantém em pé ou possui um polegar oponível aos outros dedos; a mesma maneira de existir manifesta-se aqui e ali. (PhP, p. 209, grifo nosso).

A equivalência intersensorial é o que garante a comunicação entre as diferentes formas de se sentir o mundo sem ignorar a intencionalidade do corpo próprio. Tal ligação entre as percepções é dada de forma imediata, sem que se precise refletir sobre o ocorrido. É uma espécie de reflexão feita pelo corpo próprio, talvez o que se poderia chamar de um “pensamento orgânico”, como sugere Gicovate³². Trata-se, aqui, de uma noção fundamental para se compreender a relação entre as condições fisiológicas e os determinantes psíquicos do corpo. Tendo em vista essa ampla inter- e intracomunicação do corpo próprio consigo e com o mundo, não se trata de entender a existência como uma ordem de fatos, tal como ocorreria com os “fatos psíquicos”, reduzíveis uns aos outros. Com isso, a:

[...] existência é o lugar equívoco de sua comunicação, o ponto em que seus limites se embaralham, ou ainda sua trama comum. [...] Sem dúvida, é preciso reconhecer que o pudor, o desejo, o amor em geral têm uma significação metafísica³³, quer dizer, que eles

³¹ GICOVATE, S. V. *Corpo*, p. 12.

³² GICOVATE, S. V. *Corpo*, p. 13.

³³ A experiência metafísica, para Merleau-Ponty, “[...] não está localizada no plano do conhecimento: ela começa com a abertura a um ‘outro’, ela está em todas as partes e já no desenvolvimento próprio da sexualidade” (PhP, p. 206).

são incompreensíveis se tratamos o homem como uma máquina governada por leis naturais, ou mesmo um “feixe de instintos”, e que eles concernem ao homem enquanto consciência e enquanto liberdade. (PhP, p. 205).

Reconhecendo a importância do desejo, do amor e do pudor no homem enquanto ser de consciência e liberdade, Merleau-Ponty compreende como eles podem governar as relações do eu e do outro. Reconhece que não é comum o homem mostrar seu corpo e, “[...] quando o faz, é ora com temor, ora com a intenção de fascinar” (PhP, p. 205). Pelo corpo pode-se seduzir e reduzir o outro à condição de escravo, a um objeto, a um ser fascinado pelo outro. Essa dialética do eu e do outro é a mesma, segundo Merleau-Ponty, que a do senhor e do escravo, pois, tendo um corpo, então posso fascinar o outro, mas, ao mesmo tempo, ser por ele reduzido a objeto e não mais contar para ele enquanto ser corporal. Ou, ao contrário, ao olhá-lo posso colocar-me na condição de seu senhor. A ambiguidade se revela nessa situação, pois, ao mesmo tempo em que meu corpo é sujeito para mim, se apresenta como objeto para o outro. Paradoxalmente, ao fascinar esse outro por meio do meu corpo, ele deixa de ser a pessoa por quem eu desejava ser reconhecido. Isso porque um ser fascinado é um ser sem liberdade, imerso na dialética senhor-escravo. Analisa Merleau-Ponty:

Dizer que eu tenho um corpo é então uma maneira de dizer que posso ser visto como um objeto e que procuro ser visto como sujeito, que o outro pode ser meu senhor ou meu escravo, de forma que o pudor e o despudor exprimem a dialética da pluralidade das consciências e que eles têm sim uma significação metafísica. (PhP, p. 205).

O paradoxal aqui é que o fato de que desejar ser visto como sujeito não exclui o desejo de fascinar e, com isso, ter o outro como escravo. No desejo sexual, quando o indivíduo sente como um sinal de hostilidade “[...] conversas muito indiferentes da parte do ser desejado, é porque quer fascinar e porque o terceiro observador, ou o ser desejado, se é demasiado livre de espírito, escapa à fascinação” (PhP, p. 205). No desejo sexual não se deseja apenas o corpo do outro, mas o “[...] corpo animado por uma consciência” (PhP, p. 205). O corpo que se deseja é, na verdade, a manifestação de outrem em sentido total, jamais parcial. De acordo com Merleau-Ponty, a importância atribuída ao corpo e às contradições do amor estão ligadas a um “[...] drama mais geral que se refere à estrutura metafísica de meu corpo, ao mesmo tempo objeto para o outro e sujeito para mim” (PhP, p. 205). Se for por meio do corpo que me é possível me abrir à existência e ao mundo, não há, para Merleau-Ponty, outra forma de “conhecer” o corpo humano senão vivendo-o. Esse fato implica retomar, por minha conta, esse drama que o transpassa levando-me

sempre a confundir-me com ele. A sexualidade não é fechada em si mesma, não é um circuito autônomo. Ao contrário, a experiência sexual sempre envolve o outro, num círculo dialético de comunicação.

O que Merleau-Ponty advoga como tese é o fato de que a sexualidade está muito além do prazer ou do ato sexual em si. A sexualidade é inerente à condição humana. A existência se difunde na sexualidade e a sexualidade se difunde e se realiza na existência. Estão amalgamadas, já que o que presenciamos aí é uma espécie de osmose entre sexualidade e existência. O filósofo, como vimos, destaca a dificuldade de distinguir e atribuir a um gesto humano o que corresponderia a uma significação “sexual” ou “não-sexual”. Por isso, Merleau-Ponty afirma que:

[...] há na existência humana um princípio de indeterminação [...]. A existência é em si indeterminada por causa de sua estrutura fundamental, já que ela é a própria operação através da qual o que não tinha sentido adquire um sentido, o que só tinha um sentido sexual adquire uma significação mais geral, o acaso se faz razão enquanto ela é a retomada de uma situação de fato. [...] A sexualidade, tanto quanto o corpo em geral, não deve ser considerada então como um conteúdo fortuito de nossa experiência. A existência não tem atributos fortuitos, nenhum conteúdo que não contribua para lhe dar sua forma, ela não admite em si mesma um puro fato porque ela é o movimento pelo qual os fatos são assumidos. (PhP, p. 208).

Não se trata de explicar os “[...] embaraços e as angústias da condição humana ligando-a à preocupação sexual, pois esta já os contém” (PhP, p. 206). Não se pode falar em ambiguidade do corpo se ele é tido como objeto diante do pensamento. Sua ambiguidade se desvela na própria experiência que se tem do corpo próprio, isto é, eminentemente em sua experiência sexual. É especialmente essa facticidade inalienável que reencontramos manifesta na verdadeira experiência do erotismo: a experiência sexual, dada a todos e sempre acessível, é a própria condição humana em seus momentos mais gerais de autonomia e de dependência. É daí que deriva, essencialmente, o caráter dialético da sexualidade. Por que dialética? A dialética aqui deflagrada “[...] não é uma relação entre pensamentos contraditórios e inseparáveis: é a tensão de uma existência em direção a uma outra existência que a nega e sem a qual, todavia, ela não se sustenta.” (PhP, p. 206). Trata-se de uma relação de expressão recíproca entre a vida corporal ou carnal e o psiquismo.

Para exemplificar o que quer dizer com essa relação de reciprocidade corporal/psíquica, Merleau-Ponty relata o caso de uma paciente³⁴ que perdeu o sono, o apetite e a fala com a proibição da mãe de rever o rapaz que amava. Na infância, a garota já tivera episódios de afonia após um tremor de terra e após um pavor violento. Merleau-Ponty considera sobre esse caso que:

Uma interpretação estritamente freudiana colocaria em questão a fase oral do desenvolvimento da sexualidade. Mas o que se “fixou” na boca não é apenas a existência sexual; são, mais geralmente, as relações com o outro, das quais a fala é o veículo. Se a emoção escolhe exprimir-se pela afonia, é porque a fala é, dentre as funções do corpo, a mais estreitamente ligada à existência comum ou, como diremos, à coexistência. A afonia representa então uma recusa de coexistência, assim como, em outras pessoas, a crise nervosa é o meio de fugir da situação. A doente rompe com a vida de relações no meio familiar. Mais geralmente, ela tende a romper com a vida: se não pode mais deglutir os alimentos, é porque a deglutição simboliza o movimento da existência que se deixa penetrar pelos acontecimentos e os assimila; a doente, literalmente, não pode “engolir” a proibição que lhe foi feita. Na infância da paciente, a angústia se traduzira pela afonia porque a iminência da morte interrompia violentamente a coexistência e reconduzia a paciente à sua sorte pessoal. [...]. Assim, através da significação sexual dos sintomas, descobrimos, desenhado em filigrana, aquilo que eles significam mais geralmente em relação ao passado e ao futuro, ao eu e ao outro, quer dizer, em relação às dimensões fundamentais da existência. (PhP, p. 198).

Embora não o faça de maneira consciente, podemos indicar que a garota *opta ativamente* por reagir da maneira que o faz. A emoção, impedida de se expressar em seu objetivo, encontra sua expressão na perda da fala, que representa não apenas uma fixação oral, mas uma tentativa de rompimento com o outro, sobretudo com a mãe e com a própria vida. Essa linguagem corporal utilizada para expressar a emoção barrada não significa que a garota faça uma opção consciente de reagir assim: ela não está “[...] mimetizando com o corpo um drama encenado ‘na consciência’” (PhP, p. 186-187). Este tipo de interpretação merleau-pontyana está diretamente relacionada à visão que ele tem sobre o ser humano, como reforça Matthews:

[...] nem mente incorpórea meramente nem simples organismo biológico, mas sujeito corpóreo. Nossas reações podem ser pessoais mesmo sem ser conscientes, podendo ser expressas pelo corpo sem ser meros efeitos passivos de estímulos causais atuando sobre nós. O problema da garota era um problema *humano*, não meramente biológico ou meramente “psicológico”. Foi resolvido, segundo Merleau-Ponty, com psicoterapia, que o encarou seriamente como um problema humano, e com a suspensão da proibição do namoro pela família. Quando voltou a ver o rapaz, ela recuperou a fala e a vontade de comer.³⁵

³⁴ BINSWANGER, *Ueber Psychotherapie*, p. 113 ss. apud MERLEAU-PONTY, PhP, p. 198.

³⁵ MATTHEWS, E. *Compreender Merleau-Ponty*, p. 143.

Podemos afirmar que a garota não apenas recuperou a fala quando voltou a ver o rapaz que amava, mas recuperou a própria vontade de viver. Isso porque seu desejo pôde se expressar, o que é essencial ao ser humano, uma vez que os estados depressivos têm como cerne o sentimento de culpabilidade pela não satisfação de um desejo próprio para se submeter ao desejo do outro. Quanto a questão de nossas reações serem pessoais mesmo sem serem conscientes, consideramos válido ilustrar esta ideia com a figura do indivíduo que tem seu jeito próprio de andar e falar, por exemplo, mesmo que estas ações não lhe sejam conscientes, sendo expressas pelas ações e reações do corpo no mundo.

Merleau-Ponty está convicto, conforme vimos em sua leitura de Freud, de que todo ato humano tem uma significação. Ora, esse sentido aqui entrevisto não se reduz a uma interpretação absolutamente sexual. Por um lado, não se desconsidera o plano afetivo, mas vemos destacar a ligação e o significado desses atos ou sintomas com a relação do indivíduo com o outro, com o passado e com o futuro, consigo mesmo, enfim, com a existência comum e suas dimensões fundamentais. Nessa perspectiva mais ampla, é que não se pode dizer que a afonia, como no caso citado, tenha sido desejada. Se o fosse, haveria um campo de possíveis dentre os quais se poderia escolher. Ao se tornar afônica, a garota não pode mais escolher entre falar ou calar-se diante de certa pessoa, pois foi todo um campo de possibilidades que desmoronou. Por isso que Merleau-Ponty se questiona sobre o significado de tal corte com o mundo. E mais, diferencia entre hipocrisia psicológica e hipocrisia metafísica, a fim de esclarecer o que se poderia inferir de uma suposta má-fé da paciente. Diz que a hipocrisia psicológica “[...] engana os outros homens escondendo-lhes pensamentos expressamente conhecidos pelo sujeito. Trata-se de um acidente facilmente evitável” (PhP, p. 200). Enquanto que a hipocrisia metafísica:

[...] engana-se a si mesma por meio da generalidade, e chega assim a um estado ou a uma situação que não é uma fatalidade, mas que não é posta e desejada; ela se encontra até mesmo no homem ‘sincero’ ou ‘autêntico’ [...]. Ela faz parte da condição humana. (PhP, p. 200-201).

Se a afonia não foi desejada, e isso pode ser válido para outros tipos de sintomas psicossomáticos, como o amuo, disfunções eréteis, perdas de memória, anorexia, depressão, bulimia, etc., significa que estão aquém da vontade. Ou, ainda, não é uma decisão consciente ou da vontade da pessoa desenvolver qualquer tipo desses sintomas. É algo que provém, como diz Merleau-Ponty, de “*mais baixo* que a vontade” (PhP, p. 201). E se todo ato humano tem uma

significação, a recordação também não se perde por acaso, pois ela pode pertencer a certa região de minha vida que simplesmente recuso. “O esquecimento é, pois, um ato; eu conservo à distância essa recordação, assim como desvio o olhar de uma pessoa que não quero ver” (PhP, p. 189). Ora, tal esquecimento não é fortuito, uma vez que exprime um significado; significado que transcende todo determinismo ou toda abstração da consciência. Analogamente, essa suspensão do poder da consciência e da vontade nos sintomas é o mesmo que se exerce sobre o indivíduo no sono. Merleau-Ponty diz que esse que dorme só está no mundo pelo que ele denomina de “vigilância anônima dos sentidos” (PhP, p. 202). E é também pelos sentidos que o dormente desperta. São os sentidos que fazem aquele elo do indivíduo com o mundo. Esclarece Merleau-Ponty:

O que acabamos de dizer do sonhador aplica-se também a esta parte de nós mesmos sempre meio adormecida, que sentimos para aquém de nossas representações, desta bruma individual através da qual percebemos o mundo. Ali existem formas confusas, relações privilegiadas, de forma alguma “inconscientes”, e das quais sabemos muito bem que são equívocas, que têm relação com a sexualidade sem evocá-la expressamente. [...] a sexualidade é coextensiva à vida. Dito de outra maneira, o equívoco é essencial à existência humana, e tudo o que vivemos ou pensamos sempre tem vários sentidos. Um estilo de vida – atitude de fuga e necessidade de solidão – é talvez uma expressão generalizada de um certo estado da sexualidade. Fazendo-se assim existência, a sexualidade encarregou-se de uma significação tão geral, o tema sexual pôde ser para o sujeito a ocasião de tantas observações em si mesmas verdadeiras e justas, de tantas decisões sensatas, a caminho ele insistiu sobre isso de tal forma, que é impossível procurar na forma da sexualidade a explicação da forma de existência. (PhP, p. 207).

Neste sentido, “[...] aquele que dorme nunca está completamente encerrado em si [...]” (PhP, p. 202), da mesma forma que “[...] o doente nunca está absolutamente cortado do mundo intersubjetivo, nunca inteiramente doente.” (PhP, p. 202). Porque as funções impessoais, isto é, os órgãos dos sentidos, a linguagem, tornam neles possível o retorno ao mundo verdadeiro. E se o corpo simboliza a existência, é ele quem assegura a metamorfose das ideias em coisas, da mímica do sono em sono efetivo. Portanto:

Sono, despertar, doença e saúde não são modalidades da consciência ou da vontade, eles supõem um “passo existencial”. A afonia não representa apenas uma recusa de falar, a anorexia uma recusa de viver, elas são essa recusa do outro ou essa recusa do futuro arrancadas da natureza transitiva dos “fenômenos interiores”, generalizadas, consumadas, tornadas situação de fato. (PhP, p. 202)

E ao mesmo tempo em que, de certa forma, o corpo se fecha ao mundo, como no sono ou na doença, é por meio dele que me abro ao mundo e nele me coloco em situação. Com isso, essa mesma intencionalidade carnal, tal movimento:

[...] da existência em direção ao outro, em direção ao futuro, em direção ao mundo pode recomeçar, assim como um rio degela. O doente recuperará sua voz, não por um esforço intelectual ou por um decreto abstrato da vontade, mas por uma conversão na qual todo o seu corpo se concentra, por um verdadeiro gesto, assim como podemos procurar e encontrar um nome esquecido não “em nosso espírito”, mas em “nossa cabeça” ou “em nossos lábios”. A recordação ou a voz são reencontradas quando o corpo se abre novamente ao outro ou ao passado, quando se deixa atravessar pela coexistência e quando novamente (no sentido ativo) significa para além de si mesmo. (PhP, p. 203).

Merleau-Ponty tematiza que a sexualidade, a existência corporal, se funde em mim para alguém da minha vontade, consciência ou controle. Vejamos: Merleau-Ponty entra num outro campo hermenêutico agora, para além de toda definição do humano como puramente racional ou ainda, para além de toda presunção científica que visa tão somente reduzir o plano da afetividade enquanto um mero processo causal. O filósofo evidencia o campo de abrangência da sexualidade e da afetividade, e denuncia que as intencionalidades que propulsionam o ser em direção ao outro e ao mundo, além de o governarem não são tão conscientes, controláveis ou manipuláveis assim. Da mesma forma que não sou o autor de meus batimentos cardíacos (ou melhor, que meu coração continue a bater independente da minha vontade), a existência corporal se funde em mim independentemente de minha vontade ou cumplicidade. Dessa forma, a afetividade corporal se projeta como o esboço de uma verdadeira presença no mundo. Está sempre presente, mesmo num nível que Freud teria reconhecido enquanto uma manifestação inconsciente. Merleau-Ponty enraíza a consciência no corpo, reportando-se, como vimos, a uma consciência perceptiva, afetivamente intencional. Tudo isso porque redescobrimos na afetividade uma experiência transcendental do ser total. Ela se torna, exemplarmente, a expressão mais genuína de um ser que deseja, que escolhe, que ama, que se comunica com o outro e com o mundo.

Eis a tese fenomenológica básica de qual parte Merleau-Ponty: a sexualidade, a corporeidade não depende da minha consciência, como condição, para existir. O corpo exprime a existência, como a fala exprime o pensamento. Quando se diz que o corpo exprime a existência não se quer dizer que ele seja apenas um instrumento dessa expressão, mas que o meu corpo *sou* eu mesmo me expressando. E o expresso também não existe separado da expressão de maneira que os próprios signos induzem seu sentido no exterior. A relação do homem com seu corpo

deixa de ser objetiva, vindo a se investir de um valor ontológico decisivo. O corpo que *sou* é a expressão desses valores pessoais e ligados também às características da civilização à qual pertence. O lugar da transcendência não é exatamente o outro, mas o próprio mundo, isto é, a relação instituinte entre o homem compreendido a partir de sua carnalidade ou mundanidade. Ora, o que o fenômeno da encarnação revela ou traz à tona é, como bem observa Zielinski, a própria transformação da

[...] definição da transcendência. Contra o sobrevoo, a encarnação permite pensar “o entrelace” [...]. A transcendência que aparece à experiência do mundo permite a encarnação: ela não está alhures ou além, ela está *aí*. Ela se esboça na indeterminação, naquilo que permanece obscuro e impensado [...]. A encarnação é nossa experiência da “origem da verdade”.³⁶

Por isso, a partir de todas aquelas descrições de Merleau-Ponty, a saber, que corpo e mente não são distintos, que todo ato humano tem um sentido; que não existem atributos fortuitos ou, ainda, que o corpo é um ser sexuado, ambíguo, dotado de intencionalidade e enigmático, é que o filósofo conclui: o “[...] homem é uma ideia histórica e não uma espécie natural” (PhP, p. 209), pois

Tudo aquilo que somos, nós o somos sobre a base de uma situação de fato que fazemos nossa, e que transformamos sem cessar por uma espécie de *regulagem* que nunca é uma liberdade incondicionada. Não há explicação da sexualidade que a reduza a outra coisa que ela mesma, pois ela já era outra coisa que ela mesma e, se se quiser, nosso ser inteiro. A sexualidade, diz-se, é dramática *porque* engajamos nela toda a nossa vida pessoal. Mas justamente por que nós o fazemos? Porque nosso corpo é para nós o espelho de nosso ser, senão porque ele é um *eu natural*, uma corrente de existência dada, de forma que nunca sabemos se as forças que nos dirigem são as suas ou as nossas – ou antes elas nunca são inteiramente nem suas nem nossas. Não existe ultrapassamento da sexualidade, assim como não há sexualidade fechada sobre si mesma. Ninguém está a salvo e ninguém está inteiramente perdido. (PhP, p. 209-210).

Para além da tradição cartesiana, Merleau-Ponty reata, mais propriamente, o vínculo indissolúvel entre a corporeidade e a cultura, eu e outrem, a existência e a concretude de nossa experiência afetiva, o pensamento e a linguagem. Ora, é sobre esse último plano que a nossa atenção deve voltar agora mais particularmente, ou melhor, de que forma a experiência da afetividade corporal se torna um exercício expressivo e, isso, pelo fato da linguagem.

³⁶ ZIELINSKI, A. *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas*, p. 108-109.

2.4 LINGUAGEM E EXPERIÊNCIA AFETIVA

Antes mesmo de abordar o fenômeno da linguagem no contexto da experiência afetiva a partir da leitura fenomenológico-ontológica de Merleau-Ponty, iremos revisar, em seus traços mais gerais, como a tradição tratou a linguagem. Ora, a bem da verdade, sob esse aspecto, Merleau-Ponty compreende que a tradição pouco tratou da linguagem. Isso porque as implicações dualistas do intelectualismo e do empirismo tornaram esse tema também irrelevante, uma vez que ele sempre fora associado a nível de conhecimento não evidente e, por isso mesmo, em virtude de suas raízes sensíveis ou corporais, absolutamente obscuro.

No intelectualismo, pensamento e linguagem são dois âmbitos da realidade que dificilmente se harmonizam. Há um primado do pensamento sobre a linguagem, isto é, do pensar sobre o falar – um dualismo, uma dicotomia, o pensamento de um lado, a linguagem de outro. A linguagem é um conhecimento perceptivo, ligado à ordem sensorial, por isso só o pensamento é capaz de governar a linguagem. A linguagem não passa de uma operação essencialmente subjetiva e a posse do sentido é remetida ao sujeito pensante. A linguagem é um gênero de vestimenta de que o pensamento ou o *Cogito* se serve para se exprimir. Ela é uma espécie de tradução imperfeita do pensamento. A preocupação dos filósofos cartesianos seria purificar a linguagem para que ela pudesse “vestir” mais corretamente as ideias mudas e verdadeiras. A linguagem cumpriria, face ao pensamento, uma mera função subsidiária, secundária. Ela deixa, a rigor, de revelar o ser das coisas. Não existe um sujeito falante, mas sim, numa perspectiva cartesiana, um sujeito pensante. Isso porque, nessa abordagem, a linguagem nada mais é que um artifício por meio do qual o sujeito veicula seus pensamentos.

Numa perspectiva mais empirista, as palavras nada mais constituem do que um aglomerado de moléculas de ar. A dinâmica do funcionamento da linguagem é um mecanismo ou processo anatômico-fisiológico, meramente mecânico, reduzido a um sistema fonoaudiológico. E as palavras evocadas não passam de atos sonoros. A linguagem se reduz à emissão de sons, enquanto objetos a serem estudados por uma ciência natural, a acústica. Tal experiência não passa de um processo mnemônico a partir do qual se organizam as ideias simples para as

complexas. Em outros termos, no empirismo, a linguagem é tratada como um mero dispositivo automático, um registro fiel, uma repetição mnemônica. A linguagem é objetivada e o sujeito inexistente. Nessa concepção, o resultado será o mesmo: tal como no intelectualismo, a linguagem se torna um meio subsidiário em relação ao pensamento. Daí decorre a utopia dos integrantes do círculo de Viena que visavam fixar as linhas mestras de uma linguagem ou gramática mais rigorosa possível.

Ao reconstruir essa crítica ao intelectualismo e ao objetivismo, Merleau-Ponty mais uma vez denuncia que, embora eles tentem se diferenciar, não deixam de ser dicotômicos. Em ambas as doutrinas a linguagem continua sendo um acompanhamento exterior do pensamento, uma roupagem, um instrumento: “[...] a palavra continua a ser um invólucro vazio. Ela é apenas um fenômeno particular, sonoro, ou a consciência desse fenômeno [...]” (PhP, p. 216). A linguagem não possui uma autonomia própria, se situando abaixo do pensamento. Tais abordagens desconsideram o potencial expressivo da palavra e partem de um pressuposto comum, o da *exterioridade* entre signo e significado. Em outros termos, Merleau-Ponty diz que “[...] as duas concepções coincidem em que tanto para uma como para a outra a palavra não *tem* significação” (PhP, p. 216).

Ora, o projeto fenomenológico-ontológico de Merleau-Ponty visa, necessariamente, outro alcance da experiência da linguagem. Nessa direção, trata-se de ultrapassar essas concepções pela simples observação de que “*a palavra tem um sentido*” (PhP, p. 216). Trata-se agora de mostrar esse caráter da linguagem, que está além da linguagem convencionalizada, pois há, em Merleau-Ponty, uma dimensão da *práxis* da linguagem. Quer dizer: cumpre abordar a linguagem a partir de seu uso prático, de acercá-la, na verdade, como um ser de experiência.³⁷

Sobre essa crítica à noção clássica de linguagem, mais especificamente da suposta dicotomia pensamento-fala, Merleau-Ponty considera que a experiência revela que tanto a linguagem influi sobre o pensamento como o contrário. Mediante isso, “[...] não há ‘nem materialização do pensamento, nem espiritualização da linguagem’; pensamento e linguagem são

³⁷ Podemos indicar que Freud compartilha dessa posição sobre como abordar a linguagem. A nosso ver, é a partir do uso prático que Freud compreende a linguagem, sobretudo na interpretação dos chistes e atos falhos, onde a compreensão não se limita ao sentido da palavra, mas a todo entorno de sua expressão, sobretudo corporal, espontânea e inconsciente.

apenas dois momentos de uma mesma e única realidade” (PPE, p. 84). Não é possível determinar se um orador pensa antes de falar em seu discurso, nem mesmo enquanto fala, “pois sua fala é seu pensamento” (PhP, p. 219); ambos os planos são indissociáveis. Enquanto fala, o “pensamento” do orador é vazio:

Se o sujeito falante não pensa o sentido daquilo que diz, menos ainda ele representa-se as palavras que emprega. [...] elas (palavras que conheço) estão atrás de mim, assim como os objetos estão atrás de minhas costas [...]. Se elas persistem em mim, é antes como a Imago freudiana, que é muito menos a representação de uma percepção antiga do que uma essência emocional muito precisa e muito geral separada de suas origens empíricas. [...] a palavra é um certo lugar de meu mundo linguístico, ela faz parte de meu equipamento, só tenho um meio de representá-la para mim, é pronunciá-la, assim como o artista só tem um meio de representar-se a obra na qual trabalha: é preciso que ele a faça. (PhP, p. 220).

Merleau-Ponty destaca a importância da emoção na fala, da experiência afetiva, da corporeidade. E esta só pode exercer-se na própria expressão, isso pela simples razão de que o pensamento e a expressão se solicitam mutuamente. Também a:

[...] a denominação dos objetos não vem depois do reconhecimento, ela é o próprio reconhecimento, pois quando fixo um objeto na penumbra e digo: “É uma escova”, não há em meu espírito um conceito de escova ao qual eu subsumiria o objeto e que, por outro lado, estaria ligado à palavra “escova” por uma associação frequente, mas a palavra traz o sentido e, impondo-o ao objeto, tenho consciência de atingi-lo. (PhP, p. 207).

Nessa mesma direção, de desconstrução da dicotomia pensamento-linguagem, Merleau-Ponty ratifica:

Pensamento e palavra contam um no outro. Substitui-se continuamente um no outro. Revezam-se, estimulam-se reciprocamente. Todo pensamento vem das palavras e volta para elas, toda palavra nasceu nos pensamentos e acaba neles [...]. Não há o pensamento e a linguagem; cada uma das duas ordens, ao ser examinada, se desdobra e envia uma ramificação à outra. Há a palavra sensata a que chamamos pensamento – e a palavra malograda a que chamamos linguagem. (S, p. 25; 26).

Chauí reitera que, para Merleau-Ponty, o pensamento clássico não foi capaz de prestar contas da “[...] especificidade da linguagem e de seu modo de dar origem à comunidade cultural”³⁸. Por isso, a filosofia e a ciência tradicionais não alcançaram a dimensão expressiva da linguagem. Essa dimensão expressiva está diretamente relacionada àquele caráter de transcendência que Merleau-Ponty atribui, como vimos, ao corpo. O corpo *encarna* a

³⁸ CHAÚÍ, M. S., Introdução. In: *Textos Seleccionados* de Merleau-Ponty, p. XI.

possibilidade de compreensão dos gestos e das palavras, fundamentalmente presentes nas manifestações intersubjetivas. Dessa forma é que se assinala o caráter corpóreo da significação, cuja apreensão está na reciprocidade de comportamentos *vividos* na dimensão social. Por isso, questiona Merleau-Ponty:

O que então exprime a linguagem, se ela não exprime pensamentos? Ela apresenta, ou antes, ela é a tomada de posição do sujeito no mundo de suas significações. O termo “mundo” não é aqui uma maneira de falar: ele significa que a vida “mental” ou cultural toma de empréstimo à vida natural as suas estruturas, e que o sujeito pensante deve ser fundado no sujeito encarnado. (PhP, p. 225).

Ao contrário do que postula o cartesianismo, para Merleau-Ponty é possível existir onde não se pensa, pois a própria linguagem não se reduz à sua forma verbal. Parafraseando Merleau-Ponty, Chauí diz que a palavra não é a tradução de um sentido mudo, como postula o idealismo, “[...] mas uma criação de sentido. A linguagem não ‘veste’ ideias – encarna significações, estabelece a mediação entre o eu e o outro e sedimenta os significados que constituem uma cultura. A palavra é a modulação de uma certa maneira de existir, que é originalmente sensível.”³⁹ Por isso, pode-se dizer que em Merleau-Ponty o significado é originado no signo sem se fixar no significante. Ora, há um regime de *imanência* entre sentido e palavra, mas não colagem ou cristalização. E mesmo que o significado emerja da palavra, não se reduz a ele. E é justamente essa porção de significações implícitas e de limites imprecisos, para além de sua troca comum, que Merleau-Ponty visa restaurar.

Merleau-Ponty recorre ao gesto para esclarecer a comunicação pela palavra, buscando no corpo não só a compreensão do problema da linguagem, mas também o entendimento de uma questão mais abrangente, a expressão. Tudo se passa como se houvesse um mesmo modo de apreensão sensível na base da compreensão da fala e do gesto corporal. Apreende-se o significado da palavra assim como se apreende o sentido de um gesto: “[...] não percebo a cólera ou a ameaça como um fato psíquico escondido atrás do gesto, leio a cólera no gesto, o gesto não me *faz pensar* na cólera, ele é a própria cólera” (PhP, p. 225). Não se trata de reduzir a análise do gesto a uma compreensão imediatista da percepção, pois o sentido dos gestos não existe naturalmente. Furlan e Bocchi compartilham a ideia de que a posição de Merleau-Ponty “[...] em nada se identifica com as correntes naturalistas que, comumente, reduzem o *signo artificial* ao

³⁹ CHAUI, M. S., Introdução. In: *Textos Seleccionados* de Merleau-Ponty, p. XI.

signo natural, e tomam o comportamento e suas significações culturais, em geral, como inerentes à natureza humana.”⁴⁰ Isto porque Merleau-Ponty, com o intuito de encontrar os primeiros indícios da linguagem como um fenômeno autêntico, recorre à expressão emocional dos gestos.

O corpo fala, o corpo se manifesta, antes de tudo, como forma de linguagem. Ora, essa fala evoca o ser das coisas, trazendo à tona uma dimensão metafísica decisiva, já que não é apenas uma simples fala. A palavra não tem um significado próprio, mas um sentido próprio, originário, como corpo. Por isso, o corpo se torna como um ser de potência para a construção da fala. A linguagem não é desprovida de sentido. Ela possui um sentido, e não qualquer sentido, mas um sentido que se manifesta, que se propaga mediante nossa experiência corporal. Eis, aqui, a grande questão de fundo que teria escapado à tradição: ela dissimulou o verdadeiro sentido do uso que fazemos da linguagem, ou seja, a transcendência carnal da fala e essa abertura da linguagem entre o eu e o outro e o eu consigo. Merleau-Ponty considera que:

[...] a fala do outro em mim não apenas desperta pensamentos já formados, mas também me arrasta num movimento de pensamento do qual eu não teria sido capaz sozinho, e me abre finalmente para significações estranhas. É preciso assim que eu admita, aqui, que não vivo somente meu próprio pensamento, mas que, no exercício da fala, *me torno* aquele que eu escuto. (PM, p. 165).

Para Merleau-Ponty, a linguagem é uma maneira de se comunicar com o mundo, pois, se o outro deixa de ser uma abstração, e se revela a mim “em carne em osso”, em concretude, é a linguagem que possibilita, via experiência do corpo, esse contato com o mundo, com o outro. E como frisa Silva:

A linguagem não se reduz categorialmente, mas prefigura uma significação existencial, isto é, exprime uma experiência pré-lógica pela qual o sujeito se engaja no mundo. Em meio a esse engajamento, a subjetividade, há muito, deixou de ser apenas um “sujeito pensante”; ela passa a ser, agora, um “sujeito falante”.⁴¹

Essa “nova” subjetividade realiza uma:

[...] operação primordial de significação em que o expresso não existe separado da expressão e em que os próprios signos induzem seu sentido no exterior. É dessa maneira que o corpo exprime a existência total, não que ele seja seu acompanhamento exterior, mas porque a existência se realiza nele. Esse sentido encarnado é o fenômeno central do qual corpo e espírito, signo e significação são momentos abstratos. (PhP, p. 193).

⁴⁰ FURLAN, R. & BOCCHI, J. *O Corpo como Expressão e Linguagem em Merleau-Ponty*, p. 448.

⁴¹ SILVA, C. A. F., *A Carnalidade da Reflexão*, p. 99.

A linguagem tem uma dinâmica própria. Ela é um movimento, a possibilidade mesma de transcendência e o é em virtude de não ser apenas o acompanhamento da palavra, já que é uma posição do sujeito no mundo. A fala não é exterior; precisa ser habitada, vivenciada, encarnada. Essa noção eminentemente corpórea da expressão, da significação, impede que se possa tomá-la como objeto “[...] puro de pensamento: é no sentido do comportamento que as significações das palavras sempre se encontrarão, e é no acordo de nossas intenções práticas, isto é, no sentido do que fazemos, que se realiza a comunicação.”⁴² É preciso instalar-se na linguagem e exercê-la para compreendê-la. Merleau-Ponty, a esse respeito, oferece-nos uma interessante ilustração:

Assim como em um país estrangeiro, começo a compreender o sentido das palavras por seu lugar em um contexto de ação e participando à vida comum, da mesma maneira um texto filosófico mal compreendido me revela pelo menos um certo “estilo”- seja ele espinosista, criticista ou fenomenológico – que é o primeiro esboço de seu sentido, começo a compreender uma filosofia introduzindo-me na maneira de existir desse pensamento, reproduzindo seu tom, o sotaque filosófico. (PhP, p. 209).

E na própria leitura, não é tanto pelas ideias que o sentido de um livro é primeiramente dado, mas por “[...] uma variação sistemática e insólita dos modos de linguagem e de narrativa ou das formas literárias existentes” (Parc2, p. 44). Isso é possível porque a linguagem:

[...] se dissimula a nossos olhos por sua operação mesma; seu triunfo é apagar-se e dar-nos acesso, para além das palavras, ao próprio pensamento do autor, de tal modo que retrospectivamente acreditamos ter conversado com ele sem termos dito palavra alguma, de espírito a espírito. (PM, p. 16-17).

Nessa perspectiva, a linguagem é uma construção intersubjetiva. Por isso que Merleau-Ponty reconhece em Saussure aquele que vai ao encontro:

[...] do *problema filosófico capital das relações entre o indivíduo e o social*. Para ele, o indivíduo não é nem *sujeito*, nem o *objeto* da história, mas um e outro simultaneamente. Assim, a língua não é uma realidade transcendente em relação a todos os sujeitos falantes, como uma fantasia formada pelo indivíduo. Ela é uma manifestação da intersubjetividade humana. (PPE, p. 82).

Nesse mesmo sentido, Merleau-Ponty concordará com Goldstein quando afirma que a linguagem deixa de ser um instrumento a partir do momento que o homem se serve dela para estabelecer uma relação consigo mesmo ou com seus semelhantes, a linguagem “[...] não é mais

⁴² FURLAN, R. & BOCCHI, J. *O Corpo como Expressão e Linguagem em Merleau-Ponty*, p. 445.

um meio, ela é uma manifestação, uma revelação do ser íntimo e do elo psíquico que nos une ao mundo e aos nossos semelhantes.”⁴³ Ora, Merleau-Ponty nos mostra que

O falar e o compreender são os momentos de um único sistema eu-outrem, e o portador desse sistema não é um “eu” puro (que veria dentro dele apenas um de seus objetos de pensamento e se colocaria *diante de*), é o “eu” dotado de um corpo e continuamente ultrapassado por esse corpo, que às vezes lhe rouba seus pensamentos para atribuí-los a si ou para imputá-los a um outro [...] como sujeito encarnado, estou exposto ao outro, assim como o outro está exposto a mim mesmo, e me *identifico* a ele que fala diante de mim. (PM, p. 27; 28).

Merleau-Ponty postula ainda uma distinção entre uma *fala falada* e uma *fala falante*. A primeira seria a fala empírica do cotidiano, o sistema constituído de um vocabulário, por um sistema de significações correntes e pelas demais formas de expressão de um dado meio sociocultural. Remete à linguagem sedimentada, que desfruta das significações já disponíveis convencionalmente, portanto, não está em movimento, não é pensada em seu caráter originário. Ora, a visão sobre o homem “[...] continuará a ser superficial enquanto não remontarmos a essa origem, enquanto não reencontrarmos, sob o ruído das falas, o silêncio primordial, enquanto não descrevermos o gesto que rompe esse silêncio. A fala é um gesto, e sua significação um mundo.” (PhP, p. 224). Tal afirmação prefigura a intenção merleau-pontyana de buscar no corpo, na fala, no gesto corporal, a origem do sentido da linguagem. De certa forma, é como se encontrássemos aqui a fundamentação teórica que embasou Freud em sua prática. Isso porque o pai da psicanálise soube reconhecer a importância de compreender a origem das palavras, o significado dos mitos. Ele soube fazer uma reconstrução arqueológica da linguagem, escavando a fundo as falas de seus pacientes.

Já a *fala falante* é originária. Só aparece quando é falada, libertando o sentido da coisa. A *fala falante* desencanta o encantamento da *fala falada*, como que um ato instituinte e criativo. A fala falante é onde a “[...] intenção significativa se encontra em estado nascente” (PhP, p. 238). Se não é possível pintar sobre a pintura, ao contrário, é possível falar sobre a *fala falada*, uma vez que a linguagem nunca é clara, mas repleta de ambiguidades, entremeios, silêncios, etc. E foi essa linguagem conotativa que foi negligenciada pela tradição filosófico-científica ocidental. Segundo Merleau-Ponty:

⁴³ GOLDSTEIN, K. *L'Analyse de l'Aphasie et l'Essence du Language*, p. 496.

O que mascara a relação viva dos sujeitos falantes é que se toma sempre por modelo da fala o *enunciado* ou o *indicativo*, e faz-se isso porque se acredita que, fora dos enunciados, não há senão balbucio, desrazão. É esquecer tudo o que há de tácito, de não formulado, de não tematizado nos enunciados da ciência. (PM, p. 200).

Vale lembrar aqui que Merleau-Ponty se embasou no psiquiatra alemão Goldstein, um dos fundadores da *Gestalttheorie*, que estudou casos clínicos para criticar essas duas figuras canônicas da filosofia moderna. No caso de Schn., enquanto muitos tentavam explicar a afasia de sua fala, Goldstein conclui que ele não perdeu sua capacidade de se comunicar com o mundo, mas perdeu sua atitude categorial, sua linguagem convencional. Merleau-Ponty é levado a observar que o paciente teria perdido sua fala falada, mas não sua capacidade de comunicação. O que o afásico perde é o ato categorial da linguagem. Não se fica preso em si ou se deixa de relacionar com o mundo por causa da ausência da linguagem (falada), ao contrário do que a psicologia e ciência tradicional postulavam. Sobre a afasia, discorre Merleau-Ponty:

[...] aqui, o signo não indica apenas sua significação, ele é habitado por ela; de certa maneira, ele é aquilo que significa, assim como um retrato é a quase presença de Pedro ausente [...]. A doente não imita com seu corpo um drama que se passaria “em sua consciência”. Perdendo a voz, ela não traduz no exterior um “estado interior”, ela não faz uma “manifestação” [...]. Estar afônico não é calar-se: só nos calamos quando podemos falar. Sem dúvida, a afonia não é uma paralisia, e a prova disso é que, tratada por medicamentos psicológicos e deixada livre por sua família para rever aquele a quem ama, a moça recupera a fala. Mas a afonia também não é um silêncio preparado ou desejado. [...] a moça não *deixa* de falar, ela “perde” a voz, como se perde uma recordação. Também é verdade que, como mostra a psicanálise, a recordação perdida não é perdida por acaso, ela só o é enquanto pertence a uma certa região de minha vida que eu recuso, enquanto ela tem uma certa significação e, como todas as significações, esta só existe para alguém. (PhP, p. 198-199).

Ora, a experiência da linguagem possui uma dinâmica própria: está para além de nossos dispositivos vocais já que se projeta sempre num circuito intersubjetivo de relações. Não há mais ato solitário, solipsismo, mas colóquio. Por isso, a práxis da linguagem já pressupõe uma relação com o outro; relação afetiva cujo valor ontológico é transcendente. É novamente aqui que reconhecemos, como bem observa Chauí (1980, p. XII), o caráter enigmático da linguagem: é que nela a própria significação ultrapassa o significante, engendrando sempre novas significações. Há entre significação e significante não um equilíbrio, mas um ultrapassamento de um pelo outro graças ao outro. Esse ultrapassamento é o sentido. E o “[...] sentido dos gestos não é dado, mas compreendido, quer dizer, retomado por um ato do espectador. Toda dificuldade é conceber bem esse ato e não confundi-lo com uma operação do conhecimento.” (PhP, p. 225).

Por isso, Merleau-Ponty enfatizará que o modo de apreensão do sentido da fala do outro é o mesmo que o do gesto corporal: eu os compreendo na medida em que os assumo como podendo fazer parte do meu próprio comportamento. Logo, o:

[...] conhecimento do outro ilumina o conhecimento de si [...]. Obtém-se a comunicação ou a compreensão dos gestos pela reciprocidade entre minhas intenções e os gestos do outro, entre meus gestos e intenções legíveis na conduta do outro. Tudo se passa como se a intenção do outro habitasse meu corpo ou como se minhas intenções habitassem o seu. (PhP, p. 225).

Ora, não é possível compreender a “[...] mímica sexual do cão, menos ainda a do besouro ou do louva-deus. Não compreendo nem mesmo a expressão das emoções nos primitivos ou em meios muito diferentes do meu” (PhP, p. 225). A esse respeito, é ilustrativo o exemplo citado pelo autor sobre a percepção do ato sexual pela criança. O sentido dessa cena será insólito, ou melhor, obscuro para a criança enquanto ela não encontrar em si mesma, isto é, em seu corpo, a possibilidade de sentido que visa àquela conduta:

É verdade que frequentemente o conhecimento do outro ilumina o conhecimento de si: o espetáculo exterior revela à criança o sentido de suas próprias pulsões propondo-lhes uma meta. Mas o exemplo passaria despercebido se ele não se encontrasse com as possibilidades internas da criança. (PhP, p. 225)

Os gestos não são oferecidos deliberadamente ao espectador como uma coisa a ser assimilada; eles são retomados por um ato de compreensão, cujo fundamento nos remete à situação em que os sujeitos da comunicação – eu e o outro – estão mutuamente envolvidos em uma relação de troca de intenções e gestos. E, muitas vezes, eles se confundem, se mesclam, se misturam. Merleau-Ponty aponta para os balbucios, para os silêncios e sentidos implícitos, que estão muito além ou aquém de uma interpretação intelectual. O corpo está engajado no mundo entre as coisas; essas, por sua vez, coexistem ao sujeito encarnado. Assim, a

[...] comunicação entre as consciências não está fundada no sentido comum de suas experiências, mesmo porque ela o funda: é preciso reconhecer como irreduzível o movimento pelo qual me empresto ao espetáculo, me junto a ele em um tipo de reconhecimento cego que precede a definição e a elaboração intelectual do sentido. Gerações uma após a outra “compreendem” e realizam os gestos sexuais, por exemplo o gesto de carícia, antes que o filósofo defina sua significação intelectual, que é a de encerrar em si mesmo o corpo passivo, mantê-lo no sono do prazer, interromper o movimento contínuo pelo qual ele se projeta nas coisas e para os outros. É por meu corpo que compreendo o outro, assim como é por meu corpo que percebo “coisas”. Assim “compreendido”, o sentido do gesto não está atrás dele, ele se confunde com a estrutura do mundo que o gesto desenha e que por minha conta eu retomo, ele se expõe no próprio gesto. (PhP, p. 226).

Merleau-Ponty reconhece, mais uma vez, uma nova lógica de inteligibilidade da experiência do corpo próprio, noutros termos, seu caráter ativo, intencional, perceptivo. Ele atenta para a capacidade expressiva e de “enformação” simultânea do corpo e do mundo na emoção. Assim sendo, se a linguagem se projeta para além de seu sentido conceitual ou terminal, é porque todo “sentido intelectual” já remete ao seu “sentido emocional”. Ambos se imbricam dialeticamente. Eis a razão pela qual “[...] a palavra, quando perde seu sentido, modifica-se até em seu aspecto sensível, ela se *esvazia*.” (PhP, p. 234):

O sentido da palavra não está contido na palavra enquanto som. Mas é a definição do corpo humano apropriar-se, em uma série indefinida de atos descontínuos, de núcleos significativos que ultrapassam e transfiguram seus poderes naturais. Esse ato de transcendência encontra-se primeiramente na aquisição de um comportamento, depois na comunicação muda do gesto: é pela mesma potência que o corpo se abre a uma conduta nova e faz com que testemunhos exteriores a compreendam. (PhP, p. 235).

O corpo enquanto fenômeno se projeta como portador de uma capacidade singular de apreender o sentido de outra conduta. Assim, seja o sentido do gesto ou da fala do outro, a palavra também é um gesto e uma forma de conduta. O corpo se torna uma potência expressiva; ele é preche de significações. Em outros termos, “[...] a análise do corpo põe à mostra o vínculo entre expressão e exprimido, cuja indissociabilidade está presente em todas as linguagens, constituindo mesmo a natureza do fenômeno expressivo.”⁴⁴

A linguagem assume e modifica uma ordem de coisas mais antiga que ela mesma, os sentidos abertos pela percepção. O fenômeno dado na percepção é modificado e transcendido pela expressão de linguagem, transcendendo “[...] a si mesma, uma vez que seu movimento consiste sempre em nos atirar além, nas fronteiras entre o visível e o invisível, sondando as relações entre um mundo e outro.”⁴⁵

O próximo passo a ser dado agora no curso desta pesquisa é o de como, no contexto dessa formulação teórico-fenomenológica, Merleau-Ponty busca aprofundar essa articulação entre a experiência do corpo próprio como ser afetivo e linguístico junto a um novo sentido ontológico da subjetividade. Essa reformulação terá como eixo central a noção de carne. O que entrará em jogo aí é a retomada do conceito freudiano de inconsciente numa outra projeção semântica.

⁴⁴ FURLAN, R. & BOCCHI, J. *O Corpo como Expressão e Linguagem em Merleau-Ponty*, p. 449.

⁴⁵ FURLAN, R. & BOCCHI, J. *O Corpo como Expressão e Linguagem em Merleau-Ponty*, p. 450.

3 TEORIA FENOMENOLÓGICA DO DESEJO E O INCONSCIENTE

3.1 FREUD E A FILOSOFIA

Antes de abordar, brevemente, a noção de inconsciente em Freud, exploraremos sua relação de certo modo genérica com os filósofos e com a *coisa* filosófica em geral. Segundo Birman¹, o pai da psicanálise não era um erudito em filosofia, tampouco um incauto. Ao passo que Assoun postula que Freud possui um discurso ambivalente, múltiplo, ondulante com a filosofia. Isso porque

[...] Freud não possui fórmulas bastante incisivas para desautorizar a filosofia de suas pretensões de legisferar sobre a ciência psicanalítica; do outro, reconhece humildemente sua importância na “atividade de pensamento” humano. Por um lado, lança aos filósofos sarcasmos que se aproximam da caricatura e do lugar-comum; por outro, constata-se o retorno constante de referências a certos sistemas que parecem desempenhar uma função necessária na argumentação freudiana, em seus pontos decisivos.²

Nesse sentido é que Assoun admite a ideia de que se possa aceitar a tese que vai desde um Freud “antifilosófico” ferrenho até a de um “Freud filósofo secreto, embora autêntico”³. Por outro lado, Assoun admite que tal aparência de diversidade “[...] provém da *confusão de níveis* do discurso freudiano sobre a filosofia.”⁴ Já Birman⁵ assevera que Freud mantém sempre sob certa *suspeita* o discurso filosófico. Ao diferenciar neurose de psicose no ensaio *O Inconsciente* (1915), Freud diz que na primeira há uma articulação precisa entre representação-coisa e representação-palavra, enquanto que, na psicose, a subjetividade deslizaria sempre no vazio da representação-palavra. Freud acaba por concluir, surpreendentemente, que a esquizofrenia

¹ BIRMAN, J. *Freud e a Filosofia*, p. 49.

² ASSOUN, P-L. *Freud – A Filosofia e os Filósofos*, p. 10.

³ ASSOUN, P-L. *Freud – A Filosofia e os Filósofos*, p. 10.

⁴ ASSOUN, P-L. *Freud – A Filosofia e os Filósofos*, p. 11.

⁵ BIRMAN, J. *Freud e a Filosofia*, p. 10-11.

funcionaria como a filosofia, pois em ambas o discurso se teceria apenas em torno de palavras, sem se preocupar com o registro das coisas. Freud equipara o delírio ao discurso filosófico, pois “[...] em ambos a subjetividade manejaria sempre as palavras como se fossem coisas, não tendo, então, a devida exigência de submeter o discurso ao imperativo teste da realidade.”⁶ Birman prossegue comentando que, ao mesmo tempo em que Freud sugere que o discurso filosófico não passa de um delírio sistematizado, de características paranoides, Freud, em outros contextos, se “[...] referiu à filosofia de maneira respeitosa e até mesmo bem mais próximo daquilo que se fazia em psicanálise”.⁷ Ao mesmo tempo em que há autores que indicam um Freud que vê a filosofia como obstáculo para a pesquisa científica, há outros que apontam um Freud que vê a filosofia como atividade do pensamento e forma cultural. É possível afirmar que, nas pontas extremas de seu percurso teórico, “[...] Freud não apenas manifestou juízos diferentes e opostos sobre a filosofia, como também realizou operações contrapostas, de franca aproximação e de absoluto distanciamento, entre psicanálise e filosofia”.⁸ E, como veremos adiante, também a filosofia leu o discurso freudiano de diferentes maneiras, em contextos teóricos e históricos diversos. Ao falar da recepção da psicanálise pela filosofia, mais especificamente em Merleau-Ponty, veremos que este, ao mesmo tempo em que reconhece seu mérito, também se afasta teoricamente de alguns conceitos e percepções.

Como se sabe, Freud frequentou aulas de filosofia durante a faculdade de medicina, pois apresentava interesse – segundo ele especulativo – pela filosofia e literatura. Assoun destaca que é na figura de “[...] Franz Brentano que Freud vai encontrar a filosofia sob sua forma mais direta e mais sistemática.”⁹ Com 18 anos, Freud já frequenta seus cursos que tratam, na verdade, de “[...] sessões de iniciação à reflexão filosófica e à história da filosofia.”¹⁰

Segundo Assoun, o obstáculo filosófico decisivo alegado por Freud que opõe a ciência psicanalítica da filosofia é seu “consciencialismo”. Isto porque tal obstáculo epistêmico que a

⁶ BIRMAN, J. *Freud e a Filosofia*, p. 11.

⁷ BIRMAN, J. *Freud e a Filosofia*, p. 11.

⁸ BIRMAN, J. *Freud e a Filosofia*, p. 12.

⁹ ASSOUN, P-L. *Freud – A Filosofia e os Filósofos*, p. 12.

¹⁰ ASSOUN, P-L. *Freud – A Filosofia e os Filósofos*, p. 12.

filosofia gera tem como efeito colocar o “*inconsciente fora do estado de pensar.*”¹¹ Podemos deduzir que é contra essa filosofia racionalista que Freud irá se posicionar. Isto porque Freud constitui a “psicanálise como um novo campo do saber, que formulou novos pressupostos sobre a subjetividade”¹², sobretudo pela formulação da existência do inconsciente, como um outro registro psíquico, além ou aquém da consciência. E, como já destacamos, há uma aproximação entre Freud e Merleau-Ponty, uma vez que ambos criticam o extremo racionalismo e consciencialismo herdados da tradição filosófica.

Mesmo que ainda se declare a “descoberta” do inconsciente por Freud, sabemos hoje que outros filósofos já indicaram ou relataram a existência do inconsciente. Paradoxalmente, conforme indica Assoun,

[...] foi Lipps, que Freud caracteriza como um filósofo, quem fez do inconsciente “o fundamento geral da vida psíquica”. Freud, porém, acrescenta significativamente: “Falo, de propósito, de ‘nosso inconsciente’, porque o *que denominamos com esse nome não coincide com o inconsciente dos filósofos*, nem com o inconsciente de Lipps”. ‘O inconsciente dos filósofos’ constitui apenas ‘o oposto do consciente’. Essa concepção negativa condena o problema filosófico do inconsciente a uma dialética estéril ‘pró’ ou ‘contra’ o inconsciente: ‘Que também hajam, fora dos processos conscientes, processos inconscientes, eis uma ideia severamente contestada e energicamente defendida’.¹³

Nesta perspectiva, Assoun¹⁴ indica ainda que, da mesma forma que os filósofos consciencialistas não sabiam o que fazer com o inconsciente, os filósofos do inconsciente não sabiam o que fazer com o consciente que, por sua vez, ficava “reduzido a uma *aparência*”. Ora, mesmo que o termo *inconsciente* já tenha sido explorado anteriormente a Freud, é possível observar aqui uma postura diferencial que Freud assume perante o termo, que vai muito além de tratá-lo como o inverso do consciente. Primeiro porque, estar consciente (*Bewusst Sein*) é um “[...] termo puramente descritivo, que repousa na percepção do caráter mais imediato e certo”¹⁵. O estado de consciência é um estado transitório, pois “uma ideia que é consciente agora não o é

¹¹ ASSOUN, P-L. *Freud – A Filosofia e os Filósofos*, p. 23.

¹² BIRMAN, J. *Freud e a Filosofia*, p. 15-16.

¹³ ASSOUN, P-L. *Freud – A Filosofia e os Filósofos*, p. 27.

¹⁴ ASSOUN, P-L. *Freud – A Filosofia e os Filósofos*, p. 28.

¹⁵ FREUD, S. O Ego e o Id, Uma neurose demoníaca do séc. XVII e outros trabalhos. (1901-1905). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud - Vol. XIX*, p. 27.

mais um momento depois, embora assim possa tornar-se novamente”¹⁶ em outras ocasiões. Segundo Freud, é possível dizer que tal ideia esteve em estado *latente*,

[...] e, por isso, queremos dizer que era *capaz de tornar-se consciente* a qualquer momento. Ora, se dissermos que era *inconsciente*, estaremos também dando uma descrição correta dela. Aqui ‘inconsciente’ coincide com ‘latente e capaz de tornar-se consciente’. Os filósofos, sem dúvida objetariam: - Não, o termo ‘inconsciente’ não é aplicável aqui; enquanto a ideia esteve em estado de latência, ela não foi algo psíquico de modo algum. – Contradizê-los neste ponto não conduziria a nada mais proveitoso que uma disputa verbal.¹⁷

Nesse sentido é que Assoun argumenta que advém daí a razão que leva Freud a uma recusa dos filósofos. Ou melhor, Assoun indica que tal “[...] temor do principiante Freud de ver-se assimilado, pela simples palavra Inconsciente, a algum obscuro rival de uma Filosofia do Inconsciente”¹⁸ o levou a evocar um argumento apologético em favor da ciência analítica, uma vez que, segundo Assoun, para Freud a “[...] maioria dos filósofos nada quer saber sobre o ‘psiquismo inconsciente’”.¹⁹ Nesse trecho fica claro que a indisposição freudiana quanto à *coisa* filosófica em geral refere-se ao racionalismo predominante na filosofia da época, considerando o ‘psíquico’ e o ‘consciente’ como idênticos.

Assoun²⁰ postula que tal recusa filosófica do inconsciente foi compreendida por Freud como uma resistência afetiva dos próprios filósofos, uma vez que ninguém quer conhecer seu inconsciente, considerando mais cômodo, assim, simplesmente negar sua possibilidade²¹. Freud afirma ainda que, para os filósofos, “[...] a idéia de algo psíquico que não seja também consciente

¹⁶ FREUD, S. O Ego e o Id – Uma neurose demoníaca do séc. XVII e outros trabalhos. (1901-1905). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* - Vol. XIX, p. 27.

¹⁷ FREUD, S. O Ego e o Id – Uma neurose demoníaca do séc. XVII e outros trabalhos. (1901-1905). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* - Vol. XIX, p. 28.

¹⁸ ASSOUN, P-L. *Freud – A Filosofia e os Filósofos*, p. 28.

¹⁹ ASSOUN, P-L. *Freud – A Filosofia e os Filósofos*, p. 28.

²⁰ ASSOUN, P-L. *Freud – A Filosofia e os Filósofos*, p. 29-30.

²¹ Neste mesmo sentido, iremos indicar como o pai da psicanálise já aponta sua própria teoria como uma afronta ao racionalismo predominante. Freud (1916-1917), numa conferência introdutória de psicanálise, aponta três grandes desilusões da humanidade, que chamou de “feridas narcísicas”. A primeira foi quando Nicolau Copérnico afirmou um universo que não girava em torno da Terra. Nosso planeta e muito menos, o homem, não eram o centro de nada. Ambos eram apenas poeiras cósmicas na imensidão do universo. Depois, Darwin afirmou que o homem não foi criado à semelhança de Deus e era, simplesmente, uma das consequências do processo evolutivo das espécies. Por fim, o próprio Freud descobriu que nem somos senhores de nós mesmos, pois a consciência não é o centro da razão humana, mas o resultado de uma infinidade de processos inconscientes que não controlamos.

é tão inconcebível que lhes parece absurda e refutável simplesmente pela lógica”.²² Isto porque, prossegue Freud, tais pessoas educadas na filosofia nunca estudaram os fenômenos pertinentes da hipnose e dos sonhos. Quer dizer: “a sua psicologia da consciência é incapaz de solucionar os problemas dos sonhos e da hipnose.”²³

Ora, é num fundamento afetivo que Freud se embasa para demonstrar a própria resistência dos filósofos em admitir uma instância psíquica que estaria para além de seu controle imediato. Nesta mesma direção se posiciona Birman ao tratar da relação entre a psicanálise freudiana e a filosofia:

[...] a incidência da psicanálise no discurso filosófico interpelou este numa tradição teórica muito especial, a qual se centrava fundamentalmente na concepção muito especial, a qual se centrava fundamentalmente na concepção de *sujeito*. Com efeito, a filosofia do sujeito foi questionada pela psicanálise de maneira precisa, na medida em que para ela o sujeito estaria sempre inscrito no campo da consciência e se enunciava no registro do eu, enquanto a psicanálise formulou o *descentramento* do sujeito em ambos os registros citados. Foi tal problemática que delineou a interlocução entre psicanálise e filosofia e de onde se derivaram em cascata todas as demais problemáticas teóricas que formalizaram essa interlocução.²⁴

Outra oposição entre a psicanálise e a filosofia apontada por Birman²⁵ é que a diferença básica entre a filosofia e a ciência psicanalítica é que a primeira pretendia captar sempre a totalidade do ser e do real, fortemente marcada pela *Weltanschauung*. A filosofia era marcada pelo imperativo totalizante que almeja transformá-la numa visão de mundo. Já a segunda, devido aos procedimentos presentes no discurso científico, se voltaria para a pesquisa de objetos circunscritos, tendo uma leitura fragmentária do real, fundada sempre num objeto teórico específico, a saber, o inconsciente. Mesmo assim, por ser um saber fundado na interpretação (hermenêutica) é que a psicanálise se aproxima do discurso filosófico.

Tanto a psicanálise quanto a fenomenologia merleau-pontyana não estão fundadas no *Cogito*, no sentido que o *Cogito* “constituiu o campo da representação como fundamento para a

²² FREUD, S. O Ego e o Id – Uma neurose demoníaca do séc. XVII e outros trabalhos. (1901-1905). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* - Vol. XIX, p. 25.

²³ FREUD, S. O Ego e o Id – Uma neurose demoníaca do séc. XVII e outros trabalhos. (1901-1905). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* - Vol. XIX, p. 25.

²⁴ BIRMAN, J. *Freud e a Filosofia*, p. 8.

²⁵ BIRMAN, J. *Freud e a Filosofia*, p. 9.

leitura das coisas, no qual o ver e o dizer se identificavam”,²⁶ como já foi visto no primeiro capítulo deste trabalho. Isto porque, prossegue Birman, a hermenêutica freudiana não mais se refere ao universo das coisas, colocando em questão a realidade psíquica e não mais a realidade material. Além do mais, o “[...] discurso freudiano colocou paulatinamente em questão os três registros teóricos nos quais o *cogito* se fundava: a consciência, o eu e a representação”²⁷. Freud descentraliza tais fundamentos cartesianos.

No primeiro desses “descentramentos” postulados por Freud, a consciência perdeu seu lugar de destaque no psiquismo e passou a ter uma posição relativizada em relação ao inconsciente. Dessa forma, a realidade psíquica cria autonomia e, centrada no inconsciente, abandona sua condição de simples reflexo especular da realidade material. O próprio processo psicanalítico, enquanto tratamento, estava pautado no imperativo de tornar consciente o que era inconsciente (modelo topográfico), no intuito de oferecer um destino estruturante para o sexual com o deslocamento de tais registros psíquicos.²⁸ E foi nesse contexto teórico que a fenomenologia criticou Freud, pois o descentramento para o inconsciente culminou na perda de consistência da consciência. Birman aponta que Sartre foi um dos seus principais críticos, acusando Freud de mecanicista e fisicalista, que terminavam por esvaziar

[...] a consciência de sua riqueza e plenitude significativas. [...] Em contrapartida à psicanálise, Sartre enunciou a construção de uma analítica existencial, na qual a centralidade moral e cognitiva da consciência seria finalmente restaurada pelo destaque conferido ao conceito de *projeto existencial*.²⁹

²⁶ BIRMAN, J. *Freud e a Filosofia*, p. 57.

²⁷ BIRMAN, J. *Freud e a Filosofia*, p. 60.

²⁸ Mais tarde, Freud acrescentou como finalidade terapêutica restaurar a harmonia entre as instâncias psíquicas (id, ego, superego e ideal de ego) e a realidade. Ou melhor, visar o fortalecimento da organização do ego de tal maneira que ela não tivesse de se defender do passado mediante a repressão, sendo capaz de suportar e restaurar a continuidade entre o passado e o presente. Podemos deduzir que Freud acredita que o método psicanalítico possibilita ao indivíduo uma harmonização dos impulsos, isto é, uma melhor resolução desse eterno conflito da pulsão de vida e da pulsão de morte, os conflitos intrapsíquicos. E o fortalecimento egoico visa não só restaurar a harmonia entre as instâncias psíquicas internas do sujeito, mas fortalecê-lo para agir no mundo de tal forma que possa encontrar satisfação de seus impulsos da forma menos distorcida possível. Noutros termos, podemos dizer que a finalidade do processo psicanalítico consiste em auxiliar as pessoas a compreenderem-se a si mesmas, pois Freud mostrou que o homem aliena-se de si mesmo ao retirar o sentido de seus desejos. Vale lembrar aqui que o principal método utilizado pela psicanálise é o de livre associação de ideias. Este consiste em estabelecer relações entre tudo aquilo que o paciente apresenta (conversas, comentários, até os mais diversos sinais dados do inconsciente). E cabe ao analista compreender não apenas o dito consciente do paciente, mas perceber as entrelinhas daquilo que ele o diz. O analista não pode se restringir aos assuntos específicos, e sim ao todo, ao sentido geral.

²⁹ BIRMAN, J. *Freud e a Filosofia*, p. 63.

Já o segundo descentramento freudiano “[...] formulou que o eu, como instância totalizante do psiquismo e do corpo, não seria originário, como pensara anteriormente, mas derivado do investimento do *outro*”³⁰. Isto porque o infante seria fragmentado enquanto condição primeira, e a unidade do eu seria conferida por meio do outro, constituindo o que Freud denomina de narcisismo primário. Tendo a onipotência como principal característica, o eu visaria dominar essa fragmentação originária. Nessa outra modalidade de descentramento, “[...] o eu se constituiria a partir do outro, não estando mais na origem, já que seria forjado por derivação, marcado para sempre pelas incidências do outro”.³¹

O terceiro descentramento teria origem com a evolução do conceito de *pulsão* ao longo da obra freudiana. A pulsão, antes estritamente sexual, passa a ser também pulsão de morte onde, em *Além do Princípio de Prazer*, é restabelecido o conflito entre os registros do sexual e do não sexual. Segundo Birman, foi nesse contexto que Freud fez referência a Empédocles “[...] para anunciar a presença da oposição insuperável entre o amor e a discórdia no fundamento da subjetividade”.³² E é nessa perspectiva que também podemos situar uma aproximação com Merleau-Ponty, quando este fala da ambiguidade inerente ao humano e à natureza, juntamente com seu conceito de promiscuidade, como já foi anteriormente mencionado.

Nessa perspectiva, concordamos com Birman ao afirmar que a psicanálise solapou os pressupostos da filosofia do sujeito, pois desconstruiu o *cogito* cartesiano em “[...] três direções diferentes – da consciência ao inconsciente, do eu para outro e da representação à pulsão”³³. E, segundo o mesmo autor foi, sobretudo, com o descentramento da representação para a pulsão que Freud foi sendo “[...] progressivamente aproximado das filosofias de Nietzsche, Marx, Schopenhauer e Spinoza, distanciando-se das referências à Hegel, à fenomenologia, ao existencialismo e ao estruturalismo.”³⁴ Por se tratar de uma doutrina revolucionária no contexto em que surgiu, a psicanálise também sofreu várias críticas, como é bem sabido. Em vista disso, Fenichel ressalta a importância de se tomar conhecimento dos ensinamentos da psicanálise, já

³⁰ BIRMAN, J. *Freud e a Filosofia*, p. 66.

³¹ BIRMAN, J. *Freud e a Filosofia*, p. 67.

³² BIRMAN, J. *Freud e a Filosofia*, p. 69.

³³ BIRMAN, J. *Freud e a Filosofia*, p. 74.

³⁴ BIRMAN, J. *Freud e a Filosofia*, p. 74.

que fala da existência de “[...] muitos críticos que ‘não acreditam na psicanálise’ por não saberem do que ela trata, atribuindo, habitualmente, a Freud uma quantidade de coisas que nunca disse, nem escreveu.”³⁵ Dessa forma, o autor alerta para o perigo das falácias concernentes às críticas à psicanálise.

Muito embora concordemos que Freud fora severamente criticado pela fenomenologia, sobretudo por Sartre e Heidegger, não podemos estender literalmente essa afirmação à fenomenologia merleau-pontyana, tema que será mais bem explorado no próximo item. É válido adiantar aqui que, embora Merleau-Ponty tenha pontuado suas divergências com a psicanálise, este não poupou esforços no reconhecimento do valor da obra freudiana. O próprio psicanalista Lacan reconheceu que Merleau-Ponty assumiu uma postura diferente em relação a Freud do que os outros fenomenólogos, ao afirmar que, das:

[...] referências que ali se faz, muito especialmente ao inconsciente propriamente psicanalítico, nos deixam perceber que ele [Merleau-Ponty] estaria talvez se dirigindo para uma pesquisa original em relação à tradição filosófica, para essa nova dimensão da meditação sobre o sujeito que a análise permite, a nós outros, traçar.³⁶

E a recusa no âmbito do circuito fenomenológico (Husserl, Sartre e Heidegger³⁷), conforme frisa Silva³⁸, é ainda mais notável quando se refere à noção de inconsciente³⁹. O que distingue a posição de Merleau-Ponty é que, embora este também reconheça que a noção de inconsciente seja um conceito-limite, ele “[...] a prestigia como uma hipótese legítima para se pensar o sentido da crise da noção de sujeito”.⁴⁰ Isto é, Merleau-Ponty não refuta o inconsciente, e é isso que logo o diferencia de Husserl e Sartre. Pontalis⁴¹ observa que, na perspectiva merleau-

³⁵ FENICHEL, O. *Teoria Psicanalítica das Neuroses*, p. 6.

³⁶ LACAN, J. *O Seminário: livro 11*, p. 82.

³⁷ Não é nosso intuito aqui, por limitações temporais e contextuais, nos aprofundarmos nas críticas que Husserl, Sartre e Heidegger dirigiram à psicanálise. Para ver mais, cf.: LOPARIC, Zeljko. *Além do Inconsciente: sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise*, p. 257-304.

³⁸ SILVA, C. A. F., *A Carnalidade da Reflexão*, p. 92.

³⁹ Pontalis mostra que, mesmo um autor tão aberto à obra freudiana como Alphonse de Waelhens, “[...] compensa o que há de escandaloso na hipótese do inconsciente através da ideia de que a consciência não mais existe, não sabemos muito bem como defini-la a partir do instante em que não vemos mais um olhar puro e sabemos reconhecer uma simultaneidade das camadas de visões das quais cada uma é uma estrutura complexa e móvel.” (PONTALIS, J-B. *A Psicanálise depois de Freud*, p. 65).

⁴⁰ SILVA, C. A. F., *A Carnalidade da Reflexão*, p. 92.

⁴¹ PONTALIS, J-B. *A Psicanálise depois de Freud*, p. 64.

pontyana, trata-se de tão somente apartar a ideologia objetivista das descobertas psicanalíticas e encontrar o *sentido* de realidade e de operações psicológicas pervertidas pelas noções causais da metapsicologia. Pontalis segue pontuando que essa intenção se afirma desde *A Estrutura do Comportamento*, em que “[...] o freudismo é invocado como exemplo destinado a precisar as relações entre a *ordem vital* e a *ordem humana* e a passagem de uma para a outra; a perspectiva, próxima de Goldstein, conduz a uma ética da integração.”⁴² Na compreensão de Pontalis, em *Fenomenologia da Percepção*, onde já preside uma orientação abertamente existencialista, o inconsciente não apresenta nenhum problema específico para Merleau-Ponty. O inconsciente “[...] é incorporado ao tratamento do pré-pessoal.”⁴³ É preciso reconhecer a existência de outro conteúdo além ou aquém do representativo, ora exposto, ora oculto.

Merleau-Ponty confere a Freud o mérito de que “[...] a verdadeira análise faz do paciente não um objeto, mas finalmente um novo sujeito, que não é guiado pela força motriz do prestígio do mestre [...]” (IP, p. 159). Freud ultrapassa a interpretação dogmática; supera a posição do analista enquanto possuidor da verdade, conferindo a palavra ao próprio analisando, que é parte ativa na construção do processo psicanalítico, presente enquanto abertura. Ora, Merleau-Ponty declara que a genialidade de Freud é revelada na forma que ele entra em contato com as coisas, “[...] em sua percepção polimorfa das palavras, dos atos, dos sonhos, de seu fluxo e de seu refluxo, das repercussões, dos ecos, das substituições, das metamorfoses. Freud é soberano nessa escuta dos rumores de uma vida” (Parc2, p. 277-278).

Em suma, Merleau-Ponty chega a afirmar que a psicanálise e a fenomenologia são consonantes, não porque estejam em total acordo teórico, mas por rumarem para a mesma direção:

O acordo da fenomenologia e da psicanálise não deve ser compreendido como se o “fenômeno” dissesse claramente o que a psicanálise havia dito confusamente. É, ao contrário, pelo que ela subentende ou desvela em seu limite – por seu *conteúdo latente* ou seu *inconsciente* – que a fenomenologia está em consonância com a psicanálise [...]. Fenomenologia e psicanálise não são paralelas; ou melhor: ambas se dirigem para a mesma latência. (Parc2, p. 283).

⁴² PONTALIS, J-B. *A Psicanálise depois de Freud*, p. 64.

⁴³ PONTALIS, J-B. *A Psicanálise depois de Freud*, p. 66.

3.2 DESEJO E INCONSCIENTE

Conforme o próprio Freud formula, “[...] a divisão do psíquico em o que é consciente e o que é inconsciente constitui a premissa fundamental da psicanálise, e somente ela torna possível a esta compreender os processos patológicos da vida mental”.⁴⁴ Reiteram Laplanche & Pontalis: “se fosse preciso concentrar numa palavra a descoberta freudiana, essa palavra seria incontestavelmente a de inconsciente.”⁴⁵ Fica evidente a necessidade de se elucidar melhor tal termo, o que faremos a seguir, para então adentrar nos “labirintos” da noção freudiana de desejo.

Freud postula uma organização psíquica dividida em sistemas ou instâncias psíquicas, que designa por “aparelho” psíquico. Cada instância possui funções específicas, estando as diversas instâncias interligadas, ocupando certo lugar na mente. Para melhor elucidar cada sistema ou instância, apresentaremos a *Primeira Tópica*⁴⁶ freudiana (Consciente, Pré-consciente e Inconsciente), conhecida como topográfica e a *Segunda Tópica* (que define o aparelho psíquico como composto de Id, Ego e Superego), conhecida como estrutural.

No primeiro modelo tópico freudiano, construída por Freud a partir da *Traumdeutung* (*Interpretação dos sonhos*) publicada em 1900, o aparelho psíquico é formado por três sistemas: o inconsciente, o pré-consciente e o consciente. Algumas vezes, Freud denomina este último como sistema percepção-consciência. O pré-consciente é formado pelas representações que estão momentaneamente fora da consciência por não interessarem à ação instrumental do eu, mas que poderiam ser evocadas. Isto é, seria possível, pela vontade, tornar imediatamente consciente algo presente no pré-consciente. Analogamente, podemos dizer que o “pré-consciente é a parte superior daquilo que está submerso do *iceberg*. Não está propriamente à vista, mas o balanço das ondas pode mostrá-lo. São dados não disponíveis num exato momento, mas que podem ser lembrados, com um pequeno esforço.”⁴⁷ E a repressão é a operação psíquica pela qual o pré-

⁴⁴ FREUD, S. O Ego e o Id – Uma neurose demoníaca do séc. XVII e outros trabalhos. (1901-1905). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* - Vol. XIX, p. 27.

⁴⁵ LAPLANCHE, J. PONTALIS, J.-B. *Vocabulário de Psicanálise*, p. 307.

⁴⁶ Em grego, *topos* quer dizer *lugar*, daí que o modelo tópico designa um *modelo de lugares*. Destarte, para Freud *topos* era um lugar virtual, metafórico, não geográfico nem biológico.

⁴⁷ NETTO, G.A.F. *Doze Lições sobre Freud e Lacan*, p. 87-88.

consciente se mantém ausente, uma vez que suprime uma ideia ou o afeto cujo conteúdo é desagradável.

Ao passo que, em se tratando do inconsciente, não podemos observar essa facilidade em adentrar o campo do consciente. Isto porque a barreira que existe entre inconsciente e pré-consciente é constituída pelo mecanismo de defesa fundamental denominado recalque⁴⁸. Esse entendimento é fundamental porque é ele, o inconsciente, que instaura o psiquismo. Podemos afirmar que o inconsciente da primeira tópica designa um sistema constituído “[...] por conteúdos recalcados aos quais foi recusado o acesso ao sistema pré-consciente-consciente pela ação do recalçamento”⁴⁹. O inconsciente pode ser representado pela “parte submersa profunda do *iceberg*, que a gente não vê, inclusive a mais volumosa, é de difícil acesso.”⁵⁰ Resumidamente, Laplanche & Pontalis apontam algumas características essenciais do sistema inconsciente:

- a) Os seus <<conteúdos>> são <<representantes>> das pulsões; b) Estes <<conteúdos>> são regidos pelos mecanismos específicos do processo primário, nomeadamente a condensação⁵¹ e o deslocamento⁵²; c) Fortemente investidos pela energia pulsional,

⁴⁸ O recalque ou recalçamento é uma “[...] operação pela qual o indivíduo procura repelir ou manter no inconsciente representações (pensamentos, imagens, recordações) ligadas a uma pulsão. O recalçamento reproduz-se nos casos em que a satisfação de uma pulsão – suscetível de por si mesma proporcionar prazer – ameaçaria provocar desprazer relativamente a outras exigências. O recalçamento é essencialmente patente na histeria, mas desempenha também um papel primacial nas outras afecções mentais, assim como em psicologia normal. Pode ser considerado um processo psíquico universal, na medida em que estaria na origem da constituição do inconsciente como domínio separado do resto do psiquismo.” (LAPLANCHE, J. PONTALIS, J.-B. *Vocabulário de Psicanálise*, p. 552-553).

⁴⁹ LAPLANCHE, J. PONTALIS, J.-B. *Vocabulário de Psicanálise*, p. 306.

⁵⁰ NETTO, G.A.F. *Doze Lições sobre Freud e Lacan*, p. 88.

⁵¹ A condensação é um mecanismo de defesa, no sentido freudiano de defesa. Isto é, designa um “[...] conjunto de operações cuja finalidade é reduzir, suprimir qualquer modificação suscetível de pôr em perigo a integridade e a constância do indivíduo biopsicológico. Na medida em que o ego se constitui como instância que encarna esta instância e que procura mantê-la, ele pode ser descrito como o sujeito e o objeto destas operações. A defesa, de um modo geral, incide na excitação interna (pulsão) e, de preferência, numa das representações (recordações, fantasmas) a que ela está ligada, numa situação capaz de desencadear essa excitação na medida em que é incompatível com este equilíbrio e, por esse fato, desagradável para o ego. Os afetos desagradáveis, motivos ou sinais de defesa, podem também ser objeto dela. O processo defensivo especifica-se em mecanismos de defesa mais ou menos integrados no ego. Marcada e infiltrada por aquilo sobre que incide em última análise – a pulsão -, a defesa toma muitas vezes um aspecto compulsivo e opera, pelo menos parcialmente, de forma inconsciente.” (LAPLANCHE, J. PONTALIS, J.-B. *Vocabulário de Psicanálise*, p. 151). Mas a condensação, mais especificamente, é também um “[...] dos modos essenciais do funcionamento dos processos inconscientes: uma representação única representa por si só várias cadeias associativas, em cuja intersecção se encontra. Do ponto de vista econômico, é então investida das energias que, ligadas a estas diferentes cadeias, se adicionam nela. Vemos operar a condensação no sintoma e, de um modo geral, nas diversas formações do inconsciente. Foi no sonho que melhor foi posta em evidência. Ela traduz-se no sonho pelo fato de o relato manifesto, comparado com o conteúdo latente, ser lacônico: constitui uma tradução resumida. A condensação nem por isso deve ser assimilada a um resumo: se cada elemento manifesto é determinado por várias significações latentes, inversamente, cada uma destas pode encontrar-se em vários elementos; por outro

procuram retornar à consciência e à ação (retorno do recaiado); mas não podem ter acesso ao sistema pré-consciente e consciente senão nas formações de compromisso, depois de terem sido submetidos às deformações da censura. d) São mais especialmente certos desejos da infância⁵³ que conhecem uma fixação⁵⁴ no inconsciente.⁵⁵

Freud fala de dois tipos de inconsciente, “[...] um que é latente, mas capaz de tornar-se consciente, e outro que é reprimido e não é, em si próprio e sem mais trabalho, capaz de tornar-se consciente. [...] Ao latente, que é inconsciente apenas descritivamente, não no sentido dinâmico, chamamos de *pré-consciente*; restringimos o termo *inconsciente* ao reprimido dinamicamente inconsciente”⁵⁶. Temos agora três termos, o consciente, inconsciente e pré-consciente. Não podemos, no entanto, esquecer que,

[...] no sentido descritivo, há dois tipos de inconsciente, mas, no sentido dinâmico, apenas um. Para fins de exposição, esta distinção pode ser ignorada em alguns casos; noutros, porém, ela é, naturalmente, indispensável. Ao mesmo tempo, acostumamo-nos mais ou menos com essa ambiguidade do inconsciente e nos damos muito bem com ela. Até onde posso ver, é impossível evitar essa ambiguidade; a distinção entre consciente e inconsciente é, em última análise, uma questão de percepção, à qual deve ser respondido “sim” ou “não”, e o próprio ato da percepção nada nos diz da razão por que uma coisa é ou não percebida. Ninguém tem o direito de queixar-se porque o fenômeno concreto expressa ambigualmente o fator dinâmico.⁵⁷

lado, o elemento manifesto não representa num mesmo relato cada uma das significações de que deriva, de modo que não as subsume como o faria um conceito.” (Ibidem, p. 129).

⁵² O deslocamento também é um mecanismo de defesa, e tem por característica que uma energia de investimento suscetível se desligue das representações e deslize por caminhos associativos. Geralmente, esse deslocamento se dá de representações mais intensas e acentuadas para “[...] representações originariamente pouco intensas, ligadas à primeira por uma cadeia associativa.” (LAPLANCHE, J. PONTALIS, J.-B. *Vocabulário de Psicanálise*, p. 162).

⁵³ E como já foi pontuado no capítulo anterior, foi Freud quem revelou que a libido já estava presente na infância, “[...] desenvolvendo-se através de várias fases em que diferentes partes do corpo – o ânus, a boca – se revezariam como foco de interesse sexual até que, por fim, se tudo corresse bem, a sexualidade se concentraria na genitália” (MATTHEWS, E. *Compreender Merleau-Ponty*, p. 139). No entanto, a fim de preservar a ordem social, seria necessário dirigir e domar esta poderosa força da libido. E a necessidade desse controle era mais óbvia na primeira infância, onde as atividades e desejos sexuais das crianças precisavam ser direcionados.

⁵⁴ “A noção de fixação é geralmente compreendida no quadro de uma concepção genética que implica uma progressão ordenada da libido (fixação numa fase). Podemos considerá-la, fora de qualquer referência genética, no quadro da teoria freudiana do inconsciente, como designando o modo de inscrição de certos conteúdos representativos (experiências, imagos, fantasmas) que persistem no inconsciente de forma inalterada e a que a pulsão permanece ligada” (LAPLANCHE, J. PONTALIS, J.-B. *Vocabulário de Psicanálise*, p. 251). Na fixação, a libido pode se ligar fortemente a pessoas, imagos ou experiências de forma a reproduzir determinada forma de satisfação e permanecer organizada segundo a estrutura característica de uma das suas fases evolutivas.

⁵⁵ LAPLANCHE, J. PONTALIS, J.-B. *Vocabulário de Psicanálise*, p. 306.

⁵⁶ FREUD, S. O Ego e o Id – Uma neurose demoníaca do séc. XVII e outros trabalhos. (1901-1905). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* - Vol. XIX, p. 28-29.

⁵⁷ FREUD, S. O Ego e o Id – Uma neurose demoníaca do séc. XVII e outros trabalhos. (1901-1905). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* - Vol. XIX, p. 29.

Além disso, caracterizam os processos inconscientes: o processo primário; o princípio de prazer (já definidos no capítulo 2); a ausência de negação, dúvida ou grau de certeza - permitindo que desejos opostos coexistam no inconsciente sem se anular; e a atemporalidade, pois não se modificam nem se organizam com o tempo cronológico.

Já o sistema consciente da primeira tópica mantém as características que tinha na concepção clássica. A saber, seria “[...] supostamente transparente para si própria e, ao mesmo tempo, o espelho do mundo, iluminada sem cessar pelo foco da atenção, pelo eu na sua ação instrumental.”⁵⁸ Sob o ponto de vista dinâmico, esses três sistemas estão em constante conflito de forças de desejos inconscientes que querem ser manifestados e emergidos no campo consciente e contraforças que operam para a não satisfação desses desejos, impedindo sua manifestação (recalcamento).

Na segunda tópica, estabelecida por Freud em 1923, no ensaio *O Ego (Ich) e o Id (Es)*, houve uma alteração no enunciado dos registros psíquicos, mas se “[...] manteve a mesma lógica conceitual e a presença da conflitualidade como princípio.”⁵⁹ A tópica estrutural não anula e nem se superpõe à tópica topológica. A primeira tópica integra as instâncias consciente, pré-consciente e inconsciente a atributos e qualidades. Netto⁶⁰ afirma que o que estava faltando neste avanço da teoria psicanalítica era o conceito de superego. “A partir de então, Id, Ego e Superego (isso, eu e superego, como preferem os lacanianos), são as três instâncias da nova descrição do aparelho psíquico.”⁶¹

O *id* representa o conjunto de conteúdos de natureza pulsional do psiquismo, reservatório e fonte de energia psíquica, constituindo o núcleo original da personalidade, sendo todo de ordem inconsciente. O inconsciente passa a ser considerado a parte mais arcaica do aparelho psíquico. O *ego*, já conhecido desde a primeira tópica, “era considerado a sede da consciência. Na segunda tópica, o termo muda de estatuto e se torna, em grande parte, inconsciente.”⁶² Mesmo assim, o

⁵⁸ BIRMAN, J. *Freud e a Filosofia*, p. 39-40.

⁵⁹ BIRMAN, J. *Freud e a Filosofia*, p. 42-43.

⁶⁰ NETTO, G.A.F. *Doze Lições sobre Freud e Lacan*, p. 88.

⁶¹ NETTO, G.A.F. *Doze Lições sobre Freud e Lacan*, p. 88.

⁶² NETTO, G.A.F. *Doze Lições sobre Freud e Lacan*, p. 88.

ego manteve seu lugar de mediador dos conflitos entre *id*, *superego* e realidade. E o *superego* (*Über-Ich*) representa a instância de interdição do desejo, sob a perspectiva da incidência da *pulsão de morte*⁶³ sobre o *ego*, sendo formado por uma pequena parte pré-consciente e o restante enraizado no inconsciente. O *superego* exerce, de maneira implacável, as funções de juiz e censor em relação ao *ego*.

Por fim, podemos concluir que, na segunda tópica, a pulsão é incluída no aparelho psíquico como a instância do *id*, que marcará todo o funcionamento das outras instâncias: *ego* e *superego*. O aparelho psíquico será regido fundamentalmente pelo que é da ordem do pulsional. O aspecto econômico se torna mais relevante que o aspecto tópico e dinâmico. E, como bem destaca Birman, o conflito, presente entre as instâncias psíquicas, se realiza nos registros do inconsciente, “[...] que empreende um insistente movimento de retorno para ter acesso à consciência e à ação, e o pré-consciente/consciência, que a isso se oporia, pela mediação do recalque.”⁶⁴

Freud, em seu artigo de 1915, *O Inconsciente*⁶⁵, justifica o conceito de inconsciente como necessário, partindo de um dos pressupostos de que os dados da consciência apresentam um grande número de lacunas. E as manifestações ou formações do inconsciente (chistes, sonhos, atos falhos, sintomas, lapsos, piadas) são indicadores da ordem do inconsciente, pois produzem uma descontinuidade no discurso consciente, mas também, um sentimento de ultrapassagem, fazendo com que o sujeito se sinta atropelado por uma espécie de “outro sujeito” que ele ignora, mas que o domina e impõe a sua fala. Ocorre que, se pode haver uma descontinuidade no discurso consciente devido a uma manifestação do inconsciente, seria uma falácia afirmar que há uma descontinuidade nos eventos mentais. Ou melhor, estes últimos, conscientes ou não, são influenciados por fatos que os precederam no passado, são ligados uns aos outros. A esse

⁶³ A pulsão de morte, no âmbito da última teoria freudiana das pulsões, “[...] designa uma categoria fundamental de pulsões que se contrapõem às pulsões de vida e que tendem para a redução completa das tensões, isto é, tendem a reconduzir o ser vivo ao estado anorgânico. Voltadas inicialmente para o interior e tendentes à auto-destruição, as pulsões de morte seriam secundariamente dirigidas para o exterior, manifestando-se então sob a forma da pulsão agressiva ou destrutiva” (LAPLANCHE, J. & PONTALIS, J.-B., *Vocabulário da Psicanálise*, p. 528).

⁶⁴ BIRMAN, J. *Freud e a Filosofia*, p. 38-39.

⁶⁵ FREUD, S. A História do Movimento Psicanalítico – Artigos sobre a Metapsicologia e outros trabalhos. (1914-1916). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud - Vol. XIV*, p. 165-224.

pressuposto foi designado o termo *determinismo psíquico*, pois todo ato humano imbricaria numa causa ou sentido.

Nesse mesmo artigo, Freud reforça que, no processo de repressão, não se trata de destruir a ideia que representa um instinto ou pulsão, mas de evitar que ela se torne consciente. E que toda repressão deve permanecer inconsciente, mas este último não se reduz ao material reprimido. Só é possível acessar o conteúdo inconsciente depois de ter sofrido as deformações que o tornaram consciente. Quando um processo de repressão se efetua, ou seja, que uma ideia é desligada de seu conteúdo pulsional ou afetivo, de acordo com Freud,

[...] a ideia se encontra num estado “inconsciente”, ela pode produzir efeitos, incluindo até mesmo alguns que finalmente atingem a consciência. Tudo que é reprimido deve permanecer inconsciente; mas, logo de início, declaremos que o reprimido não abrange tudo que é inconsciente. O alcance do inconsciente é mais amplo: o reprimido não é apenas uma parte do inconsciente. Como devemos chegar a um conhecimento do inconsciente? Certamente, só o conhecemos como algo consciente, depois que ele sofreu transformações ou tradução para algo consciente. A cada dia, o trabalho psicanalítico mostra que esse tipo de tradução é possível.⁶⁶

Com efeito, o conceito de inconsciente (*Unbewusste*) é o ponto central da teoria psicanalítica. É ele o fio condutor que perpassa toda a obra freudiana do início da psicanálise com os estudos sobre os fenômenos histéricos até os últimos trabalhos de Freud. Em diversos momentos Freud retoma o inconsciente, ora aprofundando-se e ligando-o aos casos clínicos dos pacientes que ele investiga, ora complementando o conceito.

O inconsciente freudiano, ao mesmo tempo em que não se reduz ao consciente, também não é o lugar de algo caótico e misterioso. O inconsciente é constituído a partir do ingresso no universo simbólico. O inconsciente não está situado como um lugar anatômico, mas psíquico, com conteúdos⁶⁷, mecanismos e uma energia específica. Sobre a tentativa freudiana de conceder ao inconsciente um estatuto ontológico, afirma Pontalis:

Esta região do ser que Freud retirou da escuridão e à qual é tão difícil conceder um estatuto ontológico deve sua eficácia estruturante precisamente ao fato de sua latência: é transindividual e pré-subjetiva transtemporal ou fora da série temporal dos

⁶⁶ FREUD, S. A História do Movimento Psicanalítico – Artigos sobre a Metapsicologia e outros trabalhos. (1914-1916). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud - Vol. XIV*, p. 171.

⁶⁷ Os conteúdos do inconsciente são os representantes da pulsão que estão fixados em fantasias, histórias imaginárias, concebidas como manifestações do desejo, que é um dos polos do conflito defensivo.

acontecimentos, e deixa a consciência, senão sem saber, pelo menos sem onde se agarrar.⁶⁸

Os representantes inconscientes ainda podem chegar à consciência depois de deformados pelo recalque ou em formações de compromisso (a exemplo dos sonhos, sintomas). Dessa forma, o inconsciente pode ser acessado pelo estudo de seus derivados, ou manifestações, e estes são continuamente estabelecidos pela dinâmica do conflito. A leitura do psiquismo a partir das tópicas freudianas constitui um discurso teórico que se distingue da psicologia clássica e da neuropatologia. E, para este discurso em sua dimensão mais teórica, Freud forjou o nome de *metapsicologia*⁶⁹.

Além de ter conferido um estatuto ao inconsciente, Freud também conferiu ao desejo um lugar na subjetividade, que não estava presente na psicologia clássica. A noção de desejo, oriunda do termo alemão *Wunsch* (às vezes *Begierde* ou *Lust*), é uma noção fundamental em Freud, mas que, como quaisquer concepções fundamentais do homem, “não podem ser delimitadas”⁷⁰. Segundo Laplanche & Pontalis, o termo *desejo* em Freud não tem o mesmo valor na sua utilização que o termo alemão *Wunsch*, que designa, sobretudo, aspiração, voto formulado. Segundo eles, o termo *desejo* se aproxima mais dos termos *Begierde* e *Lust*, por “[...] evocar um movimento de concupiscência ou de cobiça”⁷¹. Segundo tais autores, é importante elucidar que Freud, em geral, não identifica a necessidade com desejo, uma vez que a necessidade nasce de um estado de tensão interna e encontra satisfação por uma ação específica que fornece o objeto adequado. Já o desejo “está indissolúvelmente ligado a <<traços mnésicos>> e encontra a sua realização (*Erfüllung*) na reprodução alucinatória das percepções tornadas sinais dessa satisfação.”⁷² Sendo assim, no desejo a busca do objeto no real é “[...] inteiramente orientada por esta relação com sinais. É a articulação destes sinais que constitui esse correlativo do desejo que é

⁶⁸ PONTALIS, J.-B. *A Psicanálise Depois de Freud*, p. 14.

⁶⁹ “A metapsicologia elabora um conjunto de modelos conceituais mais ou menos distantes da experiência, tais como a ficção de um aparelho psíquico dividido em instâncias, a teoria das pulsões, o processo de recalque, etc. A metapsicologia toma em consideração três pontos de vista: dinâmico, tópico e econômico.” (LAPLANCHE, J. PONTALIS, J.-B. *Vocabulário de Psicanálise*, p. 361-362).

⁷⁰ LAPLANCHE, J. PONTALIS, J.-B. *Vocabulário de Psicanálise*, p. 158.

⁷¹ LAPLANCHE, J. PONTALIS, J.-B. *Vocabulário de Psicanálise*, p. 158.

⁷² LAPLANCHE, J. PONTALIS, J.-B. *Vocabulário de Psicanálise*, p. 159.

o fantasma.”⁷³ E, quando se fala da concepção freudiana de desejo, precisamos ter em mente que estamos nos referindo “[...] ao desejo inconsciente, ligado a sinais infantis indestrutíveis.”⁷⁴ Mesmo pontuando essas características específicas que designam o desejo para Freud, os autores atentam que nem sempre Freud usou tal termo de forma tão rigorosa como relata a definição acima.

Na perspectiva psicanalítica freudiana, é o desejo que regula a realidade psíquica. Isso porque o desejo marca constantemente as diferentes formações do inconsciente. Tanto na tentativa de se realizar em ato para se inscrever no registro da consciência, quanto ao se chocar com a barreira do recalque, onde o desejo seria impedido da realização de tal intento. Em termos mais simples, Matthews diz que em Freud as pulsões biológicas são pressões que crescem dentro do organismo humano e precisam de alívio, “[...] mais ou menos como um acúmulo de vapor dentro de uma máquina precisa de ‘escape’ para se evitar uma perigosa explosão.”⁷⁵ Sendo uma energia (sexual), a *libido*, ou simplesmente desejo precisa se exercer, se realizar em ato, mesmo que se chocando com a barreira do recalque. Isto porque, enquanto força ou energia, a não expressão libidinal ou do desejo contraria as leis da física. Esta energia não deixa de se manifestar mesmo com a barreira do recalque, produzindo as já relatadas manifestações do inconsciente. Dessa forma, para Birman, “[...] a produção de sentido seria agora efetuada pelo imperativo do desejo inscrito nas cenas fantasmáticas”.⁷⁶

Antes de tudo, precisamos elucidar o conceito freudiano de libido. Se é verdade que a sexualidade perpassa toda a existência humana, como apregoa Freud, não podemos compreender ou reduzir a sexualidade à atividade genital. Até porque nem todos os objetivos humanos são de natureza genital. Como exposto no capítulo anterior, ressaltamos que o conceito freudiano de sexualidade não é sinônimo de atividade genital, muito menos se limita ao sexo num sentido estreito. A concepção de sexualidade, tanto em Freud quanto em Merleau-Ponty, ultrapassa as concepções clássicas que a reduzem a um mecanismo fisiológico isolado ou a um automatismo instintivo aliado a um mecanismo de associação e reflexo. Isto porque, segundo Merleau-Ponty e

⁷³ LAPLANCHE, J. PONTALIS, J.-B. *Vocabulário de Psicanálise*, p. 159.

⁷⁴ LAPLANCHE, J. PONTALIS, J.-B. *Vocabulário de Psicanálise*, p. 159.

⁷⁵ MATTHEWS, E. *Compreender Merleau-Ponty*, p. 139.

⁷⁶ BIRMAN, J. *Freud e a Filosofia*, p. 42.

Freud, tais noções são equivocadas por serem isentas de intencionalidade, por atribuírem pouca importância à sexualidade e à afetividade na vida humana e por serem noções dicotômicas do ser humano. Como vimos no capítulo anterior, para Merleau-Ponty, a sexualidade está muito além do prazer ou do ato sexual em si. A sexualidade é a própria condição humana, pois, ao mesmo tempo em que ela se difunde e se realiza na existência, a existência se difunde nela, estão amalgamadas. Mesmo assim, a noção de sexualidade não perde seu conteúdo especificamente sexual, sua relação com a atividade genital. Ora, ao mesmo tempo em que acreditamos ser correto afirmar que toda a teoria de Freud está baseada no pressuposto de que o corpo é a fonte básica de toda a experiência mental, acreditamos também que é na noção de sujeito corpóreo que embasa toda fenomenologia de Merleau-Ponty. Para Matthews, é por meio dessa noção que Merleau-Ponty pode afirmar que:

[...] nossa existência como pessoas é essencialmente incorporada, ao passo que nossos corpos são o que são porque são corpos de pessoas. Nossa existência pessoal está enraizada em nossa vida e necessidades biológicas, mas “assume” essas necessidades e lhes dá uma forma pessoal, como uma maneira de ser-no-mundo.⁷⁷

E a sexualidade se circunscreve, como já foi visto, como uma dessas características biológicas cruciais. “Como nossa vida biológica ou corpórea é a de uma pessoa, a sexualidade adquire um significado *pessoal*”⁷⁸. Atentemos para o fato de que, em Merleau-Ponty, se evita qualquer tipo de reducionismo, seja material ou espiritual. Isto é, a sexualidade não pode ser algo puramente “espiritual”, nem tampouco algo puramente “material”. E é na concepção de sujeito corpóreo que Merleau-Ponty tenta escapar da emboscada da dualidade. Torna-se plausível alegar que não há como distinguir o fator pessoal do sexual relativo a um mesmo comportamento num sujeito incorporado, isso porque as “[...] relações pessoais são parte da corrente da existência, que percorre nosso aparato sexual, e nossos sentimentos sexuais estão, por sua vez, unidos a nossas relações pessoais com outros seres humanos.”⁷⁹

Não apenas a concepção merleau-pontyana de sujeito corpóreo possibilita ao fenomenólogo a realização de uma interpretação particularmente esclarecedora da psicanálise, mas também por adotar uma “[...] imagem do eu como algo em desenvolvimento - em constante

⁷⁷ MATTHEWS, E. *Compreender Merleau-Ponty*, p. 141.

⁷⁸ MATTHEWS, E. *Compreender Merleau-Ponty*, p. 141.

⁷⁹ MATTHEWS, E. *Compreender Merleau-Ponty*, p. 143.

devir, mas de uma forma que torna o presente inteligível à luz do passado”⁸⁰. Matthews prossegue destacando que a teoria freudiana intrigou a maioria dos intelectuais franceses, especialmente entre as décadas de 1920 e 1950, inclusive Merleau-Ponty. Isto porque a obra de Freud indicava um “[...] aparente potencial para lançar luz sobre as excentricidades do comportamento humano e aliviar a desordem mental”.⁸¹

E o que passaremos a explorar agora é essa relação que Merleau-Ponty estabeleceu com a psicanálise freudiana, destacando agora suas divergências em relação à mesma, na tentativa de elucidar como Merleau-Ponty tentou aprimorar ou resolver determinadas noções e questões. Segundo Matthews, “[...] o arcabouço conceitual utilizado por Freud para expressar sua teoria não o satisfazia e ele (Merleau-Ponty) acreditava que uma interpretação mais fenomenológica da psicanálise tornaria mais evidente o valor das ideias freudianas.”⁸²

De acordo com Matthews, em relação ao trabalho empírico de Freud (seus relatos de caso e a maneira como tratou deles) Merleau-Ponty não teve qualquer discordância, todavia, o fenomenólogo considerava que a fundamentação teórica freudiana não era suficientemente consistente.⁸³ Um dos pontos críticos da teoria freudiana levantados por Merleau-Ponty era o fato de que Freud apresentava

[...] uma visão dos seres humanos e de seu comportamento na “terceira pessoa”, buscando uma explicação causal das atitudes pessoais. A terapia envolvia a adoção, pelos pacientes, de uma perspectiva de si mesmos na terceira pessoa para descobrir o que estava por trás de seus pensamentos e ações problemáticos. Porém, nossa consciência pré-reflexiva (e mesmo nossa consciência reflexiva) de nós mesmos, argumenta Merleau-Ponty, *é na primeira pessoa*: nossos desejos e pensamentos não são coisas que contemplamos, mas coisas que *vivemos*, maneiras pelas quais “somos-no-mundo”.⁸⁴

Corroboramos a ideia do autor de que Freud, em sua tentativa de sistematizar e cientificar o conhecimento psicanalítico, caiu inicialmente na armadilha da suposta neutralidade do pesquisador. Podemos, no amadurecimento de sua obra, encontrar o desenvolvimento de conceitos que contrariam essa posição, como a noção de contratransferência, onde se explicita

⁸⁰ MATTHEWS, E. *Compreender Merleau-Ponty*, p. 138.

⁸¹ MATTHEWS, E. *Compreender Merleau-Ponty*, p. 138

⁸² MATTHEWS, E. *Compreender Merleau-Ponty*, p. 138

⁸³ MATTHEWS, E. *Compreender Merleau-Ponty*, p. 140.

⁸⁴ MATTHEWS, E. *Compreender Merleau-Ponty*, p. 140.

não só a ausência de neutralidade do analisando em relação ao analista (a chamada transferência), mas também do analista em relação ao analisando, indicando a presença e a importância da relação interpessoal. E mais, da vivência de desejos e de pensamentos, que embora possam estar latentes, podem encontrar expressão no mais variados níveis de comunicação. O próprio Freud se defronta com esse paradoxo, que revela a tentativa de tornar a psicanálise uma ciência, mas em discordância com a suposição da neutralidade do analista, que embora seja uma postura almejada perante o analisando, esbarra no próprio psiquismo e condição humana. A suposição do *analista suposto saber* é necessária para o bom andamento psicanalítico, mas não é nosso intento explorar aqui esta questão.

Matthews aponta outra crítica que Merleau-Ponty faz à psicanálise: para Freud, os pensamentos, desejos etc. “[...] são coisas internas, mentais, acessíveis em princípio à introspecção, em vez de formas de relacionamento com os objetos fora de nós”⁸⁵. Não podemos concordar com a afirmação de que, em Freud, os pensamentos e os desejos não constituem formas de relacionamentos com os objetos fora de nós. Como já vimos, Freud considera vital essa relação com o outro não só para a constituição do psiquismo, mas porque é na relação com o outro que se torna possível o tratamento psicanalítico e a expressão dos afetos e das ideias. São os desejos, as ideias e emoções que impulsionam um sujeito em direção ao outro, ao mundo. É a intencionalidade que movimenta o indivíduo. Tal expressão pode ser contemplada na inter-relação ou observada em suas expressões deformadas, como comportamentos neuróticos e sintomas. Em nosso entendimento, parece que, para Freud, quanto maior o conhecimento de si mesmo e da teoria psicanalítica, mais preparada é a mente para observar e distinguir a expressão dos comportamentos humanos. Não se trata aqui de uma concepção dicotômica do ser humano, interno e externo, mas é na relação que a linguagem vai sendo elaborada continuamente. E mesmo com o desenvolvimento da linguagem verbal convencionalizada, a linguagem corporal não se exime de expressão. E os desejos estão em contínua relação com o meio, mesmo que se expressando de forma deformada (neurose) ou desviados para o próprio eu (psicose). Reconhecemos, no entanto, que a teoria freudiana enfatiza mais a relação intrapsíquica conflitual, onde a realidade tem participação, mas não é focada diretamente. Ou melhor, devido à circunscrição do objeto de estudo de Freud, permanece insuficiente a atenção que dedicou ao

⁸⁵ MATTHEWS, E. *Compreender Merleau-Ponty*, p. 143-144.

papel do outro e da relação com o outro, apesar da importância que deu aos mecanismos de transferência e de contratransferência, e aos textos que abordaram melhor essa questão, como *Mal Estar na Civilização* e *O Futuro de uma Ilusão*. Seus discípulos⁸⁶, como Lacan, Winnicott e Melanie Klein, conferiram um estatuto mais proeminente ao lugar e à relação com o outro no desenvolvimento do psiquismo humano, e puderam aprimorar a amplitude deste tema. Eles desenvolveram conceitos como: *O Grande Outro*, *Estágio do Espelho*, *Objeto Transicional*, *Mãe Suficientemente Boa*, *Seio Bom e Seio Mau*, todos conferindo um *status* à relação interpessoal com o mundo que foi insuficientemente desenvolvido no arcabouço teórico freudiano.

Relativa a esta crítica, Matthews aponta outra problemática que Merleau-Ponty levanta à psicanálise. Para ele, a sexualidade freudiana, por ser uma força biológica que, de alguma forma dirige de fora as ações humanas, é encarada de modo objetivista, “[...] e não como algo que tem sentido para os seres humanos na primeira pessoa.”⁸⁷ Ora, não fora Merleau-Ponty quem reconheceu Freud justamente por lançar novas bases teóricas no sentido de se repensar mais radicalmente a experiência da sexualidade? E isto por considerar o fato de que tudo o que o ser humano faz tem um ou mais sentidos. A sexualidade em Freud não pode ser encarada de modo objetivista, muito menos como um processo fisiológico isolado, pois o próprio homem é visto como um ser cultural e histórico, que produz sentido. O corpo se revela como “ser sexuado”. Freud, na verdade, desmascara todo prejuízo herdado da concepção religiosa, que associava a sexualidade a algo pecaminoso, que pregava a dicotomia mente-espírito. E foi a tão conhecida legião de históricas de sua época que o levou a questionar o sentido dessa sintomatologia coletiva, de desvelar o significado desses sintomas estudando os efeitos de inter-relação humana. E, como é bem sabido, em *Mal Estar na Civilização* (vol. XXI), Freud anuncia as três fontes de sofrimento humano, a saber, as limitações de nosso corpo, que acarretam a decadência e a dissolução a que está condenado; as forças de destruição do mundo externo a que estamos submetidos; e, finalmente, a fonte de sofrimento que Freud considera talvez a mais penosa que qualquer outra: a oriunda de nossos relacionamentos com os outros homens. E este é fatidicamente tão inevitável quanto o sofrimento oriundo das outras fontes. Freud enfatiza a importância da relação com o outro, que pode significar tanto uma fonte de prazer como de

⁸⁶ Para ver mais, cf.: NASIO, J.-D. *Introdução às obras de Freud, Ferenczi, Groddeck, Klein, Winnicott, Dolto, Lacan*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

⁸⁷ MATTHEWS, E. *Compreender Merleau-Ponty*, p. 144.

desprazer na vivência de sua sexualidade. Não podemos ignorar que fora Merleau-Ponty quem melhor desenvolveu essa questão, elevando o *status* da questão do corpo como ser sexuado, como já exploramos no capítulo anterior. E é através dessa noção de sujeito corpóreo, como exploraremos melhor no momento seguinte, que Merleau-Ponty se embasará para constituir sua concepção de inconsciente carnal.

Por outro lado, noutro momento, indaga Merleau-Ponty:

O que gostaríamos de perguntar, sem colocar em questão o papel assinalado por Freud à infra-estrutura erótica e às regulações sociais, é se os próprios conflitos de que ele fala, os mecanismos psicológicos que ele descreveu, a formação dos complexos, o recalque, a regressão, a resistência, a transferência, a compensação, a sublimação exigiu verdadeiramente o sistema de noções causais pelo qual Freud as interpreta, e que transforma em uma teoria metafísica da existência humana as descobertas da psicanálise. (SC, p. 192).

Ora, o determinismo psíquico freudiano, que postula que todo ato humano imbricaria numa causa ou sentido, está agora sendo questionado, enquanto, justamente, no momento anterior a crítica indagou justamente o oposto, a saber, uma pressuposta sexualidade freudiana que não agrega sentido para os seres humanos na primeira pessoa. Sim, consideramos correto afirmar que, para Freud, todo ato humano, seja ele sexual ou não, se é que é possível efetuar essa divisão, tem um ou mais sentidos, que só podem ser codificados a partir da própria história de vida da pessoa em questão. Esse sistema de noções causais está muito além de uma simples redução causal dos atos humanos. Em nossa compreensão, o que Freud pretende com esse conceito é ressaltar que os atos humanos não estão desligados uns dos outros, como se fossem uma atitude puramente reflexa ou desintegrada do todo, mas que as atitudes humanas se relacionam entre si e estão imbricadas umas nas outras, não numa relação mecânica causal, pois, como já foi dito, para cada indivíduo há de se considerar a história de vida pessoal e o significado que cada expressão adquire dentro desse contexto, para então costurar seu entrelaçamento. A nosso ver, Freud está mais preocupado em desvendar os sentidos dos sintomas do que suas causas, quando se entende por causa o âmbito da ação-reação.

Nessa mesma direção, Matthews aponta outras dificuldades que surgem do que ele denomina de pressupostos objetivistas de Freud. Uma delas é a problemática concernente ao conceito de repressão. Isso porque, essa concepção freudiana

[...] faz com que a mente pareça um *lugar*, uma espécie de recipiente de pensamentos, desejos, vontades etc. Os pensamentos e outros conteúdos mentais, quando reprimidos, são empurrados, por assim dizer, para a câmara inferior desse recipiente, que Freud chamou de “inconsciente”, onde são mantidos fora de vista.⁸⁸

E como esses conteúdos mentais que, teoricamente, são mantidos fora de vista, podem influenciar a parte “visível” de nosso comportamento? Para elucidar esta questão, iremos retomar o conceito de repressão na tentativa de elucidar tal problemática. Embora o termo “repressão” seja frequentemente utilizado em psicanálise, seu uso permanece mal codificado. Eis de onde pode surgir tal problemática. Laplanche & Pontalis dizem que, num sentido lato, repressão ou supressão se refere a uma “[...] operação psíquica tendente a fazer desaparecer da consciência um conteúdo desagradável ou inoportuno: ideia, afeto, etc. Neste sentido, o recalçamento seria uma modalidade especial de repressão.”⁸⁹ Cabe lembrar que, no recalçamento, o indivíduo busca repelir ou manter no inconsciente certas representações associadas a uma pulsão. Já na repressão, o conteúdo reprimido se torna simplesmente pré-consciente e não inconsciente, configurando um caráter consciente da operação. E, no caso da repressão de um afeto, este não é transposto para o inconsciente, mas inibido, ou até mesmo eliminado. Os conteúdos ou afetos reprimidos que tendem a se exprimir, mesmo que dissimuladamente, no nosso corpo ou comportamento, eles não constituem uma problemática, uma vez que estão mantidos a nível pré-consciente. E, como vimos, nesse sistema, os conteúdos são passíveis de expressão, uma vez que estão acima da barreira do recalque que constitui o sistema inconsciente. Essa problemática seria agora transferida para a concepção de recalçamento, uma vez que, por se tratar de uma operação dinâmica, o recalque implica a manutenção de um contrainvestimento sempre suscetível “[...] de ser posta em causa pela força do desejo inconsciente que procura regressar à consciência e à motilidade.”⁹⁰ No seu artigo *O Recalçamento (Die Verdrängung, 1915, vol. XIV)*, Freud diferencia o recalçamento em seu sentido lato e estrito. O recalque, no sentido lato, compreende três momentos. O primeiro refere-se ao que se denomina de “recalçamento originário”, que cria o primeiro núcleo inconsciente como polo de atração para os elementos a recalcar. Esse tipo de recalçamento não incide sobre a pulsão enquanto tal, mas em seus representantes ou sinais. O segundo momento caracteriza o recalçamento propriamente dito (*eigentliche Verdrängung*) ou

⁸⁸ MATTHEWS, E. *Compreender Merleau-Ponty*, p. 140.

⁸⁹ LAPLANCHE, J. PONTALIS, J.-B. *Vocabulário de Psicanálise*, p. 594.

⁹⁰ LAPLANCHE, J. PONTALIS, J.-B. *Vocabulário de Psicanálise*, p. 556.

recalcamento posterior (*Nachdrängen*), e “[...] é um processo duplo, aliando a esta atração uma repulsa (*Abstossung*) por parte de uma instância superior.”⁹¹ E o terceiro momento refere-se ao retorno do recalcado, sob a forma de sintomas, atos falhos, chistes, lapsos, sintomas, etc. Nesse sentido é que se instauraria a problemática supracitada, pois, como pode o material recalcado, isto é, mantido a nível inconsciente, influenciar a parte de nosso comportamento “visível”? É nesse momento que precisamos elucidar que o que se recalca não são nem pulsões – que, na medida em que são orgânicas, escapam à alternativa consciente-inconsciente, - nem afetos. Isto é, mesmo que as pulsões e os afetos possam “sofrer diversas transformações correlativamente ao recalcamento”, não podem se tornar inconscientes no sentido estrito do termo. Apenas os “<<representantes ideativos>> (ideia, imagem, etc.) da pulsão”⁹² podem ser recalcados. O que influencia parte de nosso comportamento “visível” não é o material recalcado propriamente dito (representantes ideativos), mas as pulsões e os afetos anteriormente ligados a esses representantes, que vagam soltos em busca de expressão, uma vez que foram desligados de seus representantes ideativos pelo processo de recalcamento. E é somente por meio do estudo dessas manifestações, via psicanálise, que se pode inferir a ligação de tais expressões a possíveis conteúdos recalcados. Nessa perspectiva, podemos concordar com Matthews quando ele diz que

[...] a repressão ocorre quando alguém tem um projeto, encontra obstáculo que impede sua realização e não tem a capacidade de superá-lo. O resultado é que continua a tentar a superação, mas permanece no estágio em que o problema surgiu. Essa fixação em determinado estágio é “sedimentada” no corpo da pessoa sob a forma de hábitos de comportamento e reação que pertencem ao estágio em que está fixada.⁹³

Não se pode perder de vista que, no caso da repressão, o conteúdo reprimido circula no sistema pré-consciente, e que, no caso do recalque, o que denuncia o material recalcado não são os representantes ideativos armazenados no inconsciente, mas seus materiais desligados (afetos, pulsões), que permanecem circulando nos outros sistemas em busca de expressão, uma vez que se trata de energia, seja ela libidinal ou agressiva. E, se o conteúdo reprimido não é alocado no inconsciente, podemos reiterar a seguinte afirmação de Matthews, que parafraseia a posição de Merleau-Ponty quanto ao problema exposto:

⁹¹ LAPLANCHE, J. PONTALIS, J.-B. *Vocabulário de Psicanálise*, p. 556.

⁹² LAPLANCHE, J. PONTALIS, J.-B. *Vocabulário de Psicanálise*, p. 557.

⁹³ MATTHEWS, E. *Compreender Merleau-Ponty*, p. 143.

A repressão não consiste em empurrar memórias para uma parte da mente chamada “inconsciente”: a mente não é um objeto e, portanto, não tem partes. Repressão, ao contrário, é a sedimentação em hábitos corpóreos de reações a problemas que não mais existem na realidade – uma sedimentação que interfere com a capacidade de resposta da pessoa a problemas adultos de maneira adulta.⁹⁴

Essa citação explana que é a representação ideativa que fica barrada da expressão consciente, muito embora esse conteúdo, que luta incessantemente pelo retorno à consciência (retorno do recalcado), juntamente com o conteúdo pulsional ou afetivo que é desligado da ideia, se expressem numa linguagem corporal, podendo até se sedimentar em hábitos corpóreos referentes a reações a problemas que não mais existem na realidade. Por isso é correto afirmar que, mesmo no adulto, o comportamento é influenciado também por hábitos remanescentes de uma fase anterior da vida:

É aí, segundo Merleau-Ponty, que chega a neurose. Da mesma forma, o tratamento da neurose não consiste, ao contrário do que normalmente se supõe, em fazer o paciente reconhecer a existência do que foi reprimido. Ao contrário, consiste em criar uma relação pessoal entre o médico e o paciente para que este mude sua maneira de ser-no-mundo de forma a poder aceitar o significado da desordem que sofre, isto é, a reintegrar em sua vida os sentimentos reprimidos.⁹⁵

Se já explicitamos que a grande questão do recalçamento e da repressão é justamente o desligamento do conteúdo ideativo do conteúdo afetivo ou pulsional, seja o primeiro direcionado ao sistema pré-consciente ou inconsciente, não é suficiente para o tratamento de uma neurose a simples conscientização do material que foi reprimido ou recalcado. Isto é, a relação com o outro, nesse caso na forma de analista-paciente, é indispensável para que o conteúdo afetivo ou pulsional anteriormente desligado seja também expresso na transferência analítica, para que possa adquirir sentido ao se religar a seu conteúdo ideativo que encontra expressividade consciente por meio dessa relação.

Para melhor entender a posição de Merleau-Ponty frente ao conceito psicanalítico de inconsciente, que, como já observamos, é a insígnia da metapsicologia freudiana, consideramos relevante apresentar como Merleau-Ponty interpretou o surgimento da noção de inconsciente em Freud:

⁹⁴ MATTHEWS, E. *Compreender Merleau-Ponty*, p. 144.

⁹⁵ MATTHEWS, E. *Compreender Merleau-Ponty*, p. 144-145.

Para dar conta dessa osmose entre a vida anônima do corpo e a vida oficial da pessoa, que é a grande descoberta de Freud, era preciso introduzir *algo entre* o organismo e nós mesmos como sequência de atos deliberados, de conhecimentos expressos. Esse algo foi o *inconsciente* [...]. O inconsciente evoca à primeira vista o local de uma dinâmica das pulsões de que apenas o resultado nos seria dado. E, no entanto, o inconsciente não pode ser um processo ‘na terceira pessoa’, porquanto é ele que escolhe o que, de nós, será admitido na existência oficial, que evita os pensamentos ou as situações aos quais resistimos, não sendo, portanto um *não-saber*, mas antes um saber não-reconhecido, informulado, que não queremos assumir. Numa linguagem aproximativa, Freud nesse ponto está prestes a descobrir o que outros denominaram melhor *percepção ambígua*. É trabalhando nesse sentido que se encontrará um estado civil para essa consciência que roça seus objetos, retira-os no momento em que vai pô-los, tem-nos em conta como o cego aos obstáculos, mais do que não os reconhece, que não quer sabê-los, ignora-os enquanto os sabe, sabe-os enquanto os ignora e que sustenta por baixo nossos atos e conhecimentos expressos. (S, p. 291).

Merleau-Ponty atenta para o perigo de se apregoar o inconsciente como um processo em terceira pessoa, que remeteria a um ser estranho ou exterior ao indivíduo, que dele tomasse conta, ao invés de ser ele próprio. O fenomenólogo chega a interpretar o inconsciente freudiano como o inverso do consciente, como relata no trecho a seguir:

A ideia de uma consciência que seria transparente por si mesma, e cuja existência se tornaria então, a consciência que ela tem de existir não é tão diferente da noção de inconsciente: é, de ambos os lados, a mesma ilusão retrospectiva: introduz-se em mim, a título de objeto explícito, tudo o que poderei, a seguir, aprender de mim. (PhP, p. 436).

Há aqui ainda uma interpretação, a nosso ver, equivocada do inconsciente, segundo Merleau-Ponty, em que é visto como o outro lado ou o oposto da consciência. Antes de nos posicionarmos quanto a esse equívoco, iremos apresentar mais um trecho onde fica explícito esse tipo de interpretação por Merleau-Ponty:

Há aqui dois erros a evitar: um é o de não reconhecer para a existência seu conteúdo manifesto, exposto em representações distintas, como o fazem as filosofias da consciência, o outro é o de desdobrar esse conteúdo manifesto de um conteúdo latente, ele feito também de representações, como o fazem as psicologias do inconsciente. A sexualidade não é nem transcendida na vida humana nem figurada em seu centro por representações inconscientes. Ela está aí constantemente como uma atmosfera. (PhP, p. 196).

É evidente, aqui, que Merleau-Ponty se refere à psicanálise quando fala das psicologias do inconsciente, criticando-a por desdobrar o conteúdo manifesto de um conteúdo latente, ele também feito de representações. Nesse ponto, a crítica de Merleau-Ponty se aproxima da crítica de Deleuze e Guattari direcionada à psicanálise, conforme já indicamos no capítulo anterior, pois ambas criticam a concepção freudiana de um inconsciente composto por representações. Deleuze

e Guattari interpretam o inconsciente freudiano como uma espécie de teatro, onde se encenariam as representações, sobretudo as remanescentes do complexo de Édipo, em contraponto ao inconsciente como produção e fábrica que eles propõem. E Merleau-Ponty parece compreender, aqui, o inconsciente freudiano como que reduzido às suas representações inconscientes em torno do material latente. Ora, o inconsciente em Freud não pode ser reduzido a essa interpretação dada por Merleau-Ponty, como que figurada em seu centro por representações inconscientes. Isto porque, embora tenha sido esse o enfoque que conferiu parte do mérito às descobertas freudianas, isso não significa que o inconsciente freudiano se limite, tampouco se sobressaia em maior quantidade pela composição de conteúdos representativos ideacionais. O inconsciente também é o espaço de pulsões e de instintos inerentes à condição humana e em constante mobilidade.

O psiquismo freudiano da primeira tópica é classicamente conhecido pela famosa ilustração do *iceberg*, onde a base que fica abaixo do mar representa a porção inconsciente e a pequena porção acima do mar representa a consciência, sendo que a faixa transitória entre o que está abaixo ou acima do nível do mar, conforme rege a maré, representaria o pré-consciente, que pode tanto estar visível ou invisível. Em nossa interpretação, não se trata aqui de duas figuras distintas, mas conectadas, imbricadas, amalgamadas, pois são formadas pela mesma substância, como a água congelada do *iceberg*, mas em conformações distintas. Ambas compõem o psiquismo, como numa árvore a raiz é a parte que sustenta, mas que não está, na grande maioria das vezes, visível. A raiz, no entanto, não deixa de ser árvore, bem como o tronco e a copa. Assim, em nossa compreensão, da mesma forma que a raiz, o inconsciente não pode ser interpretado como um terceiro ou um intruso na composição do psiquismo pelo fato de não ser diretamente visível. Por analogia, recurso que Freud tanto utilizou em sua obra para ilustrar suas ideias, podemos supor que a copa da árvore representaria, não no sentido econômico, mas topológico, a consciência, o caule o pré-consciente e a raiz o inconsciente, onde a barreira do recalque poderia ser representada, nesse caso, como a linha da terra ou do chão. Analogamente ainda, é possível correlacionar a copa à instância superegoica, a raiz ao *id*, o caule ao ego, e o meio circundante (ar, terra) representando a realidade, onde todas as instâncias estariam em constante troca, mas todas impulsionadas pela força da raiz em sua troca com o meio (*id* e realidade), e o ego sendo a instância em maior articulação com as demais, sobretudo mediando a relação entre *id* e superego. Logicamente, apesar de ilustrar, tais analogias não podem dar conta da complexidade desses processos, emprestando aqui mais um caráter didático do que

propriamente representativo. E a mesma compreensão podemos aplicar às analogias empreendidas por Freud, como a do *iceberg*, que devem ser entendidas mais como uma forma de ilustrar o que ele pretendia dizer, limitado pela linguagem convencional de se expressar, do que simplesmente criticá-lo por se remeter a representações mecânicas de suas concepções.

Apesar disso, não podemos ignorar que, no processo de elaboração do psiquismo humano, o sistema inconsciente foi, por vezes, tratado por Freud como um segundo sujeito pensante, conforme denuncia Merleau-Ponty:

Com razão censura-se Freud pelo fato de ter introduzido com o nome de inconsciente um segundo sujeito pensante cujas produções seriam simplesmente recebidas pelo primeiro; e Freud mesmo admitiu que essa “demonologia” não era mais que uma concepção psicológica frustrada. (RCF, p. 69).

Mesmo assim, essa afirmação não desprestigia, muito menos anula, o valor que tal conceito assume na constituição psíquica até os dias de hoje. Até porque o próprio Merleau-Ponty, ao reformular a ideia supracitada, diz que:

O inconsciente não é mais um caso particular de má fé, uma hesitação da liberdade imaginante. Assim, se perde de vista o que Freud anunciou de mais interessante – não a ideia de um segundo “eu penso” que saberia aquilo que ignoramos de nós mesmos, - mas a ideia de um simbolismo que seja primordial, originário, de um “pensamento não-convencional”, encerrado num “mundo para nós” responsável pelo sonho e mais geralmente pela elaboração de nossa vida. (RCF, 69-70).

Nesse mesmo sentido de reformulação da ideia de inconsciente em Freud, a fim de suplantar a ideia de um segundo sujeito pensante, afirma Merleau-Ponty:

Sobre o problema do inconsciente, os filósofos não estão condenados à alternativa: ou tirar o sabor da noção assimilando-a àquela de uma consciência desestruturada, ou torná-la num sentido estritamente realista, o que leva a imaginar uma ação causal no seio da psique [...]. Dizer do inconsciente que ele é o inverso do consciente é seguramente errôneo se se refere à ideia de simetria, mas não é assim que se deve entendê-lo. (Parc2, p. 274; 274-275).

E, como versará o excerto abaixo, somos levados a supor que Merleau-Ponty está mais de acordo com a noção de inconsciente que começa a despontar na *Interpretação dos Sonhos*. Isso pode ser afirmado porque, nesse momento, pela descrição da consciência onírica, subentende-se o inconsciente como uma espécie de:

[...] consciência que ignora o *nome*, que não diz *sim* a não ser tacitamente, produzindo diante do analista as respostas que ele espera dela, incapaz da fala, de cálculo e de

pensamentos atuais, reduzida às elaborações antigas do sujeito, de forma que os sonhos não estão circunscritos ao momento em que os sonhamos, trazendo em bloco ao nosso presente fragmentos inteiros de nossos momentos prévios – e essas descrições querem dizer que o *inconsciente é consciência perceptiva*, procedendo como ela por uma lógica de implicação ou de promiscuidade, seguindo passo a passo um caminho onde não há mais rendição total, visando os objetos e os seres através do negativo que ele detém, o que é suficiente para que ele ordene seu passo sem se colocar em condições de nomeá-los “por seu nome”. (RCF, p. 70-71, grifo nosso).

Merleau-Ponty enxerga no inconsciente freudiano uma espécie de consciência perceptiva, e podemos dizer que é nessa perspectiva que ele se embasará para desenvolver a ideia de inconsciente carnal, conforme veremos no subcapítulo seguinte. Isto porque o inconsciente em Freud já remete à ideia de uma linguagem corporal, que pode se expressar das mais variadas formas, além da linguagem verbal ou convencional. Até porque, quando se trata de inconsciente, é justamente o conteúdo representacional ideativo que é recalcado. Daí resulta a afirmação anterior de Merleau-Ponty de que o inconsciente rege o ser humano, embora sem se colocar em condições de nomeá-lo por seu nome. É nesse sentido que Merleau-Ponty reconhece que o

O essencial do freudismo não é ter mostrado que há sob as aparências toda uma outra realidade, mas sim que a análise de uma conduta encontra sempre várias camadas de significação, que elas têm toda sua verdade, que a pluralidade de interpretações possíveis é a expressão discursiva de uma vida mista, onde cada escolha tem sempre vários sentidos sem que se possa dizer que um deles é o único verdadeiro. (RCF, p. 71).

Enfim, concordamos com Matthews quando diz que a reinterpretação de Freud por Merleau-Ponty reúne as “noções de sujeito corpóreo, ser-no-mundo⁹⁶ e temporalidade⁹⁷ da

⁹⁶ “O mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que não é senão projeto do mundo; o sujeito é inseparável do mundo, mas de um mundo que ele mesmo projeta. O sujeito é ser-no-mundo e o mundo permanece ‘subjetivo’, já que sua textura e suas articulações são desenhadas pelo movimento de transcendência do sujeito.” (PhP, p. 491-492).

⁹⁷ A questão do tempo é fundamental para Merleau-Ponty. Ele elabora uma concepção outra do que a apreendida pela tradição. Não é nosso intuito aqui, sobretudo por limitações de tempo para o desenvolvimento deste trabalho, aprofundar a questão do tempo, no entanto consideramos indispensável fazer menção a esse tema. Silva retoma, de forma sucinta, como a questão foi tratada pela tradição. Segundo ele, “[...] uma das direções tomadas pela significação clássica é a concepção realista que define o tempo como processo real. Segundo tal definição, há uma sucessão de ‘agoras’: um agora que já foi (passado), o agora que está sendo (presente) e um agora que virá (futuro). Este modelo linear fora tradicionalmente ilustrado pela metáfora heraclitiana do riacho: a nascente é o passado, o lugar onde me encontro é o presente, a foz é o futuro.” (SILVA, C.A.F. *A Carnalidade da Reflexão*, p. 127). Merleau-Ponty denuncia que essa imagem camufla a íntima relação entre o tempo e a consciência, uma vez que o “tempo supõe uma visão sobre o tempo” (PhP, p. 470) em que nos posicionamos e vemos as coisas desfilar. O curso temporal, para Merleau-Ponty “[...] não é mais o próprio riacho: ele é o desenrolar das paisagens para o observador em movimento. O tempo não é, pois, um processo real, uma sucessão efetiva que eu me limitaria a registrar. Ele nasce de *minha* relação com as coisas, nas quais o porvir e o passado estão numa espécie de preexistência e de sobrevivência eternas. (PhP, p. 471).” O tempo não se reduz a uma série de “agoras”. “O tempo enquanto objeto imanente de uma consciência é um tempo nivelado, em outros termos ele não é mais tempo. Só pode haver tempo se ele não está completamente desdobrado, se passado, presente e porvir não *são* no mesmo sentido. É

existência humana, de modo tal que a pessoa não tem uma identidade estática, mas uma identidade que se desenvolve no tempo.”⁹⁸

3.3 INCONSCIENTE CARNAL

A reflexão sobre a psicanálise é uma constante exposta em profundidade na obra merleau-pontyana e, assim como a outros filósofos, o inconsciente fascinava a Merleau-Ponty, e esse conceito ocupou um lugar cada vez mais relevante no decorrer da sua obra. Ao contrário dos outros fenomenologistas, concordamos com Coelho⁹⁹ quando ele diz que, em Merleau-Ponty, há uma noção positiva de inconsciente. Tal relação da fenomenologia com a psicanálise não é uma

essencial ao tempo fazer-se e não ser, nunca estar completamente constituído. O tempo constituído, a série das relações possíveis segundo o antes e o depois não é o próprio tempo, é seu registro final, é o resultado de sua *passagem* que o pensamento objetivo sempre pressupõe e não consegue apreender. (PhP, p. 474).” Sobre essa relação passado-presente-futuro, Merleau-Ponty diz que não existe “[...] um presente com perspectivas de passado e de futuro seguido de outro presente no qual essas perspectivas seriam transtornadas, de modo que seria necessário um mesmo espectador para operar a síntese das perspectivas sucessivas a um único tempo que se confirma a si mesmo, que não pode trazer nada à existência sem tê-la já fundado como presente e como passado a vir, e que se estabelece de um só golpe.” (PhP, p. 481). Noutras palavras, o “[...] surgimento de um presente novo não *provoca* uma compressão do passado e um despertar do futuro, mas o novo presente *é* a passagem de um futuro ao presente e do antigo presente ao passado, é com um só movimento que, de um extremo ao outro, o tempo se põe a mover.” (PhP, p. 479). A consciência está envolvida em cada “agora”, de um modo operante, entrecruzando o “agora” às outras experiências mantidas à distância. Nesse sentido que pode afirmar Merleau-Ponty: “reter é ter, mas à distância” (PhP, p. 484). O tempo não pode resultar de um trabalho constitutivo, que se esgote e se feche por si mesmo. “Em cada movimento de fixação, meu corpo ata em conjunto um presente, um passado e um futuro, ele secreta o tempo” (PhP, p. 277). O tempo retoma, continuamente, cada ato perceptivo em outro. Nesse sentido, podemos indagar qual é o estatuto da subjetividade a partir desta concepção de tempo? Para Merleau-Ponty, “[...] a subjetividade não é a identidade imóvel consigo: para ser subjetividade, é-lhe essencial, assim como ao tempo, abrir-se a um Outro e sair de si.” (PhP, p. 487). “Desse modo, ‘sujeito’ e ‘tempo’ não se contradizem, mas promiscuem-se numa só ‘zona primordial’, na qual ‘o ser e a consciência coincidem” (PhP, p. 484-485). O que verdadeiramente existe é uma “[...] única experiência inseparável de si mesma, uma única ‘coesão de vida’, uma única temporalidade que se explicita a partir de seu nascimento e o confirma em cada presente” (PhP, p. 466). O tempo é o próprio sentido da vida, como indica Claudel na epígrafe sobre o tempo em *Phénoménologie de la Perception*.

⁹⁸ MATTHEWS, E. *Compreender Merleau-Ponty*, p. 145.

⁹⁹ COELHO, N. Jr. *O Inconsciente em Merleau-Ponty*, p. 125.

concordância tão simples assim. Não se pode simplesmente afirmar que a psicanálise disse de forma confusa o que a fenomenologia disse de forma clara. “É, ao contrário, pelo que ela subentende ou desvela até seu limite – por seu conteúdo latente ou seu inconsciente – que a fenomenologia está em consonância com a psicanálise.”¹⁰⁰ O inconsciente foi tanto criticado quanto enaltecido. E antes de explorarmos a problemática do inconsciente em Merleau-Ponty, iremos apresentar como ele concebe a consciência.

Para Merleau-Ponty, a consciência é necessariamente “consciência perceptiva - um comportamento, como ser-no-mundo ou existência...” (PhP, p. 404). Na perspectiva de Coelho, Merleau-Ponty se afasta da consciência e “[...] busca no corpo uma ordem perceptiva, uma forma de compreensão que prescindia do modelo consciência-objeto de consciência.”¹⁰¹ Estamos em pleno acordo com essa perspectiva, mas, mesmo assim, observamos que o fenomenólogo não abre mão da noção de consciência. Durante todo desenvolvimento da *Fenomenologia da Percepção*, Coelho aponta uma permanente “[...] tentativa de alargar a descrição da consciência intencional de Husserl, instalando-a na experiência sensível, fazendo com que o ‘eu penso’ torne-se um ‘eu posso’”¹⁰². Nas palavras de Merleau-Ponty:

A consciência é originariamente não um “penso que...”, mas um “eu posso...” o movimento não é o pensamento de um movimento e o espaço corporal não é o espaço pensado ou representado. [...] A consciência é estar na coisa por intermédio do corpo. [...] A motricidade não é pois como uma serva da consciência, que transporta o corpo ao ponto do espaço que representamos primeiramente. (PhP, p. 160-161).

Não se trata de uma consciência totalmente ativa a ponto de constituir o mundo (idealismo), e nem de uma consciência tão passiva a ponto de ser mero produto da natureza (empirismo). Para Merleau-Ponty, a consciência está em constante troca com o mundo. Ou melhor, segundo ele:

Trata-se de reconhecer uma ordem de consciência que não é mais primeira nem determinante; reconhecer, portanto, a própria consciência como projeto do mundo, destinada a um mundo que ela não abarca nem possui, mas em direção ao qual ela não cessa de se dirigir. (PhP, p. XII-XIII).

¹⁰⁰ MERLEAU-PONTY, M. “Preface”. In: HESNARD, A. *L’Oeuvre de Freud*, p. 9.

¹⁰¹ COELHO, N. Jr. *O Inconsciente em Merleau-Ponty*, p. 131.

¹⁰² COELHO, N. Jr. *O Inconsciente em Merleau-Ponty*, p. 132.

O sujeito da percepção não pode ser o pensador absoluto, muito menos sem corpo e sem história interpostos. Isso porque não se trata de dizer que o “Eu penso que contém eminentemente o Eu sou, não é minha existência que é reduzida à consciência que dela tenho, é inversamente o Eu penso que é reintegrado ao movimento de transcendência do Eu sou e a consciência à existência.” (PhP, p. 439). Isso porque a própria consciência que tenho de meu corpo é

[...] uma consciência escorregadia, o sentimento de um poder. Tenho consciência do meu corpo como de uma potência indivisa e sistemática de organizar certos desenvolvimentos de aparência perceptiva [...]. O meu corpo é aquele que é capaz de passar de tal aparência para tal aparência, como o organizador de uma ‘síntese de transição’. Eu organizo com o meu corpo uma compreensão do mundo, e a relação com o meu corpo não é a de um Eu puro, que teria sucessivamente dois objetos, o meu corpo e a coisa, mas habito o meu corpo e por ele habito as coisas. A coisa me aparece assim como um momento da unidade carnal de meu corpo, como encravada em seu funcionamento. O corpo aparece não só como o acompanhante exterior das coisas, mas como o campo onde se localizam minhas sensações. (N, p. 106-107).

Entendida a função da consciência no pensamento de Merleau-Ponty, eis que urge a necessidade de se explorar como o autor concebe a questão do inconsciente. Podemos mesmo afirmar que Merleau-Ponty irá elaborar um conceito próprio de inconsciente, mas, para tanto, irá antes se inspirar na concepção freudiana do termo. Na perspectiva de Pontalis, Merleau-Ponty se aproxima dos exemplos psicanalíticos para esclarecer como

[...] é o corpo que <<exprime a cada momento as modalidades da existência>>; o sentido do sintoma se dissolve numa atitude existencial global; pode e deve ser imediatamente relacionado com um sujeito em primeira pessoa [...]¹⁰³. Em definitivo, é o corpo que é invocado como <<possibilidade para minha existência de deslocar de si mesma ou de se fazer anônima e passiva, de se fixar em uma escolástica>>.¹⁰⁴

Como é preciso entender o inconsciente em Merleau-Ponty? Esta questão ocupou o filósofo sobretudo nos três últimos anos de sua vida, como atestam as notas de trabalho publicadas, em anexo, ao trabalho póstumo de *O Visível e o Invisível*. Em Merleau-Ponty, o inconsciente não é o inverso da consciência, se nos reportarmos, aqui, à ideia de simetria. Como bem observa Coelho, na obra merleau-pontyana, o corpo, “[...] em sua dialética visível-vidente, a ‘carne’ como sendo o entrelaçamento, o quiasma, que traz em si o duplo movimento sensível, daquilo que sentimos e daquilo que se sente, parecem pedir a presença da noção de inconsciente

¹⁰³ “Também é verdade que, como mostra a psicanálise, a recordação perdida não é perdida por acaso, ela só o é enquanto pertence a uma certa região de minha vida que eu recuso, enquanto ela tem uma certa significação e, como todas as significações, esta só existe para alguém.” (PhP, p. 198-199).

¹⁰⁴ PONTALIS, J.-B. *A Psicanálise depois de Freud*, p. 66.

para poderem ser melhor compreendidos.”¹⁰⁵

O inconsciente em Merleau-Ponty está situado além do plano intrapsíquico, além ou aquém de qualquer psique ou subjetividade. Ele se refere a um inconsciente situado no mundo, quase como que uma atmosfera em constante movimento. Por isso, Merleau-Ponty o agencia como expressão de uma articulação da “carne” do mundo. O que isso significa? Ora, como já vimos, o conceito de carne é decisivo na obra de Merleau-Ponty. E desde o início ele é enfático ao dizer que é necessário “[...] pensar a carne não a partir das substâncias, corpo e espírito, pois seria então a união dos contraditórios, mas, dizíamos, como elemento, emblema concreto de uma maneira de ser geral” (VI, p. 193-194). A “carne” é uma fórmula radical por excelência, sem nenhuma equivalência na filosofia tradicional, pois designa a estranha aderência entre vidente e visível, a ideia da proximidade pela distância, enquanto um “ciclo completo” (VI, p. 313), cuja virtude singular, “atapeta e até mesmo envolve todas as coisas visíveis e tangíveis” (VI, p. 164). A “Carne” é a própria transfiguração do mistério que nos une umbilicalmente ao mundo; ela é, em sentido mais próprio, “o Ser selvagem, o tecido de que somos feitos” (VI, p. 257). Ela entranha este “ambiente pré-espíritual sem o qual nada é pensável, nem mesmo o espírito, e pelo qual nos interpenetramos uns nos outros, e nós próprios em nós para possuímos o *nosso* tempo” (VI, p. 257). Desse modo, “o espírito que é primeiro não é o Eu absoluto de *Sinngebung*” (HLP, p. 92), mas, fundamentalmente, “o mundo sensível no qual se apoia o mundo ideal” (HLP, p. 69). Por isso, segundo Merleau-Ponty, “[...] meu corpo é feito da mesma ‘carne’ que o mundo (é um percebido).” (VI, p. 302). Noutros termos:

Fala-se sempre do problema do “outro”, de “inter-subjetividade” etc. Na realidade, o que se deve compreender é, além das “pessoas”, os existenciais segundo os quais nós as compreendemos e que são o sentido sedimentado de todas as nossas experiências voluntárias e involuntárias. Este inconsciente a ser procurado, não no fundo de nós mesmos, atrás das costas de nossa “consciência”, mas diante de nós como articulações de nosso campo. (VI, p. 233-234).

Assim, “[...] enquanto as coisas só se tornam dimensões quando recebidas em um *campo*, meu corpo é esse próprio campo, isto é, um sensível que é dimensional *por si próprio*, mensurador universal” (VI, p. 313). Meu corpo se torna essa dimensão particular em meio à “universalidade” de um ser sensível mais amplo. Entre eles não há contradição ou limite algum interposto, pois “são *conjuntamente* a própria sensorialidade” (VI, p. 271). Nessa extensão, como

¹⁰⁵ COELHO, N. Jr. *O Inconsciente em Merleau-Ponty*, p. 141.

“demarcar algum limite do corpo e do mundo, já que o mundo é carne?” (VI, p. 182). Merleau-Ponty não hesita em afirmar que não há aí limite algum demarcável, pois o corpo e o mundo se engendram reciprocamente numa só experiência. Há, entre eles, um quiasma ou um regime de promiscuidade. “[...] o corpo nos une diretamente às coisas por sua própria ontogênese [...]” (VI, p. 179). O mundo enquanto “carne” é esse elemento de conjunção, é essa estrutura universal onde há “invasão de tudo por tudo” justamente porque o mundo é um “*campo* sempre aberto” (VI, p. 239), do qual apenas “somos momentos sem relação exterior causal” (HLP, p. 20). A encarnação não representa mais uma “dificuldade” para Merleau-Ponty, pois é ela que articula “[...] minha transcendência constitutiva: é preciso que um corpo perceba os corpos se eu devo poder não me ignorar” (VI, p. 286; 287).

Se o mundo também é carne, corpo e mundo se engendram num campo único. E deste campo não se pode excetuar o inconsciente. Ele aparece como uma das articulações de um campo de presença primordial, presente numa espécie de atmosfera. Merleau-Ponty denomina sua fenomenologia de *filosofia da carne*¹⁰⁶ justamente por se situar num

[...] pólo oposto às interpretações do inconsciente em termos de “representações inconscientes”, tributo pago por Freud à psicologia de seu tempo. O inconsciente é o sentir ele mesmo, já que o sentir não é a posse intelectual “daquilo” que é sentido, mas sim despossessão de nós mesmos em seu proveito, abertura àquilo que em nós é necessário pensar para reconhecê-lo. Basta o estado inconsciente para manifestar os fatos recalcados, o modo de existência da “cena primitiva”, seu poder de sedução e de fascinação? A dupla fórmula do inconsciente (“eu não sabia” e “sempre soube”) corresponde aos dois aspectos da carne, aos seus poderes poéticos e oníricos [...]. O inconsciente do recalque será, portanto, uma formação secundária contemporânea da formação de um sistema percepção-consciência e o inconsciente primordial será o deixar-ser, o sim inicial, a indivisão do sentir. (RCF, p. 178-179).

O inconsciente primordial é primeiro em relação ao inconsciente do recalque. É o inconsciente carnal que concretiza a reabilitação ontológica do sensível. Segundo Silva, o que a

[...] “ontologia da carne” põe em jogo é a dinâmica mais própria deste justo entrelaçamento entre o homem e o mundo, sem jamais conferir nem a um nem ao outro um estatuto preponderante. [...]. Assim, Outrem nada mais exprime do que a própria

¹⁰⁶ “A carne, nesta acepção, é um ‘elemento’ do Ser. Não é fato ou soma de fatos e, no entanto, aderência ao *lugar* e ao *agora*. Ainda mais: inauguração do *onde* e do *quando*, possibilidade e exigência do fato, numa palavra, facticidade, o que faz com que o fato seja fato.” (VI, p. 184).

extensão desse vínculo indissolúvelmente carnal: ele é, originariamente, outra “Carne”.¹⁰⁷

A sua carnalidade mais própria advém, justamente, da abertura da carne do mundo, pois “[...] não se trata de partir da diferença eu-outrem, mas de se instalar no coração da carne a fim de reaprendê-la como o lugar de sua articulação.”¹⁰⁸ Aqui é possível falar não apenas de um inconsciente primordial, mas também de um campo de intersubjetividade primordial. Nesta perspectiva, a “carne” é a “própria experiência de ‘junção’ ou ‘coesão’ entre toda ipseidade e alteridade”¹⁰⁹, uma vez que “alma e o corpo estão em relação de ‘osmose’ ou ‘promiscuidade’. É neste nível de compreensão conceitual que se explicita o enigma das relações entre ‘eu’ e ‘outrem’: ambos se encontram, desde já, originariamente associados corporal e carnalmente.”¹¹⁰ Dessa forma, é preciso elucidar a significação do mundo percebido, manifesto em “carne e osso”, no sujeito encarnado. Trata-se de uma experiência intersubjetiva, onde toda outra corporeidade é interpelada por meio da minha. Vale lembrar aqui que, ao longo da tradição, “outrem não é tampouco encarnado e situado” (PPE, p. 541). E sua falta de estatuto se assentava sob um duplo prejuízo: o “excesso de subjetividade”, de um lado, e o “racionalismo estreito”, de outro. O fenomenólogo visa reabilitar o sentido último da carnalidade, uma vez que o mundo já não nos parece tão distante e o “outro” deixa de ser uma experiência impenetrável ou uma aparição absurda. Nesta circunscrição, o que uma “filosofia da carne” revela é, essencialmente, o quiasma de outros corpos como seres perspectivos. Trata-se de pensar “[...] o quiasma em lugar do Para Outro: isso quer dizer que não há apenas rivalidade eu-outrem, mas co-funcionamento. Funcionamos como um único corpo [...]. Assim, o quiasma não é somente troca eu-outro [...], mas também troca de mim e do mundo” (VI, p. 268).

Investigando o fenômeno da percepção de forma mais profunda e sua relação com o inconsciente, Merleau-Ponty conclui:

[...] a percepção é inconsciente. O que é o inconsciente? O que funciona como pivô existencial e, nesse sentido, é e não é percebido. Pois apenas percebemos figuras sobre níveis – E apenas percebemos em relação ao nível, que é, pois, impercebido – A percepção do nível: sempre entre os objetos [...]. (VI, p. 243).

¹⁰⁷ SILVA, C.A.F. *A Carnalidade da Reflexão*, p. 270-271.

¹⁰⁸ BARBARAS, R. *De l'Être du Phénomène*, p. 280.

¹⁰⁹ SILVA, C. A. F., *A Carnalidade da Reflexão*, p. 247.

¹¹⁰ SILVA, C. A. F., *A Carnalidade da Reflexão*, p. 247.

Isto é, não se trata de trabalhar ou no plano do psíquico ou de seu oposto, o físico. Nem se trata de buscar algo oculto atrás de minha consciência ou de meu campo perceptivo consciente. Esta percepção do nível, sempre entre os objetos, indica que agora temos que nos situar no quiasma dessas duas posições, no *entre*, no entrelaçamento entre o visível e o invisível, no cruzamento entre a vivência perceptiva, que não é posse nem do psíquico nem do físico. Eis a importância de se associar esse quiasma ao conceito de pulsão freudiano, que não está nem no plano psíquico, nem físico, mas que regula nossa existência. Visível e invisível, psíquico e físico não são opostos. Ao contrário, estão mesclados, amalgamados. Dessa forma, tal distinção entre um e outro é apenas aparente, didática. O psíquico possui ele próprio estrutura do físico e vice-versa, e a mesma fórmula pode ser aplicada ao visível e ao invisível. Essa rede de conceitualizações torna possível entender agora a relevância de Merleau-Ponty ter trazido à baila a crítica estendida ao idealismo e ao empirismo, pois, para ele, estas estariam equivocadas em seu próprio fundamento, como já vimos na primeira parte deste trabalho. Em vista disso, concordamos com Chauí quando ela ressalta que a ontologia merleau-pontyana exigirá radicalidade da interrogação filosófica. Radicalidade em duplo sentido. Para criticar os conceitos e preconceitos filosóficos e científicos que escondem uma dualidade metafísica; e como uma exigência da busca da raiz, da origem das relações corpo-mundo, corpo-linguagem, mundo-sensível, mundo-cultura.

Essa radicalidade visa criticar as pretensões dos *sistemas conceituais*, que aspiram a fechar aquelas num círculo determinado de pressupostos e absolutos. A descoberta do ser selvagem (ou pré-reflexiva) é a descoberta de um “ser de abismo”, que não pode ficar encerrado, mas que se manifesta e se ultrapassa numa modificação infinitamente aberta e nova. [...].¹¹¹

Nessa mesma direção, Coelho entende que, para Merleau-Ponty, a experiência sensível está situada “[...] entre o visível e o invisível, entre o atual e o virtual, como se encontrando no ponto de reversibilidade de todos os contrários, situando-se na imbricação de uns nos outros, no lugar geométrico de todos os quiasmas.”¹¹² O inconsciente carnal, primordial, no sentido merleau-pontyano, não está mais situado no lugar do oculto, do recalcado. O fenomenólogo reforça sua ideia:

¹¹¹ CHAUI, M. S. “Introdução”. In: MERLEAU-PONTY, M. *Textos Selecionados*, p. XII.

¹¹² COELHO, N. Jr. *O Inconsciente em Merleau-Ponty*, p. 143.

Criticar o inconsciente de Freud sob este ângulo: como é preciso regressar ao fenomenal para compreender o pretenso jogo dos “índices” perceptivos – que se esclarece de uma vez quando se reencontra a evidência das equivalências do *mundo* – da mesma forma que é preciso compreender a sobredeterminação, a ambiguidade das motivações voltando a encontrar a nossa vinculação quase-perceptiva com o mundo humano através de existenciais muito simples e de maneira alguma ocultos: estão somente, como todas as estruturas, entre os nossos atos e desígnios, e não atrás deles. (VI, p. 285).

Segundo Coelho, “[...] uma boa forma de tornar mais evidente o conceito de inconsciente proposto por Merleau-Ponty em seus últimos textos talvez seja, uma vez mais, contrapô-lo ao conceito freudiano.”¹¹³ É sabido que Freud e Merleau-Ponty partem de concepções filosóficas distintas, o que implica também uma visão de homem e da relação homem-mundo também distintas. Coelho sintetiza a ideia de inconsciente em Freud, indicando que ela, enquanto sistema, é, apesar de tudo, tributária “[...] de uma filosofia da consciência; baseia-se em uma realidade que privilegia a linguagem e o mundo do pensamento, fundando uma ruptura entre os domínios onde existe e onde inexiste representação de palavras.”¹¹⁴ O inconsciente freudiano é composto por representações de coisas, cindidas das palavras capazes de designá-las. Lembrando aqui que, na operação de recalque e repressão, para o inconsciente se destinam as ideias desligadas de seus conteúdos afetivos e mentais, que agora vagam soltos agora no sistema consciente e pré-consciente. E, para tais ideias retornarem à consciência, precisam não apenas suplantar a barreira do recalque a que estão sujeitas, mas se religarem a um conteúdo, seja ele original ou não, aparecendo então em sua forma inicial ou por outras manifestações do inconsciente, como chistes, sintomas, sonhos, podendo até desencadear um processo neurótico. Já, “[...] para Merleau-Ponty, é a percepção que ocupa um plano primordial. É o contato imediato, não mediado pela linguagem ou pelo pensamento, que está na origem dos sentidos.”¹¹⁵

Coelho segue refletindo que, de acordo com essa concepção merleau-pontyana, o inconsciente do recalque só poderia ser, “[...] ontologicamente, contemporâneo do sistema consciência/pré-consciente, na medida em que o âmbito da linguagem verbal, para ele,

¹¹³ COELHO, N. Jr. *O Inconsciente em Merleau-Ponty*, p. 143-144.

¹¹⁴ COELHO, N. Jr. *O Inconsciente em Merleau-Ponty*, p. 144.

¹¹⁵ COELHO, N. Jr. *O Inconsciente em Merleau-Ponty*, p. 144.

simplesmente retoma um *sentido mudo*, já estabelecido no plano perceptivo do contato primeiro corpo-mundo.”¹¹⁶

Resumindo: em Merleau-Ponty a linguagem verbal é segunda em relação ao plano da experiência sensível, onde o filósofo situa o que denomina de inconsciente primordial, o inconsciente de uma filosofia da “carne”. Nesse plano inconsciente há um entrelaçamento do visível e do invisível, ele “[...] aparece como articulação, como textura presente no imbricamento corpo-mundo. O inconsciente é, não um *topos* situado no psíquico, mas primordialmente uma atmosfera, aquilo que permite ser.”¹¹⁷

A reabilitação ontológica do sensível, proposta por Merleau-Ponty, exige também toda essa reformulação da concepção do inconsciente. Concordamos com Coelho quando expressa que a

[...] transposição inicial de uma filosofia ainda presa à noção de consciência para a vivência perceptiva como experiência fundante do processo de conhecimento, nos trouxe da crítica ao conceito de inconsciente a uma elaboração toda particular deste mesmo conceito, agora deslocado do psíquico, da mente de um sujeito, aparecendo no quiasma, no entrelaçamento entre visível e invisível [...].¹¹⁸

Podemos sugerir e reforçar, mais uma vez, que a noção de inconsciente em Merleau-Ponty está muito mais próxima da noção de pulsão em Freud do que da própria concepção do inconsciente. Trata-se, aqui, de compreender o que, de fato, está em pauta, ou seja, compreender o inconsciente como essa dimensão de fundo pela qual se opera o quiasma ou o entrelaçamento entre o físico e o psíquico.

Não existe uma teoria do inconsciente em Merleau-Ponty, tampouco um sistema completo em torno do conceito de inconsciente. A própria morte prematura do fenomenólogo nos herdou apenas o início de uma fecunda transformação em sua filosofia. Eis a razão da dificuldade de se tratar o tema do inconsciente no contexto de uma teoria sistemática no curso, sobretudo, dos últimos escritos do autor. Essas ideias ainda estão em desenvolvimento, e não podem ir além do que sugerir um caminho a ser pensado ou traçado. Esse limite não é o signo de um fracasso

¹¹⁶ COELHO, N. Jr. *O Inconsciente em Merleau-Ponty*, p. 144.

¹¹⁷ COELHO, N. Jr. *O Inconsciente em Merleau-Ponty*, p. 144.

¹¹⁸ COELHO, N. Jr. *O Inconsciente em Merleau-Ponty*, p. 144.

teórico ou especulativo da obra, mas um conjunto de indicações muito precisas de, não obstante, um trabalho inacabado. Temos, ao menos, as coordenadas de uma teoria em curso. Por isso, voltamos aqui à nossa frase do prefácio deste trabalho, pois observamos que, assim como o vento e os afetos, o inconsciente não pode ser negado, pois a força de sua expressão desautoriza a qualquer um condenar sua existência. Consideramos tão inconcebível afirmar que o inconsciente não existe quanto afirmar que as ondas sonoras e os raios ultravioletas não existem por não serem diretamente acessíveis à nossa visão. Reconhecemos que Freud foi aquele quem deu voz a esse inconsciente, como se fosse aquele que, analogamente, tivesse espirrado *spray* colorido ao vento. A partir de Freud, as manifestações do inconsciente ficaram em evidência. E como em toda e qualquer teoria, o pai da psicanálise também teve seus percalços e insuficiências, apesar de toda sua genialidade. Merleau-Ponty retoma, de certa forma, a noção de inconsciente para suprir tais insuficiências. Embora não possamos concordar que ele tenha exaurido o assunto, até pela morte súbita que não lhe permitiu um maior desenvolvimento do tema, não podemos deixar de mencionar seus avanços em relação à sua reformulação de inconsciente. E um dos pontos que consideramos nevrálgicos nesse avanço é a reinserção do sensível no campo do psíquico, de tal forma que este esteja além ou aquém de qualquer dualidade. É, sobretudo, no conceito de “carne” que percebemos a possibilidade desta evolução. Isso é de suma importância, uma vez que tal conceito não preenche apenas as lacunas teóricas, mas também as lacunas que envolvem o próprio processo analítico, conferindo um lugar de destaque ao outro no desenvolvimento do próprio sujeito.

CONCLUSÃO

Como vimos, Merleau-Ponty contrapõe sua noção de corpo próprio às tendências clássicas da fisiologia e da psicologia. Para ele, o corpo não pode ser nem uma máquina (concepção intelectualista), assumindo uma conotação mecanicista, tampouco um pedaço de matéria ou um objeto de estudo da anatomia (concepção empirista). Ora, numa concepção o corpo não passa de um instrumento do intelecto, e noutra há uma supremacia do corpo sobre a consciência, que atua passivamente, sendo muito pobre e, por isso mesmo, vindo a operar enquanto mero receptáculo das informações do mundo exterior. Merleau-Ponty identifica aí uma convergência de base: um princípio dualista de abordagem: mente e corpo como substâncias distintas. Para Merleau-Ponty, o corpo é uma dimensão do ser, e não uma propriedade. Isso implica dizer que eu não *tenho* um corpo; mas *sou* um corpo. Ao mesmo tempo em que há um movimento intencional do corpo, este, por *ser* um corpo, é também sensível ao mundo. Merleau-Ponty mostra que esse paradoxo não desemboca, necessariamente, numa contradição, mas, antes, implica, significativamente, uma ambiguidade ou promiscuidade que é inerente à condição humana. Pode-se até fazer uma ligação, aqui, com o trágico de Nietzsche, onde o apolíneo e o dionisíaco coexistem, por princípio.

Merleau-Ponty revela a experiência do corpo como ser sexuado, domínio afetivo privilegiado, fonte de sentido e experiência dialeticamente viva. Ele traz à tona a questão da sexualidade e da afetividade, que por tanto tempo foi relegada pela tradição filosófica e científica. É nesse sentido que Merleau-Ponty se aproxima da psicanálise, encontrando nela instrumentos teóricos que permitem conferir sentido à experiência afetiva. A sexualidade deixa de ser compreendida como um processo fisiológico isolado, já que o próprio homem é visto como um ser cultural e histórico, um ser produtor de sentido. Seguindo essa perspectiva de análise, Merleau-Ponty compreende que pela afetividade se torna reconhecível a existência de um ser para o sujeito. A afetividade é intrínseca ao ser, ao corpo próprio. Este é o lugar privilegiado da apropriação do tempo, do espaço, dos objetos. Por meio dele e nele é que tudo se realiza. A sexualidade não é um ciclo autônomo; ao contrário, influencia o ser como um todo, na sua relação consigo mesmo e com o outro. A sexualidade está impregnada de uma intencionalidade que acompanha o movimento geral da existência, se une e se realiza com ele, tornando possível o

fato de que todo ato humano tenha sentido. A sexualidade se projeta muito além do prazer ou do ato sexual em si. Ela é a própria condição humana. E a experiência da afetividade corporal se torna um exercício expressivo em virtude, sobremaneira, pelo fato da linguagem. Dessa forma, o corpo é um ser de potência para a construção da fala. É pela transcendência carnal da fala que se opera uma abertura da linguagem entre o eu e o outro e o eu consigo.

Consideramos que a ambivalente relação de Freud com a filosofia não desvaloriza a importância que as descobertas desse autor representaram para Merleau-Ponty. Este, na posição de crítico ponderado, explorou, sobretudo, as concepções psicanalíticas de desejo e inconsciente. O inconsciente freudiano, constituído a partir do ingresso no universo simbólico, não se situa num lugar anatômico, mas psíquico, com conteúdos, mecanismos e uma energia específica. Merleau-Ponty reconhece que Freud também conferiu ao desejo um lugar na subjetividade, que não estava presente na psicologia clássica. Na perspectiva freudiana, é o desejo quem regula a realidade psíquica, exercendo pressão por meio das pulsões biológicas.

A partir da postura assumida frente ao inconsciente freudiano, onde reconhece seus méritos e problemas, é que Merleau-Ponty formula sua concepção de inconsciente carnal. A questão do inconsciente ocupou o filósofo, especialmente, nos três últimos anos de sua vida, ficando mais evidente em sua obra póstuma *Visível e Invisível*. Não há uma teoria sistemática e muito menos acabada sobre a noção de inconsciente em Merleau-Ponty devido, sobretudo, à prematura morte do filósofo. Mesmo assim, consideramos que, a partir das esparsas indicações que ele aponta, é exequível e oportuno traçar uma linha investigativa sobre tal problemática. É sob essa perspectiva que esse trabalho, desde o início, se engajou numa aposta de leitura perpassada pela idéia de carnalidade. É evidente a importância do conceito de carne na reformulação merleau-pontyana do inconsciente, conceito imantado pelo projeto em curso de uma reabilitação ontológica do sensível. A própria noção de carne, enquanto quiasma, enquanto duplo movimento daquilo que sentimos e daquilo que se sente, parecem exigir a presença da noção de inconsciente para ser melhor compreendida.

O inconsciente em Merleau-Ponty está situado além do plano intrapsíquico, além ou aquém de qualquer psique ou subjetividade. Ele se refere a um inconsciente situado no mundo, quase como que uma atmosfera em constante movimento. Inconsciente como expressão de uma articulação da “carne” do mundo. Trata-se aqui de “[...] pensar a carne não a partir das substâncias, corpo e espírito, pois seria então a união dos contraditórios, mas, dizíamos, como

elemento, emblema concreto de uma maneira de ser geral” (VI, p. 193-194). A “carne” é uma fórmula radical por excelência, sem nenhuma equivalência na filosofia tradicional, pois designa a estranha aderência entre vidente e visível, a ideia da proximidade pela distância, enquanto um “ciclo completo” (VI, p. 313), cuja virtude singular “[...] atapeta e até mesmo envolve todas as coisas visíveis e tangíveis” (VI, p. 164). A “Carne” é a própria transfiguração do mistério que nos une umbilicalmente ao mundo; ela é, em sentido mais próprio, “[...] o Ser selvagem, o tecido de que somos feitos” (VI, p. 257).

Para Merleau-Ponty, corpo e mundo se engendram reciprocamente numa só experiência. Há, entre eles, um quiasma ou um regime de promiscuidade, em que “[...] o corpo nos une diretamente às coisas por sua própria ontogênese [...]” (VI, p. 179). O mundo enquanto “carne” é esse elemento de conjunção, é essa estrutura universal onde há “invasão de tudo por tudo” justamente porque o mundo é um “*campo* sempre aberto” (VI, p. 239), do qual apenas “somos momentos sem relação exterior causal” (HLP, p. 20). A encarnação não representa mais uma “dificuldade” para Merleau-Ponty, pois é ela que articula “[...] minha transcendência constitutiva: é preciso que um corpo perceba os corpos se eu devo poder não me ignorar” (VI, p. 286; 287).

É possível falar não apenas de um inconsciente primordial, mas também de um campo de intersubjetividade primordial. Nesta perspectiva, a “carne” é a “própria experiência de ‘junção’ ou ‘coesão’ entre toda ipseidade e alteridade”¹, uma vez que “alma e o corpo estão em relação de ‘osmose’ ou ‘promiscuidade’.”² Sendo a carne o elemento constituinte e unificador do homem, é correto afirmar que as relações entre “eu” e “outrem” já estão em sua origem associadas corporal e carnalmente.

Investigando o fenômeno da percepção de forma mais profunda e sua relação com o inconsciente, Merleau-Ponty conclui:

[...] a percepção é inconsciente. O que é o inconsciente? O que funciona como pivô existencial e, nesse sentido, é e não é percebido. Pois apenas percebemos figuras sobre níveis – E apenas percebemos em relação ao nível, que é, pois, impercebido – A percepção do nível: sempre entre os objetos [...]. (VI, p. 243).

Isto é, não se trata de trabalhar ou no plano do psíquico ou de seu oposto, o físico. Nem se trata de buscar algo oculto atrás de minha consciência ou de meu campo perceptivo consciente. É

¹ SILVA, C. A. F., *A Carnalidade da Reflexão*, p. 247.

² SILVA, C. A. F., *A Carnalidade da Reflexão*, p. 247.

preciso nos situar no quiasma dessas duas posições, no entrelaçamento entre o visível e o invisível. Por isso aproximamos esse quiasma, a carne, ao conceito de pulsão freudiano, que não está nem no plano psíquico, nem físico, mas que regula nossa existência. Psíquico e físico estão amalgamados, não há como separar um do outro.

Freud e Merleau-Ponty partem de concepções filosóficas distintas, o que implica também uma visão de homem e da relação homem-mundo também distintas. Ora, se Merleau-Ponty objetiva escavar a totalidade das coisas, Freud se limita a um objeto de estudo, ainda preso a certas convenções científicas, apesar de todos seus avanços. Freud não tem a pretensão de abarcar a totalidade das coisas, e realmente é insuficiente a fundamentação filosófica da psicanálise nesse momento. Temos a impressão de que a retomada de Merleau-Ponty da noção de inconsciente vislumbra suprir tais insuficiências. Não podemos afirmar que tal presunção foi alcançada suficientemente, mas, em nossa compreensão, houve um avanço significativo na compreensão dessa questão. Merleau-Ponty aponta algumas questões problemáticas da teoria freudiana, algumas duvidosas, conforme demonstramos no decorrer do trabalho, mas que nos permitem ressituar e ressignificar a questão do inconsciente.

Finalmente, reconhecemos também que há ainda lacunas em nosso trabalho, como abordar mais profundamente a questão do tempo, do outro e da linguagem no desenvolvimento da noção de inconsciente carnal. E, como não nos foi possível exaurir esses temas suficientemente, sobretudo pela exiguidade do tempo, por ora fica em aberto aqui uma proposta de investigação para possíveis pesquisas futuras. Entre estas, uma questão que parece intrigante e que fora apenas indicada de forma breve neste trabalho, é um aprofundamento mais acurado da relação da linguagem na constituição do inconsciente. Tema esse, como se sabe, significativamente caro para Lacan que justamente desenvolvera a noção de inconsciente estruturado como linguagem. Ora, essa primeira incursão da obra de Merleau-Ponty que aqui propomos parece vislumbrar um redimensionamento crítico face à noção de inconsciente em Lacan. Trata-se agora, em Merleau-Ponty, de um inconsciente estruturado como carnalidade. O projeto merleau-pontyano em curso da idéia de “inconsciente carnal” se torna, sobremaneira, um rico expediente de retomada dessa inesgotável problemática.

REFERÊNCIAS

BIBLIOGRAFIA DE MERLEAU-PONTY*

MERLEAU-PONTY, Maurice. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1942. Em português: *A estrutura do comportamento*. Trad. Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945. Em português: *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

_____. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Paris: Verdier, 1996. Em português: *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Trad. C. M. César. Campinas, SP: Papirus, 1990.

_____. *Éloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1953. Em português: *Elogio da filosofia*. 4. ed. Trad. A. B. Teixeira. Lisboa: Guimarães Editores, 1993.

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960. Em português: *Signos*. Trad. M. E. G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964. Em português: *O visível e o invisível*. Trad. J. A. Giannotti e A. M. Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. *Resumé de cours: Collège de France (1952-1960)*. Paris: Gallimard, 1968.

_____. *La prose du monde*. Paris: Gallimard, 1969. Em português: *A prosa do mundo*. Trad. P. Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. *L'œil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 1985. Em português: *O olho e o espírito*. Trad. P. Neves & M. E. Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

* Paralelamente às obras originais, aqui dispomos, ao público leitor, a referência às mais recentes traduções disponíveis em língua portuguesa, que o presente estudo sempre coteja, valendo-se, quando necessário, de eventuais correções ou adequações estilísticas. As obras originais são, ainda, seguidas de suas respectivas abreviaturas utilizadas em todo o trabalho, conforme consta na lista de abreviaturas e siglas.

_____. *Psychologie et pédagogie de l'enfant: Cours de Sorbonne (1949-1952)*. Paris: Verdier, 2001. Em português: *Psicologia e pedagogia da criança: Curso da Sorbonne 1949-1952*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *La nature*. Paris: Seuil, 1995. Em português: *A natureza*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1996.

_____. *Note de cours (1959-1961)*. Paris: Gallimard, 1996.

_____. “Husserl aux limites de la phénoménologie”. In: *Notes de cours sur L'origine de la géométrie de Husserl, suivi de Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris: PUF, 1998.

_____. *Parcours (1935-1951)*. Lagrasse: Verdier, 1997.

_____. *Parcours deux (1951-1961)*. Lagrasse: Verdier, 2000.

_____. *Causeries (1948)*. Paris: Seuil, 2002. Em português: *Conversas (1948)*. Trad. F. Landa & E. Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *L'institution/La passivité: notes de cours au Collège de France. (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003.

_____. *Textos selecionados*. Trad. Marilena de Souza Chauí et alii. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Col. Os Pensadores).

_____. Prefácio a *L'oeuvre de Freud*, de A. Hesnard, Paris, Payot, 1960.

BIBLIOGRAFIA COMENTADA

ASSOUN, Paul-Larent. *Freud – a filosofia e os filósofos*. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.

BARBARAS, Renaud. *De l'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Jerome Millon, 2001 (Collection Krisis).

BIRMAN, Joel. *Freud e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BOURSCHEIDT, Ester Terezinha. *Merleau-Ponty e a descrição fenomenológica do corpo como ser sexuado*. Toledo (PR): Unioeste, 2001 (Monografia de Graduação em Filosofia).

CARMO, Paulo Sérgio. *Merleau-Ponty: uma introdução*. São Paulo: Educ, 2000.

COELHO, Nelson Jr. & CARMO, Paulo Sérgio. *Merleau-Ponty - filosofia como corpo e existência*. São Paulo: Escuta, 1991.

COELHO, Nelson Jr. “O inconsciente em Merleau-Ponty”. In: KNOBLOCH, F. (Org.). *O inconsciente: várias leituras*. São Paulo: Escuta, 1991. p. 123-146.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Joana Moraes e Manuel Maria Carrilho. Lisboa: Assírio e Alvim, 1972.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Col. Os Pensadores).

_____. *Discurso do método*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DUBY, Georges. A emergência do indivíduo: o corpo. In: Ariés, Phillippe & Duby, Georges (Org.). *A história da vida privada (Vol.2)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FALABRETTI, Ericson Savio. “Merleau-Ponty: o sentido e o uso da noção de estrutura.” In: *Revista Dois Pontos* vol. 5, nº1, 2008, p.153-192.

FENICHEL, Otto. *Teoria psicanalítica das neuroses*. São Paulo: Atheneu, 2000.

FREUD, Sigmund. Cinco lições de psicanálise – Leonardo da Vinci e outros trabalhos (1910). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud - Vol. XI*. Rio de Janeiro: Imago, 1970.

_____. O ego e o id – uma neurose demoníaca do séc. XVII e outros trabalhos. (1901-1905). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud - Vol. XIX*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

_____. A história do movimento psicanalítico – artigos sobre a metapsicologia e outros trabalhos. (1914-1916). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud - Vol. XIV*. Rio de Janeiro: Imago, 1988

_____. Um caso de histeria - três Ensaio sobre a teoria da sexualidade e outros trabalhos. (1901-1905). In: *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud - Vol. VII*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FURLAN, Reinaldo & BOCCHI, Josiane Cristina. “O corpo como expressão e linguagem em Merleau-Ponty”. In: *Estudos de Psicologia*, USP – Ribeirão Preto, v. 3, p. 445-450, agosto 2003.

GICOVATE, Silvana Vazquez. *Corpo: espaço de significações e saberes*. Londrina, PR: Editora da UEL, 2001.

GOLDSTEIN, Kurt. *La structure de l'organisme: introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine*. Trad. E. Burkhardt e J. Kuntz. Paris: Gallimard, 1983.

_____. “L’analyse de l’aphasie et l’essence du langage”. In: VVAA. *Essais sur le langage*, Paris: Minuit, 1988. p. 259-330.

GUEDES, Claudia Maria. *Corpo: tradição, valores, possibilidades do desvelar*. Campinas, SP: Unicamp, 1995 (Dissertação de Mestrado em Educação Física).

HEIDEGGER, Martin. *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

HUME, David. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida - SP: Idéias & Letras, 2006.

LACAN, Jacques. *O seminário: livro 11, os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Trad. M. D. Magno. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

LAPLANCHE, Jean. & PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulário da psicanálise*. Trad. Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

LAUER, Luis Felipe Netto. *A questão da intencionalidade em Husserl e Heidegger: caminhos e descaminhos*. Dissertação de Mestrado. UNIOESTE, Toledo, 2008.

LEFORT, Claude. “Posface” In: *Le visible et l’invisible*. Paris: Gallimard, 1964

LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2005.

LOPARIC, Zeljko. “Além do inconsciente: sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise”. In: SIMANKE, R. T. (Org.). *Freud na filosofia brasileira*. São Paulo: Escuta, 2005.

MATTHEWS, Eric. *Compreender Merleau-Ponty*. Tradução de Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2006.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial/Editora da UFPR, 2001.

MOUTINHO, Luis Damon Santos. “*Tempo e sujeito: O transcendental e o empírico na fenomenologia de Merleau-Ponty.*” In: *Temporalidade da Filosofia Contemporânea – Revista Dois Pontos* vol.1, nº1, 2004, p. 11-57.

NETTO, Geraldino Alves Ferreira. *Doze Lições sobre Freud e Lacan*. Campinas: Pontes, 2010.

PAVLOV, Ivan Petrovich. *Œuvres choisies*. 2. ed. Moscou: Editions em Langues Etrangères, s. d.

PONTALIS, Jean-Bertrand. *A psicanálise depois de Freud*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1972 (Coleção Psicanálise).

SARTRE, Jean-Paul. *L’être et le néant: essai d’ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

SILVA, Claudinei Aparecido de Freitas. *A carnalidade da reflexão: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2009.

ZIELINSKI, Agata. *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas: le corps, le monde, l’autre*. Paris: PUF, 2002.