UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LITIARA KOHL DORS

O AUSENTE-PRESENTE: MERLEAU-PONTY E O INCONSCIENTE PRIMORDIAL

TOLEDO, PR
2020

LITIARA KOHL DORS

O AUSENTE-PRESENTE:
MERLEAU-PONTY E O INCONSCIENTE PRIMORDIAL

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

TOLEDO, PR
2020

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Dors, Litiara Kohl
O ausente-presente : Merleau-Ponty e o inconsciente primordial / Litiara Kohl Dors; orientador(a), Claudinei Aparecido de Freitas da Silva; coorientador(a), Renaud Barbaras, 2020.
280 f.

Tese (doutorado), Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Campus de Toledo, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2020.

1. Merleau-Ponty. 2. Fenomenologia. 3. Psicanálise. 4. Inconsciente. I. Silva, Claudinei Aparecido de Freitas da. II. Barbaras, Renaud. III. Título.

LITIARA KOHL DORS

O AUSENTE-PRESENTE: MERLEAU-PONTY E O INCONSCIENTE PRIMORDIAL

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná.

BANCA EXAMINADORA

_____

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (orientador)

UNIOESTE

_____

Prof. Dr. Renaud Barbaras (coorientador)

SORBONNE – PARIS 1

_____

Prof. Dr. Marcos José Müller

UFSC

_____

Prof. Dr. Danilo Saretta Veríssimo

UNESP

_____

Prof.ª Dr.ª Vanessa Furtado Fontana

UNIOESTE

_____

Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich

UNIOESTE

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, LITIARA KOHL DORS, pós-graduanda do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, PR, 27 de abril de 2020.

_____

Assinatura

À Josefina Signor Dors, minha amada avó, cuja ausência despertou-me o eco doce da inabalável presença.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Claudinei Aparecido de Freitas da Silva pela orientação, incentivo e amizade, minha profunda gratidão.

Ao professor Renaud Barbaras pela presença acolhedora, orientação e atenção durante o período de estudos em Paris.

Aos professores Danilo Saretta Verissimo, Marcos José Müller, Thamy Claude Ayouch, Vanessa Furtado Fontana e Luciano Carlos Utteich pela leitura, contribuição e participação desde o exame de qualificação.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIOESTE, por proporcionar as condições materiais, financeiras e intelectuais para a realização da pesquisa; e à Maria Damke e Marcilene da Cruz, pelo apoio e zelo em nossa Secretaria.

À Fundação Araucária, pela bolsa de estudos concedida durante parte do desenvolvimento de minha pesquisa no Brasil.

À CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pesquisa de Nível Superior – pelo apoio financeiro à pesquisa durante o doutorado, incluindo aqui, a bolsa de estudos (doutorado-sanduíche) que tornou possível a pesquisa de seis meses (novembro de 2018 a abril de 2019) na Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne sob a orientação do Profº Dr. Renaud Barbaras.

A todos os meus amigos, incluindo aqueles que trilharam o doutorado comigo, por tornarem essa jornada mais doce.

À Bárbara, Agnelo e Camila, pela presença e amizade compartilhada em terras distantes.

Aos meus pais, Maximino e Rita, e à minha irmã, Tamiane, pelo eterno e incondicional amor.

AUSÊNCIA

Por muito tempo achei que a ausência é falta.
E lastimava, ignorante, a falta.
Hoje não a lastimo.
Não há falta na ausência.
A ausência é um estar em mim.
E sinto-a, branca, tão pegada, aconchegada
nos meus braços,
que rio e danço e invento exclamações alegres,
porque a ausência, essa ausência assimilada,
ninguém a rouba mais de mim.

(Carlos Drummond de Andrade)

RESUMO

DORS, Litiara Kohl. *O ausente-presente*: *Merleau-Ponty e o inconsciente primordial*. 2020. 280 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2020.

Merleau-Ponty já, no escopo de sua obra inaugural, programaticamente fenomenológica, propõe o distanciamento tanto em relação ao empirismo quanto ao idealismo. Trata-se, sobretudo, de descrever a inseparabilidade entre a consciência e o corpo, mostrando que este último realiza uma espécie de reflexão. A reflexão deixa de ser um apanágio da consciência pura e simples a fim de irradiar-se intencionalmente na experiência corporal. Há uma intencionalidade operante que se propaga corporalmente. Ao mesmo tempo, para além do idealismo fenomenológico husserliano, Merleau-Ponty também já se aproxima da Psicanálise e o seu corolário conceito de inconsciente a fim de ressignificar certo caráter ambíguo que se inscreve no próprio movimento da corporeidade e da temporalidade. Já a partir dos anos 1950, mais notadamente nos Cursos sobre a Natureza e a Passividade, Merleau-Ponty retorna, por exemplo, a Freud no intuito de ressignificar, numa nova chave de leitura, o inconsciente em sua primordialidade. Isso se deve à noção de natureza primordial como pano de fundo ou horizonte originário. A partir de então até os últimos escritos, numa aproximação cada vez mais recorrente à Psicanálise, Merleau-Ponty reconhece na noção de inconsciente, um ponto de apoio para o desenvolvimento de uma nova ontologia, formulada prospectivamente por ele nos termos de uma "reabilitação ontológica do sensível" tendo na noção de carne o seu vetor conceitual mais radical e contundente. Para tanto, ao desenvolver uma perspectiva ontológica acerca do inconsciente, o filósofo recorre, por sua vez, à noção kantiana de grandeza negativa que entrevê um gênero de oposição real e não lógica entre um sentido presente e ausente que se inscreve na própria dinâmica do inconsciente. Há, digamos, uma contrapartida secreta inerente a esse duplo sentido como dublagem ontológica. O inconsciente se abre, portanto, como um campo primordial revelando um aspecto ausente-presente como estrutura ou camada. Pois bem: o inconsciente primordial é este ausente-presente inerente à própria consciência, que não é mais translúcida ou idealmente purificada, mas ambígua, carnal, permeada por lacunas. É nessa perspectiva, mais particularmente, que Merleau-Ponty, em sua obra tardia, alude, mesmo de maneira fragmentada, à ideia de uma "psicanálise ontológica" em franca oposição à noção sartriana de "psicanálise existencial". Merleau-Ponty compreende que a percepção enseja o aparecimento de uma configuração entre figura e fundo que se estabelece entre o corpo vivo e os elementos do mundo percebido. Tudo se passa como se o corpo operasse uma espécie de mimetismo com o mundo como carne, em que não é mais possível depurar o que é parte de um ou de outro. Sob esse prisma, tudo aquilo que aparece, aparece sobre um fundo de impercepção, ambíguo e não-tematizado no qual o próprio inconsciente emerge como um modo *sui generis* de estrutura ausente/presente. Esse novo ângulo de abordagem acerca da percepção impacta também na compreensão dos casos clínicos, principalmente os de cunho neurológico e psiquiátricos, os quais Merleau-Ponty, em grande medida, se apoia ao recorrer seja a alguns estudos clínicos de Freud, seja até mesmo de Binswanger.

Palavras-chave: Merleau-Ponty; Fenomenologia; Psicanálise; Inconsciente.

ABSTRACT

DORS, Litiara Kohl. *The absent-present: Merleau-Ponty and the primordial unconscious*. 2020. 280 p. Thesis (Doctorate in Philosophy) – Unioeste – Universidade do Oeste do Paraná, Toledo, 2020

Merleau-Ponty, within the scope of his inaugural work, programmatically phenomenological, proposes a distance both in relation to empiricism and idealism. Most of all, it is a matter of describing the inseparableness between consciousness and the body, showing that the latter performs a kind of reflection. Reflection ceases to be a prerogative of pure and simple consciousness in order to radiate intentionally in bodily experience. There is an operative intentionality that spreads bodily. At the same time, in addition to the Husserlian phenomenological idealism, Merleau-Ponty also approaches Psychoanalysis and its corollary concept of the unconscious in order to resignify a certain ambiguous character that is part of the movement of corporeality and temporality. From the 1950s onwards, most notably in the Courses on Nature and Passivity, Merleau-Ponty returns, for example, to Freud in order to redefine, in a new key, the unconscious in its primordiality. This is due to the notion of primordial nature as a background or original horizon. From that moment until his last writings, in an increasingly recurrent approach to Psychoanalysis, Merleau-Ponty recognizes in the notion of the unconscious, a support point for the development of a new ontology, formulated by him in terms of an "ontological rehabilitation of the sensitive" with the most radical and forceful conceptual vector in the notion of flesh. Therefore, when developing an ontological perspective about the unconscious, the philosopher resorts, in turn, to the Kantian notion of negative greatness that sees a kind of real and non-logical opposition between a present and absent sense that is inscribed in the very dynamics of the unconscious. There is, say, a secret counterpart inherent in this double meaning as ontological dubbing. The unconscious opens up, therefore, as a primordial field revealing an absent-present aspect as a structure or layer. Well then, the primordial unconscious is this absent-present inherent in consciousness itself, which is no longer translucent or ideally purified, but ambiguous, carnal, permeated by gaps. It is in this perspective, more particularly, that Merleau-Ponty, in his late work, alludes, even in a fragmented way, to the idea of an "ontological psychoanalysis" in direct opposition to the Sartrian notion of "existential psychoanalysis". Merleau-Ponty understands that perception leads to the appearance of a configuration between figure and background that is established between the living body and the elements of the perceived world. Everything happens as if the body operates a kind of mimicry with the world as flesh, in which it is no longer possible to purify what is part of one or the other. From this point of view, everything that appears appears against a background of ambiguous and non-thematic imperception, in which the unconscious itself emerges as a *sui generis* mode of absent / present structure. This new approach to perception also has an impact on the understanding of clinical cases, especially neurological and psychiatric ones, which Merleau-Ponty, to a large extent, supports by resorting to either clinical studies by Freud or even by Binswanger.

Keywords: Merleau-Ponty; Phenomenology; Psychoanalysis; Unconscious.

RÉSUMÉ

DORS, Litiara Kohl. *L' absent - présent : Merleau Ponty et l'inconscient primordial*. 2020. 280 p. Thèse (Doctorat en philosophie) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2020.

L'absent - présent: Merleau - Ponty déjà, dans le cadre de son travail inaugural, programmatique phénoménologique, propose une distance à la fois par rapport à l'empirisme et à l'idéalisme. Il s'agit surtout de décrire l'inséparabilité entre la conscience et le corps, montrant que ce dernier effectue une sorte de réflexion. La réflexion n'est plus une prérogative de la conscience pure et simple pour rayonner intentionnellement dans l'expérience corporelle. Il y a une intentionnalité opérationelle qui se propage corporellement. Parallèlement, outre l'idéalisme phénoménologique husserlien, Merleau-Ponty aborde également la psychanalyse et son concept corollaire de l'inconscient afin de re-signifier un certain caractère ambigu inscrit dans le mouvement corporel et temporel lui-même. A partir des années 1950, notamment dans les cours sur la nature et la passivité, Merleau-Ponty revient par exemple à Freud pour redéfinir, dans une nouvelle méthodologie, l'inconscient dans sa primodialité. Cela est dû à la notion de nature primordiale comme arrière-plan ou horizon d'origine. Depuis lors jusqu'aux derniers écrits, dans une approche de plus en plus courante de la psychanalyse, Merleau-Ponty reconnaît dans la notion d'inconscient, un point d'appui pour le développement d'une nouvelle ontologie, formulée par lui par programmation en termes de «réhabilitation ontologique du sensible "ayant dans la notion de chair son vecteur conceptuel le plus radical et le plus puissant. À cette fin, en développant une perspective ontologique sur l'inconscient, le philosophe, à son tour, recourt à la notion kantienne de grandeur négative qui entraîne une sorte d'opposition réelle et non logique entre un sens présent et absent qui est écrit dans la dynamique même de l'inconscient. Il y a, par exemple, une contrepartie secrète inhérente à ce double sens de doublage ontologique. L'inconscient s'ouvre donc comme un champ primordial révélant un aspect absent-présent comme structure ou couche. Eh bien: l'inconscient primordial est ce présent absent inhérent à la première conscience, qui n'est plus translucide ni idéalement purifiée, mais ambigue, charnele et imprégnée de lacunes. C'est dans cette perspective, plus particulièrement, que Merleau-Ponty, dans ses derniers travaux, fait allusion, même de manière fragmentée, à l'idée d'une "psychanalyse ontologique" en opposition directe avec la notion sartrienne de "psychanalyse existentielle". Merleau-Ponty comprend que la perception conduit à l'apparition d'une configuration entre figure et fond qui s'établit entre le corps vivant et les éléments du monde perçu. Tout se passe comme si le corps opérait une sorte de mimétisme avec le monde comme chair, dans lequel il n'est plus possible de purger ce qui fait partie de l'un ou de l'autre. Dans cette optique, tout ce qui apparaît apparaît sur un fond d'interception, ambigu et non thématique dans lequel l'inconscient lui-même émerge comme un mode sui generis de structure rabsente / présente. Cette nouvelle approche de la perception a également un impact sur la compréhension des cas cliniques, notamment ceux de nature neurologique et psychiatrique, que Merleau-Ponty, dans une large mesure, soutient en recourant soit à des études cliniques de Freud soit même à Binswanger.

Mots-clés: Merleau-Ponty; Phénoménologie; Psychanalyse; Inconscient

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO…..... 25
1 A RECEPÇÃO FENOMENOLÓGICA DA PROBLEMÁTICA DO INCONSCIENTE …..... 31
1.1 Considerações gerais..... 31
1.2 A recepção fenomenológica da teoria do inconsciente..... 34
1.2.1 O “inconsciente” freudiano: alguns recortes..... 37
1.2.2 A crítica husserliana ao naturalismo..... 49
1.2.3 A influência de Politzer na obra de Merleau-Ponty..... 58
2 A ESTRUTURA DO INCONSCIENTE À LUZ DA FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO..... 66
2.1 Considerações gerais..... 66
2.2 Percepção e corpo próprio 67
2.2.1 Percepção..... 67
2.2.2 A experiência do corpo próprio..... 78
2.2.3 O corpo como ser sexuado e o inconsciente: influxos fenomenológico-psicanalíticos..... 86
2.3 A *Gestalttheorie* e o esquema corporal..... 95
2.3.1 A consciência perceptiva como expressão..... 95
2.3.2 A gênese do espaço-tempo, esquema corporal e movimento..... 99
2.3.3 As raízes da motricidade do corpo próprio e suas relações com a historicidade e o mundo onírico..... 105
3 O *LOGOS* PRIMORDIAL: NATUREZA E INCONSCIENTE..... 111
3.1 Considerações gerais..... 111
3.2 O retorno à *Lebenswelt*..... 115
3.2.1 Husserl, Merleau-Ponty e o retorno ao mundo da vida..... 115
3.2.2 Merleau-Ponty e o impensado em Husserl..... 127
3.3 A teoria do inconsciente nos cursos sobre *A Natureza*..... 134
3.3.1 Corporeidade e intersubjetividade: o corpo como ser de desejo..... 136
3.3.2 História e cultura..... 144
3.4 Sonho e inconsciente: a primordialidade da experiência..... 151
3.4.1 A interpretação dos sonhos para além de Freud..... 151
3.4.2 A experiência primordial do simbolismo onírico..... 157

4 O AUSENTE-PRESENTE: O INCONSCIENTE CARNAL 161
4.1 Considerações gerais..... 161
4.2 A carne como ser de promiscuidade e o inconsciente carnal..... 171
4.2.1 A metáfora da carne e a dialética do visível e o invisível..... 171
4.2.2 A visibilidade carnal: gênese de um desejo primordial?..... 178
4.2.3 O primado da percepção e a linguagem: os primeiros passos rumo a uma psicanálise ontológica..... 186
4.3 O ausente-presente: a noção de grandeza negativa..... 194
4.3.1 A noção kantiana de grandeza negativa..... 194
4.3.2 Merleau-Ponty e a releitura da noção kantiana de grandeza negativa..... 196
4.4 Inconsciente e abertura: por uma psicanálise ontológica..... 206
4.4.1 O inconsciente primordial..... 206
4.4.2 É possível uma psicanálise ontológica?..... 213
5 INCONSCIENTE E EXPERIÊNCIA CLÍNICA..... 222
5.1 Considerações gerais..... 222
5.2 Análise da paciente de Binswanger..... 227
5.2.1 Resumo do caso..... 227
5.2.2 Considerações binswangerianas..... 230
5.2.3 Interpretação à luz de “O corpo como ser sexuado”..... 233
5.3 O Caso Dora..... 239
5.3.1 Resumo do caso..... 240
5.3.2 Primeiras interpretações freudianas..... 242
5.3.3 O primeiro sonho: interpretação freudiana..... 246
5.3.3.1 A relação do sonho com eventos recentes..... 247
5.3.3.2 Os elementos “quarto”, “chave” e seus simbolismos..... 248
5.3.3.3 A “caixa de joias” 248
5.3.3.4 A cena infantil..... 249
5.3.4 O desfecho do caso..... 250
5.3.5 Sobre a interpretação fenomenológica merleau-pontyana..... 252
5.3.5.1 O modo de relação “inconsciente” com o outro..... 252
5.3.5.2 Simbolismo e conteúdos infantis..... 257
5.3.5.3 O (in)determinismo da escolha..... 261

CONCLUSÕES..... 266
REFERÊNCIAS..... 273

.

INTRODUÇÃO

A pesquisa que ora se põe em pauta concentra-se, particularmente, na releitura fenomenológico-ontológica levada a termo por Merleau-Ponty a propósito da noção de inconsciente. Para tanto, trata-se de investigar, à luz dessa noção, um problema central, qual seja, o duplo aspecto que ela envolveria, em sentido primordial, como uma estrutura ambígua perfazendo, pois, uma espécie de dublagem ontológica: o inconsciente como “ausente/presente”.

Sob esse prisma maior, a partir do problema geral posto, se depreende alguns subproblemas ou interrogações distintas, mas correlatas. Um primeiro deles diz respeito se, em Freud, há, de fato, um dualismo incontornável entre consciente e inconsciente tal qual Merleau-Ponty, entre outros leitores fenomenólogos diagnosticam no pai da psicanálise? E, junto com isso, até onde a metapsicologia freudiana seria realmente causalista ou determinista? Outro segundo subproblema é até onde o próprio Merleau-Ponty não reedita um certo dualismo ao trabalhar, sobretudo, nos últimos escritos, a ideia de uma dublagem inscrita na própria experiência do inconsciente como estrutura ausente/presente? Disso depreende ainda outra questão cara a Merleau-Ponty: até onde se torna possível vincular o inconsciente com a percepção? Por fim, em que medida a retomada e aprofundamento da questão do inconsciente permite uma recondução mais profunda quanto à tarefa de uma “reabilitação ontológica do sensível” como carne, a ponto, de legitimar o estatuto de um inconsciente primordial? Ou melhor, o que seria, mais propriamente, esse inconsciente primordial?

Isso posto, percorrendo, portanto, distintos momentos da trajetória intelectual do filósofo, visamos estabelecer os recortes decisivos dessa retomada crítica da questão de fundo. Adiantamos, de antemão, que o desenrolar da pesquisa requer que se efetue, em vários momentos, um movimento de reelaboração de alguns conceitos, na tentativa de escavar, a cada vez, uma nova camada de compreensão. É que, assim como o próprio Merleau-Ponty identificou, embasando-se em Husserl, um movimento de circularidade do ser. Pois bem, esse mesmo movimento se faz perceber no

interior do pensamento do filósofo. Antes, porém, de situarmos brevemente, aqui, tais paragens, pretendemos situar um contexto mínimo em que esse diálogo fenomenológico se opera a partir de uma interface com as ciências, em particular, a psicologia.

Apesar das acentuadas divergências existentes entre fenomenologia e psicanálise, podemos identificar em Merleau-Ponty um autor aberto ao debate e às possibilidades de contribuições que a teoria psicanalítica fornece à filosofia de orientação fenomenológica. Aliás, o interesse do filósofo não se concentra apenas no pensamento freudiano, mas encontra também em Lacan, fruto de uma profícua amizade intelectual, e em Melanie Klein, pioneira no trabalho psicanalítico com crianças, fontes realmente inspiradoras que levou o fenomenólogo francês a retomar e aprofundar muitos de seus temas mais caros.

Não obstante, o pensamento merleau-pontyano demarca ainda um outro importante espaço de debate para com as ciências humanas, sobretudo com a psicologia que, no auge de sua orientação positivista no séc. XIX, se inspira, fortemente, nas denominadas "ciências da natureza" em detrimento das "ciências do espírito". É precisamente neste contexto que não só a Psicanálise como também a Gestalt ou Psicologia da Forma despontam aos olhos de Merleau-Ponty como importantes movimentos de retomada da experiência vivida ou concreta, em oposição às tentativas de explicação dos comportamentos segundo às leis de causa e efeito. Trata-se, sobretudo, no caso da Psicanálise, de superar toda forma de reducionismo e dualismo psicofísico como princípio explicativo.

De todo modo, em que pese a crítica fenomenológica husserliana dirigida ao psicologismo, Merleau-Ponty distancia-se do ideal transcendental de uma consciência constituinte, isto é, da proposição idealista de um ego puro, pronunciando explicitamente sua recusa em relação aos dualismos congêneres como sujeito e objeto, mente e corpo, exterior e interior, etc. É neste momento, portanto, que a noção de inconsciente, que pretendemos aqui abordar, começa a tomar forma no contexto mais peculiar da reflexão merleau-pontyana.

De fato, o filósofo francês se propõe a lançar um novo olhar acerca da teoria freudiana, ora divergindo, ora convergindo, em certa medida, dessa. Neste sentido, nossa pesquisa não tem objetivo apenas de indicar possíveis limites

dessa releitura fenomenológica, mas reconstituir, passo a passo, os seus alcances. Nossa atenção se concentra em revelar a originalidade da fenomenologia merleau-pontyana, particularmente no contexto da elaboração de uma nova ontologia, onde a noção de inconsciente desponta de uma maneira mais elaborada e propositiva. É importante também esclarecer, neste ponto, que apesar da amplitude adquirida pelo pensamento psicanalítico, a presente pesquisa se delimita pela apresentação do debate entre a fenomenologia de Merleau-Ponty e a psicanálise freudiana. Deste modo, não temos o objetivo de nos aprofundar, neste momento, em outros importantes autores como Lacan e Klein. Ao nosso ver, esta seria uma abordagem interessante no tocante a trabalhos futuros.

Antes, contudo, de melhor medir tal alcance programático, é preciso reconhecer que o comportamento humano só pode ser compreendido se o considerarmos não mais como um feixe regido por relações causais, mas como uma estrutura, ou um campo, onde as vivências emergem. Quer dizer; não há mais condições totais de previsibilidade para a experiência humana, em termos, é claro, deterministas. É neste contexto ainda que o filósofo explora os estudos clínicos de importantes nomes da neurologia e da psiquiatria. Além dos casos apresentados por Freud, são fontes recorrentes na obra de Merleau-Ponty os estudos de Kurt Goldstein e Ludwig Binswanger, revelando um importante contributo da fenomenologia para a clínica psicológica. Ora, Merleau-Ponty passa a mostrar que, embora Freud tenha se utilizado, em um primeiro momento, de uma descrição do inconsciente enquanto um jogo de forças energéticas, baseado nas leis da termodinâmica, considerando-o, como supunham alguns críticos, como um causalista, trata-se de um erro de interpretação. Isso porque a descrição de uma aparelhagem psíquica na psicanálise assume, a bem da verdade, uma concepção puramente metafórica, que não quer dizer naturalista ou reducionista, mas construído metaforicamente como um “sistema”. É sobre esse cuidado que recai a atenção, por exemplo, de Ceriotto (1969, p. 100-101):

> A leitura de Freud pode enriquecer e aprofundar nossa fenomenologia. Outorga-lhe uma zona do real que o filósofo não pode ignorar. Com a condição, contudo, de respeitar o caráter metafórico do texto freudiano, de vê-lo à luz da experiência a que

> aponta e, definitivamente, de superar o sentido comum de seus termos para lê-lo como se lê um clássico.

Nessa perspectiva, compreender a metapsicologia freudiana em função de uma descrição “tópica”, “dinâmica” e “econômica” significa, sobretudo, a efetuação de uma ultrapassagem dos limites impostos pela terminologia corrente de um contexto histórico[1]. Daí resulta a fundamental necessidade de superação de certos equívocos provenientes de erros de interpretação terminológica. Merleau-Ponty, portanto, não se exime em observar que os casos clínicos apresentados por Freud revelam um enfoque propriamente fenomenológico, uma vez que o psicanalista adota o manejo da intersubjetividade e da afetividade como pontos decisivos no contexto da análise.

Para tanto, o nosso percurso aqui da pesquisa se estruturará a partir de cinco momentos fundamentais. O primeiro momento ou capítulo, se concentra nas obras iniciais do autor, mais notadamente, *La Structure du Comportement* (1942) e *Phénoménologie de la Perception*, (1945) onde já é possível observar o interesse do filósofo pela psicanálise, em especial sobre o tema que veio a ser considerado uma das pedras angulares desta teoria: o inconsciente. Trata-se, pois, de descrever como a estrutura do inconsciente começa a ser abordada, já neste período, sob a égide de uma fenomenologia da percepção tal qual Merleau-Ponty enuncia em seu segundo grande livro. O capítulo visa mostrar inicialmente, em linhas gerais, a concepção de inconsciente, adotada por Freud, partindo do texto de 1915 intitulado *O inconsciente*, bem como a recepção crítica fenomenológica tomada em relação à psicologia e à Psicanálise por importantes autores como Husserl e Politzer.

---

[1] Alfredo Zenoni não se furta em esboçar essa questão na Introdução do trabalho intitulado *Le corps de l’être parlant: de l’evolutionnisme à la psychanalyse* aonde afirma que “como todo saber novo, a psicanálise foi pensada com as noções e os termos em vigor no contexto epistêmico de seu nascimento. Mas, como para todo saber novo, sua emergência não ocorreu sem dobrar e modificar radicalmente o sentido dos termos que o inscreveram. Assim, termos como movimento, repouso, velocidade, gravidade, etc. continuaram a ser utilizados na física galileana e newtoniana, mas mudando completamente de sentido – já que se tornaram noções puramente relacionais, expressões de relações – da mesma maneira, as noções de sexualidade, inconsciente, pensamento, representação, pulsão, etc. apresentam no campo freudiano uma outra significação que aquela, clássica, tradicional, que tinham no discurso da época” (ZENONI, 2018, p. 14).

No segundo capítulo, mostramos que na *Phénoménologie de la Perception*, já é visível uma desconstrução da ideia de subjetividade, inclusive para além do idealismo fenomenológico de cariz husserliano, em que a consciência se radica na experiência do corpo próprio. Quer dizer, na contramão da concepção de uma consciência pura, Merleau-Ponty descreve fenomenologicamente a ideia de uma consciência entrelaçada ao corpo, a título de uma "consciência perceptiva". A noção de inconsciente, neste primeiro momento, já se encontra, como vemos, imbricada a partir dessa caracterização fenomenológica, o que será, sem dúvida, uma ocasião oportuna para avaliarmos o alcance e limites dessa abordagem. Por fim, abordamos os cursos ministrados por Merleau-Ponty no Collège de France no primeiro semestre de 1953, em que os estudos da Gestalt ganham relevo, destacando-se ainda os trabalhos de Paul Schilder acerca do "esquema corporal".

O terceiro capítulo visa mostrar, em primeiro lugar, a influência das obras tardias de Husserl na ontologia de Merleau-Ponty, especialmente no que se refere ao conceito de *Lebenswelt* ou mundo da vida, cunhado pelo filósofo alemão, e sua contribuição para o desenvolvimento de um novo estatuto para o tema da Natureza. Posteriormente, abordamos os cursos ministrados no Collège de France entre os anos de 1952 e 1960, principalmente os que versam sobre a Natureza e a Instituição/Passividade, momentos em que a obra de Freud ganha especial destaque. Reconheceremos nesses cursos, os temas da libido e do sonho como peças fundamentais para a compreensão que se radicaliza cada vez mais fenomenologicamente em torno do inconsciente. Além disso, a relevância das questões relativas à historicidade, à intersubjetividade e à temporalidade para a compreensão das decisões subjetivas toma decisivo assento teórico nessa periodização.

O quarto capítulo será dedicado ao estudo das obras finais do filósofo francês, em especial ao *Le Visible et l'Invisible*, que permaneceu inacabada em decorrência de sua repentina morte, em 1961. Trata-se, de fato, de um momento especialmente importante no caminho trilhado pelo autor, visto que nesse projeto final, encontramos o ponto de viragem que constitui a verdadeira radicalização do conceito de consciência. Melhor dizendo, a nova ontologia proposta pela fenomenologia merleau-pontyana perspectiva, por assim dizer, um alargamento

do conceito de consciência, a tal ponto que este, passa a ser verdadeiramente abandonado pelo filósofo. A partir desse momento do texto, pretendemos descrever, à luz da noção de carne, uma dublagem essencial da experiência do inconsciente como ausente/presente, isto é, a ideia que já começara a ser maturada desde o período dos anos 1950 de um "inconsciente primordial" como campo dinâmico de experiência. Trata-se, enfim, de melhor compreender qual seria o estatuto, em rigor, de um "inconsciente carnal" como estrutura fundamental de reversibilidade entre o direito e o avesso, entre a reflexão e o irrefletido. Esse aspecto da discussão propõe, portanto, iluminar em que medida Merleau-Ponty se autoriza falar de uma "psicanálise ontológica" a fim de contrastar com a "psicanálise existencial" de linhagem sartriana. Dizendo de outro modo, o que entra em jogo nessa reta final dos trabalhos de Merleau-Ponty é uma nova tarefa, qual seja, uma *nouvelle ontologie* do sensível, da carne que redimensiona outro estatuto do desejo e que, portanto, desconstrói o ideal soberano da consciência. Nessa medida, ao contrário, não existem fronteiras entre consciência e mundo, e por estarmos imersos em um solo verdadeiramente transcendental ou, numa *Lebenswelt*, nada pode ser desvinculado de nossa experiência mais originária, isto é, primordial. Tal é o intento desse novo projeto.

A partir desse percurso, o quinto e último capítulo da tese se encaminhará para a discussão e análise de casos clínicos sob a perspectiva dessa nova abordagem. Pretendemos enfocar o caso freudiano intitulado "Caso Dora" e um caso do psiquiatra suíço, Ludwig Binswanger, apresentado em uma de suas conferências dirigidas a estudantes de medicina, ambos mencionados e discutidos por Merleau-Ponty ao longo de sua obra. Isso posto, demos início ao trabalho propriamente dito.

1 A RECEPÇÃO FENOMENOLÓGICA DA PROBLEMÁTICA DO INCONSCIENTE

1.1 Considerações gerais

Neste primeiro capítulo, intentamos descrever a estrutura do inconsciente tal qual Merleau-Ponty edita em suas primeiras obras. Sabemos que a psicanálise, juntamente com a *Gestalttheorie*[2], tornou-se uma fonte recorrente nos trabalhos do filósofo, seja para pontuar suas deficiências e contradições, seja ainda para lhe fazer jus ao que acrescenta de novo ou teoricamente sugestivo às teorias psicológicas.

Desde a publicação de seu primeiro grande escrito, datado de 1942, *La Structure du Comportement***,** Merleau-Ponty inicia seu programa de pesquisa ao propor uma releitura do pensamento freudiano, à par, ainda, com as críticas endereçadas à psicologia clássica, em sua inspiração metodicamente dualista e naturalista.

Apoiando-se nos estudos da *Gestalttheorie* acerca da percepção, o filósofo francês busca transpor os resultados dos experimentos apresentados por esta escola a um nível mais elevado de compreensão. Quer dizer, ao considerar que a *Gestalttheorie* não levou às últimas consequências os seus pressupostos, Merleau-Ponty intenta, por intermédio dos casos clínicos apresentados pelo psiquiatra alemão Kurt Goldstein, mostrar que não apenas o campo perceptivo é dotado de certa estrutura de relações entre figura e fundo, mas que todo o plano da vivência psíquica, incluindo suas patologias, é regido

---

[2] Trata-se de uma escola que tem sua origem entre os anos de 1910 e 1912 na Alemanha e que apresenta, em linhas gerais, o estudo da percepção em torno de uma *Gestalt (forma ou estrutura).* Então, a percepção é compreendida como uma articulação das partes num todo, ou seja, há uma estrutura da percepção em que o significado de cada uma das partes depende da sua relação com a totalidade, ou do conjunto dos elementos percebidos. Essa corrente de pensamento questiona, portanto, os estudos da psicologia clássica que propunham que a percepção poderia ser decomposta em sensações mais simples, isto é, analisadas separadamente. Este tema, contudo, será melhor aprofundado no decorrer de nossa pesquisa.

também por esta estruturação. É a partir desta proposição inicial que a concepção freudiana de inconsciente começa a adquirir novos contornos na recepção crítico-fenomenológica merleau-pontyana.

Em relação a esta temática, Merleau-Ponty apresenta, em novembro de 1946, perante a Sociedade Francesa de Filosofia, o texto, que seria, anos depois, publicado sob o título *Le Primat de la Perception e ses Conséquences Philosophiques*. Neste pequeno ensaio de conferência, o filósofo aborda criticamente a doutrina de inspiração clássica a qual pretendia decompor a percepção em sensações. Tal doutrina visa, tão somente, retornar às menores partes da percepção, transformando-a em uma operação puramente intelectual.

Ora, Merleau-Ponty justamente se reporta à *Gestalttheorie* como uma escola para a qual esse procedimento de análise seria descabido, uma vez que o fenômeno perceptivo se manifesta como uma estrutura, onde cada uma de suas partes adquire uma função maior, uma vez integrada ao todo do que quando analisada separadamente. Daí resulta a concepção de que o todo é maior do que a soma de suas partes. De acordo ainda com Merleau-Ponty, a consciência era apresentada pela antiga psicologia como um conjunto de sensações que "supostamente correspondiam, termo a termo, às excitações locais dos aparelhos sensoriais, de tal modo que uma dada excitação produzisse sempre a mesma sensação" (MERLEAU-PONTY, 1996a, p. 24). Em contrapartida, o que propõe a *Gestalttheorie*, ou teoria da forma, é que a "*Gestalt* é uma organização espontânea do campo sensorial que faz depender os pretensos 'elementos' de 'todos', articulados, eles próprios, em todos mais extensos" (MERLEAU-PONTY, 1996a, p. 25). Desta maneira, não é possível decompor a percepção em sensações, já que as próprias sensações já se dão, sempre, em conjunto. É sob esse prisma, que os princípios adotados pela *Gestalttheorie* terminam por impactar decisivamente os estudos sobre o desenvolvimento humano, à medida que a escola propõe a premissa fundamental de que "o desenvolvimento não se faz por simples adjunção ou adição, mas por reorganização" (MERLEAU-PONTY, 1996a, p. 32).

Esta proposição acerca do desenvolvimento, que já fora, aliás, apresentado alguns anos antes em *La Structure du Comportement* revela uma considerável modificação do conceito freudiano de "repressão", bem como do

retorno à consciência dos conteúdos infantis reprimidos. Isto porque, como veremos mais detalhadamente ao longo deste primeiro capítulo, de acordo com a interpretação de Merleau-Ponty, o que retorna nos sonhos ou nos sintomas patológicos, não são os mesmos conteúdos traumáticos vivenciados na infância[3]. É, afinal, a própria consciência que, no momento do sonho ou de uma nova experiência, adquire uma configuração mais desorganizada ou infantil, revelando um padrão de conduta semelhante às dos eventos anteriores.

De todo modo, o caminho trilhado por Merleau-Ponty visa indicar, sobretudo em sua produção tardia (em que pese seu inacabamento por ocasião de sua prematura morte em 1961), uma verdadeira mudança de perspectiva em relação aos trabalhos iniciais, no sentido de retomá-los e aprofundá-los. É que, em suas primeiras obras, é possível vislumbrar, mesmo que sumariamente, um novo horizonte acerca da concepção da consciência. O projeto fenomenológico merleau-pontyano, de início, abrange a percepção e o corpo como elementos integrados à estrutura da consciência. Ora, o que Merleau-Ponty (1960, p. 210) irá propor, em seus escritos finais, é a tarefa programática de uma "reabilitação ontológica do sensível" tendo na noção de "carne" sua expressão mais emblemática. É nesse contexto que uma leitura da psicanálise e, em especial, do inconsciente toma novo impulso. Essa abordagem, portanto, será levada a cabo aqui na tese em curso, nos últimos capítulos.

Por ora, o que nos interessa é elencar, pelo menos, mais dois tópicos que consideramos importantes no sentido de melhor orientar a leitura concernente à teoria freudiana do inconsciente à luz, é claro, dos primeiros trabalhos de Merleau-Ponty. Isso tudo, sem perder de vista, a abordagem crítica de inspiração husserliana acerca do naturalismo, bem como demarcar, provisoriamente, as

---

[3] Este olhar crítico em relação à teoria freudiana é observado em *La Structure du comportamento*, momento em que a compreensão de Merleau-Ponty acerca da psicanálise é ainda muito influenciada pela obra de Politzer. Como veremos no decorrer da pesquisa, trata-se de um erro de interpretação do pensamento freudiano considerar que os conteúdos infantis recalcados retornam sem nenhuma alteração ao plano da consciência. O que é preciso notar é que há uma série de fenômenos atuantes nos sonhos e nos sintomas patológicos que altera todo o fluxo do recalcado, não sendo este imutável, mas, sim, um movimento vivo do psiquismo.

primeiras considerações merleau-pontyanas influenciadas por Politzer em sua *Crítica dos Fundamentos da Psicologia*.

1.2 A recepção fenomenológica da teoria do inconsciente

Em 1945, Merleau-Ponty publica um de seus mais importantes trabalhos, a *Phénoménologie de la Perception.* Nessa segunda grande obra, o filósofo tece uma crítica contumaz ao associacionismo e à psicologia clássica[4]. Na verdade, o que ele se detém em descrever é que a experiência do corpo abre uma perspectiva mais ampla e, por isso mesmo, rica do que se propunha com a psicologia calcada em pressupostos deterministas ou causais. O associacionismo foi uma dessas escolas vigentes no século XIX, que procurou estudar o psiquismo em termos naturalistas inspirando-se, de praxe, no empirismo britânico como o de Locke que postulava, por exemplo que as ideias mais complexas produzidas pela consciência são criadas a partir da associação com as ideias mais simples. Isso posto, o pesquisador era treinado para observar e descrever “estados mentais” – crenças, memórias, intenções, etc, do indivíduo ou paciente, determinando relações de causa e efeito entre eles.

Ora, o behaviorismo é uma dessas escolas psicológicas que sofreu grande influência do associacionismo e da fisiologia mecanicista, tendo como um de seus mais eminentes representantes o fisiologista russo Ivan Pavlov, sobretudo por seus experimentos acerca do comportamento reflexo em cães. Tais estudos contribuíram consideravelmente para embasar tal escola, uma vez que ela postulava o princípio de que todo o comportamento humano é uma resposta a algum estímulo proveniente do ambiente externo. O que o experimento da conduta fornece são associações entre estímulos e respostas. A percepção nada mais é do que uma coleção, um feixe dessas funções.

Tenhamos em mente, que a crítica dirigida por Merleau-Ponty se reporta às ciências de modo geral, às quais partem das premissas do pensamento cartesiano radicado na dicotomia entre sujeito e objeto. Aos olhos do filósofo não se trata de arbitrar uma inutilidade ou uma invalidação da ciência, mas, sim, de

---

[4] Aliás, destacamos, aqui, que a crítica merleau-pontyana não se refere tão somente ao associacionismo, mas às escolas da psicologia que se encamparam no século XIX em geral, ao reivindicar seu status de cientificidade.

reconhecer que o conhecimento calcado unicamente em dados intelectualistas ou empíricos[5] não é suficiente para explicitar todos os fenômenos, sobretudo aqueles que se relacionam à psicologia. Grande parte da conduta humana não é passível de explicação lógica, indutiva, razão pela qual há certo perspectivismo de princípio, uma vez que a experiência humana é mais ampla e, portanto, fenomenologicamente multiforme.

Merleau-Ponty, desde cedo, toma distanciamento dessa perspectiva mais geral na qual os estudos psicológicos fizeram escola. O que cabe observar é que esse distanciamento não ocorre no interior de um debate exclusivamente endógeno, ou seja, no âmbito particular da Filosofia. Ele toma impulso a partir do interior também da Psicologia. É, portanto, por meio não só das pesquisas gestálticas, mas da Psicanálise, enquanto um saber que perpassa a psicologia, que o fenomenólogo francês encontra elementos substanciais para se compreender (descrever) o sentido do comportamento humano, do corpo e da consciência. Daí advém, por exemplo, o mérito especial dos trabalhos de Freud. Por mais que a psicanálise freudiana salvaguarde um estatuto próprio, estatuto esse que, sob vários aspectos, se mostre dissonante do programa mais geral da fenomenologia inaugurada por Husserl; há, admite Merleau-Ponty, uma espécie de consonância, uma "consonância imperfeita", como bem explora o emblemático livro de Ayouch (2012a). Pois bem: é nessa direção que pretendemos reconstituir, aqui, um recorte mínimo dessas possíveis relações.

A aproximação para com a obra de Freud, em meio às dissidências e influxos que um trabalho dessa natureza pode ensejar, será, em nosso ver especialmente programática no contexto de uma fenomenologia da percepção como a que Merleau-Ponty tem em vista. É claro que esta empresa transcorre paralelamente a outra crítica de fundo que será recorrente no sentido de apontar

---

[5] Silva explica que, aos olhos de Merleau-Ponty, de um lado o intelectualismo conceitua a percepção como uma "intelecção confusa" ou um "pensamento de perceber" e que, "nessa medida, a percepção se limita a um mero registro das excitações da retina tornando-se uma operação intelectual em que os dados sensoriais se neutralizam sob uma 'síntese ativa' do entendimento". Por outro lado, para o empirismo "a sensação ocorre de maneira local na medida em que um ponto do objeto externo toca um de meus órgãos sensoriais, percorrendo, nessa extensão, todo o interior do meu corpo, indo do cérebro e voltando às extremidades dos sentidos. A visão corresponderia a uma sensação pontual que é rigorosamente independente das demais sensações, restando, desse modo, a percepção organizá-las numa síntese" (SILVA, 2009a, p. 50-51).

os limites da própria fenomenologia husserliana da qual, decididamente, Merleau-Ponty é um herdeiro direto. Ora, na concepção de Merleau-Ponty, a *epoché* fenomenológica não seria possível de se alcançar de maneira absolutamente clara e total, uma vez que a consciência não se encontra separada do corpo e nem da atividade perceptiva do qual este último nos possibilita. Merleau-Ponty faz entrar aqui em cena a figura de um novo modelo de consciência, a consciência perceptiva e, portanto, corporal. É bem verdade que Husserl faz uso desse conceito, mas sob um ponto de vista puramente ideal. Merleau-Ponty, pelo contrário, retoma e aprofunda, no âmbito da fenomenologia da percepção, o princípio de uma consciência encarnada, isto é, percipiente sob o fundo do mundo da vida. Não se trata de um recuo a uma instância última da consciência depurada de todo elemento fáctico, mas, sim, de uma subjetividade misturada ao mundo, ou, se quiser, consagrada ao mundo. Em resumo: o que torna essa consciência perceptiva radical é sua inscrição corporal, carnal, sem qualquer débito creditado a uma instância egóica pura transcendental.

Para tanto, a fim de melhor compreender o estatuto da consciência perceptiva e, sobretudo, a maneira como Merleau-Ponty articula esse tema com a noção de inconsciente (com e para além de Freud), articulação, diga-se de passagem, que será retomada ainda no período dos anos 1950, nosso objetivo é reconstituir o seu percurso inicial em relação à proposição crítica à psicologia científica que se perfaz principalmente em seu trabalho, *La Structure du Comportement*, publicado em 1942. A questão é que o filósofo insere fortemente a psicanálise freudiana neste panorama, incluindo-a como uma forma de saber ou, ainda, como importante contributo às ciências psicológicas[6], além de apontar para os substanciais questionamentos que a perspectiva psicanalítica poderia

[6] Chamamos aqui a atenção para a observação de Ayouch (2012a, p. 85-88) sobre o empreendimento merleau-pontyano da efetuação de um "alargamento" da psicanálise como um saber que manifesta relações dialéticas com outros campos como o da sociologia e da etnologia. Assim, "a psicanálise está situada em um campo mais global que o seu próprio, ela é convidada a manter uma dialética com a sociologia e a etnologia, na qual nem o social nem o individual sejam suscetíveis de serem trazidos às relações de causalidade. Essa concepção de uma psicanálise alargada levanta a questão de um sistema teórico psicanalítico: parece aqui que as teses da psicanálise não são consideradas por elas mesmas, mas extraídas de seu contexto epistemológico e clínico, para serem confrontadas, em uma perspectiva da história das ideias, àquelas emitidas por outras disciplinas. Está aí o conceito foucaultiano de "formação discursiva" que poderia ser convocado, *a posteriori*, para dar conta dessa inscrição do discurso analítico nas formações de sua época" (AYOUCH, 2012a, p. 87-88).

incitar à psicologia clássica[7]. Um novo olhar sobre a psicanálise tem início em 1945, mediada pela *Phénoménologie de la Perception*, especialmente porque Merleau-Ponty se volta atentamente ao fato de que o corpo recebe, na psicanálise, outro estatuto, ao introduzir a sexualidade, a libido e o instinto sob uma ótica singularmente importante para a compreensão da conduta e da relação do homem com o mundo. Noutras palavras, a inquietação freudiana em relação ao cartesianismo, com a introdução do conceito de inconsciente também ganha relevo nesse movimento reflexivo inaugural, com discordâncias, certamente, mas abrindo outra chave de leitura quanto a uma descrição da experiência humana.

Para não alongarmos mais, retratemos, pelo menos, três registros significativos desse debate, partindo de alguns elementos gerais da teoria freudiana do inconsciente: primeiramente, a recepção da psicanálise sem deixar de pesar a crítica do naturalismo em Husserl; e depois, a "psicologia concreta" de Politzer.

1.2.1 "O Inconsciente" freudiano: alguns recortes

Por se tratar de um "movimento de pensamento", para parafrasear a expressão cara a Luiz Roberto Monzani (2014) que inspira o título de seu livro, a obra de Freud exige uma atenção realmente acurada, pois ela, de fato, ensaia um longo percurso de transformação e amadurecimento[8]. Portanto, neste

---

[7]Aqui, cabe apenas registrar que essa posição merleau-pontyana será mediada por uma fina crítica da Psicologia na França levada a cabo por Politzer (2003), por exemplo, na primeira metade de século. Furlan (1999, p. 117) nos explica que "Politzer critica o postulado freudiano da divisão psíquica e o postulado da semântica da linguagem convencional na determinação de todo sentido vivido. Merleau-Ponty faz uso dessas críticas para uma teoria da expressão e da existência humanas". Contudo, ainda sob a perspectiva de Furlan, Politzer teria realizado uma leitura hermenêutica da obra de Freud, marcando uma posição que o distanciasse da leitura positivista, que até então procurava evidenciar os aspectos biologizantes e deterministas da obra freudiana. É embasando-se nesta nova perspectiva que Merleau-Ponty situa Freud mais no terreno de uma psicologia da existência do que da psicologia de ordem positivista.

[8] Cabe observar que não é só Merleau-Ponty que, conforme amadurece sua obra, percebe cada vez mais a evolução também da obra freudiana. É o caso, por exemplo, de Sartre que, após escrever o clássico roteiro, *Freud, além da alma* (2005) encomendado por John Huston, bem como, influenciado pela célebre biografia de Freud de Ernst Jones (1958), redimensiona, inclusive, sua própria interpretação, em *L' Être et le Néant* (1943) da noção psicanalítica do

primeiro momento, visamos descrever a noção de inconsciente como conceito basilar do pensamento psicanalítico. Dessa forma, no intuito de apresentar um panorama relativamente breve acerca desse conceito-chave freudiano, nossa atenção se voltará de início, para a apresentação de um importante trabalho, “O inconsciente”, escrito em 1915, após produções significativas em relação ao tema, como *A Interpretação dos Sonhos* (1900) e o *Caso Dora* (1905).

Pensamos que esses escritos apresentam um delineamento já um tanto avançado da metapsicologia freudiana que se desenvolve a partir de três níveis estruturais: o nível tópico, dinâmico e econômico. Embora a termodinâmica seja utilizada aqui como uma espécie de modelo, o fato é que se trata, sobretudo, de uma construção metafórica e mitológica, e, por conseguinte, não literal, uma vez que os processos psíquicos são fenômenos impossíveis de serem quantificáveis ou medidos fisicamente. Entretanto, as interpretações equivocadas por parte de alguns críticos de que o inconsciente seria comparável a um “recipiente interno”, um “baú” ou “quarto escuro”, onde conteúdos supostamente “assombrosos” repousam, talvez estejam ancoradas no emprego, por parte de Freud, de uma mistura de modelos epistemológicos da época, que, a bem da verdade, ele não teria separado, bem como na utilização de uma linguagem mais cara às ciências naturais. Vejamos, então, alguns pontos centrais sobre essa construção freudiana nos textos entre 1900 e 1915.

No ano de 1900, Freud inaugura a obra que ficaria consagrada como uma das mais importantes de sua vasta produção e que traz à luz os preceitos para a formulação de uma teoria do inconsciente. Em *A Interpretação dos Sonhos*, o neurologista vienense se lança em uma ousada proposta que, malgrado a tentativa de conservar os pressupostos científicos da época, projeta um salto além às concepções clássicas acerca da subjetividade. Isso porque Freud se propõe analisar os sonhos em sua relação íntima com o sonhador, bem como com os aspectos de sua experiência vivida, enquanto as abordagens mais tradicionais optavam por manter certa resistência em considerar uma intermediação afetiva entre o sonho e os fenômenos que o produziam. Na

---

inconsciente. Para uma melhor compreensão dessa posição, ver, por exemplo, Silva (2018; 2019).

fisiologia e na psicologia clássica, os sonhos eram compreendidos apenas com base nas relações neurais e nas imagens produzidas ao acaso durante o sono.

Ocorre que, anteriormente aos estudos de Freud, o termo "inconsciente" era empregado para designar puramente aquilo que não era consciente. É com a psicanálise que, em rigor, o inconsciente passa a ser compreendido como engrenagem de um sistema revelando-se em uma dimensão muito mais complexa do que anteriormente se lhe atribuía. Como bem esclarece Garcia-Roza (2016, p. 170), "qualquer que tenha sido, [...], a noção de inconsciente elaborada antes de Freud, o fato é que ela não designava nada de importante ou de decisivo para a compreensão da subjetividade". Ora, fato é que, em *A Interpretação dos Sonhos*, o inconsciente surge como uma das "pedras angulares" da psicanálise. Ao declarar que todo sonho tem um significado e ainda, que todo sonho é a realização de um desejo, Freud se engaja por compreender quais os processos em que o desejo se manifesta nos sonhos, inclusive naqueles aonde a angústia e a dor veementemente se revelam.

Antes, contudo, de nos voltarmos ao texto de 1900, é necessário mencionarmos um outro trabalho freudiano, publicado no mesmo ano de "O Inconsciente", portanto, em 1915, e, traduzido para o português, sob o título de "As pulsões e seus destinos". Isso porque, neste trabalho, Freud (2017, p. 23) apresenta a noção de *Trieb*, ou pulsão[9]:

> Como um conceito fronteiriço *(Grenzbegriff)* entre o anímico e o somático, como representante psíquico dos estímulos oriundos do interior do corpo que alcançam a alma, como uma medida da

[9] Chamamos a atenção neste ponto para uma importante discussão entre os tradutores da obra de Freud para a língua portuguesa, no que se refere à tradução do termo *Trieb*. O autor e tradutor Pedro Heliodoro Tavares (2011) ressalta a falta de consenso em relação à escolha das palavras "instinto", "pulsão" ou até mesmo "impulso" para verter *Trieb*. Contrariamente à proposta do tradutor Paulo César de Souza que optou por "instinto", Tavares defende que o termo "pulsão" apresenta com maior fidedignidade o caráter fronteiriço entre o fisiológico e o anímico, enquanto que a noção de "instinto" descaracteriza essa dimensão intercambiável, o que acabaria por situar o pensamento freudiano num terreno mais fisiológico ou biologista. Embora tenhamos nos embasado, em sua maior parte, nas traduções do autor Paulo César de Souza, estamos de acordo com Tavares no que se refere a essa questão. Trata-se do motivo pelo qual optamos por apresentar a versão traduzida por este último autor do texto "As pulsões e seus destinos" e motivo ainda pelo qual optamos por substituir, mesmo nas passagens referentes à tradução de Souza, o termo "instinto" por "pulsão". Para maiores esclarecimentos a esse respeito, Cf.: TAVARES, P. H. "As 'derivas' de um conceito em suas traduções: o caso do *Trieb* freudiano", in *Trab. Ling. Aplic.* Campinas, n (50.2), p. 379-392, 2011.

> exigência de trabalho imposta ao anímico em decorrência de sua relação com o corporal.

Chamamos a atenção, neste ponto, à importância e à inovação do pensamento freudiano ao introduzir esse conceito “fronteiriço”, que é a pulsão, entre o fisiológico e o anímico como elemento que impulsiona potência a essa “engrenagem”, que Freud chamou de inconsciente. Como veremos ao longo de nossa pesquisa, a pulsão enuncia um conceito-chave do pensamento psicanalítico, constantemente retomado e aprofundado por Merleau-Ponty.

Em *A Interpretação dos Sonhos*, o inconsciente aparece como o lugar dos desejos[10] que provocam os estados oníricos. Em virtude, contudo, dos desejos serem muitas vezes refreados pelos ensinamentos sociais e pela cultura, que os tornam “proibidos”[11], estes precisam passar por um sistema de forças, denominado por Freud de “resistência”, para emergirem, enfim, na consciência. Neste embate entre as forças, os desejos acabam emergindo na consciência de maneira deformada ou muitas vezes até contrária à sua ideia original, ocasionando a desordem nos sonhos.

Em seu trabalho de 1915, intitulado “O inconsciente”, Freud desenvolve então, a teoria das relações energéticas, nomeada por ele de metapsicologia, dedicando-se a descrever detalhadamente o inconsciente e sua relação com os outros elementos do aparelho. Neste texto, ele afirma que, na observação, tanto de pessoas sadias como em doentes, é possível verificar a manifestação de atos psíquicos que pressupõem a existência de outros atos, dos quais a consciência não apresenta testemunhos. Embora só possamos atestar o inconsciente por meio de materiais psíquicos que chegam à consciência, seria inegável que manifestações como os sonhos, os sintomas histéricos ou mesmo os lapsos de linguagem denunciam a existência de um sistema do qual a lógica consciente não dá conta.

---

[10] Garcia-Roza faz um importante esclarecimento a respeito do desejo em seu livro *Freud e o Inconsciente*. Afirma ele que “podemos dizer que um desejo é uma ideia *(Vorstellung)* ou um pensamento; algo completamente distinto, portanto, da necessidade e da exigência. O desejo se dá ao nível da representação tendo como correlato os fantasmas (fantasias), o que faz com que, contrariamente à pulsão *(Trieb)* – que tem de ser *satisfeita* –, o desejo tenha de ser *realizado* (GARCIA-ROZA, 2016, p. 83).

[11] Freud chamou de “censura” este refreamento dos desejos que os mantém em nível inconsciente.

Para tanto, no intuito de descrever o psiquismo enquanto um conjunto de sistemas psíquicos, Freud adotou algumas abreviações: *Cs* (sistema consciente), *Ics* (sistema inconsciente) e ainda o *Pcs* (sistema pré-consciente). Este último agrega conteúdos provenientes do *Ics* e também do *Cs.* Nessa direção, faremos, a seguir, uma breve caracterização de cada sistema para melhor compreender o funcionamento do aparelho psíquico proposto inicialmente pela psicanálise.

Pode-se dizer do sistema *Ics*, que se constitui, em grande medida, de um montante de impulsos de desejos que são também representantes pulsionais, sem concorrência entre eles; ou seja, tal sistema reflete forças contrárias que continuam atuando sem que haja subtração de energia de um representante ao outro. Ele atua como um sistema de organização própria e muito diferente do *Cs*. Se quisermos compreender como esse sistema funciona, é imprescindível considerar que elementos como a temporalidade, negações ou certezas, nele não existem. Não há interpretação de realidade no inconsciente, uma vez que ele é regido pelo princípio do prazer. Visto que nos estados de sonho e de neurose ocorre uma transposição de processos do sistema *Pcs* para o *Ics* mediante a “regressão”, Freud postula que é por meio destes estados que podemos conhecer os processos inconscientes.

O sistema *Pcs* trata-se de uma organização diferente. A ele atribuem-se as funções nas quais atua como um regulador do afeto e da motilidade. Ademais, tal sistema consiste em regular a comunicação entre os conteúdos das ideias, bem como ativar a ordenação temporal, introduzir a censura[12] e fazer a prova da realidade. Fazer parte, todavia, do sistema *Pcs* não significa que o ato psíquico já possa ser considerado consciente. É possível que haja a ação de uma nova censura para que se efetue essa nova passagem ao *Cs.* Sobre o sistema *Cs*, podemos dizer que agrega as ideias e os pensamentos que fazem parte de

[12] A censura é uma espécie de exame que deve permitir ou não a passagem do ato psíquico para o novo sistema. Como bem mostra Freud (2010a, p. 81): “Na primeira fase, ele [o ato psíquico] é inconsciente e pertence ao sistema *Ics*; se no exame ele é rejeitado pela censura, não consegue passar pela segunda fase; então ele é “reprimido” e tem que permanecer inconsciente. Saindo-se bem no exame, porém, ele entra na segunda fase e participa do segundo sistema, a que denominamos sistema *Cs*.

nossa realidade e de nosso momento, abarcando as informações facilmente acessíveis em nosso cotidiano.

De acordo com o que já foi exposto, pode-se facilmente observar que há uma interação entre as forças que atuam nos diferentes sistemas. Essa interação pode ser compreendida sob três dimensões distintas. São elas: dinâmica, econômica e topológica. As compreensões dinâmica e econômica dos processos anímicos estão relacionadas com a interação entre as energias psíquicas de um sistema para outro, bem como o dispêndio de energia, enquanto a dimensão topológica passa a indicar em quais sistemas ocorre o relacionamento entre essas energias.

Em relação à topologia, Freud admite que haja relação entre o aparelho psíquico e a anatomia, sobretudo com o cérebro; por outro lado, elas não são suficientes no sentido de encontrar localizações anatômicas para os processos anímicos, uma vez que fracassaram as tentativas de compreender as ideias como algo possível de ser armazenado em células nervosas ou de percorrer as fibras dos nervos. Tal limite é o que também se manifesta em uma teoria que se propusesse em localizar regiões cerebrais que correspondessem aos sistemas *Cs.* e *Ics*[13]*.*Trata-se, portanto, de uma lacuna que o autor claramente admite, ou seja, não almeja preencher.

Além de acolher os movimentos pulsionais que já fazem parte do indivíduo desde o momento de seu nascimento, o sistema *Ics* é também o receptor das ideias, pensamentos ou sensações que foram experimentados conscientemente pelo sujeito e armazenados no *Ics* pela repressão[14], assim, por exemplo, em casos de eventos traumáticos, onde a manutenção da memória dessas vivências pode causar elevado grau de angústia e dor psíquica ao sujeito. No nível do *Ics*, tais vivências são esquecidas, mas pode tentar ultrapassar a barreira da

---

[13] Voltamos a observar aqui que os níveis topológico, dinâmico e econômico constituem interações metafóricas, já que nem a energia psíquica pode ser quantificada, nem a topologia é passível de ser localizável no interior do aparelho.

[14] “Chegamos ao resultado de que a repressão é, no essencial, um processo que se verifica em ideias na fronteira dos sistemas *Ics* e *Pcs(Cs)*” (FREUD, 2010a, p. 87).

censura, presente nos sistemas *Pcs(Cs)*[15], para tornarem-se conscientes, surgindo mediante os sonhos, sintomas ou lapsos de linguagem. Todo este processo requer, entretanto, uma luta entre as forças instintuais do *Ics* e as forças impeditivas dos sistemas *Pcs(Cs)* como a censura, a repressão e a resistência, que irão atuar na tentativa de frear a emergência dos conteúdos do sistema *Ics* no sistema *Cs*.

Tomemos outro exemplo, como um caso de neurose de transferência: a histeria de angústia, e vejamos como o processo de repressão poderia aqui atuar. Há, na primeira fase deste quadro histérico, o surgimento da angústia, sem que se perceba o que a desperta. Pode-se, então, supor que um impulso de amor, presente no *Ics,* apresentasse demanda de transpor-se para o sistema *Pcs*. O investimento libidinal que foi enviado pelo *Pcs* poderia recolher-se, numa tentativa de fuga, ocasionando a rejeição da ideia original a qual o impulso demandava ligar-se[16]. Em consequência, tal impulso poderia ser descarregado como angústia.

Havendo uma eventual tentativa de repetição do processo, ocorre o primeiro passo para frear a evolução da angústia. Ao conduzir o investimento em fuga à ligação a uma ideia substituta que estivesse de alguma forma associada à ideia original e que, ao mesmo tempo, pudesse escapar à repressão por manter também certo distanciamento desta, se possibilitaria uma racionalização, ou uma representação, do desenvolvimento da angústia, que não mais pode ser inibida. Ora, a ideia substituta atua como um contrainvestimento[17], assegurando, em primeiro lugar, a não emergência da ideia original, reprimida no sistema *Ics,* e agindo, em seguida, como o local de partida para o desencadeamento do afeto de angústia, que se tornou agora, não inibível.

---

[15] Utilizamos aqui essa abreviação *Pcs(Cs)* devido à intensa relação que se encontra entre esses dois sistemas, tornando-se muitas vezes difícil efetuar uma separação entre os conteúdos de um e outro.

[16] Tomemos nota de que para que um impulso instintual emerja do *Ics* para o *Cs* é necessário que haja a ligação deste impulso a uma ideia presente no sistema *Pcs* ou no *Cs,* para que surja em forma de uma representação. Caso contrário, em algumas situações, tal impulso poderá emergir no *Cs* em forma de angústia, sem encontrar nenhuma ideia que o represente.

[17] Um contrainvestimento é entendido como um processo que sustenta a repressão, uma vez que o movimento pulsional pode continuar em sua tentativa de emergir no *Cs*, e que ao mesmo tempo, cuide de sua produção e continuidade.

Para melhor esclarecer, tomemos agora a ilustração apresentada por Freud, qual seja, o de uma fobia de algum animal, onde o impulso amoroso inicial pode estar originariamente direcionado ao pai, sendo esta a ideia original. Não tendo condições de se ligar à representação original, tal impulso é descarregado pela primeira vez em forma de angústia. Em um segundo momento, esse impulso se manifestaria ligado a um contrainvestimento, proveniente do sistema consciente – a apresentação do animal – que age como um substituto da primeira ideia – o pai. Após essa segunda etapa, o processo de repressão continua seu desenvolvimento a partir da ideia substituta da seguinte maneira:

> Tudo o que circunda e está associado à ideia substituta é investido de particular intensidade, de modo a poder demonstrar uma grande sensibilidade à excitação. Uma excitação de qualquer ponto dessa estrutura exterior deve inelutavelmente, graças à conexão com a ideia substituta, dar ocasião a um pequeno desenvolvimento da angústia, que então é utilizado como sinal para inibir, mediante nova fuga do investimento, o desenvolvimento ulterior da angústia. (FREUD, 2010a, p. 90-91).

Percebe-se, portanto, que esses contrainvestimentos que vão circundando a ideia substituta operam com a função de inibir o desenvolvimento da angústia vindo, pois, isolar a ideia substituta. Essa inibição, no entanto, é direcionada à percepção dos elementos exteriores, como por exemplo, algum indício de proximidade do animal temido. O fato é que eles não operam diretamente no impulso instintual que se relaciona com a ideia substituta a partir de sua ligação com a ideia reprimida. É por esse motivo que “a cada aumento da excitação instintual, o baluarte de proteção em torno da ideia substituta tem que ser colocado um pouco adiante” (FREUD, 2010a, p. 91).

Essa terceira fase da repressão ilustra como ela vem repetindo a segunda etapa em uma escala maior, aumentando o sistema de defesas no meio exterior que evita o contato com a representação substituta, nesse caso, com o animal temido. Conforme as próprias palavras de Freud (2010a, p. 91):Desse modo prosseguiu a formação substitutiva por deslocamento.

> É preciso acrescentar que antes o sistema *Cs* possuía tão só um pequeno lugar por onde podia irromper o movimento pulsional[18] reprimido, ou seja, a ideia substituta, mas que afinal toda a estrutura fóbica exterior corresponde a um tal enclave da influência inconsciente. Além disso, podemos sublinhar o ponto de vista interessante de que através do mecanismo de defesa posto em ação foi alcançada uma projeção do perigo instintual para fora. O Eu se comporta como se o perigo do desenvolvimento da angústia não partisse de um impulso instintual, mas de uma percepção, o que lhe permite reagir a esse perigo externo com as tentativas de fuga das evitações fóbicas.

Há que se esclarecer que embora a repressão e a formação do sintoma amorteçam a manifestação do impulso instintual, isso não ocorre senão a partir de um elevado esforço psíquico e de renúncias da liberdade pessoal para o indivíduo, motivando assim, sofrimento. O processo repressivo descrito para os casos de fobia é muito semelhante na formação dos sintomas das outras neuroses de transferência, como a histeria conversiva e a neurose obsessiva, motivo pelo qual estas últimas não serão aqui detalhadas.

O que ainda chama a atenção, especialmente, na última parte do trabalho sobre o inconsciente, é o momento em que Freud relata que é através do estudo das psiconeuroses narcísicas que o *Ics* pode ser mais extensamente conhecido. Isso porque Freud, assim como outros autores, reconheceu que doenças como a esquizofrenia estão relacionadas com a oposição Eu-objeto, fato que ocorre em menor grau e, portanto, menos passível de observação nas neuroses de transferência. Nestas últimas, percebeu-se que mesmo após a repressão, a energia libidinal do sistema inconsciente continua a investir-se em outros objetos, possibilitando, desta forma, o aparecimento da transferência.

Já nas psiconeuroses narcísicas, não há busca em direção a um novo objeto por parte da libido, o que acarreta no direcionamento desta energia libidinal para o Eu, estabelecendo um “estado primitivo de narcisismo sem objeto” (FREUD, 2010a, p. 101), bem como uma incapacidade para a transferência que acarreta em uma impossibilidade de dar entrada ao processo terapêutico psicanalítico. Essa característica surge acrescida de outras como a

---

[18] Apesar de o autor Paulo César de Souza utilizar a expressão “impulso instintual” para traduzir “Bewegungstrieb”, optei por substituir essa escolha e traduzi-la pela expressão “movimento pulsional”.

“rejeição do mundo externo, o surgimento de sinais de um sobreinvestimento do próprio Eu, o desfecho na completa apatia, todos esses traços clínicos parecem condizer perfeitamente com a hipótese de um abandono dos investimentos objetais” (FREUD, 2010a, p. 102).

As alterações na linguagem dos esquizofrênicos em conjunto com as observações de que esses pacientes expressam inúmeros conteúdos, em nível consciente, (algo que, nos neuróticos, só se pode observar que existem inconscientemente), levaram a aceitar a possibilidade da atuação dos processos primários de deslocamento e condensação[19] também ao nível da fala. Em função disso, existem características peculiares nos pacientes esquizofrênicos relativas à maneira “rebuscada” como se expressam ou ainda, para utilizar outro termo de Freud, uma forma “afetada” de expressão. Há ausência de organização na formação das frases, o que as tornam ininteligíveis para os outros caracterizando, pois, como absurdas as manifestações dos doentes. Frequentemente, tais manifestações apresentam relações com os órgãos do corpo e as inervações, que aparecem em primeiro plano nos conteúdos trazidos pelos doentes. Em relação aos sintomas da esquizofrenia que se assemelham às formações substitutivas histéricas ou neurótico-obsessivas, a relação entre a ideia substituta e o reprimido apresenta particularidades que causariam surpresa em se tratando das outras duas neuroses mencionadas.

É, contudo, as alterações na fala desses pacientes, que “salta aos olhos” de Freud, uma vez que se apresentam muitas vezes ininteligíveis, sem que haja um processo organizador da linguagem, anterior à sua manifestação. Tal fator ocorre porque, no fenômeno da esquizofrenia, os mesmos processos ocorridos na formação onírica, de condensação e deslocamento de energia para as ideias, se operam com as palavras. Isso significa que “elas [as palavras] são

---

[19] Ao descrever as “características especiais do sistema Ics”, Freud relata dois importantes processos que são também desenvolvidos nos estudos sobre os sonhos. São eles: o deslocamento e a condensação. O primeiro é um processo em que “uma ideia pode ceder a outra todo o seu montante de investimento” (FREUD, 2010a, p. 93), ao passo em que através da condensação, uma ideia pode “acolher o investimento de várias outras” (FREUD, 2010a, p. 93). Por exemplo: no deslocamento encontramos a libido que no *Ics* estava ligada a uma ideia original, deslocada a uma ideia substituta, que permite a entrada daquele montante de energia no sistema *Cs*. Na condensação, podemos encontrar uma única ideia que acumule em si, o significado de várias outras ideias originais.

condensadas e transferem umas para as outras seus investimentos por inteiro, através do deslocamento" (FREUD, 2010a, p. 104). Desta maneira, "uma única palavra, tornada apta para isso mediante múltiplas relações, assume a representação de toda uma cadeia de pensamentos" (FREUD, 2010a, p. 104).

Uma importante diferença entre a formação da ideia substituta dos neuróticos para os esquizofrênicos encontra-se no fato de que, para os primeiros, há semelhanças entre palavras e coisas; melhor dizendo, há semelhanças entre a ideia original e a ideia substituta. É o que ocorre no caso do animal que surge como um substituto para a fobia em relação ao impulso amoroso que não pode ser direcionado ao pai. Nos casos de psicoses, não encontramos relações plausíveis de semelhanças entre as coisas; o que encontramos, são apenas semelhanças entre palavras. Por exemplo, quando o doente relaciona o "buraco" provocado pelo ato de espremer uma espinha com o "buraco" do órgão genital. A hipótese que Freud levanta acerca desse fato é a de que:

> Na esquizofrenia os investimentos de objeto são abandonados. Então teremos que fazer uma modificação: o investimento nas representações verbais dos objetos é mantido. Agora o que poderíamos chamar de representação consciente do objeto se decompõe para nós em *representação da palavra* e em *representação da coisa*, que consiste no investimento, senão das imagens mnemônicas diretas das coisas, ao menos de traços mnemônicos mais distantes e delas derivados. (FREUD, 2010a, p. 105).

É esse contexto que permite Freud postular a distinção entre uma representação consciente e uma inconsciente. Neste caso, como bem explica o autor:

> Acreditamos saber agora como uma representação consciente se distingue de uma inconsciente. As duas não são, como achávamos, diferentes registros do mesmo conteúdo em diferentes locais psíquicos, e tampouco diferentes condições funcionais de investimentos no mesmo local. A representação consciente abrange a representação da coisa mais a representação da palavra correspondente, e a inconsciente é apenas a representação da coisa. O sistema *Ics* contém os investimentos de coisas dos objetos, os primeiros investimentos objetais propriamente ditos; o sistema *Pcs* surge quando essa representação da coisa é sobreinvestida mediante a ligação com

> as representações verbais que lhe correspondem. (FREUD, 2010a, p. 105-106).

Tomando por base essa constatação, é possível compreender que é esse sobreinvestimento das representações de coisas junto às representações verbais, que “levam a uma mais alta organização psíquica” (FREUD, 2010a, p. 106). É, pois, esse elemento que falta nas neuroses de transferência, como, por exemplo, a histeria e a fobia.

Já vimos que, nos psicóticos, a libido que permanece reprimida no *Ics* não é ligada às representações objetais, mas, antes, volta-se para o próprio Eu, ocasionando que apenas as representações de palavras é que acabam por receber investimento libidinal. Nas neuroses de transferência, quando há a rejeição de uma representação através da repressão, o que é recusado a essa representação reprimida é a representação de palavra, que a impossibilita de tornar-se pré-consciente.

Freud ainda coloca em questão a estranheza que pode causar o fato de que, na esquizofrenia, a parte da representação *Pcs*, ou seja, a representação de palavras receba mais investimento do que a parte reprimida, ou a representação de coisa, referente à mesma ideia em estado inconsciente. Ora, o que pareceria, em um primeiro momento, mais razoável de se esperar, era o fato de que, havendo a repressão até a representação de coisas inconscientes, a parcela relativa ao *Pcs* não recebesse tão significativo investimento. Não obstante, a explicação para esse fator, como Freud bem esclarece, é a condição segundo a qual “o investimento da representação verbal não pertence ao ato de repressão, mas constitui a primeira das tentativas de restabelecimento ou cura que tão claramente dominam o quadro da esquizofrenia” (FREUD, 2010a, p. 108). É bem provável, então, que o sistema psíquico do doente esquizofrênico permaneça na constante tentativa de recuperar os objetos perdidos por meio da parte verbal deles, tendo que se contentar, dessa forma, com as palavras, ao invés das coisas.

O que pretendemos com esta breve descrição acerca do sistema psíquico é especialmente mostrar que, embora o texto se utilize de uma linguagem aparentemente naturalista, podemos adotar outra perspectiva em relação à

psicanálise[20]. Merleau-Ponty não tardou em observar, na contramão dos posicionamentos críticos, a adoção de certa oposição ao mecanicismo por parte de Freud, posto que o corpo é ressignificado e dotado de um outro estatuto. Ou seja, o corpo é concebido como um lugar simbólico, isto é, mediado por significações. Este é um fator sobre o qual a fenomenologia merleau-pontyana se apoia em busca de uma nova concepção acerca da consciência.

Antes, porém, de irmos mais diretamente para Merleau-Ponty, cabe examinar, agora, a escola filosófica, cuja herança ele assume desde o início, a fenomenologia. Para tanto, avançaremos, a seguir, no horizonte de uma apresentação propedêutica acerca da fenomenologia de Husserl e a crítica empreendida pelo filósofo acerca do naturalismo.

1.2.2 A crítica husserliana ao naturalismo

O trabalho desenvolvido por Husserl em torno da crítica ao naturalismo tem como ponto de partida a crise da filosofia e das ciências em geral que se estabeleceu entre o final do séc. XIX e o início do séc. XX. Como Merleau-Ponty viria observar, a crise das ciências humanas se situa também neste período, com o desenvolvimento dos estudos em história, sociologia e psicologia. Pois bem: tais estudos “tendem a representar quaisquer pensamentos ou opiniões expressas como algo determinado pela ação combinada de história, psicologia e sociologia” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 397), resultando em uma simplificação destas áreas do saber. Assim, a crise da psicologia toma expressão na forma do psicologismo, a história, por sua vez, redunda no historicismo e a sociologia no sociologismo[21].

---

[20] Devemos destacar que a afirmação da psicanálise como uma ciência naturalista se inscreve em algumas formações discursivas particulares, inclusive dentro da fenomenologia, como é o caso, por exemplo, de Husserl e Politzer. É preciso, contudo, levar em consideração o momento histórico em que essa interpretação se desenvolveu, mostrando ainda, que Merleau-Ponty efetua, ao longo do tempo, uma leitura do pensamento freudiano que ultrapassa essa perspectiva naturalista.

[21] Em *A Filosofia como Ciência de Rigor*, Husserl esclarece que “o Naturalismo resulta do descobrimento da Natureza como unidade do Ser no tempo e no espaço, segundo leis exatas naturais. O Naturalismo propala-se na medida da realização progressiva desta ideia em ciências naturais, que constantemente se multiplicam, fundamentando uma superabundância de conhecimentos rigorosos. Analogamente, o Historicismo resultou mais tarde da

Husserl presenciava, então, uma crise dos fundamentos destas ciências. Tomando, por exemplo, o caso da psicologia, haveria, segundo o filósofo, uma necessidade de determinar e colocar em dúvida os seus postulados. Em outras palavras, os psicólogos desenvolviam estudos em torno de conceitos como "emoção", "imaginação", "percepção" sem que houvesse uma reflexão anterior acerca da essência desses fenômenos. Consequentemente, o conhecimento desenvolvido em torno desses conceitos, pouco clarificados, resultava pouco confiável, do ponto de vista estritamente fenomenológico como é o caso husserliano. Além disso, os assim chamados "psicologistas" buscavam, nos processos psíquicos, a fundamentação para as leis da lógica, além de basearem as leis do pensamento em leis psicofísicas[22], o que recairia em uma "física do pensamento" como bem nota Tourinho (2013b)[23]. Esta proposição, portanto, colocaria em evidência a presunção da existência de uma esfera da verdade no pensamento, a qual seria possível atingir, cabendo à psicologia tão somente fornecer os fundamentos para a construção de uma técnica lógica.

As ciências humanas baseavam suas pesquisas nos pressupostos positivistas que assolavam também as ciências naturais[24]. Sob o ponto de vista

---

'descoberta da História' e da fundamentação de Ciências morais que se foram multiplicando. É que em conformidade com as concepções habituais, o cientista dedicado às Ciências naturais tende a considerar tudo como natural, e o erudito dedicado às Ciências morais, a considerar tudo como espiritual, como histórico, errando, por conseguinte, na interpretação daquilo que não possa ser considerado desta maneira" (HUSSERL, 1965, p. 9).

[22] Vejamos o esclarecimento de Husserl em *A Filosofia como Ciência de Rigor*: "passando a tratarmos em especial do Naturalista, este não depara senão com a Natureza, a começar pela natureza física. Tudo que é, ou é, ele mesmo, físico, ou, apesar de psíquico, é mera variação dependente do físico, na melhor das hipóteses, 'fato paralelo concomitante', secundário. Tudo que é, é de natureza psicofísica, inconfundivelmente determinado segundo leis firmes" (HUSSERL, 1965, p. 9). Em seguida o filósofo declara que o Naturalismo extremo provocou "por um lado, a *naturalização da consciência*, incluindo todos os dados intencionais e imanentes da consciência, e por outro lado a *naturalização das ideias*, e de todos os ideais e normas absolutos", sendo assim, o Naturalismo "interpreta os princípios lógico-formais, as chamadas leis do pensamento, no sentido de leis naturais do pensamento" (HUSSERL, 1965, p. 10).

[23] Cf.: TOURINHO, C. D. C. O lugar da experiência na filosofia de E. Husserl: de Prolegômenos à Ideias I. In: *Trans/Form/*Açao, V. 36, N. 3, p. 35-52, 2013b.

[24] As ciências naturais são aquelas que têm embasamento na observação dos aspectos do mundo natural, tal como o presenciamos em nossa experiência com as coisas, como no caso da física ou da biologia. Como bem esclarece Fontana, em Husserl, o conceito de experiência natural adquire um alargamento do conceito kantiano; quer dizer "fazem parte da experiência natural não só os fenômenos empíricos, mas também os da matemática e da lógica, em suma, todas as formas de objetivações, sejam psíquicas ou físicas, reais ou ideais" (FONTANA, 2007, p. 15).

metodológico, seus trabalhos centravam-se no indutivismo, ou seja, um método, como nota Tourinho (2013b, p. 37) que “procede habitualmente por observação sistematizada de fatos particulares, procurando descrever a regularidade do que é observado para inferir, então, o que os cientistas positivistas denominam ‘leis gerais’”. Ora, aos olhos de Husserl, as leis derivadas dos processos indutivos poderiam ser consideradas apenas como prováveis, muito embora não dispunham de critérios que as tornassem indubitáveis. Assim, o empirismo não forneceria totais garantias do caráter evidente do conhecimento.

Fato é que logo Husserl verificou que as metodologias de observação que se propunham, tanto pelas ciências humanas quanto pelas ciências naturais, não possuíam critérios íntegros de confiabilidade, uma vez que se fundavam na percepção cotidiana do pesquisador. É essa orientação, em termos husserlianos, que será cunhada sob a noção de “atitude natural”.

Em *Psychologie e Pédagogie de l’Enfant*, Merleau-Ponty busca traçar um paralelo entre a história da psicologia, desde a crise do séc. XIX até o despontar de novas teorias como o Behaviorismo, a *Gestalt* e mesmo a Psicanálise. Neste trabalho, onde constam os resumos dos cursos apresentados na Sorbonne entre 1949 e 1952, o autor mostra que a crítica husserliana à psicologia cientificista, de inspiração positivista, centra-se em alguns fatores decisivos como os que detalharemos a seguir.

Em primeiro lugar, a psicologia renunciou à subjetividade para tornar-se ciência neutra, isto é, objetivamente voltada para o exterior, uma vez que, bem observa Merleau-Ponty (2001, p. 424), “deve olhar para fora, e não para dentro, estudando um sujeito distinto do observador”. Portanto, a psicologia torna-se uma ciência voltada apenas para os aspectos fisiológicos, sobretudo, ao estudo do sistema nervoso. Além disso, a ciência psicológica deveria “enunciar leis”, ou proposições gerais, estabelecendo conhecimentos verificáveis e passíveis de generalizações. A psicologia viria, então, aplicar os métodos das ciências naturais, produzindo conhecimentos de ordem quantitativa, pois “para que haja ciência, cumpre e basta que haja medida; toda e qualquer consideração de valor deve ser excluída da psicologia” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 425).

Ora, estando unicamente voltada para a experiência empírica e descartando qualquer consideração provinda da subjetividade, a psicologia

estaria marcando um total distanciamento da filosofia. Na concepção dos psicólogos, a filosofia teria por objetivo, a introspecção e a busca pela verdade mediante as ideias. Há, portanto, um impasse que Husserl procura resolver mostrando que tanto a psicologia quanto a filosofia encontram-se diante de dificuldades metodológicas: a primeira, por desvincular-se totalmente da busca pelas essências; a segunda, pela desvinculação do mundo da experiência. O problema resume-se enfim, ao seguinte: "como descobrir um modo de conhecimento que, mesmo não se desvinculando da experiência, permaneça filosófico?" (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 403).

É tomando esse breve diagnóstico geral que a fenomenologia transcendental husserliana se origina na tentativa de estabelecer um método próprio para todas as ciências como também para a filosofia. Trata-se de um método que considera tanto o mundo objetivo quanto o conhecimento eidético. Aos olhos de Merleau-Ponty (2001, p. 413), "Husserl está consciente do perigo que representaria uma visão das essências que não tivesse nenhum lastro na experiência" o que, inevitavelmente, caracterizaria um retorno à filosofia platônica.

Embora Husserl bem tenha admitido a importância de um retorno ao mundo vivido[25], as ciências humanas estariam presas a uma epistemologia segundo a qual a intuição das essências não deveria ser considerada, uma vez que se trataria de um aspecto puramente subjetivo do ponto de vista positivista. O filósofo ainda afirma, no §22 de *Ideias I,* que:

> A cegueira a ideias é uma espécie de cegueira da alma; os preconceitos nos incapacitam a trazer ao campo judicativo aquilo que possuímos no campo intuitivo. Na verdade, todos vêem 'ideias', 'essências' e, por assim dizer, não cessam de vê-las, operam com elas em pensamento, lidam com elas, efetuam também juízos de essências – só que do ponto de vista epistemológico que adotaram eles as renegam (HUSSERL, 2006a, p. 66).

[25] Retomaremos, com maior profundidade, nos capítulos subsequentes, em que consiste esse pretendido "retorno" ao "mundo-da-vida" como tema primeiro da fenomenologia.

A crítica elaborada por Husserl se refere ao fato de que as ciências e, sobretudo a psicologia, se utilizam de intuições de ideias. É que estas edificam seus postulados a partir de essências. Dessa forma, ao adotar um método cientificista, acabam por ignorá-las, reduzindo-as a "atos psicológicos" ou "formações psíquicas" redundando, pois, em "conceitos" vagos[26].

Afinal, se, para a fenomenologia transcendental de Husserl, as essências não são formações psíquicas, ou oriundas do pensamento natural, o que elas são, então? Ora, são conhecimentos transcendentais, *a priori*, que, embora necessitem de certa atuação do psiquismo para virem à tona, existem independentemente dele. Vejamos, sobre esta questão, o exemplo apresentado por Husserl, ainda no §22 de *Ideias I*, em relação aos números:

> De quando em quando se lê em algum tratado: a série dos números é uma série de conceitos, e um pouco mais abaixo: conceitos são construtos do pensamento. Primeiro, portanto, os números mesmos, as essências, foram tratados como conceitos. Ora, perguntamos, os números não são o que são, "construídos" ou não por nós? Certo, sou eu que efetuo minha operação de contar, que construo minhas representações numéricas de "um mais um". Essas representações numéricas agora são estas, e serão outras uma outra vez, mesmo que eu as construa como iguais. Neste sentido, às vezes não há representação numérica alguma e às vezes há quantas se quiser de um e mesmo número. Mas justamente por isso fizemos a seguinte diferenciação (e como poderíamos evita-la?): a representação numérica não é o próprio número, não é o "dois", esse membro único da série de números, que, como todos os membros desse tipo, é um ser intemporal. Designá-lo como construto psíquico é, portanto, contra-senso, um desrespeito ao sentido totalmente claro do discurso aritmético, sentido que sempre pode ser claramente evidenciado em sua validez e que, portanto, está situado *antes* de toda teoria (HUSSERL, 2006a, p. 67).

Essa passagem ilustra, com clareza, o cerne do conhecimento transcendental. Se tomarmos como exemplo o número, constataremos que o

---

[26] Em *A Filosofia como Ciência de Rigor* Husserl afirma que o Naturalista "é [...] um idealista que estabelece e julga fundamentar teorias que negam precisamente as premissas do seu procedimento idealista, quer construa teorias, quer fundamente e simultaneamente recomende valores ou normas práticas como os mais belos e melhores, – as premissas das suas próprias teorizações, da sua instituição de valores objetivos propriamente adequados para a valorização, e igualmente de regras práticas que se imponham à vontade e ação de todos" (HUSSERL, 1965, p. 10-11).

produto psicofísico é a sua representação; contudo, o número, ele mesmo, é um conhecimento apodítico, certo e indubitável. Quer dizer, o número é uma essência[27], e não pode jamais ser considerado como um construto psíquico.

O método fenomenológico transcendental elaborado por Husserl surge com um dos objetivos de desfazer o mal-entendido sobre o que são essências e o que são atos psíquicos. Apoiando-se na ideia de "intencionalidade", desenvolvida por Brentano, Husserl procura retomar algo que Descartes havia negligenciado, qual seja, o contato da consciência com o mundo. A intencionalidade consiste em admitir que a consciência só exista se estiver em relação com o mundo; ou seja, toda consciência é consciência "de algo". Assim, se novamente nos reportarmos à questão dos números, perceberemos que embora o número, ele mesmo, seja uma essência, só podemos representá-lo e compreendê-lo porque nos é possível entrar em contato com a ideia de número nas lidas da vida prática.

A grande confusão causada tanto pelos naturalistas como também por alguns idealistas, residiria nos impasses ao diferenciar as essências puras dos construtos psíquicos. Não há, na concepção de Husserl, como fazer ciência sem fundamentar-se em conhecimentos essenciais, como queriam os empiristas. Torna-se necessário, todavia, a criação de um método rigoroso que permita efetuar a efetiva descrição dos fenômenos em suas origens. Ao referir-se mais propriamente à psicologia, Husserl afirma que:

> Subsiste nesses círculos [do empirismo filosófico] e, por isso, também entre os psicólogos uma hostilidade a ideias que acaba sendo prejudicial ao progresso das próprias ciências naturais; mas prejudicial porque com isso se impedem a fundamentação eidética dessas ciências, que de modo algum já está concluída, e a constituição eventualmente necessária de novas ciências de essências, indispensáveis para seu progresso (HUSSERL, 2006a, p. 60).

---

[27] Sobre a maneira como se revela a *visão das essências (Wesenschau)*, Merleau-Ponty (2001, p. 403) afirma que se trata da "abertura para o que percebo. Não lhe devemos atribuir sentido místico ou platônico; ela não implica uma faculdade supra-sensível, estranha à inteligência. Ao contrário, estamos constantemente visando a essências, mesmo quando vivemos a vida em atividades naturais. Através da experiência concreta, capto uma estrutura intelectual que se impõe a mim, ultrapassa minha singularidade e a contingência do fato; confere *sentido* à série dos acontecimentos. Mas esse sentido não é dado imediatamente".

O método fenomenológico transcendental tem por objetivo servir de fundamento para a filosofia e para todas as ciências, uma vez que deveria promover a elucidação dos fenômenos, ou seja; efetuar, como argumenta Husserl, uma clarificação dos conhecimentos essenciais que serviriam de suporte ao desenvolvimento científico rigoroso. Nessa medida, "a fenomenologia [...] constitui o fundamento eidético essencial da psicologia e das ciências do espírito" (HUSSERL, 2006a, p. 60).

No §24 de *Ideias I*, Husserl apresenta o que seria o "princípio de todos os princípios", ou seja, o fio condutor do método fenomenológico transcendental, segundo o qual "toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, uma vez que tudo que nos é oferecido originariamente na 'intuição' [...] deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá, mas também apenas nos limites dentro dos quais ele se dá" (HUSSERL, 2006a, p. 69). O filósofo propõe um novo procedimento, isto é, uma *epoché*[28] fenomenológica que consiste em "abster-nos inteiramente de julgar acerca do conteúdo doutrinal de toda filosofia previamente dada e efetuar todas as nossas comprovações no âmbito dessa abstenção" (HUSSERL, 2006, p. 59-60). A *epoché*, uma vez levada às últimas consequências, levaria à revelação de um ego puro ou transcendental, capaz de trazer à luz os conhecimentos eidéticos.

Essa constatação certamente pode conduzir a um verdadeiro impasse, o qual o próprio Husserl chegou a admitir, posto que revela seu caráter problemático acerca da natureza da intersubjetividade – recaindo numa espécie de solipsismo, bem como das possibilidades e limites de uma redução pura. Este tema, contudo, não será aprofundado neste momento, considerando que nosso principal objetivo consiste em apontar a crítica ao naturalismo e os pontos essenciais que revelam a teia desse posicionamento crítico.

---

[28] Cabe-nos aqui esclarecer que Husserl apropria-se do termo grego *epoché,* que em sua origem era utilizado como um método de "suspensão de juízo" acerca da existência das coisas, de modo a efetuar uma espécie de "redução psicológica". A *epoché,* no sentido grego, consistia na retirada da atenção do que é exterior à vivência cognoscitiva para voltar-se para o interior da vivência. Husserl amplia este conceito de *epoché* na tentativa de tornar possível uma "redução transcendental", ou seja, sair do nível da imanência psicológica no intuito de atingir a verdadeira imanência – a imanência transcendental. A esse movimento denominou "redução fenomenológica", mediante o qual seria possível a revelação de uma consciência ou ego puro, também denominado "ego transcendental".

Diante desta tentativa transcendental em assegurar um método válido para as ciências, em especial para as ciências humanas, Merleau-Ponty (2001, p. 403) emite o seguinte questionamento: “De que modo o pensamento husserliano pode salvaguardar uma psicologia rigorosa?”. Para que uma psicologia rigorosa seja assegurada é necessário subsumi-la aos princípios de uma psicologia eidética, “uma psicologia reflexiva que elabora as noções fundamentais da psicologia” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 406). Segundo o fenomenólogo francês, o pensamento de Husserl revela que:

> Extraímos da experiência comum e pré-científica grande quantidade de fatos, como os *conceitos de percepção, imagem, emoção* etc. Mas é preciso dar-lhes um sentido coerente e válido para saber o que significam as experiências sobre a percepção, sobre a imagem, sobre a emoção... (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 406).

Deste modo, é necessária uma clarificação dos conceitos utilizados pela psicologia, uma vez que embora sua obra permaneça legítima, a psicologia “permanece como modo de pensar ‘ingênuo’, sem estatuto ontológico” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 405).

Transpor a crítica husserliana ao pensamento de Freud supondo um eventual direcionamento de cunho “naturalista” por parte da psicanálise é uma tarefa que não se dá sem alguns embaraços. Em primeiro lugar, porque Freud sempre se absteve em se comprometer com questões filosóficas; depois, porque não obstante a utilização de uma linguagem carregada de possíveis interpretações causalistas, a obra freudiana efetua um real distanciamento desta abordagem. Parece que todo o debate se situa, então, ao redor da epistemologia da psicanálise; quer dizer, como ela escapa às ciências da natureza. Ao mesmo tempo, entretanto, ao efetuar este afastamento, a psicanálise não se posiciona também totalmente ao lado das ciências do espírito.

Cabe nos apoiarmos aqui, de maneira abreviada, à reflexão efetuada por Foucault (2000) que se concentra em mostrar que a psicanálise não está delimitada nem ao campo das ciências empíricas, nem da matemática ou da filosofia. Menos ainda, poderá ser reduzida à dimensão das ciências humanas, que teriam despontado na efetuação de uma “desmatematização” das ciências, mas que não deixaram de perseguir certa positividade epistemológica. A

emergência do homem como objeto do saber resulta de uma posição histórica, mediada pelo envolvimento do trabalho, da vida e da linguagem que possibilitou o aparecimento deste novo domínio do homem como "ser empírico-transcendental", ou seja, esse "ser, cujo pensamento é indefinidamente tramado com o impensado" (FOUCAULT, 2000, p. 355).

Assim, se nos apoiamos na interpretação foucaultiana, temos o despontar da psicanálise como uma perspectiva epistemológica envolta de um contexto histórico que não se limita propriamente ao campo das ciências humanas ou naturais e que também não pode ser reduzida a alguma espécie de psicologia. Mais do que isso: a psicanálise se apresenta como uma epistemologia que atravessa as várias dimensões do saber, como uma espécie de desconstrução das positividades aí implicadas. A psicanálise, como a etnologia, é antes uma "contraciência", que embora não deixa de adotar algum grau de racionalidade assume, no tocante às outras ciências, um contrafluxo, nunca cessando de "'desfazer' esse homem que, nas ciências humanas, faz e refaz sua positividade" (FOUCAULT, 2000, p. 385).

De fato, as relações entre a psicanálise e a fenomenologia transcendental de Husserl, pelo menos no que se refere ao quadro das primeiras obras do filósofo, revelam grandes dissonâncias, o que nos levariam, talvez, a conclusões pouco frutíferas. É, entretanto, precisamente com a fenomenologia merleau-pontyana que tal empreendimento se revela peculiarmente interessante. Isso porque Merleau-Ponty se afasta do ideal husserliano de uma consciência pura; elevando, em rigor, o corpo a um estatuto metafísico, o que certamente o fará encontrar, na obra de Freud, um importante alicerce para o desenvolvimento de sua nova ontologia.

Para o momento, sem nos retirarmos do circuito do debate psicanalítico, a título de complementação a essa visão husserliana acerca do naturalismo, e à exposição dos pressupostos que formaram a produção filosófica de Merleau-Ponty, faremos uma breve incursão sobre Politzer. Este autor, referindo-se diretamente ao pai da psicanálise, empreende uma reflexão crítica acerca do positivismo que, segundo ele, manter-se-ia ainda vigente nessa escola.

1.2.3 A influência de Politzer na obra de Merleau-Ponty

Neste momento da pesquisa, intentamos abordar, em linhas gerais, o programa de uma "psicologia concreta" tal qual é proposta por Georges Politzer (1903-1942), autor que exerceu expressiva influência nos primeiros desdobramentos da produção de Merleau-Ponty, mormente pelas críticas que dirige a Freud no tocante ao tema do inconsciente.

Em sua obra de 1928 intitulada *Critique des Fondements de la Psychologie*, Politzer procura mostrar que tanto as teorias de psicologia que se apoiavam no pensamento subjetivista quanto a psicologia experimental, nutriam-se por abordagens epistemológicas obscuras. Tais abordagens, em muito pouco poderiam contribuir para uma utilidade efetiva da psicologia aplicada mais diretamente à vida concreta. Ora, o anseio por parte dos psicólogos, pelo rigor e pela neutralidade científica, teria lhes inspirado à crença da possibilidade de um total distanciamento de seu objeto de estudo. Tal tomada de posição resultou, entretanto, em uma abordagem do "sujeito" sempre em "terceira pessoa", o que recairia em uma abstração. Quer dizer: o psicólogo, "atrapalha-se, então, no meio dos aparelhos, ora se lança na fisiologia, ora na química, na biologia; acumula médias estatísticas e está seguro de que, para adquirir a ciência, como para adquirir a fé, é preciso tornar-se estúpido" (POLITZER, 1994, p. 40). O psicólogo ainda recorre, pois, a um afastamento da vida concreta, particular e cotidiana, deixando de realizar uma compreensão mais efetiva do drama[29] humano.

A psicologia clássica, ao se pautar tanto nos métodos introspectivos do subjetivismo quanto nos artifícios científicos das experiências de laboratório, termina por deixar de lado a vida singular do sujeito ao contentar-se em produzir explicações generalistas acerca dos mecanismos cerebrais e fisiológicos. Pois bem, essa postura cientificista é o que Politzer denominou "psicologia abstrata".

---

[29] O sentido de "drama" ao qual o autor recorre não está relacionado, segundo ele, à comoção e ao romantismo que, a princípio, esse termo toma lugar no imaginário popular. O "drama" aqui se refere aos "fatos" da vida humana, cotidiana e concreta. Como bem aponta Furlan (1999, p. 7): "Com a noção de drama podemos entender a possibilidade de se viver um sentido mais amplo do que esse que se apresenta à consciência enquanto representação, que chamamos propriamente de conhecimento imediato, porque fica claro, em análise, que o *sentido vivido* pelo sujeito é muito mais amplo do que esse que ele representa".

Em contrapartida, a “nova psicologia” é aquela que se dirige rumo às experiências concretas, em primeira pessoa. Tal psicologia é aquela que não banaliza a experiência real e o sentido individual que a vida[30] adquire para cada sujeito singular. É abrindo um pouco mais esse ângulo de abordagem, que Politzer se dirige a três escolas que, segundo ele, estariam ao menos parcialmente, focadas em direção à “psicologia concreta”. São elas: o Behaviorismo, a *Gestalttheorie* e a Psicanálise, sendo esta última a que mereceria um destaque especial, conforme a perspectiva politzeriana, precisamente por se aproximar mais dos objetivos da psicologia concreta.

Politzer se concentra em analisar uma das principais e mais extensas obras freudianas, *A Interpretação dos Sonhos*. É a descrição dos sonhos como portadores de significações particulares que se relacionam às vivências de cada sujeito que, segundo Politzer, afasta Freud das tendências generalistas da psicologia abstrata. De acordo com essas tendências, os sonhos, grosso modo, não passariam de entrelaçamentos entre os resquícios de memórias do dia anterior que se ligariam ao acaso.

Aos olhos de Politzer, a psicanálise propõe uma leitura em primeira pessoa dos processos mentais, mostrando que há um protagonismo do “eu” na elaboração onírica. Assim, o que Freud, então, valoriza é que:

> O que o sujeito vive são *acontecimentos*, e o termo “acontecimento” exprime que se trata do sujeito todo. Meu filho chora porque o mandam deitar. Eis o acontecimento. Mas para a psicologia clássica só há nisso *secreção lacrimal consecutiva a uma representação que contraria uma tendência profunda.* Isso é tudo o que aconteceu. Abandonamos o plano do “drama humano”, cujo autor é o indivíduo concreto, substituindo-o por um drama abstrato (POLITZER, 1994, p. 68).

Esse esforço freudiano por compreender o significado dos sonhos em relação íntima com a vida do sujeito singular é o que, em princípio, o autor observa enquanto uma importante oposição à psicologia clássica e um avanço, digamos assim, da psicologia rumo a um método e a um estatuto próprio.

---

[30] “As ciências da natureza que se ocupam do homem não esgotam tudo que se pode aprender a respeito deste. O termo ‘vida’ designa um fato ‘biológico’, ao mesmo tempo que a vida propriamente humana, *a vida dramática do homem*” (POLITZER, 1994, p. 43).

Observa-se que também em Merleau-Ponty, como veremos oportunamente, essa crítica se mostra presente e que o debate com a obra de Freud encontra, em sua fenomenologia, um espaço privilegiado. De todo modo, é, sobretudo, no que se refere às críticas ao pensamento freudiano que o fenomenólogo recorre à obra de Politzer para mostrar, assim como este último também já antecipara, que Freud parecia estar mais próximo de uma "psicologia concreta" ao expor a análise de seus casos clínicos. O problema, porém, é que sua linguagem teórica ainda se encontra estreitamente carregada dos resquícios das ciências naturais.

Convém deixar claro, entretanto, que as críticas que serão aqui esboçadas acerca da obra freudiana, especialmente no que se refere à perspectiva interpretativa de Merleau-Ponty, encontram-se ainda em seu estado embrionário. Neste momento, nosso foco principal recai sobre a obra de 1942, *La Structure du Comportement*, em que a compreensão merleau-pontyana acerca da psicanálise se encontra, em grande medida, apoiada na interpretação politzeriana desta teoria. Parece-nos, contudo, que na medida em que Merleau-Ponty avança em seus estudos fenomenológicos, há uma ampliação acerca da compreensão da própria psicanálise, que passo a passo, acaba se distanciando das críticas iniciais esboçadas por Politzer. Vejamos, a seguir, como este último autor interpretou o pensamento freudiano e em que medida, essa interpretação exerceu profunda influência na obra merleau-pontyana de 1942.

De acordo com o entendimento de Politzer, a psicologia abstrata aparece na obra freudiana justamente quando o autor se propõe a uma descrição do inconsciente recorrendo, quase sempre, às abstrações energéticas, em muito baseadas nos modelos da termodinâmica da época, para descrever o sistema psíquico nos moldes de um aparelho[31]. Esse sistema seria expresso pela Psicanálise, como vimos anteriormente, em termos como "censura", "resistência", "repressão", dentre outros.

---

[31] É oportuno aqui novamente lembrar, de acordo com a interpretação de Garcia-Roza (2016, p. 46-47) que "o 'aparelho psíquico' não possui, portanto, realidade ontológica; trata-se de um modelo explicativo que não supõe qualquer sentido denotativo do real. Esse modelo é tomado de empréstimo à física, particularmente à termodinâmica. O próprio emprego do termo 'modelo' deve ser feito com reservas, já que o emprego de um modelo teórico implica certo rigor formal que Freud está longe de poder cumprir, dada a sua limitação (declarada) quanto à física de sua época".

O inconsciente sistemático aparece, então, na obra freudiana quando, em sua análise a respeito das origens do sonho, o psicanalista conclui que todos os sonhos são realizações de desejos. Partindo desta afirmação, o desafio subsequente de Freud consistiria em explicar a atuação do desejo nos sonhos em que operam a angústia, a dor e os sentimentos desagradáveis. Ora, a resolução a esta inquietante questão seria possibilitada pela introdução de um sistema que modificasse as direções do desejo, ligando-o a ideias substitutas e deslocando-as de sua mais primordial intenção, sobretudo quando o desejo está, em sua origem, relacionado a questões censuradas pelo ambiente cultural e religioso. Em consequência, a teoria psicanalítica propõe dois tipos de conteúdo dos sonhos: o conteúdo manifesto ou aquele que é relatado pelo sonhador, e o conteúdo latente que se refere ao desejo inicial que deu origem ao sonho e que, após passar por um processo de análise e interpretação, revela o seu significado primitivo. Abre-se então um novo horizonte compreensivo do inconsciente como o continente dos conteúdos latentes e o conjunto de relações energéticas que dá origem aos termos como acima mencionados.

Politzer não é o único crítico a julgar que a proposição do sistema inconsciente se encontra calcada em um novo modelo causalista. Quer dizer: segundo ele, há uma relação dualista entre conteúdo latente e conteúdo manifesto, assim como podemos observar, também, uma relação de causa e efeito entre os eventos traumáticos e os sintomas[32].

Em tese, são mais propriamente essas impressões críticas que leva Politzer a se tornar um autor recorrente na obra de Merleau-Ponty. Em *La Structure du Comportement*, ao se reportar precisamente a esta questão sobre a interpretação dos sonhos, nosso fenomenólogo francês problematiza:

> O que gostaríamos de nos perguntar, sem questionar o papel atribuído por Freud à infraestrutura erótica e às regulações sociais, é se os próprios conflitos dos quais ele fala, os mecanismos psicológicos que descreveu, a formação dos

[32] Cabe, aqui, no entanto, observar do ponto de vista freudiano que jamais há retorno do mesmo conteúdo. O recalcado não fica igual, escondido num canto, e ressurgindo de novo idêntico ao que foi. Os processos psíquicos são dinâmicos, tudo fica evolucionando: o recalcado que retorna à consciência é atravessado por todos os processos (cathexis, outros recalques, movimentos pulsionais, etc.) que tiveram lugar entre o momento do recalque e o momento do retorno do recalcado. Trata-se, portanto, de um processo vivo, contínuo, um fluxo.

> complexos, o recalque, a repressão, a resistência, a transferência, a compensação, a sublimação, exigem de fato o sistema de noções causais através do qual ele os interpreta, e que transforma as descobertas da psicanálise numa teoria metafísica da existência humana (MERLEAU-PONTY, 1942, p. 192).

Aos olhos de Merleau-Ponty, as noções causais que Freud apresenta não são indispensáveis e podem bem ser substituídas por outra linguagem. Para melhor expô-la, o filósofo toma de empréstimo da teoria da *Gestalt* a noção de "estrutura" procurando mostrar que o desenvolvimento, ao invés de ser compreendido por meio da fixação de forças energéticas que partem do indivíduo em direção a objetos, pode ser considerado como uma "estruturação [...] progressiva e descontínua do comportamento" (MERLEAU-PONTY, 1942, p. 192). Neste sentido, o indivíduo não fica preso, ou fixado, a uma etapa anterior do seu desenvolvimento. As etapas subsequentes não se sobrepõem às fases anteriores no curso do amadurecimento. Desse modo, não é necessário retornar ao passado, supostamente armazenado no inconsciente, para decodificar o simbolismo do trauma.

Se adotarmos, segundo a proposta merleau-pontyana, outra chave de leitura, teremos um desenvolvimento normal quando ocorre sempre em uma estrutura, aonde as condutas infantis vão sendo abarcadas por uma configuração cada vez mais amadurecida além de se moldarem a esse novo estado, adquirindo outro estatuto, mas alcançando um comportamento perfeitamente integrado e ligado ao conjunto. De acordo com esta interpretação, o recalque ocorre quando uma estrutura não foi integrada totalmente, embora mantenha certa aparência de coesão "deixando subsistir no comportamento certos sistemas relativamente isolados que o sujeito recusa ao mesmo tempo transformar e assumir" (MERLEAU-PONTY, 1942, p. 192). Um complexo revela particularmente uma continuidade dos resultados desta conduta não integrada que, na ocasião de uma primeira experiência, gerou um sentimento de angústia e desorganização. Tal resultado se esboça a cada experiência similar à original, tornando-se mais provável a cada nova situação.

A substancial diferença que podemos aqui encontrar em relação à teoria freudiana, tal qual Merleau-Ponty a compreendeu nesta época, é que a Psicanálise, em sua descrição teórica do aparelho psíquico, postula que há

sempre um retorno do mesmo conteúdo que foi recalcado no inconsciente, gerando uma repetição da conduta a cada situação inédita[33]. Como advoga Merleau-Ponty (1942, p. 192):

> O complexo não é, pois, como uma coisa que subsistiria no fundo de nós para produzir de tempos em tempos seus efeitos na superfície. Está presente, fora dos momentos nos quais se manifesta, apenas como o conhecimento de uma língua está presente quando não a falamos.

É certo que nossa percepção não se encontra a todo o momento, voltada ao complexo, embora este esteja sempre presente em sua estrutura mais íntima. No fundo, a percepção abarca um campo de elementos mais integrados e menos integrados da personalidade, que se manifestam como um padrão de conduta, de acordo com a ocasião. Por isso, referir-se a um "padrão de conduta" é diferente de propor que sejam sempre os mesmos conteúdos recalcados que retornam à superfície da consciência a cada nova situação. Reportando-se novamente à obra de Politzer, retrata Merleau-Ponty (1942, p. 193) que:

> A lembrança de infância que dá a chave de um sonho, o acontecimento traumático que dá a chave de uma atitude e que a análise consegue desvendar não é, pois, as *causas* do sonho ou do comportamento. São para o analista o meio de entender uma montagem em uma atitude presente.

---

[33] No entanto, como já mencionamos em momento anterior, a perspectiva psicanalítica não postula o retorno do mesmo conteúdo, uma vez que os processos psíquicos não são estáticos. O recalcado, então, sofre transformações devido às manifestações de diversos outros processos, como outros recalques, movimentos pulsionais, etc. Além disso, a relação com este recalcado retornado depende do momento histórico-subjetivo no qual acontece, não permanecendo igual. Por exemplo: a interpretação de um sonho pode ser feita, a partir das linhas associativas que se desenvolvem quando o sujeito está acordado: essas associações podem acontecer 2 horas depois de acordar, ou 2 dias, ou duas semanas, ou 2 meses ou 2 anos. Isso não quer dizer que a "verdade" do sonho (que não existe fora da recepção na vigília, e da interpretação do sujeito) é só aquela à qual chega a interpretação 2 horas depois e que essa seria mais "verídica" do que a interpretação 2 anos depois. Esta interpretação, e a "verdade" do sonho dependem do momento psíquico no qual o sujeito faz as associações e interpreta: ela articula precisamente os processos psíquicos que têm lugar no momento da interpretação, e está conectada com a vida psíquica deste sujeito neste momento. Portanto, não se trata aqui de nenhum processo causal, mas de uma reconfiguração constante do fluxo psíquico (o sonho e o recalcado que através dele retorna não exprime uma verdade a-historica, causal, do sujeito, mas informa sobre os processos subjetivos do momento no qual ele está sendo interpretado).

Tomando por análise o excerto acima, torna-se claro que Merleau-Ponty se propõe, apoiando-se nas ideias de Politzer, eliminar as relações entre causa e efeito supostamente presentes no pensamento freudiano. A proposta de uma consciência em movimento de estruturação e desorganização nos permite compreender que, na situação do sonho, a consciência deixa de ser adulta ou estruturada para *tornar-se* consciência infantil, ou então, para revelar-se em seus elementos de não estruturação. Dessa forma, todos os conceitos descritos por Freud para embasar a metáfora energética, tais como a regressão, o recalque, o complexo "manifestam apenas o retorno a uma maneira primitiva de organizar a conduta, um enfraquecimento das estruturas mais complexas e um recuo na direção das mais fáceis" (MERLEAU-PONTY, 1942, p. 193). Assim, tal metáfora energética, ilustraria apenas o funcionamento de uma consciência em seu estado patológico, uma vez que esta metáfora bem se encaixa na descrição dos aspectos que não se encontram bem estruturados com a consciência. Um indivíduo sadio é aquele capaz de integrar as experiências em sua existência, ou, se quiser, de formar uma consciência unificada ou ainda, de ultrapassar os aspectos mais infantis da consciência, integrando-os aos seus elementos superiores. A esses indivíduos, a metáfora energética não poderia ser aplicada. Nas palavras de Merleau-Ponty (1942, p. 195):

> Um homem normal não é um corpo portador de certos instintos autônomos, anexado a uma "vida psicológica" definida por certos processos característicos – prazer e dor, emoção, associação de ideias – e encimado por um espírito que exporia seus atos próprios nessa estrutura. O advento das ordens superiores, à medida que se realiza, suprime como autônomas as ordens inferiores e dá aos processos que as constituem um significado novo.

O que Merleau-Ponty aqui defende é que mesmo a psicanálise abre espaço para a interpretação dualista entre o corpo e a vida psicológica. Esta interpretação seria, então, incoerente com a proposta fenomenológica, pois, como veremos no subcapítulo a seguir, tanto o corpo como a consciência, configura-se ou, melhor, se estruturam em um campo de relacionamento mútuo, não havendo sobreposições entre um e outro, retirando o indivíduo do plano corporal ou psíquico para situá-lo na categoria do humano. É partindo desta

concepção central que Merleau-Ponty irá desenvolver uma nova abordagem acerca da percepção e do corpo, consagrando ao inconsciente outro estatuto.

2 A ESTRUTURA DO INCONSCIENTE À LUZ DA FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO

2.1 Considerações gerais

A fim de melhor situar a posição de Merleau-Ponty acerca do inconsciente via seu projeto programaticamente fenomenológico, dois temas se alinham mostrando-se centrais nesse contexto: as noções de percepção e de corpo. Esse é um debate que se articula inicialmente em *Phénoménologie de la Perception*, onde o filósofo aborda a percepção à luz de uma interlocução crítica com a tradição metafísica reportada por duas grandes correntes ou tendências: o intelectualismo de cariz cartesiana e o empirismo.

Neste capítulo, reconstituiremos a maneira como Merleau-Ponty descreve o inconsciente, a título de uma "consciência perceptiva" numa reorientação inclusive pós-husserliana, visando uma estrutura mais profunda de amálgama entre a consciência e o inconsciente. Trata-se de inventariar, nesse contexto inicialmente alusivo, o real estatuto desse amálgama, discutindo a questão da sexualidade e sua relação com o corpo e a consciência, a partir de um diálogo que, segundo nossa apreciação, se revela do ponto de vista fenomenológico-ontológico, particularmente produtivo para com a psicanálise.

Posteriormente, visamos mostrar que a partir dos cursos ministrados no Collège de France, em 1953, Merleau-Ponty articula a noção de consciência perceptiva à de "esquema corporal", embasando-se nos estudos da *Gestalttheorie*, sobretudo aos trabalhos do psiquiatra austríaco Paul Schilder. Tal embasamento revela-se de importância ímpar à obra merleau-pontyana, já que a compreensão do esquema corporal permite uma melhor elaboração de algumas questões como espaço, tempo e movimento, que permaneceram abertas no contexto da *Phénoménologie de la Perception.*

Diante disso, o presente capítulo se inicia com uma apresentação da compreensão merleau-pontyana acerca da percepção e do corpo próprio articulando com o tema da sexualidade, tal como o filósofo o compreendeu na obra de 1945, via a interface com a psicanálise.

O subitem intitulado “A *Gestalttheorie* e o esquema corporal” têm por objetivo mostrar como os trabalhos de Paul Schilder exerceram forte influência no desenvolvimento da fenomenologia de Merleau-Ponty, em especial no que se refere à concepção do corpo próprio como uma estrutura dinâmica que se reconfigura perpetuamente ao longo da vida. É sobretudo nos cursos ministrados no Collège de France em 1953 que essa discussão apresenta maior destaque na obra do filósofo.

Por fim, a título de efetuarmos uma preparação para a leitura do capítulo seguinte, em “As raízes da motricidade do corpo próprio e suas relações com a historicidade e o mundo onírico” mostraremos que a noção de estrutura se encontra significativamente implicada também no que diz respeito à historicidade e à experiência onírica.

2.2 Percepção e corpo próprio

2.2.1 Percepção

Comecemos pela maneira com a qual Merleau-Ponty aborda a percepção à luz de uma interlocução crítica com a tradição metafísica reportada por duas grandes correntes ou tendências: o intelectualismo de cariz cartesiana e o empirismo.

Partindo do princípio explicativo de que a percepção nada mais é do que uma “inspeção do espírito”, isto é, uma operação analítica das próprias sensações[34], o intelectualismo acaba por concebê-la como uma categoria de segunda ordem, que estaria condicionada unicamente ao trabalho da consciência. Como bem admite Descartes, em suas *Meditações*:

---

[34] Em *Psychologie et pédagogie de l’enfant*, Merleau-Ponty esclarece sobre esta concepção cartesiana que “ver”, [define Descartes] “não é uma propriedade do corpo, mas uma *propriedade do pensamento*” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 434).

> Digo que, olhando pela janela, vejo homens passando na rua, mas, na realidade, que vejo exatamente? Ora, vejo apenas chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas. Se digo então que vejo homens é porque apreendo por uma inspeção do espírito aquilo que acreditava ver com meus olhos (DESCARTES, 1979, p. 96-97).

Esta passagem simplesmente define a percepção como uma interpretação dos estímulos externos captados pela sensibilidade. Há um dualismo de princípio entre o corpo e a consciência, onde o primeiro recebe passivamente os estímulos, enquanto o segundo os interpreta. Portanto, quem percebe não é o corpo, mas a consciência em estado puro, já que o corpo "é apenas uma coisa extensa e que não pensa" (DESCARTES, 1979, p. 142). Segundo tal modelo explicativo, a percepção é o pensamento acerca das sensações absorvidas por nosso corpo. Tal concepção retira do corpo a legitimidade sobre qualquer interpretação que se desenvolva, a partir dele, sobre o mundo.

Se nos voltarmos agora para a escola empirista, a percepção é formada por associações entre várias sensações causadas pelos estímulos externos que atuam sobre o sistema nervoso cerebral. Isso justifica, por exemplo, em parte, a tentativa dos empiristas em decompor uma percepção, buscando reduzi-la à soma de sensações[35]. Silva (2009, p. 126) observa que, para os empiristas, "a sensação ocorre de maneira localizada, já que um ponto do objeto externo toca um de nossos órgãos sensoriais, percorrendo, nessa extensão, todo o interior de nosso corpo, indo do cérebro e voltando às extremidades dos sentidos". Desta forma, o empirismo se concentra em uma interpretação de cunho mais fisiológico sobre os eventos naturais, apoiando-se no pensamento causal, em que a percepção é puramente uma soma de várias sensações. Nesses termos, a subjetividade é que recebe um status mais superficial, uma vez que o potencial de conhecimento a respeito do mundo está concentrado nos mecanismos

[35] Podemos citar aqui, como exemplo, Helmholtz, um importante empirista inglês que acreditava que todo conhecimento depende da experiência sensorial. Para maior aprofundamento sobre o assunto ver: MARX, M. H.; HILLIX, W. A. *Sistemas e teorias em psicologia.* Trad. Álvaro Cabral. 17. ed. São Paulo: Cultrix, 2008, p. 62.

fisiológicos[36] e, não como postulara Descartes, na alma como substância puramente pensante. Como aponta Merleau-Ponty (1942, p. 202) para compreendermos a nossa experiência direta das coisas "precisaríamos manter ao mesmo tempo, contra o empirismo, que elas estão para além de suas manifestações sensíveis e, contra o intelectualismo, que elas não são unidades da ordem do juízo e que se encarnam em suas aparições"

A questão é que, tanto no intelectualismo como no empirismo, nos deparamos com uma concepção de subjetividade sempre pendente para um extremo, pois de um lado, defende-se a primazia da consciência pura, e de outro, a simples associação de estímulos com o sistema nervoso. Para Merleau-Ponty (1945, p. 36; 52):

> 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 lado, a análise reflexiva rompe com o mundo em si, já que ela o constitui pela operação da consciência.

Ao considerar tais posições extremas, Merleau-Ponty se propõe abrir uma terceira via, ou seja, desenvolver uma nova concepção de consciência, que não se basta a si mesma e que encontra seu ponto de apoio no terreno da percepção e, por conseguinte, no corpo. Essa nova trilha assume um posicionamento mais "radical", pois o filósofo tematiza, já em *Phénoménologie de la Perception*, a noção de uma "consciência perceptiva"[37] afastando-se, definitivamente, da posição do idealismo fenomenológico de matriz husserliana. Nessa investida,

---

[36] É interessante chamar atenção para o fato de que quando nos referimos à dualidade entre o corpo e a consciência, somos transportados ainda a outras categorias dualistas como sujeito e objeto, mundo exterior e mundo interior, etc.

[37] É importante destacarmos acima que o termo "consciência perceptiva" deriva de um posicionamento husserliano que se apresenta em um período mais tardio de sua obra, sem perder de vista a experiência da *Lebenswelt*, ou mundo da vida. O que Merleau-Ponty pretende na *Phénoménologie de la Perception*, é ampliar o conceito husserliano de consciência intencional conjugando-a ao caráter perceptivo de nossa experiência com o mundo, ou seja, "instalando-a na experiência sensível, fazendo com que o 'eu penso' torne-se um 'eu posso'" (COELHO JR., 1991, p. 132).

no intuito de superar os dualismos que apresentam fronteiras entre mundo objetivo e subjetivo, corpo e razão, exterior ou interior, Merleau-Ponty busca explorar, antes, uma “subjetividade originária”. Isso significa que a subjetividade é anterior à manifestação da razão ou do pensamento encontrando-se, pois, unida e engajada ao corpo, ou seja, trata-se de uma consciência perceptiva, que precede às representações convencionalmente construídas sobre o mundo.

A fim de explicitar essa nova descrição da consciência como consciência perceptiva, Merleau-Ponty visa, em um primeiro momento, um trabalho de articulação, ou de união entre o fisiológico e o psicológico, de mútua integração entre um e outro, não sendo possível delimitar fronteiras entre eles. Na contramão do empirismo e do intelectualismo, Merleau-Ponty (1945, p. 109) afirma que:

> Há, portanto, certa consistência de nosso ‘mundo’, relativamente independente dos estímulos, que proíbe tratar o ser no mundo como uma soma de reflexos – há certa energia da pulsação de existência, relativamente independente de nossos pensamentos voluntários, que proíbe tratá-lo como um a*to* de consciência. É por ser uma visão pré-objetiva que o ser no mundo pode distinguir-se de todo processo em terceira pessoa, de toda modalidade da *res extensa,* assim como de toda *cogitatio*, de todo conhecimento em primeira pessoa – e que poderá realizar a junção do ‘psíquico’ e do ‘fisiológico’.

Esta passagem evidencia que o ser não pode ser considerado nem puramente subjetivo, nem tampouco fisiológico, uma vez que consiste em uma integração entre os diversos aspectos de sua existência. A consciência perceptiva é, portanto, uma consciência que se encontra entranhada ao corpo e que subsiste antecipadamente ao ato do pensamento já que “o homem concretamente considerado não é um psiquismo unido a um organismo, mas este vaivém da existência que ora se deixa ser corporal e ora se dirige aos atos pessoais” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 117).

Retornando agora ao tema da percepção, se os empiristas a consideravam como uma soma de sensações passíveis de serem observadas separadamente, veremos que, para Merleau-Ponty (1996a, p. 47), “é impossível [...] decompor uma percepção, fazer uma reunião de partes ou de sensações, visto que nela o todo é anterior às partes – e que este todo não é um todo ideal”.

Ora, essa nova teoria da percepção se vincula, particularmente, a um importante contributo da escola da Gestalt, via a noção de estrutura. Nessa perspectiva, delineemos um esboço preliminar dessa posição escolar.

Se, portanto, considerarmos os estudos da psicologia clássica, em sua inspiração cartesiana, a percepção é definida, como vimos, a título de um mosaico de sensações, onde cada qual tem seu correlato correspondente no sistema nervoso. Assim, por exemplo, a decifração da cor ou da imagem que chega até à retina é uma operação da inteligência. Quer dizer; tal interpretação é feita pelo pensamento. A percepção é tida como uma simples soma de sensações ou dados, visuais, táteis ou auditivos e denota uma necessidade de distinguir o signo de sua significação, ou o que é sentido do que é pensado.

Na contramão da psicologia clássica, a Psicologia da Forma, a qual Merleau-Ponty também se refere como a “nova psicologia” (MERLEAU-PONTY, 1996b, p. 61) empreende uma nova abordagem de compreensão para a percepção, segundo a qual “percebo de modo indiviso, mediante meu ser total, capto uma estrutura única da coisa, uma maneira única de existir, que fala, simultaneamente, a todos os meus sentidos” (MERLEAU-PONTY, 1996b, p. 63). Logo, a interpretação daquilo que percebo, ocorre numa totalidade, isto é, no conjunto da interação de meu corpo inteiro com as coisas para as quais ele se dirige. A configuração percebida é anterior à operação pura e simples do pensamento, sendo, pois, manifesta pela totalidade de meu corpo. É com base nessas premissas que a noção de “estrutura”, “campo” ou “configuração” passa a exercer uma função teoricamente estratégica. Considerar a estrutura significa que não há possibilidade de separar uma qualidade de sua forma, como bem ilustra Merleau-Ponty (1996b, p. 64):

> Como poderíamos definir exatamente a cor de um objeto sem mencionar a substância de que é feito, como por exemplo, a cor azul deste tapete, sem dizer que é um “azul lanoso”? Cézanne colocou a questão: como, dentro das coisas, distinguir sua cor e sua forma? A percepção não pode ser entendida como a imposição de determinado significado a determinados signos sensíveis, pois esses signos são indescritíveis, em sua mais imediata textura sensível, sem a referência ao objeto que significam.

Além disso, a psicologia clássica aborda os órgãos dos sentidos, cada qual em sua especificidade, destinados a captar estímulos, por princípio, delimitados pontualmente a partir daquilo que corresponderia as suas funções mais próprias, ou seja; os olhos para ver, os ouvidos para escutar, etc. Os estudos da Gestalt colocam em xeque esta concepção, posto que, há uma configuração também entre os sentidos, onde cada qual é interpelado pelo outro. Deste modo, compreendemos com Chauí (2002, p. 179) que "nossos sentidos operam por transitividade, entrelaçando-se com as coisas. É nessa perspectiva que se pode dizer, por exemplo, que o olhar apalpa, as mãos veem, os olhos se movem com o tato, o tato sustenta pelos olhos nossa mobilidade e nossa imobilidade, compensando a imobilidade e a mobilidade das coisas". Como bem teria entrevisto Goldstein, há sempre "uma totalidade na qual cada delimitação é artificial e cada expressão um fenômeno desta totalidade" (GOLDSTEIN, 1983, p. 374).

Trilhando este mesmo caminho interpretativo, encontraremos ainda na doutrina da Gestalt uma nova maneira de compreender os sentimentos ditos interiores, como o amor ou a raiva que, de acordo com a psicologia clássica, só poderiam ser observados mediante a introspecção, pelo próprio indivíduo que os sente. É que, na concepção psicológica tradicional, acreditava-se "que não posso – de fora – captar os *signos* corporais da cólera ou do medo e que, para interpretar esses signos, deveria recorrer ao conhecimento que tivesse da cólera ou do medo, dentro de mim, por introspecção" (MERLEAU-PONTY, 1996b, p. 66). Já, para a *Gestalttheorie*:

> Cólera, vergonha, ódio ou amor, não são fatos psíquicos ocultos no mais profundo da consciência de outrem; são tipos de comportamento ou estilos de conduta, visíveis pelo lado de fora. Estes estão *sobre* este rosto ou *nestes* gestos e, nunca ocultos por detrás deles" (MERLEAU-PONTY, 1996b, p. 67).

Essas considerações apresentadas pela escola da Gestalt serão relevantes também para a atuação clínica de Kurt Goldstein, notável neuropsiquiatra alemão que se tornou uma fonte recorrente nos escritos de Merleau-Ponty, sobretudo em *Phénoménologie de la Perception*, onde o filósofo discute alguns de seus casos clínicos. É oportuno destacar que o interesse de

Goldstein se centrava na observação das afasias. Ele, no entanto, tornou-se um exímio colaborador no âmbito da psicopatologia de inspiração fenomenológica, abordando criticamente as abordagens empirista e intelectualista a respeito de inúmeros distúrbios. Merleau-Ponty, então, se utiliza desses resultados epistêmicos fecundos tendo como pano de fundo a descrição da experiência do corpo próprio.

Como vimos, antes mesmo de ser elaborado por Goldstein, o conceito de estrutura aparece na teoria da *Gestalt* para enfatizar como a percepção ocorre a partir de uma totalidade de estímulos indecomponíveis. Goldstein faz uma reapropriação da noção de estrutura orientando-a para a compreensão de sua prática clínica, sem deixar, ao mesmo tempo, de superar certa pressuposição naturalista ainda presente da escola gestaltista, posto que, na opinião do psiquiatra, a *Gestalttheorie* acabou por manter os resquícios de uma psicologia causalista.

Ao solicitar a um paciente afásico que distribuísse, numa pilha, todas as fitas de cor azul que conseguisse encontrar numa caixa, o psiquiatra percebe que o doente retira a primeira fita azul-clara e, a partir desta, passa a selecionar e colocar na mesma pilha fitas de cor verde-claro, rosa-claro e lilás claro. A partir deste simples experimento, o psiquiatra constata a incapacidade de seu paciente em elevar a palavra “azul” ao nível de uma categoria[38]. Isso significa que a afasia nominal[39] não poderia ser entendida como um transtorno puramente da linguagem apenas, mas que haveria também um acometimento do pensamento.

Ao contrário das correntes empiristas que concebem a linguagem em seu uso instrumental e, portanto, vinculada aos estímulos neurofisiológicos e distanciando-se também dos intelectualistas que reduziram a linguagem a uma mera reprodução *ipsis litteris* do pensamento, Goldstein revela que linguagem e pensamento se encontram imbricados, não sendo possível separá-los. O fato de alguns pacientes conseguirem fazer uso adequadamente dos objetos na vida

---

[38] A categorização pressupõe a capacidade de generalizar sobre as coisas, afastando-as de suas características mais particulares a fim de captar sua essência. Por exemplo, para compreendermos a palavra cachorro, é necessário que efetuemos uma síntese que nos permita compreender como cachorro todos os animais que fazem parte desta categoria, independente da raça ou de suas diferenças particulares.

[39] Incapacidade de compreender nomes.

prática embora não consigam empregar os nomes ao evocar a linguagem, revela que a perda da função categorial é tão somente a perda de uma estrutura de significação, ou da capacidade simbólica do sujeito. Trata-se, portanto, de uma situação não observável a nível neurofisiológico.

Esses fatos dirigidos pelas pesquisas de Goldstein levam-no a uma concepção da linguagem como um fenômeno que se produz ao nível orgânico. Há, no entanto, uma camada mais profunda da linguagem que a situa, também, numa ordem espiritual. Para Silva (2012, p. 141), Merleau-Ponty observa que "Goldstein compreendera a segunda ordem (função categorial) não como um ato intelectual puro e simples, mas, antes, como um funcionamento ágil da forma interior da linguagem". Nessa medida, "o que Goldstein descortina clinicamente é que o doente se priva da faculdade de uma percepção ordenada do mundo como essencialmente estruturante" (2012, p. 142). O que se pode observar aí é uma espécie de coesão, ou organização do mundo que é perdida na afasia e que condiciona a linguagem do doente aos elementos mais concretos da vida, afastando-o das possibilidades de significação ou sentido[40]. Em termos goldsteinianos, a estrutura se torna, enfim, essa comunhão que se alinhava entre o sujeito e o mundo, o orgânico e o espiritual, o exterior e o interior que, na experiência normal, se apresenta num movimento de completude.

Merleau-Ponty explora, a bem da verdade, esse caráter genuíno da noção de estrutura a fim de explicitar que a percepção ocorre na organização de um

---

[40] Partindo do estudo destes casos clínicos apresentados por Goldstein, Merleau-Ponty desenvolverá uma fenomenologia da linguagem. Há, segundo ele, uma linguagem instituída, ou uma linguagem *falada* que se encontra já desgastada pelo movimento da cultura e que, pela força do hábito, repetimos, sem que nada de novo nos permita dizer. Há, entretanto, um segundo tipo de fala, *instituinte*, na qual se sobressai a linguagem dos poetas que nos conduzem a um sentido novo ou, melhor dizendo, a um novo sentir sobre o mundo, o qual talvez já se encontrasse em nós como uma possibilidade subjacente, nos arredores de nossa relação com as coisas, mas da qual ainda não tivéssemos vivido como experiência. Em outras palavras, isso significa dizer que quando da leitura de um livro ou de uma poesia, somos provocados por uma fala que se constitui como um apelo a algo que já está posto em nós. Contudo, há algo que sempre pode ser criado a partir de nosso pertencimento ao mundo concreto e é esta interpelação criativa que o livro institui em nós e que nos permite, cada qual a seu modo, ter uma nova experiência do ser. A linguagem é abordada aqui como um gesto. Sob esse prisma, assim como o corpo se exprime em gestos que visam, em seu sentido mais profundo, um apelo ao outro, também a fala é compreendida como a manifestação de um gesto. É o que ocorre também com a pintura ou mesmo com o gesto que endereçamos ao outro, seja um afago, um riso ou o olhar reprovador, que não são apenas manifestações mecânicas de um corpo objeto, mas que portam sentidos e permitem que a vida seja "convivida" com aqueles que nos são próximos.

conjunto de estímulos que só pode ser percebida como tal, justamente por mostrar-se de uma só vez em sua totalidade[41]. Isto é, se tentarmos decompor o todo em suas partes menores, a percepção perde sua consistência e originalidade. Tal condição ocorre porque o "'algo' perceptivo está sempre no meio de outra coisa, ele sempre faz parte de um 'campo'" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 26). A propósito, tomemos como exemplo uma curiosa passagem de *Le Doute de Cézanne*, onde Merleau-Ponty apresenta uma reflexão do pintor acerca de uma obra de Balzac:

> Balzac descreve em *A pele de onagro* uma "toalha branca como uma camada de neve recém-caída e sobre a qual elevavam-se simetricamente os pratos e talheres coroados de pãezinhos dourados". "Em toda a minha juventude", dizia Cézanne, "eu quis pintar isso, essa toalha de neve fresca... Agora eu sei que se deve *querer* pintar apenas: elevavam-se simetricamente os pratos e talheres e pãezinhos dourados. Se eu pintar "coroados", estou perdido, compreende? E se realmente equilibro e matizo meus pratos e talheres e meus pãezinhos como no modelo natural, esteja certo de que as coroas, a neve e tudo o mais estarão ali (MERLEAU-PONTY, 1996b, p. 21).

Em primeiro lugar, Merleau-Ponty visa mostrar através do diálogo com Cézanne, que a percepção do quadro se produz mediante a visão de conjunto, dada de uma só vez, dos elementos da tela. Se, por exemplo, eu me dispor a admirar primeiramente os pratos, depois os talheres e por último os pãezinhos, certamente perderei o verdadeiro espetáculo da obra que é a evocação tácita que se faz pela percepção, da "camada de neve recém caída" e da do "coroados" que caracterizam os pãezinhos dourados. Tais elementos não estão concretamente ali. É que já não há mais uma racionalidade implicada neles; os elementos são, ao contrário, evocados pela sensibilidade ao se deixar tocar pela disposição, pela união de matizes e cores que são o fundo de sustentação mediante o qual a obra emite sua mensagem. Há, certamente, um inacabamento da obra, já que a percepção também a preenche com seus próprios elementos subjetivos.

---

[41] Conforme Silva (2009b, p. 128) "em nosso campo perceptivo, 'sensação' e 'percepção' não mais se distinguem, pois nunca temos sensações parciais, mas o que 'sentimos' e 'percebemos' é um fenômeno de organização, isto é, um sistema de configurações, uma totalidade, uma forma ou estrutura".

Poderíamos, neste ínterim, também situar o fenômeno da música, posto que sua apreciação não ocorre nota após nota, à maneira de uma soma de sensações auditivas, mas é em seu conjunto, em seu colorido, em sua vibração, em suas pausas e recomeços que a música pode ser verdadeiramente percebida[42]. Esses, entre tantos outros exemplos possíveis, apenas ilustram o alcance de princípio promovido pela noção de "estrutura"; a estrutura, como "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 no estado nascente" (MERLEAU-PONTY, 1942, p. 223).

Ora, não é à toa que o filósofo compara o corpo a uma obra de arte, pois para ele, longe de ser uma soma de órgãos e reflexos, nosso corpo próprio também é investido deste caráter estrutural uma vez que:

> Não podemos comparar o órgão com um instrumento, como se ele existisse e pudesse ser pensado de um modo isolado do funcionamento integral, nem o espírito com um artesão que o utiliza: seria voltar a uma relação completamente exterior, como a do piloto com seu navio, rejeitada com razão por Descartes. O espírito não utiliza o corpo, mas se faz através dele, transferindo-o para fora do espaço físico (MERLEAU-PONTY, 1942, p. 225).

À maneira do quadro de Cézanne, nosso corpo e nosso espírito se expressam cada qual, em situações variadas, como fundo para que o outro possa emergir como figura, do mesmo modo como uma pausa é o fundo significativo mediante o qual a música pode surgir. Temos, portanto, corpo e espírito, verso e o reverso, onde um muitas vezes se oculta para que outro possa aparecer; muito embora ambos estejam sempre presentes.

Nosso corpo e nosso espírito são transpassados também pelo tempo, numa expressão novamente manifesta pela ideia de estrutura, uma vez que, baseando-se no pensamento de Hegel, Merleau-Ponty (1942, p. 224) afirma que "tanto para a vida quanto para o espírito, não há passado absolutamente passado". Tanto o passado quanto as motivações que se dirigem ao futuro

---

[42] Silva (2009b, p. 130) nota que "há aí, na experiência musical, uma percepção dotada de um sentido plástico, vital, total, ou seja, a emergência singular de um 'campo perceptivo' entre o ouvinte e a estrutura melódica, o corpo e o mundo".

permanecem, em profundidade, como um fundo sobre o qual emergem nossas ações presentes.

Afinal, há um entrelaçamento entre os motivos psicológicos e os movimentos corporais posto que “não há um só movimento em um corpo vivo que seja um acaso absoluto em relação às intenções psíquicas, nem um só ato psíquico que não tenha encontrado pelo menos seu germe ou seu esboço geral nas disposições fisiológicas.” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 117-118). A consciência perceptiva não é substancial já que se revela sempre em situação, quer dizer, em sua relação com o corpo e com o mundo. É o que atesta inequivocamente o seguinte trecho de *Phénoménologie de la Perception*:

> O corpo é nosso meio geral de ter um mundo. Ora, ele se limita aos gestos necessários à conservação da vida e, correlativamente, põe em torno de nós um mundo biológico; ora, brincando com seus primeiros gestos e passando de seu sentido próprio a um sentido figurado, ele manifesta através deles um novo núcleo de significação: é o caso dos hábitos motores como a dança. Ora, enfim, a significação visada não pode ser alcançada pelos meios naturais do corpo; é preciso então que ele se construa um instrumento, e ele projeta em torno de si um mundo cultural. Em todos os planos ele exerce a mesma função, que é a de emprestar aos movimentos instantâneos da espontaneidade “um pouco de ação renovável e de existência independente” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 182).

Uma vez mais, vemos que o corpo não pode ser compreendido como um objeto inerte, mas como “o veículo do ser no mundo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 97). O corpo é, pois, “nosso meio geral de ter um mundo” revelando um “novo núcleo de significação”. É graças ao corpo como potência que selamos um elo vital com o mundo. O corpo, como meio exemplar e expressivo dá-nos acesso ao mundo da cultura, da arte. Da mesma forma, por meio dele, nossos gestos de amor ou repulsa em direção ao outro, na expressão da raiva, do afeto ou do cuidado, esboça uma maneira de ser cujo nenhum mecanismo racional determine causalmente. Afinal, em que, porém, consiste mais precisamente essa experiência?

2.2.2 A experiência do corpo próprio

No intuito de compreender o sentido e alcance da experiência *sui generis* do corpo, Merleau-Ponty ensaia, como vimos, uma crítica tanto ao intelectualismo quanto ao empirismo. Para tanto, o filósofo se propõe restituir os aspectos mais originários da subjetividade. Ora, é aí que o tema do corpo exerce, de fato, um papel importante, de destaque. O corpo próprio, ou corpo fenomenológico[43], se orienta na contramão da tradição metafísica e científica, que postula um dualismo entre o corpo e a consciência. Para essa tradição, o corpo se define como objeto, *partes extra partes*. Ele é abstraído objetivamente. O corpo é definido à luz do espírito, da alma, da razão. A questão, para Merleau-Ponty, é que a racionalidade é apenas um aspecto de nossa consciência; ela jamais é capaz de revelar toda a riqueza presente em nosso contato com o mundo. Como escreve o filósofo:

> Na proposição "Eu penso, eu sou", as duas afirmações são equivalentes, sem o que não haveria Cogito. Mas ainda é preciso entender-se sobre o sentido dessa equivalência: 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 (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 443).

A existência não se justifica, portanto, pela coincidência entre o "Eu penso" e o "Eu sou", já que o ser transcende o critério de certeza e de verdade das coisas. O pensamento se encontra apoiado no solo da existência e não é condição *sine qua non* para a revelação do ser. Isso também significa que o ser abarca os fenômenos em sua ambiguidade.

---

[43] O que o filósofo compreende como corpo próprio ou corpo fenomenológico é, como veremos adiante, bem diversamente do sentido do corpo entendido como objeto científico. O corpo próprio é aquele dotado de consciência e reflexividade. Como bem aponta Silva (2009, p. 67): "O que os fisiólogos e psicólogos deixam de explorar, em suas análises, é o fato de que o corpo irradia uma significação mais rica, quer dizer, ele potencializa uma nova experiência: a do meio afetivo como uma zona vital ou como um aspecto concreto de existir". É o que detalharemos melhor na sequência da pesquisa ora em curso.

Em primeiro lugar, Merleau-Ponty retoma uma reflexão que já fora destacada por Husserl acerca da intencionalidade da consciência[44]. Quer dizer, não há possibilidade de uma consciência absoluta, que não esteja relacionada aos objetos do mundo, posto que toda consciência é consciência "de alguma coisa". Eis porque para todo amor há um objeto amado, para todo ódio um objeto odiado e assim por diante. Por outro lado, em termos merleau-pontyanos, trata-se de ultrapassar ainda a ideia de que os objetos são unicamente constituídos por esse poder intencional egóico. Todo ente possui algo que lhe é próprio e que emana de si, sem o qual a consciência constituinte deveria estar em dúvida se o conhecimento que dela decorre é real ou fruto de uma mera ilusão[45].

A consciência não é substância e não está fechada em si mesma, dirá Merleau-Ponty. Ela se revela, pois, como um fluxo que se deixa atravessar pelo tempo e pelas coisas transcendendo-se, na medida em que efetua relações de troca com o mundo concretamente considerado. O pensamento não está "dentro" da consciência, mas faz parte de seu entorno cuja ascendência é carnal, corporal, existencial como horizonte de sentido:

> O *Cogito* cartesiano que é o tema de minhas reflexões está sempre para além daquilo que atualmente eu me represento, ele tem um horizonte de sentido feito por uma quantidade de pensamentos que me ocorreram enquanto eu li Descartes e que atualmente não estão presentes, e por outros pensamentos que pressinto, que eu poderia ter e que nunca desenvolvi. Mas enfim, se basta que pronunciem diante de mim estas três sílabas para que eu logo me oriente para uma certa ordem de ideias, é porque de alguma maneira todas as explicitações possíveis me estão presentes de uma só vez (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 429).

---

[44] A noção husserliana envolve dois aspectos de intencionalidade: i) intencionalidade em ato, que se refere a uma síntese efetuada pela consciência de modo a possibilitar ligações entre os vários estados vividos. A intencionalidade em ato é, portanto, aquela que se efetua de modo mais sistemático, ou em blocos, que possibilita a compreensão do tempo como uma sucessão de agoras e ii) intencionalidade operante. É esse segundo nível intencional que mais diretamente vai interessar Merleau-Ponty, uma vez que neste nível, o tempo não é considerado em parcelas de presente, passado e futuro mas há uma relação totalitária onde passado e futuro são sempre retomados em uma ação presente, sendo assim "os três horizontes temporais não se compreendem mais à maneira de pontos instantaneamente recortados" (SILVA, 2009, p. 139), mas estão interligados e interdependentes. É por este motivo que a intencionalidade operante pode ser descrita como "uma espécie de arte oculta, plenamente viva e operante, prévia a toda tese ou juízo" (SILVA, 2009, p. 139).

[45] "Se vejo um cinzeiro *no sentido pleno da palavra ver*, é preciso que ali exista um cinzeiro, e não posso reprimir essa afirmação. Ver é ver algo. Ver o vermelho é ver o vermelho existindo em ato" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 433).

A passagem acima mostra que há um *cogito* como horizonte de sentido aquém do *cogito* instituído ou enunciado por Descartes. O que Merleau-Ponty explora é que subjaz rente ao *cogito* tético, um *cogito* tácito que sustenta as operações do primeiro. Esse *cogito* tácito revela que não há uma consciência substancial puramente pensante, mas uma experiência do corpo que percebe o mundo. Nessa perspectiva, se sou capaz de calcular os lados de um triângulo e posso inferir sobre ele outras informações como, por exemplo, o teorema de Pitágoras[46] é porque, em primeiro lugar, a figura do triângulo já porta, em si mesma, uma estrutura que contém esses dados e que meu corpo é capaz de captá-los. O corpo é portador de uma estrutura perceptiva, de uma experiência visual e espacial que me permite compreender intuitivamente os dados que da figura emanam. Há, portanto, de início, uma compreensão tácita do mundo, sem a qual não poderíamos sequer formular hipóteses; só então é que o pensamento pode se cristalizar no formato de uma dedução racional. É por isso que se diz que o pensamento está ancorado em um solo mais profundo revelando-se apenas como uma das diversas modalidades do ser.

O cartesianismo e a ciência que a partir dele se estabeleceu fundou a necessidade de postular verdades absolutas, que somente a pura razão teria o privilégio de alcançar. Diante deste ponto de vista, todo o conhecimento fundado a partir do corpo e da percepção não seria digno de credibilidade, uma vez que o corpo era concebido como fonte de erro e ilusão.

Na contramão do intelectualismo, a dinâmica do corpo próprio se situa na esteira de uma consciência perceptiva. Assim, não há consciência sem corpo, pois é este que revela, mais originariamente, o contato com os fenômenos. O corpo é habitado pela consciência, e encontra-se com ela em estado de osmose, não sendo possível efetuar uma separação entre um e outro. É este importante aspecto radicalmente fenomenológico que diverge da concepção clássica acerca do corpo como um aparelho mecânico, um mero produtor de respostas em função dos estímulos; perspectiva esta adotada pelo empirismo.

---

[46] Em um triângulo retângulo a soma dos quadrados dos catetos é igual ao quadrado da hipotenusa.

Se recorrermos à ideia de estrutura a qual nos reportamos acima, para compreender as relações do corpo próprio com o mundo, observaremos novamente a manifestação de uma organização originária, mediante a qual os gestos corporais se esboçam de maneira espontânea. É que, aos olhos de Merleau-Ponty (1945, p. 186) "não traduzo os 'dados do tocar' para 'a linguagem da visão' ou inversamente; não reúno as partes de meu corpo uma a uma; essa tradução e essa reunião estão feitas de uma vez por todas em mim: elas são meu próprio corpo". Não há, enfim, necessidade de uma reflexão prévia, anterior ao gesto. É essa questão que o filósofo busca desenvolver quando atesta que:

> Movo os objetos exteriores com o auxílio de meu próprio corpo que os pega em um lugar para conduzi-los a um outro. Mas ele, eu o movo diretamente, não o encontro em um ponto do espaço objetivo para levá-lo a um outro, não preciso procurá-lo, ele já está comigo – não preciso conduzi-lo em direção ao termo do movimento, ele o alcança desde o começo e é ele que se lança a este termo. As relações entre minha decisão e meu corpo no movimento são relações mágicas (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 123).

O corpo encontra-se como que entrelaçado ao seu próprio meio, uma vez que a espacialidade não é algo que se encontra fora dele, mas a condição primordial da qual ele participa e se organiza. Nessa medida, "ser corpo [...] é estar atado a um certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço: ele é no espaço" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 184).

Apenas com o intuito de retratar a experiência do corpo como um ato de reflexividade, apresentaremos, a seguir, um excerto de um ensaio mais tardio do autor, intitulado *Le Langage Indirect et le Voix du Silence.* Neste ensaio, Merleau-Ponty faz referência a uma filmagem de Matisse pintando em câmera lenta, experimento este que teria deixado o próprio pintor comovido. Vejamos como o filósofo relata este admirável movimento do artista:

> Esse mesmo pincel que, visto a olho nu, saltava de um ato para outro, podia-se vê-lo meditar, num tempo dilatado e solene, numa iminência de começo do mundo, tentar dez movimentos possíveis, dançar diante da tela, roçá-la várias vezes, e por fim abater-se como um raio sobre o único traçado necessário (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 73).

O que a apresentação deste pequeno trecho intenta é expor como Matisse não escolheu o melhor traço a ser esboçado, por um ato de pensamento. Fato é que o traço se manifestou, como um gesto[47] de sensibilidade e de comunhão do autor com a sua obra, pois nem mesmo o artista pode dar-se conta, anteriormente à análise do filme, ou, se quiser, das variadas posições de sua mão antes de esboçar o traçado definitivo[48]. Na análise merleau-pontyana, "Matisse, instalado num tempo e numa visão do homem, olhou o conjunto aberto de sua tela começada e levou o pincel para o traçado que o chamava, para que o quadro fosse afinal o que estava em vias de se tornar" (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 74).

Ora, o que podemos aqui presenciar é a ação de um corpo animado, uma ação que se efetua anterior ao *cogito* tético criando as condições para que o ser, num ato de liberdade, enfim, se revele. É sempre no corpo e pelo corpo que a criação se revela, uma vez que nosso contato com o mundo é, em toda ocasião, mediado por ele, por suas estruturas sensíveis, por seu poder criador. Assim, na perspectiva merleau-pontyana, não é iluminada pela chama do pensamento que a criação se produz, mas antes por essa ambiguidade, por esse solo secreto e obscuro que enraíza o corpo na sensibilidade. Portanto, o pensamento não é o próprio ser; ele é, quando muito, apenas uma das diversas maneiras de manifestação deste.

---

[47] Merleau-Ponty define o gesto como a própria significação em ato. Quer dizer, não devemos entrever uma significação por trás do gesto, uma vez que o gesto é, ele mesmo, a própria significação. Sobre esta questão, interessante também observar a obra de Kurt Goldstein "The smiling of the infant and the problem of understanding the "other". In: *The Journal of Psychology: Interdisciplinary and Applied,* 1957, nº 44, p. 175-191 e reeditado em *Selected Papers / AusgewählteSchriften*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971. p. 466-484.

[48] Esta situação nos remete ao seguinte excerto de *Phénoménologie de la Perception*: "Se ainda se pode falar, na percepção do corpo próprio, de uma interpretação, seria preciso dizer que ele se interpreta a si mesmo. Aqui, os 'dados visuais' só aparecem através de seu sentido tátil, os dados táteis através de seu sentido visual, cada movimento local sobre o fundo de uma posição global, cada acontecimento corporal, qualquer que seja o 'analisador' que o revele, sobre um fundo significativo em que suas ressonâncias mais distantes estão pelo menos indicadas e a possibilidade de uma equivalência intersensorial está imediatamente fornecida. O que reúne as 'sensações táteis' de minha mão e as liga às percepções visuais da mesma mão, assim como às percepções dos outros segmentos do corpo, é um certo estilo dos gestos de minha mão, que implica um certo estilo dos movimentos de meus dedos e contribui, por outro lado, para uma certa configuração de meu corpo. Não é ao objeto físico que o corpo pode ser comparado, mas antes à obra de arte." (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 186-187).

Se aceitarmos que, para Merleau-Ponty, o corpo está situado em uma dimensão ontológica, o que nos permite compreendê-lo como ser, então, tudo o que se exprime por meio do corpo é consequentemente expressão do ser. Diante disso, não é mais aceitável que nosso conhecimento sobre o mundo se estabeleça puramente através de uma consciência tética, posto que, é admiravelmente mediante nosso corpo que podemos tocá-lo, senti-lo e vivenciá-lo de maneira mais profunda num movimento ainda ambíguo. Não somos seres alheios ao mundo, meros espectadores distantes que observam os fenômenos sem estabelecer conluio com eles. Há uma dialética entre nossa consciência, nosso corpo, nossa percepção e o mundo, que nos coloca na posição de participantes de todo e qualquer fenômeno por nós presenciado.

Assim, se a consciência não é como propunha Descartes, substancial e imutável, também podemos descartar a proposição de que seja transparente a si mesma. Aliás, essa ideia de transparência não é, segundo a ótica merleau-pontyana, tão diferente, por exemplo, da noção de um inconsciente continente, ou seja, de uma instância reservatória que oculta em si, conteúdos referentes ao sujeito. Na opinião do filósofo, "dos dois lados, trata-se da mesma ilusão retrospectiva, introduz-se em mim, a título de objeto explícito, tudo que a seguir eu poderia aprender sobre mim mesmo" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 440). A ideia de algo que já está ali, cristalizado numa consciência ou num inconsciente, e que deve, enfim, ser "descoberto", se furta de abarcar a subjetividade[49] como uma possibilidade de transcendência, ou, em outras palavras, como uma abertura para as vivências possíveis que o campo existencial me permite experienciar. Não se trata, portanto, de um determinismo do sujeito, nem de uma liberdade absoluta. Para termos uma noção inicial de como este movimento se produz, ilustremos outro exemplo dado pelo filósofo:

> O amor que prosseguia a sua dialética através de mim e que acabo de descobrir não é, desde o início, uma coisa escondida

[49] A compreensão que Merleau-Ponty apresenta da "subjetividade" não se confunde com a visão clássica que opõe sujeito e objeto, mas sim, de uma vivência interior que se produz, sobretudo, pela experiência vivida na comunhão entre uma "consciência perceptiva" – que abarca também o corpo – e o mundo exterior. Aqui, exterior e interior manifestam-se como zonas intercambiáveis, sem delimitação rígida entre um e outro. O filósofo chega a afirmar sobre o sujeito, que ele "é temporalidade" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 488).

> em um inconsciente, e também não é um objeto diante de minha consciência, ele é o movimento pelo qual eu me voltei para alguém, a conversão de meus pensamentos e de minhas condutas – eu não o ignorava, já que era eu quem vivia horas de tédio antes de um encontro e que sentia alegria quando ele se aproximava, ele era do começo ao fim vivido, ele não era conhecido (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 440).

Podemos classificar, então, se este movimento pelo qual me voltei em direção ao outro se trata de uma conduta livre ou determinada? Posso ter eu, neste exato momento, absoluta certeza sobre a veracidade de meu amor? Ou, ao contrário, pode acontecer que o tempo, me colocando no campo de outras vivências, outras significações possíveis, me conduza ao entendimento de que o amor, o qual outrora estava certo de ter vivido, não passou de um engano ou uma grande ilusão? Ou enfim, pode acontecer que minha subjetividade, ela mesma se enverede por outros caminhos possíveis e que, em sua transformação, modifique também seu modo de amar? Ora, aqui percebemos a imbricação do tempo na subjetividade e a impossibilidade de uma transparência da consciência a si mesma, pois “se estamos em situação, estamos enredados, não podemos ser transparentes para nós mesmos, e é preciso que nosso contato com nós mesmos só se faça no equívoco” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 441).

Logo, a consciência é um movimento sempre projetado num campo de possíveis, atravessado pelo tempo e pela historicidade, que acompanham a construção dos significados e sentidos particulares a cada subjetividade. É por esse motivo que não podemos nos orientar nem a um determinismo absoluto nem tampouco a uma liberdade sem restrições. É aqui que a concepção merleau-pontyana de inconsciente começa a adquirir um estatuto próprio, distanciando-se, sob larga medida, de uma interpretação puramente causalista.

Deter-nos-emos, a partir de agora às tentativas iniciais de Merleau-Ponty no sentido de tratar o inconsciente como um elemento estrutural da consciência perceptiva. Este movimento se delineia, sobretudo em *Phénoménologie de la Perception*, porém, como veremos no decorrer de nossa pesquisa, o filósofo irá abandonar definitivamente o conceito de consciência em seus escritos finais. A primeira hipótese fenomenológica de uma consciência perceptiva dará lugar ao desenvolvimento da metáfora da “carne” como um futuro emblema a partir do qual a teoria do inconsciente se compreende mais radicalmente. O que nos

interessa, neste primeiro momento, é mostrar, como bem nos indica Coelho Jr. (1991, p. 135) que “o inconsciente que é concebido a partir do modelo da consciência, pensando como mais um campo de representações não interessa a Merleau-Ponty” uma vez que “não há o que buscar no inconsciente, não há por que recorrer ao inconsciente, quando é o corpo que simboliza todas as dimensões da existência” (1991, p. 135). Ora, diante disso, o inconsciente será então desenvolvido nos moldes de uma consciência perceptiva sob o ponto de vista de seu caráter ambíguo. Coelho Jr (1991, p. 136) nos esclarece o que isso significa ao constatar que ao reconceituar ou reconfigurar o inconsciente freudiano em termos de consciência perceptiva, Merleau-Ponty:

> Parece querer captar o movimento mais natural do inconsciente, de fato aproximá-lo da vivência pré-reflexiva, onde ao invés de representações e nomes encontramos uma ‘lógica de implicação ou de promiscuidade’ na relação com a própria experiência vivida. É no plano da pluralidade de sentidos de uma vivência, no registro sensível dessa pluralidade, que Merleau-Ponty entende estar o fundamental da descoberta freudiana do inconsciente.

A dinâmica das pulsões, a qual o inconsciente freudiano evoca, teria sido o elemento encontrado por Freud para assegurar essa osmose entre o corpo e a experiência pessoal, uma vez que, para a psicanálise, o corpo e as relações com o mundo são permeados pela sexualidade e pelo desejo. Merleau-Ponty, no entanto, chama atenção para o fato de que o inconsciente do recalque nada mais é do que o estabelecimento de uma segunda consciência pensante no interior do sujeito, diante da qual, nada encontraremos de originário acerca desta relação de “promiscuidade” entre o homem e o mundo.

Como veremos mais detalhadamente no subcapítulo a seguir, o filósofo reconhecerá no fenômeno da sexualidade um caráter existencial. Ou seja, é o desejo, compreendido como afetividade, que anima a consciência perceptiva em direção ao mundo e é sob esta ótica que, neste momento da obra, o inconsciente passa a ser compreendido como consciência perceptiva. Trata-se de uma perspectiva que também retrata o caráter ambíguo e sobredeterminado da própria consciência. Quer dizer, todo ato é dotado de um ou mais sentidos, sendo impossível, malgrado as contradições, determinar qual deles é o verdadeiro, uma vez que não há verdades absolutas quando o que está em jogo é a experiência

do ser no mundo. Por enquanto, nos deteremos apenas na questão da sexualidade que se desenrola ainda na *Phénoménologie de la Perception*, a fim de delinear as reflexões iniciais de Merleau-Ponty acerca do papel da afetividade no tocante à experiência particular ou "em primeira pessoa". Como veremos nos capítulos posteriores, conforme o pensamento do filósofo avança, surgem novos elementos que irão dando forma a esta compreensão do inconsciente. Algumas reflexões programáticas serão encontradas nas obras mais tardias como nos *Résumés de Cours* ministrados no Collège de France entre 1952 a 1960, e nos trabalhos sobre a instituição e a passividade, publicadas em *Notes de Cours au Collège de France* datadas de 1954 e 1955.

2.2.3 O corpo como ser sexuado e o inconsciente: influxos fenomenológico-psicanalíticos

É no capítulo V da segunda parte de *Phénoménologie de la Perception*, que Merleau-Ponty demarca um estatuto todo particular no tocante à experiência do corpo próprio, qual seja, o domínio corporal da experiência afetiva. Neste texto, em especial, o filósofo trava, sobretudo, um diálogo com a psicanálise, visando abordar a sexualidade sob o viés da afetividade[50].

Sabemos que Freud, em rigor, não deixou de estabelecer um estatuto científico à psicanálise. De todo modo, ainda que seja possível entrever, em certa medida, um tom aparentemente causalista em sua teoria, Merleau-Ponty reconhece a importância conferida pelo psicanalista ao corpo. Uma das grandes contribuições da psicanálise freudiana à fenomenologia, conforme admite Merleau-Ponty, se encontra justamente na atribuição, ao corpo, de uma expressividade rica, múltipla, ou seja, dotada de vários sentidos.

---

[50] Apenas para situarmos o contexto em que este trabalho é produzido no que tange às relações entre fenomenologia e psicanálise, recorremos ao esclarecimento de Coelho Jr (1991, p. 127) para o qual nas duas primeiras obras de Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement* (1942) e *Phénoménologie de la Perception* (1945), a psicanálise é apresentada "ainda como teoria em parte a ser criticada e contraposta à fenomenologia e em parte a ser reconhecida como fonte de um conhecimento que não podia ser simplesmente negado". É, contudo, a partir de 1953, como veremos, mais adiante, que a psicanálise passará a figurar como referência obrigatória. Mais que isso: a psicanálise emerge como um movimento de pensamento que fornecerá elementos conceituais preciosos na reelaboração crítico-fenomenológica de uma nova ontologia em curso na obra de Merleau-Ponty.

É de acordo com esta perspectiva que o fenomenólogo intitula este importante capítulo de “O corpo como ser sexuado”. Vejamos, por ora que, ao caracterizar o corpo como um “ser”, Merleau-Ponty novamente demarca seu distanciamento das filosofias mecanicistas ou objetivistas visando outro horizonte, diante do qual o corpo é dotado de uma dimensão radicalmente ontológica.

Conceber o corpo como um “ser” significa, antes de tudo, libertá-lo da posição de “objeto”, a fim de compreendê-lo como um fenômeno realmente privilegiado. O corpo é, pois, o veículo a partir do qual a intencionalidade é possível, uma vez que o verdadeiro contato com o mundo não se origina de uma consciência pura, mas de uma consciência que é, ao mesmo tempo, percepção e corpo. É, portanto, no terreno da afetividade que o corpo pode ser compreendido como ser, haja vista que “a experiência afetiva do corpo próprio pressupõe, acima de tudo, uma explicitação quanto à ‘gênese do ser’” (SILVA, 2009, p. 65). Nas palavras mesmas de Merleau-Ponty, toda esta questão se desenvolve a partir da compreensão de que “o homem não é um espírito *e* um corpo, mas um espírito *com* um corpo, que só alcança a verdade das coisas porque seu corpo está como que cravado nelas” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 23).

Merleau-Ponty constata um posicionamento semelhante em Freud, principalmente quando este desenvolve a noção de pulsão, recusando-se por compreendê-lo como tão somente uma força resultante da estrutura biológica orgânica. Quer dizer, o objeto ao qual a pulsão sexual irá se ligar não se reduz a um objeto fixo e pré-determinado, mas é, antes de tudo, resultante dos eventos históricos, em nível filogenético, ontogenético e individual[51]. Como bem o filósofo reconhece:

---

[51] No texto freudiano de 1915 intitulado “As pulsões e seus destinos”, encontramos a seguinte afirmação: “A meta de uma pulsão é sempre a satisfação, que só pode ser alcançada pela suspensão do estado de estimulação junto à fonte pulsional. Mas, mesmo que essa meta permaneça inalterada em todas as pulsões, diferentes caminhos podem conduzir a essa mesma meta final, de modo que podem existir para uma mesma pulsão diversas metas aproximadas e intermediárias, as quais podem ser combinadas ou substituídas umas por outras” (FREUD, 2017, p. 25) e, mais adiante, “o objeto de uma pulsão é aquele junto ao qual, ou através do qual, a pulsão pode alcançar sua meta. É o que há de mais variável na pulsão, não estando originariamente a ela vinculado, sendo apenas a ela atribuído [...] por sua capacidade de tornar possível a satisfação. Não é necessariamente um objeto material

> 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 o homem tenha uma história (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 195-196).

Em outros termos, podemos compreender que a sexualidade humana não é manifestada de maneira unicamente naturalista ou orgânica, ou seja, com objetivo único e exclusivo de reprodução da espécie ou simples busca de prazer, mas ela é permeada por um "fundo existencial" que se constitui mediante a história de cada sujeito. Diferentemente dos animais, onde a expressão do instinto sexual se direciona a um fim determinado, que é a busca do prazer sexual e, ainda, de reprodução, nos seres humanos a sexualidade é calcada em uma camada mais rica e profunda, que é o solo afetivo. Neste sentido, na experiência humana, a expressão da sexualidade não tem apenas o caráter de uma satisfação orgânica pontual e imediata. A libido, ou a energia sexual que nos move é também animada pelo caráter do desejo, como bem o filósofo atesta:

> É preciso que exista, imanente à vida sexual, uma função que assegure seu desdobramento, e que a extensão normal da sexualidade repouse sobre as potências internas do sujeito orgânico. É preciso que exista um Eros ou uma Libido que animem um mundo original, deem valor ou significação sexuais aos estímulos exteriores e esbocem, para cada sujeito, o uso que ele fará de seu corpo objetivo (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 193).

Essa passagem reabre, de fato, um importante debate com Freud. Ou seja, convém examinarmos aqui o modo como Freud desenvolveu a noção de desejo em sua obra, uma vez que será, posteriormente, retomada e aprofundada por Merleau-Ponty. No capítulo VII d'*A Interpretação dos Sonhos* Freud mostra que o desejo se origina de uma excitação oriunda de fontes internas do indivíduo, como as necessidades somáticas que, uma vez satisfeitas, produzem uma

---

estranho ao sujeito, podendo ser até mesmo uma parte do próprio corpo. Pode ser substituído incontáveis vezes no decurso dos destinos vividos pela pulsão, sendo a tal deslocamento da pulsão atribuídos os mais significativos papeis" (FREUD, 2017, p. 25-27).

representação mnemônica. Vejamos o exemplo que o próprio psicanalista descreveu:

> O bebê faminto grita ou dá pontapés, inerme. Mas a situação permanece inalterada, pois a excitação proveniente de uma necessidade interna não se deve a uma força que produza um impacto *momentâneo*, mas a uma força que está continuamente em ação. Só pode haver mudança quando, de uma maneira ou de outra (no caso do bebê, através do auxílio externo), chega-se a uma "vivência de satisfação" que põe fim ao estímulo interno. Um componente essencial dessa vivência de satisfação é uma percepção específica (a da nutrição, em nosso exemplo) cuja imagem mnêmica fica associada, daí por diante, ao traço mnêmico da excitação produzida pela necessidade. (FREUD, 2010b, p. 606).

Ora, neste caso, não há possibilidade de uma vivência de satisfação se não houver a presença de um "outro", na maioria das vezes representada pelas figuras parentais, que auxilie o bebê na satisfação de suas necessidades somáticas. O desejo se caracteriza, enfim, por uma busca pela repetição da sensação de prazer que se efetuará nos episódios seguintes de excitação. Ao longo das sucessivas experiências, o desejo se constitui como uma busca pela sensação de prazer, simplesmente, o que o desvinculará de uma necessidade somática decisiva, da qual dependa a sobrevivência física do indivíduo. Como bem esclarece Sanchez (2010, p. 98) "[...] o desejo é um desdobramento da busca pelo prazer, e visa, como meio de realizar tal descarga, a experiência da identidade entre um percepto atual e os estímulos que compuseram a vivência de satisfação primária".

A sexualidade humana se expressa, portanto, como a busca pelo contato com o "ser" que é o outro, onde o corpo é dotado não somente de matéria orgânica, mas de uma expressão espiritual. Este movimento em direção não apenas a outro corpo, mas ao outro, se orienta tanto por uma satisfação física, quanto particularmente pela satisfação de contato com outro espírito. É neste sentido que Merleau-Ponty afirma em uma de suas conferências mais tardias, publicada em *Signes*:

> O corpo é enigmático: parte do mundo, por certo, mas estranhamente oferecida, como seu habitat, a um desejo absoluto de aproximar-se do outro e de unir-se a ele também em

> seu corpo, animado e animante, figura natural do espírito. Com a psicanálise, o espírito introduz-se no corpo, assim como, inversamente, o corpo introduz-se no espírito (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 259).

O que Merleau-Ponty pretende abordar é o fato de que a sexualidade, conforme Freud a tematizou, está profundamente arraigada ao mundo afetivo do indivíduo, ou seja; à interlocução com o meio cultural e intersubjetivo que lhe é propiciado, sobretudo, por ser portador de um corpo sensível. É por encontrar-se no entrelaçamento com esta afetividade que o sexual deixa de ter um caráter unicamente genital, uma vez que a genitalidade se encontra agora, engrenada na afetividade, ou seja, "na vida total do sujeito" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 196).

O filósofo aponta para um duplo movimento de pensamento em Freud, onde, de um lado, se insiste em uma "infraestrutura sexual da vida", e, por outro, a noção de sexualidade é "inchada" de maneira a "integrar a ela toda a existência" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 196). Diante desta ambiguidade que Merleau-Ponty observa no pensamento freudiano, parece estar, para ele, claro que o intuito principal da psicanálise consiste em revelar que as condutas humanas são dotadas de um sentido mais profundo, sentido este que escapa às funções puramente biológicas. A sexualidade se torna, de uma maneira especial, um fenômeno que se integra à experiência humana.

Cabe salientar que, nos *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, Freud descreve o autoerotismo infantil[52]. Ao apresentar a zona erógena oral como um local no próprio corpo da criança de onde se obtém prazer, inicialmente através da alimentação, parece ficar claro como a libido, a pulsão, se liga de início a um objeto específico representante das necessidades imediatas do indivíduo; neste caso, a nutrição. Com o passar do tempo e dependendo dos destinos que serão dados a esse instinto, ele poderá se ligar a outros objetos,

---

[52] Convém lembrar que, de acordo com a teoria freudiana, a sexualidade adulta é produto de uma evolução que ocorre desde o nascimento do sujeito. Este desenvolvimento da sexualidade se dá a partir da fixação da pulsão nas zonas erógenas: oral, anal e genital. A história do sujeito, juntamente com os destinos que serão dados às pulsões, mediante as relações com as figuras parentais, a presença ou ausência de proibições e repressões, é o que caracteriza, em grande medida, a expressão futura da vida sexual de cada sujeito. Daí advém a proposição merleau-pontyana de uma imbricação entre a vida sexual e a afetividade.

dos mais variados, que se ajustam à vida mais íntima e afetiva do sujeito. Vejamos, então, o que o psicanalista relata:

> Nem todas as crianças chupam. É de supor que o façam aquelas em que a significação erótica da zona dos lábios é constitucionalmente forte. Sendo ela mantida, tais crianças se tornarão, quando adultos, finos apreciadores de beijos, preferirão beijos perversos ou, sendo homens, trarão consigo um poderoso motivo para beber e fumar. Sobrevindo a repressão, porém, elas sentirão nojo do alimento e produzirão vômitos histéricos. Graças à dupla destinação da zona labial, a repressão se estenderá ao instinto da nutrição (FREUD, 2016, p. 86).

Esta afirmação freudiana vai ao encontro à interpretação de Merleau-Ponty acerca de uma concepção mais ampla que o pai da psicanálise procura circunscrever a respeito da sexualidade:

> Aqui nós reencontramos as aquisições mais duráveis da psicanálise. Quaisquer que tenham sido as declarações de princípio de Freud, as investigações psicanalíticas resultam de fato não em explicar o homem pela infraestrutura sexual, mas em reencontrar na sexualidade as relações e as atitudes que anteriormente passavam por relações e atitudes *de consciência*, e a significação da psicanálise não é tanto a de tornar biológica a psicologia quanto a de descobrir um movimento dialético em funções que se acreditavam “puramente corporais”, e reintegrar a sexualidade no ser humano (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 195).

No início, o sexual, que, em sentido amplo, significa sexual-infantil, parece se apoiar sobre nas necessidades biológicas como a alimentação, excreção, etc. O sexual, contudo, se separa rapidamente do biológico para ser, logo de saída, incluído no inter-humano e no simbólico. A experiência vivida pelo sujeito se desdobra noutras significações possíveis e, neste nível, encontramos uma dialética expressa entre a sexualidade e o meio afetivo. Freud então nos apresenta certa noção de sexualidade que se projeta em direção às experiências estabelecidas com o outro[53] passando a abranger outros aspectos de vivências

[53] A repressão das pulsões ocorre justamente nas relações com as figuras parentais, cuidadores e instituições sociais, culturais, religiosas, etc. Isso pressupõe, novamente, a existência de outro ser humano que impõe tais proibições.

individuais. Tais vivências é que delineiam a ligação da pulsão a objetos variados, como substâncias entorpecentes ou a repulsa dos alimentos, por exemplo. Como bem observará, mais tarde, Merleau-Ponty (1960, p. 257):

> O vínculo da criança com os pais, tão poderoso para começar como para retardar essa história, não é por sua vez da ordem instintiva. Para Freud é um vínculo de espírito. Não é porque a criança tem o mesmo sangue dos pais que os ama, é por saber-se oriunda deles, ou por vê-los voltados para si que se identifica com eles, concebe-se à imagem deles, concebe-os à sua imagem. A realidade psicológica última é, para Freud, o sistema de atrações e de tensões que liga a criança às figuras paternas, e depois, através delas, a todas as outras, e nesse sistema ela tenta sucessivamente diferentes *posições*, das quais a última será a sua atitude adulta.

Freud parece acenar, mais uma vez, para uma estreita relação entre os processos afetivos e a sexualidade ao asseverar que “é fácil constatar, pela observação direta e pela investigação posterior, que todos os processos afetivos mais intensos, até mesmo as excitações pavorosas, transbordam para a sexualidade” (FREUD, 2016, p. 116). É o que, por exemplo, ocorre no caso de uma criança em idade pré-escolar que encontra uma situação de tensão por deparar-se com uma tarefa difícil ou com o medo de resolver uma prova. Tal situação poderá ser significativa no aparecimento de manifestações de ordem sexual ou na atitude em relação à escola, “pois, nessas circunstâncias, surge frequentemente uma sensação de estímulo que leva a tocar os genitais, ou algo semelhante a uma polução, com todas as suas consequências embaraçosas” (FREUD, 2016, p. 116). Este comportamento das crianças no ambiente escolar deve ser relacionado com a sexualidade ainda incipiente nesta fase da vida; contudo, a excitação sexual causada por vários afetos não prazerosos em si, como angústia, pavor, medo, se mantém em grande parte nos indivíduos também na fase adulta.

Em face dessas afirmações, que aqui apresentamos, Merleau-Ponty se depara com a seguinte questão: “Quando se generaliza a noção de sexualidade e se faz dela uma maneira de ser no mundo físico e inter-humano, quer-se dizer, [...] que a existência inteira tem uma significação sexual, ou que todo fenômeno sexual tem uma significação existencial?” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 196).

Ora, o que Merleau-Ponty procura mostrar, a bem da verdade, é que há um movimento de "osmose" entre a sexualidade e a existência, de tal modo que não é possível efetuar uma separação entre o que é sexual e o que não é na conduta humana. É que tanto em Freud quanto em Merleau-Ponty, a sexualidade encontra-se longe de ser reduzida à genitalidade, ou a mera busca de prazer, em sentido orgânico. Nesta perspectiva é que podemos retratar que o domínio da sexualidade ou afetividade atua como uma "atmosfera", ou seja, um fundo sobre o qual a conduta particular de cada homem emerge como figura. Podemos então situar este fundo como uma teia de sentidos, de pensamentos, condutas, experiências, formada ao longo da história do indivíduo, perfazendo principalmente as relações com o seu meio cultural e as relações com o "outro"[54]. Há, portanto, um espaço intersubjetivo em que encontramos, novamente, "osmose" – ou permeabilidade. Isso, porém, não significa dizer que porque sou acessível ao outro – tendo em vista que consigo compreender suas dores, compartilhar emoções, estabelecer com ele um diálogo ou mesmo certa empatia – que não há também, diferenciação.

Para Merleau-Ponty, é porque partilhamos o mesmo mundo que tal experiência intersubjetiva se torna, fenomenologicamente, possível. A percepção não pode ser compreendida como algo separada do mundo ou que se perspectiva somente ao nível da consciência, uma vez que o meu corpo está acoplado ao mundo, ou porque meu corpo e o mundo são feitos do mesmo "tecido", como o filósofo formulará em seus escritos tardios. É justamente por este motivo que não é necessário que eu me afaste do tempo ou do espaço, e que efetue sobre ele cálculos, para só então, apropriar-me deles. É também por este motivo, que não preciso me afastar de meu corpo, efetuar sobre ele raciocínios, para enfim, movê-lo, porque, antes de tudo:

---

[54] Há uma passagem no Prefácio de *Signes* que parece ilustrar esse fundo intersubjetivo ao qual Merleau-Ponty se refere: "se diz que há um muro entre nós e os outros, mas é um muro que fazemos juntos: cada qual coloca sua pedra no vão deixado pelo outro. Mesmo os trabalhos da razão pressupõem essas conversas infinitas. Todos aqueles que amamos, detestamos, conhecemos ou somente entrevimos falam por nossa voz. Assim como o espaço não é feito de pontos em si simultâneos, assim como nossa duração não pode romper as suas aderências a um espaço de durações, o mundo comunicativo não é um feixe de consciências paralelas. Os traços se confundem e passam um pelo outro, formando uma única esteira de 'duração pública'" (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 36).

> Se a cada momento o corpo exprime as modalidades da existência, veremos que não é como os galões significam a graduação ou como um número designa uma casa: aqui, o signo não indica apenas sua significação, ele é habitado por ela; de certa maneira, ele é aquilo que significa. (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 199).

A sexualidade é, portanto, essa atmosfera da qual estamos impregnados, fundamentalmente porque somos portadores de um corpo desejante que se liga e que estabelece relações com o mundo. O desejo, a libido, podem encontrar, em cada vivência particular, diversas formas de manifestação, inclusive trazendo à tona seu caráter ambíguo[55], onde emoções, sentimentos, percepções não são anulados pelo seu contrário, uma vez que coexistem. Esta interpretação de Merleau-Ponty mostra como, em certo sentido, o pensamento freudiano contraria o cartesianismo, ao mostrar que há um espaço no psiquismo onde as contradições são possíveis.

Em seus *Résumés de Cours*, ministrados entre 1952 e 1960 no Collège de France, Merleau-Ponty afirma que:

> 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 todas têm a 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. (MERLEAU-PONTY, 1968b, p. 71).

Como veremos no capítulo seguinte, é partindo desta trama de significações na qual se entrelaça a sexualidade e o desejo, que Merleau-Ponty embasa a sua tese do inconsciente. Antes, porém, consideramos importante uma explanação acerca dos cursos ministrados no Collège de France, mais precisamente no primeiro semestre de 1953, em que o conceito formulado por Schilder, de “esquema corporal”, exerce importante influência nos trabalhos de

---

[55] Sobre este movimento ambíguo, Merleau-Ponty esclarece, em *Parcours Deux*: “Quando eu falo de ambiguidade, isso não significa um pensamento hesitante que passa do branco ao negro e que afirma o negro, depois o branco. Eu pretendo falar de um pensamento que distingue as diversas relações das coisas, o movimento interior que as faz participar dos contrários” (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 340).

Merleau-Ponty. Sobretudo porque a compreensão do esquema corporal nos permite efetuar uma primeira articulação entre os temas da percepção, da historicidade e do sonho sobre os quais nos debruçaremos mais amplamente no capítulo posterior.

2.3 A *Gestalttheorie* e o esquema corporal

2.3.1 A consciência perceptiva como expressão

Durante o primeiro semestre do ano de 1953, período intermediário entre a elaboração de *Phénoménologie de la Perception* e de *Le Visible et l'Invisible*, Merleau-Ponty ministra, no *Collège de France,* o que poderia ser considerada uma primeira crítica explícita[56] da *Phénoménologie de la Perception*. Isso porque o conceito de consciência perceptiva elaborado pelo filósofo na obra de 1945 acaba por retirar a consciência de sua pura idealidade a fim de entrelaçá-la ao corpo. Esse pensamento permanece, contudo, aberto a inúmeras críticas, uma vez que parece não eliminar totalmente o caráter dualista entre o corpo e a consciência, como pretendia, em rigor, o filósofo. Além disso, o viés apresentado na *Phénoménologie de la Perception* não daria conta de resolver grande parte das questões relativas à própria percepção. Como bem questiona Saint-Aubert (2011, p. 9) na Introdução de *Le Monde Sensible et le Monde de l'Expression*[57], após efetuar um movimento de descida da consciência às relações originárias com um corpo próprio, "como não perder, nesta passagem, certas especificidades da vida cultural, da inteligência, da linguagem, não redutíveis à percepção?".

Ora, na *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty apresenta uma consciência perceptiva que não dá conta, apenas via o corpo próprio, de

---

[56] Ver introdução elaborada por Emmanuel de Saint-Aubert em: MERLEAU-PONTY, M. *Le monde sensible et le monde de l'expression*: cours ao Collège de France Notes, 1953. Genève: MetisPresses, 2011.

[57] Nesta obra estão publicadas as notas nos cursos ministrados no Collège de France.

descrever a constituição desses fenômenos dotados de uma complexidade maior. A dualidade não se desfaz totalmente, pois, embora tematize uma integração entre a consciência e o corpo[58], permanece lacunas quanto à explicitação de como essa articulação opera.

A perspectiva adotada em *Le Monde Sensible et le Monde de l'Expression*, tem, por intento, justamente de elaborar respostas às críticas dirigidas ao filósofo quando da apresentação de *Le Primat de la Perception et ses Conséquences Philosophiques*, em 1946. A partir de *Le Monde Sensible et le Monde de l'Expression*, Merleau-Ponty passa a associar a percepção à noção de "expressão", baseando-se nos estudos sobre o "esquema corporal" proposto por Schilder[59]. Neste sentido, o corpo próprio é dotado de uma maleabilidade expressiva que se entrelaça ao mundo sensível, ou mundo das coisas.

Merleau-Ponty não apenas recorre à teoria da Gestalt a fim de aprofundar as relações entre espaço, tempo e movimento, como também retoma o conceito freudiano de projeção no intuito de mostrar que há co-habitação entre o homem e as coisas. Na verdade, Merleau-Ponty se debruça, em um primeiro momento, em articular as noções de profundidade e movimento à noção de esquema corporal, o que o levará, consequentemente, a retomar alguns elementos da psicopatologia apresentados pelos casos de Goldstein, como a apraxia, a afasia e a agnosia. Além disso, nos parece que essa análise merleau-pontyana acerca da expressão se afigura como um campo preparatório para o desenvolvimento posterior de um nível ontológico, que desponta com maior vigor em sua última obra, *Le Visible et l'Invisible*.

---

[58] Em um artigo intitulado "Espaço-temporalidade do ser carnal", Emmanuel de Saint-Aubert esclarece, sobre a *Phénoménologie de la Perception*, de que há uma carência de articulação entre as questões do espaço, tempo, movimento e esquema corporal em uma coerência de conjunto, uma vez que "essa falta de coesão é patente na ausência de ligação entre o tratamento do esquema corporal e aquele da profundidade e do movimento. Algumas passagens conferem tudo ao esquema corporal outras a uma intencionalidade diversamente formulada (intencionalidade motriz, arco intencional, intencionalidade operante...) ou, ainda, a uma 'existência' jamais verdadeiramente definida, antes que essa pesquisa hesitante do princípio não se apague brutalmente, ao final da tese, atrás da questão da temporalidade" (SAINT-AUBERT, 2016, p. 236).

[59] Trata-se de Paul Schilder, psiquiatra austríaco, falecido em 1940, que desenvolveu o tema do esquema corporal articulando-o às disposições neurofisiológicas, sociais e afetivas e valendo-se ainda de importantes contribuições provenientes da psicanálise como os fenômenos de projeção e introjeção.

Logo na primeira lição de *Le Monde Sensible et le Monde de l'Expression*, Merleau-Ponty então se esforça por esclarecer uma questão que teria permanecido, segundo ele, mal compreendida desde sua apresentação sobre *Le Primat de la Perception et ses Conséquences Philosophiques*. O filósofo intenta mostrar, primeiramente, que o termo "percepção" não se refere a um simples conjunto de sensações, como propunha a psicologia clássica, mas é aqui utilizado de uma maneira mais ampla, supondo, de antemão, a existência de uma função expressiva. Isso significa que perceber é, desde o início, expressar-se. O mundo da expressão é compreendido como o mundo das coisas culturais, dos objetos de uso e dos símbolos, não se referindo necessariamente ainda ao universo da linguagem.

Merleau-Ponty (2011, p. 46) ilustra muito claramente que ao apresentar a ideia de um "primado da percepção" isso nada tem a ver com um sentido antigo, concebido como um "primado sensorial, ou dado natural", mas, aos seus olhos, "a percepção é essencialmente um modo de acesso ao ser" já que "em nossa maneira de perceber, está implicado tudo que somos". Assim, a consciência perceptiva, outrora designada na *Phénoménologie*, passa a ser compreendida a partir deste momento como "expressão" [60].

Na contramão da noção husserliana de consciência, que constitui, com clareza, o sentido dos objetos e que, não obstante, mostra-se a si mesma como ego purificado de toda contradição, Merleau-Ponty (2011, p. 173) aborda a consciência como "polimorfismo", como "ambivalência" ou ainda "a consciência como lacuna". Esse posicionamento implica em uma recusa em situar consciência e objeto frente a frente, tendo o primeiro todo o poder de significação articulado sobre o segundo.

---

[60] "Entendemos aqui por expressão ou expressividade a propriedade que tem um fenômeno, por seu agenciamento interno, de fazer conhecer um outro que não é ou nunca foi dado. A ferramenta, a obra, exprime o homem nesse sentido. A obra do espírito ou o quadro também, mas mais complexo: eles exprimem o homem falando das coisas ou do mundo tão bem, de sorte que aqui há não somente homem que se exprime em produto mas o contrário, produto que exprime o mundo, o homem se atestando pela aparição dessa relação. É no segundo sentido que a percepção é expressão, expressão do mundo, e ela se atesta como humana somente enquanto fecha essa emergência de uma verdade do mundo" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 48). Ver, ainda, MÜLLER (2001).

Compreender a consciência perceptiva como expressão revela, a nosso ver, o movimento um tanto arrojado da obra merleau-pontyana, sobretudo porque o filósofo se propõe situar a consciência "ao lado" das coisas, e não mais em oposição a elas. O conceito de "imbricação" (MERLEAU-PONTY, 1968b, p. 165) surge aqui com o intuito de mostrar que a experiência do mundo compartilhado reclama um caráter projetivo ou de imbricação, entre o sujeito e as coisas, impossibilitando uma completa separação entre ambos. Nas palavras do autor:

> Como consciência que percebe, eu faço parte do mundo e ocupo um ponto de vista. Eu estou próximo das coisas, mas não é uma presença ideal: estou próximo da coisa porque ela toma posse de meu corpo para se fazer perceber por ele (a cor me impõe um certo ritmo vital, o som certa adaptação do órgão, etc.) [...]. Eu estou próximo da coisa em virtude de uma relação expressiva entre os sensíveis e o órgão perceptivo (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 49).

Há, portanto, um estilo de comunicação tácita que se introduz entre meu corpo e as coisas reclamando um sentido, não porque aquele, enquanto consciência perceptiva, seja dotado de um poder total de constituição, mas porque há uma espécie de sincronização entre minha consciência perceptiva – meu corpo próprio – e as coisas. Essa sincronização é o que possibilita que as coisas encontrem expressão em mim e que eu, a partir delas, me expresse[61]. Assim é que podemos compreender que "o existente não é uma massa inarticulada, indizível. Ele tem sua lógica interna, suas quase-categorias" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 49) ou ainda que "o modo de acesso ao ser que está presente na percepção, está presente em toda parte" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 45).

Ora, se na *Phénoménologie de la Perception* Merleau-Ponty se propôs formular a ideia de um *cogito* tácito, temos, agora, uma expressividade mais arcaica, que se revela anterior ao próprio *cogito*. O filósofo admite a impossibilidade do *cogito* tácito, uma vez que há impossibilidade de um *cogito*

---

[61] "Compreendemos o sensível como se entre nosso corpo e ele houvesse um pacto anterior a nós, a toda instituição, como se ele nos falasse uma linguagem que nós não aprendemos, da qual ignoramos a ciência" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 58).

anterior à linguagem. Neste sentido, a consciência que se revela mediante o *cogito* é, na verdade, uma consciência que já está “prestes a ser colocada em palavras, traduzida em linguagem, ela é já posição de um enunciado, consciência falante” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 49). A consciência compreendida como expressão é, portanto, anterior a todo *cogito*, anterior à linguagem, por isso, “antepredicativa”. Ela se revela enquanto estrutura de fundação na qual o aparecimento do *cogito* se ancora. É, assim, desta concepção de consciência enquanto estrutura expressiva, mais arcaica e ambígua, que Merleau-Ponty se ocupa. Como o filósofo bem escreve:

> A consciência perceptiva não é posição de um enunciado, ela é tácita, ela não usa significações livres que existem por elas mesmas como tais: são mais significações como aquelas de um quadro: um toque de verde colocado aqui faz uma bochecha sorrir sem que saibamos como, em virtude de uma sintaxe que praticamos sem ter ciência (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 50).

Sendo a expressividade, ou consciência perceptiva, uma configuração afetiva estabelecida entre meu corpo e o mundo sensível, resta-nos agora desvelar as camadas dessa estrutura, buscando mostrar como se estabelece essa sincronização entre o corpo próprio e o mundo sensível. É mediante a articulação de temas como espaço, tempo, movimento, e esquema corporal que a fenomenologia merleau-pontyana procura enredar a consciência no mundo.

2.3.2 A gênese do espaço-tempo, esquema corporal e movimento

Merleau-Ponty procura mostrar que o mundo material, a disposição espaço-temporal dos objetos, pode obter significados – tanto pela ciência quanto pela vivência comum – porque há presença de uma consciência que delimita e organiza o mundo. Isso significa, portanto, que embora as coisas sustentem em si mesmas, estruturas e características próprias, acabam carecendo de uma interpretação que lhes é atribuída mediante a perspectiva de uma consciência. Contudo, como veremos adiante, essa relação entre a consciência e as coisas, não se conforma numa relação frontal, de uma consciência pura que constitui o

objeto; ao contrário, Merleau-Ponty observa que, ao invés da pura constituição, há invasão entre o eu e o mundo.

Ora, se tomamos como ponto de partida a compreensão acerca do espaço, observamos que interpretações como “perto”, “longe”, “aqui” e “ali”, só são possíveis se adotamos a perspectiva do corpo como marco zero[62]. Essa condição supõe, portanto, a impossibilidade de se compreender o espaço unicamente pelo espírito, ou mediante a pura razão[63].

Calcada, sobretudo, na experiência da visibilidade, a vivência do espaço não pressupõe um entendimento condicionado a um “eu penso”, nem, ainda, a uma pura percepção ou a uma mistura entre um polo objetivo e outro subjetivo. Para além de todas essas demarcações, compreender a espacialidade significa introduzir-se em um campo de relações entre meu corpo próprio, perceptivo, e o mundo das coisas. Não estamos aqui, entretanto, nos referindo a relações unilaterais. Quer dizer; há diversas camadas de meu corpo que se entrelaçam entre si e que funcionam como engrenagens que se ligam às diversas camadas entrelaçadas do mundo. É sob esse prisma que podemos dizer, por exemplo, que uma determinada cor evoca certa disposição de meu corpo a percebê-la como “quente”, “fria”, “triste” ou “alegre”. Ora, essa expressão evocada pela cor não se dá unicamente através de minha pura percepção, mas senão porque a própria cor possui já propriedades particulares que reclamam ao meu corpo a expressão daquilo que comportam. Trata-se, portanto, de uma misteriosa relação afetiva, um tecido comum, entre o corpo e o mundo.

---

[62] Embora não seja nosso objetivo detalhar as experiências produzidas pelos estudiosos da *Gestalttheorie* acerca da compreensão do espaço, tempo, movimento, etc., é importante mencionar a relevância que esses estudos conquistaram no desenvolvimento do pensamento de Merleau-Ponty. Tanto é assim que várias experiências propostas pelos gestaltistas são mencionadas em obras como *Le Monde Sensible et le Monde de l’Expresion* e *Psychologie et Pedagogie de l’Enfant*.

[63] Observamos aqui a referência ao pensamento cartesiano, que teve o mérito de apresentar a extensão como o ser mesmo dos objetos ou, como bem esclarece Barbaras (2001, p. 236) “a coisa é *res extensa*, objeto transparente ao entendimento; ela é sem segredo, inteiramente implantada, contida em limites definidos, ou mais, as coisas são apenas os modos de uma única extensão, na qual se resume o ser-aí do mundo [...] Contudo, é preciso esclarecer que a marcha cartesiana não consiste tanto em afirmar uma essência da extensão, mas em exibir as condições às quais ela pode ser pensada claramente. Descartes nunca pretendeu, segundo Merleau-Ponty, eliminar o enigma da visão e do espaço ao qual ela nos inicia; há uma experiência da visão que, embora obscura, não é menos irredutível. Se não há visão sem pensamento, não é suficiente, contudo, pensar para ver”.

Retornando à questão da espacialidade, podemos nos ater agora sobre o fenômeno da visão em profundidade. A bem da verdade, “a profundidade não é visível como tal” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 20). Em outras palavras, não é a profundidade em si, que nosso olhar captura, mas sim uma disposição das coisas, isto é, certa relação das formas e das propriedades situadas num determinado campo perceptivo que envolvem a visibilidade na experiência da profundidade. Ora, a possibilidade de reprodução da vivência da profundidade mediante a disposição das cores em uma pintura figura nesse cenário como um instrutivo exemplo da noção de estrutura.

A temporalidade, por sua vez, encontra-se entrelaçada ao espaço. A objetivação do tempo, o tempo do relógio – compreendido como uma sucessão de instantes – é sustentada por uma temporalidade mais arcaica, enlaçada à vivência subjetiva. Em outras palavras, espaço e tempo só podem ser objetivados pela razão porque se tratam, antes de tudo, de estruturas que se enlaçam ao mundo material[64].

É a partir desta perspectiva que Merleau-Ponty tenciona, na nona lição dos cursos de 1953, “precisar a noção de organização do campo, da qual o movimento faz parte” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 114). Alguns experimentos desenvolvidos pelos psicólogos da *Gestalttheorie* mostram que as diferentes condições espaço-temporais de apresentação de determinado estímulo impactam de maneiras diferentes na percepção. É o que ocorre, por exemplo, com a percepção na projeção de fotografias no cinema, onde a sensação de continuidade e movimento das imagens só se dá se respeitado um determinado tempo de projeção entre uma imagem e outra. Há, ainda, em relação ao movimento estroboscópico[65] diferentes níveis de percepção (como uma roda que parece girar para trás, ou parece estar parada, etc.) que se configuram de acordo com a estruturação de diversos elementos no campo perceptivo, ou seja, “uma

---

[64] Podemos já aqui vislumbrar aspectos da projeção e introjeção propostos pela teoria psicanalítica. Quer dizer, espaço e tempo não se tratam de fenômenos puramente objetivos ou subjetivos, já que há simultaneamente, projeção de aspectos subjetivos no mundo e introjeção de aspectos objetivos na subjetividade. Há, como dirá Merleau-Ponty, “imbricação” entre o objetivo e o subjetivo.

[65] O movimento estroboscópico refere-se às diferentes sensações produzidas quando uma luz pulsante é projetada sobre um objeto em movimento.

estrutura de eventos com relações características de iminência, de imbricação, de preparação de forças nas formas e reciprocamente, e seu movimento retrógrado" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 106).

Merleau-Ponty faz referência a esses estudos sobre a percepção a fim de mostrar que essa ocorre mediante uma configuração, ou uma calibração, entre o corpo próprio, dotado especialmente de visibilidade, do sujeito, e a disposição objetiva do mundo externo. Há, portanto, uma subjetividade que se projeta no mundo ao mesmo tempo em que sofre invasão deste. Podemos então dizer que há um campo perceptivo que se auto-organiza na intersecção entre o sujeito e o mundo.

Como já mencionamos acima, um importante avanço efetuado por Merleau-Ponty em *Le Monde Sensible et le Monde de l'Expression* é o aprofundamento da compreensão do "esquema corporal". Tal aprofundamento ocorre mediante os estudos propostos por neurólogos e psiquiatras, no final do século XIX, que discorrem sobre a maneira própria com que o corpo vive o tempo e o espaço distanciando-se de uma concepção puramente materialista desses fenômenos.

Ora, Merleau-Ponty teve acesso a esses estudos, que encontram entre seus pioneiros, nomes como Pierre Bonnier e Henry Head; este último, considerado um dos fundadores da neurologia moderna. Head chama a atenção para as estruturas complexas que envolvem nosso sentido de localização, onde há uma progressiva integração entre os diferentes esquemas (visuais, táteis, etc.) a um modelo postural. De acordo com o autor, há uma plasticidade da estrutura cerebral que permite ao homem construir, mediante suas diferentes experiências, novos modelos dele mesmo que mudam perpetuamente. Assim, cada nova atitude ou movimento, se inscreve no esquema plástico, renovando-o[66].

É, porém, em Paul Schilder (1999), que Merleau-Ponty irá encontrar, com maior profundidade, as bases para sua compreensão do corpo próprio, já que este pesquisador é responsável por enriquecer consideravelmente os estudos

---

[66] Cf. SAINT-AUBERT, E. *Être et chair du corps au désir*: l'habilitation ontologique de la chair, Paris: Vrin, 2013, p. 79.

de seus antecessores e, ainda, por apresentar grande interesse e proximidade, tanto com a Psicanálise quanto pela *Gestalttheorie*. Assim, a noção de esquema corporal, que é apenas discretamente vislumbrada em *Phénoménologie de la Perception*, adquire um estatuto de primeira ordem nos trabalhos de 1953 até seus últimos escritos, com uma notável contribuição à propósito da consciência perceptiva e ainda sobre as reflexões mais tardias envoltas, emblematicamente, em especial, pela metáfora da “carne”.

Tomemos como ponto de partida o fato de que Schilder concebe o corpo como uma unidade, ou uma totalidade, que além de não poder ser desvinculado de sua condição neurofisiológica, encontra-se também engrenado nas esferas sociais, psíquicas, afetivas experienciadas por cada sujeito. Ademais, o corpo assim considerado possui uma esquematização que não pode ser concebida de maneira separada do espaço e do tempo. Diante disso, a referência a uma condição espaço-temporal ligada ao corpo está longe de se assemelhar ao espaço e ao tempo considerados objetivamente. Trata-se, como já dissemos acima, de uma espacialidade e uma temporalidade pré-objetivas, enraizadas ao ser corporal antes que qualquer espécie de pensamento a eles intervenha. É neste sentido que Merleau-Ponty (2011, p. 75) poderá vislumbrar a emergência de uma espacialidade primordial, já que “a existência espacial não é existência lógica” ou, ainda, que “o espaço não é feito de partes” e constitui, portanto, uma estrutura relacional.

Sendo o corpo próprio dotado de uma camada espaço-temporal pré-objetiva, podemos dizer que é habitado também por um projeto motor, ou uma motricidade, que o anima em direção às coisas. Pois bem, é por acolher em si uma mobilidade latente que o corpo próprio, em condições normais, se dirige às coisas sem que haja a necessidade de que o movimento seja antecipado por um “pensamento de...”. Assim, é natural que a mão se movimente em direção ao objeto que pretende alcançar sem que esse movimento exija qualquer tipo de raciocínio prévio. Nas palavras de Merleau-Ponty, o movimento objetivo “é projeção de nossa motricidade, de uma motricidade que religa sujeito ao espaço onde ele está situado; e essa capacidade motora é a luz da percepção” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 125). O poder de mobilidade que possui o corpo é, portanto, a fonte e a origem da própria percepção.

É neste contexto que podemos introduzir a emergência de um esquema corporal, animado pelo poder de movimento que possui o corpo próprio. É, então, “pelo movimento, que se faz a junção do mundo sensível e do mundo da expressão” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 149). O esquema corporal atua como um “sistema de referência, um aqui absoluto” ou ainda, um “sistema de equivalências intersensoriais imediatas; relação com um espaço exterior que faz sistema com ele, o qual ele frequenta” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 129).

O corpo próprio, investido de um esquema corporal fornece, portanto, uma “referência espacial”, uma espécie de fundo sobre o qual a expressão emerge. Em casos patológicos, como na afasia, esse fundo falta. É ainda pelo esquema corporal que o corpo próprio pode ser vivido em sua unidade, como por exemplo, no caso do membro fantasma, onde o membro subtraído continua a ser sentido como parte da totalidade corpórea do indivíduo.

É importante notar que o esquema corporal supõe uma comunicação integral dos vários sistemas que constituem o corpo, especialmente entre o esquema visual e o tátil. Merleau-Ponty retoma a ilustração de Schilder do esquema corporal como um “olho espiritual”, que não está fora do organismo, mas dentro; uma espécie de olho psíquico, que se desloca no interior de nosso corpo, olhando pelo interior o lado de fora.

Partindo deste entendimento acerca do corpo próprio, Merleau-Ponty acaba por lançar uma nova luz à compreensão de patologias como a agnosia, a afasia e a apraxia. Podemos observar em *Le Monde Sensible et le Monde de l’Expression* uma ideia complementar aos casos de Goldstein, que foram objetos de estudo na *Phénoménologie*. Isso significa, em linhas gerais, que a compreensão do esquema corporal revela uma integração na pessoa normal, entre a linguagem e o pensamento, bem como uma relação de reciprocidade entre as capacidades de assimilação sensível (como o reconhecimento de cores, formas, etc.), a capacidade de movimentar-se para uma determinada ação e a formulação interior de conceitos. Há, por conseguinte, nos casos patológicos, certa desintegração entre essas funcionalidades, bem como uma separação entre as estruturas visual e tátil. Deste modo, como bem afirma Merleau-Ponty (2011, p. 142):

> O normal não tem um tocar separado [da visibilidade], o tocar separado é uma formação patológica e o problema deve ser compreendido não apenas como subtração de conteúdos visuais, mas ainda como mudança do modo de coexistência de "sentidos".

O esquema corporal, apresentado como a articulação de todos esses níveis perceptivos é, como dirá Merleau-Ponty, a "percepção explícita". Tal esquema, em rigor, não é percebido. O esquema corporal é "diferente das coisas percebidas, mas índice de nossas relações pré-téticas com o espaço" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 143). Ele é, enfim, o fundo sobre o qual emerge toda e qualquer possibilidade de expressão, é "certa estrutura do mundo percebido e esse último tem sua raiz nele" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 144).

2.3.3 As raízes da motricidade do corpo próprio e suas relações com a historicidade e o mundo onírico

Partindo desse desenvolvimento da fenomenologia merleau-pontyana sobre o esquema corporal, pensamos que os cursos no Collège de France, ministrados em 1953, vêm iluminar outra série de cursos anteriores, apresentados na Sorbonne entre os anos de 1949 e 1952. Trata-se dos textos publicados sob o título de *Psychologie et Pedagogie de l'Enfant*, onde o filósofo fará menção à Psicanálise e, de passagem, a diversos autores dedicados ao estudo do desenvolvimento infantil numa perspectiva também psicanalítica como a de Melanie Klein.

Ao nos reportarmos brevemente a essa obra neste momento de nossa pesquisa, objetivamos mostrar que certas passagens de *Psychologie et Pedagogie de l'Enfant* e a referência a alguns estudos, parece apontar para o processo de estruturação do esquema corporal ao longo do desenvolvimento. Efetuar essa retomada do corpo próprio como um processo nos leva ainda a uma compreensão mais clara de alguns temas que serão melhores aprofundados no capítulo seguinte, quando nos dedicaremos à compreensão dos cursos sobre a Natureza. Tratamos, por ora, de fornecer indicações acerca do desenrolar de temas como os sonhos, a historicidade, a sedimentação e a passividade.

Ao tratar da estrutura e dos conflitos da consciência infantil, Merleau-Ponty (2001, p. 171) afirma que “a consciência infantil é diferente da consciência do adulto, não apenas em termos de conteúdo, mas também de organização”. Nessa direção, é preciso recusar a ideia antiga da criança como um “adulto em miniatura” e buscar compreendê-la mediante outra perspectiva que não aquela que tem como ponto de partida o olhar do adulto, uma vez que “a criança possui outro equilíbrio” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 171)[67].

Na criança, portanto, existe certa dialética entre o processo de maturação, onde o desenvolvimento ocorre devido a fatores internos (endógenos) e o processo de aprendizagem, onde o desenvolvimento se dá mediante os fatores externos (ou exógenos). Não se trata aqui, contudo, de uma relação entre estímulo e resposta, mas de um processo de adaptação do organismo. Merleau-Ponty mostra-se, mais uma vez, simpático ao posicionamento freudiano acerca de que a pulsão não se define como um processo puramente endógeno, visto que seu desenvolvimento depende da história individual. Ou, nas próprias palavras do filósofo, o instinto “não pode manifestar-se caso faltem condições internas, mas estas nunca são causalidade única” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 179). Assim, “é impossível delimitar o papel exato da maturação e da aprendizagem, já que ambas estão indissoluvelmente ligadas na aquisição de toda conduta” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 179).

Também em *Psychologie et Pedagogie de l’Enfant* o filósofo se dedica a tecer uma articulação entre percepção e motricidade, enfatizando segundo as experiências de Goldstein, que transtornos motores têm como fundo, transtornos perceptivos. Em tal perspectiva, na psicologia da criança “o desenvolvimento da motricidade comporta automaticamente um desenvolvimento da percepção, e vice-versa” sendo, portanto, “inútil perguntar-se, a cada progresso, se ele provém do desenvolvimento perceptivo ou do desenvolvimento motor: um implica o outro” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 181). Cabe ainda enfatizar que a

---

[67] É interessante aqui, acrescentarmos ainda outra afirmação de Merleau-Ponty (2001, p. 177): “No mesmo sentido em que Freud fala do polimorfismo sexual da criança, seria possível dizer, segundo Lévy-Strauss, que a criança é socialmente ‘polimorfa’. Algumas dessas formações são inibidas depois, enquanto no primitivo elas podem estabilizar-se. Isso significa simplesmente que há uma pluralidade de possibilidades em todas as crianças, civilizadas ou primitivas. Culturas diferentes inibem e escolhem diferentemente”.

experiência infantil constitui uma experiência direta, quer dizer; não ainda mediatizada pela linguagem e pelo pensamento.

Dito isto, ao questionar o problema do egocentrismo infantil, teorizado por Piaget, Merleau-Ponty busca esclarecer que a experiência infantil comporta uma fase de indiferenciação entre o eu e o mundo exterior. Assim:

> Não tendo noção do psíquico, no sentido adulto, a criança também não tem noção do físico [...]. O que ela entende por 'corpo' não é o corpo físico, mas o corpo 'fenomênico', ou seja, o corpo na sua experiência interior, um sistema de meios que possibilita entrar em contato com o mundo exterior (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 185-186).

Afinal, não tendo a criança, consciência de uma realidade exterior que a envolve, consideramos que o aparecimento de um mundo externo e a separação entre o mundo interior e o exterior perfaz um processo que se desenrola no decorrer das experiências e da maturação do indivíduo. Aqui, vemos como o corpo próprio conquista, com o passar do tempo, maior capacidade motora, visual e tátil, bem como o aprimoramento do esquema corporal, já que este é afetado e modificado pelas experiências adquiridas ao longo do tempo[68]. Podemos incluir no conjunto dessas experiências as influências das vivências culturais, sociais, afetivas, históricas, etc. Neste sentido, entendemos que o esquema corporal se desenvolve a partir de várias esferas, tornando-se ainda, uma espécie de esquema ou campo simbólico, do qual emergem as condutas e os modos de expressão de cada indivíduo.

---

[68] Merleau-Ponty cita os experimentos de Koffka que concluem que a percepção das cores nas crianças é diferente dos adultos. Durante as primeiras semanas de vida, a criança percebe apenas estruturas globais que progressivamente se articulam e se diferenciam. Enfatiza ainda que "segundo a concepção clássica, pelos diferentes órgãos dos sentidos a criança receberia sensações diferentes (sensações visuais dadas pelo olho, auditivas pelo ouvido, etc.), cuja síntese depois ela precisaria fazer. Na realidade, essas sensações não deixam de estar interligadas: trata-se de um *conjunto* de dados sentidos por intermédio do corpo *inteiro*. De fato, a criança usa seu corpo como uma totalidade, não distingue o que é dado pelo olho, pelo ouvido, etc.; não há multiplicidade de sensações ([...] a cada cor corresponderia um estado afetivo). O fato de a criança querer ver um som que ouviu implica a existência de relações *intersensoriais*. Isso é confirmado por várias experiências: a influência dos sons sobre a percepção das cores (a audição de um som modifica uma cor vista isoladamente); um estímulo brevíssimo provoca um abalo do corpo dificilmente localizável em um só dos sentidos" (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 188-189).

Há, portanto, desde o início da vida uma estruturação do campo perceptivo; contudo, “a percepção não começa com experiências múltiplas e disjuntas, mas com *estruturas globais* muito pobres que vão sofrendo diferenciação progressiva. Existe uma unidade anterior ao juízo” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 189). Pois bem, podemos aqui conjecturar que essa unidade nunca será totalmente desfeita, uma vez que é a partir dessas primeiras vivências que o esquema corporal se estrutura em sua simultânea união e diferenciação com o mundo[69].

Como esclarece Saint-Aubert (2013, p. 98), há um duplo movimento operado pelo esquema corporal onde “eu me instalo no mundo e instalo o mundo em mim –, as aprendizagens se atam ao crescimento de uma integração do mundo no esquema corporal e de um prolongamento desse último nele”. Essa instalação recíproca entre o homem e o mundo enriquece o esquema corporal sendo, pois, operada mediante o desejo. O desejo é compreendido, neste contexto, como o engajamento do homem em direção ao mundo; o desejo é, portanto, movimento[70]. É neste sentido que se torna plausível afirmar que toda percepção é movimento, ou ainda, um voltar-se do homem em direção a algo. Diante disso, podemos concluir que o esquema corporal é animado pelo movimento; ele aparece quando o desejo atua.

Há, por assim dizer, uma “estrutura libidinal do esquema corporal e, por aí, abertura a uma estrutura social do esquema corporal” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 159). Pensar o esquema corporal como dotado de uma estrutura libidinal significa ainda, pensá-lo em sua necessidade de movimento em direção ao outro.

---

[69] Embora não exista nenhum vestígio de que Merleau-Ponty tenha tomado conhecimento das obras do psicanalista inglês Donald Winnicott, inserimos aqui este importante autor cuja obra permite alguns pontos de convergência para com a obra fenomenológica de Merleau-Ponty e seu franco debate com a Psicanálise. Isso porque Winnicott desenvolve uma interessante descrição acerca dessa separação entre o eu e o mundo. Para o psicanalista inglês, essa diferenciação entre o mundo interno e o externo (o eu e os objetos) ocorre gradativamente na vida do bebê, intermediada pelos cuidados de um adulto. Essa constatação por si só já fornece uma riqueza de elementos para o desenvolvimento de uma teoria da intersubjetividade. Além disso, as questões da conquista do espaço e do tempo não passam despercebidas para Winnicott, pois, aos seus olhos, as noções de espaço e tempo objetivos representam uma construção gradual, que é adquirida mediante a manipulação dos objetos, a manipulação do corpo do bebê pelo adulto e a constância temporal entre os cuidados oferecidos ao bebê pelo cuidador.

[70] É nessa direção, por exemplo, que se orienta os atuais trabalhos de Renaud Barbaras (2003, 2008, 2011a, 2011b, 2013, 2016a, 2016b).

Essa concepção nos coloca agora no terreno da intersubjetividade, bem como do jogo simbólico que se perfaz e se manifesta também na linguagem, enquanto um importante elo com o outro, já que “falar é preparar um campo cultural, uma configuração audível” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 176). Somos, pois, dotados de um “corpo portador de todo um sistema simbólico que o molda de volta”, uma vez que formamos e somos formados por “relações sócio-históricas” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 159). É assim que, como veremos no capítulo seguinte, podemos conceber o corpo como uma “matriz simbólica”.

É necessário, como dirá Merleau-Ponty, para a construção de uma teoria apropriada da consciência, e da construção de figuras e fundos culturais “chegar a conhecer uma intersecção onde há comunicação entre nosso ser e o outro, nosso ser com nós mesmos e nossa natureza. Essa intersecção é a percepção” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 132). Percebemos, nesse instante, que a proposição de uma consciência perceptiva envolve várias camadas da existência, incluindo o esquema corporal e os meios afetivos, sociais e culturais que a ele vão se sedimentando.

A percepção deixa de ser uma relação direta, ou frontal, entre o corpo que percebe e o objeto percebido; ao contrário, temos aqui uma percepção de lacunas, ou diacrítica[71]. Isso porque, no ato de perceber, “cada signo não tem outro valor que o de diferenciar outros” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 203). O signo engloba a presença de uma configuração entre figura e fundo, onde “a consciência da figura é consciência sem conhecimento do fundo” (MERLEAU-PONTY, p. 204). Eis aqui o caráter lacunar[72], ou ambíguo, da consciência.

A título de efetuarmos uma breve preparação para a compreensão da experiência primordial do simbolismo onírico, que será mais bem detalhada no capítulo seguinte, intentamos agora mostrar as relações do corpo, como “matriz simbólica”, com a compreensão do sonho, que “deve ser compreendido na

---

[71] “A percepção, como a linguagem, não é afrontamento de um objeto. O objeto só me comunica lateralmente, i.e., ele me alcança, não em face, mas de lado, despertando em mim cumplicidade” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 205).

[72] Merleau-Ponty observa que “o poder expressivo de uma obra vem do fato de que diferentes espíritos não tem as mesmas lacunas (e os universos privados tem a propriedade estranha de ser polarizáveis por outras significações além daquelas que já os habitam). O que se chama de ‘lacunas’ é o fato de que o que é figura para um é fundo para outro” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 206).

linguagem do sonho e não na linguagem da vida acordada" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 164). Essa afirmação merleau-pontyana refere-se aos diferentes graus de estruturação do esquema corporal no estado de sono e de vigília, pois "os graus de despertar correspondem aos graus de articulação do esquema corporal" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 151).

Ora, a posição corporal, que se mantém quase que na imobilidade durante o período de sono, ocasiona uma redução nas operações do esquema corporal que, como vimos, é animado pelo movimento. Temos, então, um recolhimento da consciência em direção aos seus aspectos mais subjetivamente simbólicos, culminando em uma configuração diferente daquela que a consciência se encontra quando desperta. Há uma "variação correlativa, com o sono, do esquema corporal e do esquema fonemático" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 208), em que a estrutura da consciência se articula mais sobre os aspectos do imaginário e do simbólico do que propriamente sobre as formulações da ação e da linguagem. Nessa perspectiva, "o sono é a desintegração de uma só vez do esquema corporal e do sistema fonemático e da 'consciência' em toda medida em que ela tem necessidade dessas articulações para ser consciência precisa" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 209) sendo o despertar uma "reconstituição da consciência perceptiva" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 208).

A partir dessas considerações, veremos no capítulo seguinte, como Merleau-Ponty buscou articular o tema do esquema corporal, da historicidade e dos sonhos ao conceito de Natureza, pois, é, sobretudo sobre o caráter ambíguo do corpo e do campo perceptivo que a tese do inconsciente ganha novos contornos. Passemos, então, a reconstituir esse percurso da leitura merleau-pontyana em franco diálogo com a psicanálise, via à articulação entre "natureza" e "inconsciente" como expressão de um "logos primordial".

3 O LOGOS PRIMORDIAL: NATUREZA E INCONSCIENTE

3.1 Considerações gerais

Como vimos no capítulo anterior, Merleau-Ponty articula o conceito de inconsciente a partir da corporeidade, descrevendo, pois, a ideia de um corpo cognoscente, isto é, uma consciência encarnada, intersubjetiva, que toma parte do mundo. É nesse cenário inicial de suas reflexões fenomenológicas que o filósofo confere à figura do *cogito* tácito uma posição realmente emblemática no tocante a tal projeto. Tratou-se, ali, de situar um nível de consciência silenciosa, pré-tética, tacitamente operante em sua junção à experiência primordial do corpo próprio.

Merleau-Ponty, contudo, não se furta em admitir os problemas implicados nesta primeira formulação acerca do *cogito* que, como reconhece, acaba por manter, ao menos, em parte, os resquícios de uma filosofia da consciência. Ora, nos trabalhos que sucedem à *Phénoménologie de la Perception*, ele se engaja, portanto, em esboçar uma revisão desse primeiro programa fenomenológico e sua paradigmática noção de *cogito* tácito. Tracemos, em linhas gerais, o esboço deste percurso.

No capítulo dedicado ao *cogito* da *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty se concentra em mostrar certo limite inscrito do *cogito* cartesiano, uma vez que, aos olhos, do fenomenólogo francês, a existência não pode ser justificada pela atividade pura da razão. Acontece que o *cogito* cartesiano se apoia em elementos culturais, valendo-se, pois, de uma linguagem que já se encontra instituída e sedimentada culturalmente, não sendo, portanto, expressão da subjetividade originária. Torna-se necessário, em função disso, escavar a existência de um pensamento originário (o *cogito* tácito) anterior à linguagem e ao pensamento tético, do qual estes seriam derivados. Como bem destaca Ramos (2009, p. 125):

> Ora, sabemos que o sujeito se define como transcendência. Portanto, o *cogito* cartesiano é um *cogito* falado, mas não a

> verdade total de nossa existência, a qual, no limite, não pode ser expressa por nenhuma formulação definitiva. Por isso, diz Merleau-Ponty, é preciso admitir a existência de um *cogito* tácito, ou seja, ainda não formulado em palavras, anterior ao *cogito* cartesiano e visado por este.

A contradição com a qual Merleau-Ponty mais propriamente se depara na formulação do *cogito* tácito é que há, em momentos anteriores, na própria *Phénoménologie de la Perception,* uma tentativa em descrever que o *cogito* – ou o pensamento – se efetua em simultaneidade com a linguagem, uma vez que "o pensamento não é uma representação interior passível de ser traduzida no exterior através das palavras" (RAMOS, 2009, p. 126). Ou seja, a relação entre pensamento e linguagem não se reduz a uma relação unívoca entre significado e significante. Como, então, conceber agora um *cogito* anterior à linguagem?

Há outra perspectiva em que se pode situar a problemática do *cogito* tácito: é que este *cogito* não é apenas pré-linguístico, mas é a camada pré-reflexiva que sustenta todas as operações corporais que dão conta de uma vida de "expressividade" humana. Nessa acepção, como salienta Silva (2010, p. 89) "eis aqui o aspecto sutilmente problemático do projeto do *cogito* tácito: a noção de corpo passa a desempenhar uma função análoga a do conceito de sujeito, revelando, portanto, uma estrutura ambígua". A dificuldade encontra-se, então, em definir as formas dessa passagem do *cogito tácito* ao comportamento mais elaborado, uma vez que, malgrado as tentativas, a dualidade entre sujeito e objeto não é, de todo, superada no contexto da *Phénoménologie de la Perception.*

No intuito de encontrar uma nova via para solucionar este problema que permaneceu em aberto em suas primeiras obras, Merleau-Ponty recorre ao tema da Natureza, como "estado de questão privilegiada" (SILVA, 2010, p. 90). É digno de nota o fato de que, até este momento, no tocante aos trabalhos iniciais, é possível observar, em certa medida, uma sobreposição da ordem humana em relação a outros níveis, como a ordem animal e natural. O que poderemos observar a partir da publicação de obras como *La Nature* e dos *Résumes de Cours*, apresentados no Collège de France entre 1952 e 1960, é um ponto de viragem que se encaminha para uma concepção de entrelaçamento, e não mais

sobreposição, entre homem e Natureza. Trata-se do momento em que a ontologia de Merleau-Ponty começa a assumir um estatuto mais radical.

Mediante a abordagem da Natureza como uma "dimensão do ser que nunca é rigorosamente separável do campo histórico" (DUPOND, 2010, p. 59), Merleau-Ponty procura mostrar que aquilo que anteriormente havia chamado *cogito* tácito se torna uma hipótese ilegítima, pois agora cumpre, enfim, reconhecer um domínio muito mais radical que qualquer concepção de *cogito*. É bem verdade que esse domínio já fora, evidentemente, entrevisto desde os primeiros trabalhos quando o fenomenólogo, ao retomar o "último Husserl", evocava a tarefa de um retorno à ideia de uma "Natureza primordial"[73] em *La Structure du Comportement*, ou, ainda, à *Lebenswelt* como mundo da vida, em *Phénoménologie de la Perception*. É a explicitação desse domínio que, após 1945, nos cursos sobre a natureza, se retoma e se intensifica de maneira programática. Em outras palavras, a Natureza passa a ser o fundo estrutural do qual o comportamento humano emerge. Neste instante, o elo introduzido entre o homem e o mundo não é mais da ordem de um *cogito* que encontra no homem um ponto de referência, mas é da ordem de uma libido que se perfaz no espaço *entre* o corpo e o mundo, já que o homem é uma modalidade de expressão da própria natureza. A crítica à psicologia, desde cedo, permitiu a Merleau-Ponty encontrar elementos sugestivos a partir, inclusive, do interior da própria psicologia, como é o caso da Psicanálise. Por isso, conforme veremos no decorrer deste capítulo, a psicanálise freudiana passa a assumir, no interior de tal debate, um caráter verdadeiramente decisivo.

No curso deste segundo capítulo tencionamos mostrar, primeiramente, a influência dos últimos escritos de Husserl na obra de Merleau-Ponty, especialmente no que se refere à *Lebenswelt* e à sua importância para o desenvolvimento de uma teoria da intersubjetividade. Na sequência do capítulo, abordaremos a retomada aos escritos de Freud – sobretudo no que se refere à

---

[73] [...] Quando a psicologia visa tomar o termo Natureza no mesmo sentido das ciências da natureza, ela termina por não estar em condições de perceber essa *Natureza primordial*, esse *campo sensível pré-objetivo* no qual aparece o comportamento do outro, que é anterior, a seu ver, tanto à percepção do outro quanto à Natureza das ciências e que a reflexão transcendental descobrirá (MERLEAU-PONTY, 1942, p. 180, *grifos nossos*).

libido – por Merleau-Ponty, em seus cursos sobre a Natureza. A partir desse momento, conforme avaliaremos, o filósofo começa a deslindar uma nova perspectiva para a compreensão do inconsciente, discutindo a possibilidade de uma ampliação do conceito de libido tal qual havia sido cunhada por Freud. A libido passa a ser condição de movimento do corpo próprio em direção ao mundo e aos outros corpos. Essa reviravolta, como bem assinala Müller, se opera a partir de uma "abordagem topológica" calcada na noção de corpo principalmente em *Phénoménologie de la Perception* para uma "abordagem dinâmica"[74] cuja referência será a ideia de Natureza interrogada ontologicamente em sua primordialidade como ser de produtividade. Ou, ainda, como bem aponta Ayouch (2012b), se o domínio da afetividade, à luz da obra de 1945 é radicado por meio da experiência do corpo próprio, nos cursos no Collège de France que datam nos anos 1950 é o projeto de restituição da experiência primordial da natureza que se torna o pano de fundo para se compreender a sexualidade e, com ela, outro estatuto da noção de inconsciente.

Para concluir, efetuaremos um retorno ao debate acerca da teoria da interpretação dos sonhos, que já iniciara em Merleau-Ponty em seu primeiro trabalho, *La Structure du Comportement*, a propósito das críticas dirigidas por Politzer a Freud. Neste momento, porém, dedicamos maior atenção aos cursos ministrados por Merleau-Ponty no Collège de France entre 1954-1955, que perfazem um encaminhamento da fenomenologia merleau-pontyana a uma nova concepção de consciência, mais alargada. A elaboração desse novo projeto recairá no total abandono do filósofo à noção de consciência, substituída em seu último trabalho, *Le Visible et l'Invisible* pela metáfora da "carne" que será foco de nossa discussão no quarto capítulo da tese.

---

[74] "É como se, nos textos posteriores, Merleau-Ponty tivesse compreendido que, mais além da descrição topológica de um mundo não apenas primeiro, mas também fundante da verdade tardiamente capturada pela ciência e pela reflexão, fosse preciso mostrar a maneira pela qual esse mundo dar-se-ia a conhecer como origem daquela verdade. Isso demandaria uma mudança de ponto de vista, ou seja, a emergência de um discurso que se ocupasse menos na descrição do que haveria de ser o mundo da percepção, privilegiando, assim, a descrição da dinâmica por cujo meio um fundado pudesse exprimir, nele mesmo, algo como uma origem" (MÜLLER, 2005, p. 400).

3.2 O retorno à *Lebenswelt*

3.2.1 Husserl, Merleau-Ponty e o retorno ao mundo da vida

Logo na Introdução de *La Nature*, visando encontrar o "sentido primordial" da palavra "Natureza", Merleau-Ponty enuncia que a compreensão do termo remete àquilo "que tem um sentido, sem que esse sentido tenha sido estabelecido pelo pensamento" (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 19). A natureza poderia também ser definida como "a autoprodução de um sentido" sendo, portanto, "diferente de uma simples coisa" (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 19-20). Ela é diversa também do homem, já que "não é instituída por ele, opõe-se ao costume, ao discurso" (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 20).

Mais adiante, a propósito de uma retomada histórica, o filósofo mostra um elemento finalista do conceito de natureza, presente tanto na concepção aristotélica quanto no estoicismo, onde prevalece a ideia de uma "orientação para um tipo, uma ordem, um destino" (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 23). Em síntese, o que se edita, em Aristóteles, é a concepção de natureza como um ser inteiramente exterior, ao homem e a si mesmo, ou, se quiser, como puro objeto.

É, contudo, em Descartes, que surge uma nova ideia de natureza, onde o finalismo não é refutado, mas diluído ostensivamente na figura de Deus. A compreensão cartesiana baseia-se na ideia de *infinito*, derivada da tradição judaico-cristã, sendo "então em Deus que se refugia tudo o que podia ser interior à Natureza" (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 26). Para Merleau-Ponty, é a ideia cartesiana de natureza enquanto "parte de um complexo ontológico" (MERLEAU-PONTY, 1968b, p. 126) que se perpetua em quase toda ontologia ocidental.

Esse é um tema que se torna caro ao filósofo, sobretudo em um de seus cursos ministrados entre 1956 e 1957 no Collège de France, *Le Concept de Nature*, onde procura mostrar que o conceito de natureza, que se instaura mediante o pensamento cartesiano, acaba por colocar em xeque o próprio ideal de causalidade adotado pelo naturalismo. Da mesma forma, a natureza aqui é compreendida como exterioridade e mero produto, enquanto o homem é aquele

que tem condições de decifrá-la mediante a inspeção do espírito e os critérios da objetividade pura.

Partindo de Descartes, especialmente no que se refere ao curso de suas *Meditações Metafísicas*, Merleau-Ponty identifica certa contradição em que o filósofo do século XVII recai ao apresentar, na segunda meditação, o *cogito* como fundamento primordial do ser e, na sexta meditação, o recurso a Deus, como ser organizador do mundo. Deus seria, portanto, o elemento primordial desde onde a natureza possui uma ordem, resultando que ela é "a realização exterior de uma racionalidade que está em Deus" (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 27).

Vejamos como Descartes apresenta as duas concepções de natureza nas *Meditações Metafísicas*, que serão retomadas por Merleau-Ponty também no capítulo 2 de *La Nature*.

A primeira é provida de um estatuto metafísico; estatuto esse que estabelece que as leis naturais são regidas pelo intelecto, ou ainda, pela luz natural. O *cogito*, efetuado na segunda meditação, é sustentado pela ideia da existência de Deus, advogada logo na meditação seguinte. Quer dizer, o "eu sou" é compreendido como causa finita que encontra sua finalidade em Deus, princípio perfeito e infinito.

Sendo Deus perfeito, e, portanto, não enganador, não poderia produzir algo imperfeito, o que nos leva a admitir que o intelecto, enquanto "eu puro", não pode nos enganar quando efetuamos o correto caminho rumo às ideias primeiras e indubitáveis. O que nos induz ao erro, afirma Descartes, não provém do fato da imperfeição da obra divina, mas da finitude do "eu" que, embora dotado de vontade, não possui entendimento infinito[75], pois, se assim o fosse, seria Deus. Ademais, mesmo que possamos conceber essa "privação" do homem como imperfeição, somos levados a compreender, segundo o raciocínio de Descartes, que tal atributo, se considerado em relação ao todo da obra divina, é parte de sua perfeição.

---

[75] "[...] pois, nada concebendo senão por meio deste poder que Deus me conferiu para conceber, não há dúvida de que tudo o que concebo, concebo como é necessário e não é possível que nisso me engane. Donde nascem, pois, meus erros? A saber, somente de que, sendo a vontade muito mais ampla e extensa que o entendimento, eu não a contenho nos mesmos limites, mas estendo-a também às coisas que não entendo; das quais, sendo a vontade por si indiferente, ela se perde muito facilmente e escolhe o mal pelo bem ou o falso pelo verdadeiro. O que faz com que eu me engane e peque" (DESCARTES, 1979, p. 127).

É, pois, admitindo a existência de Deus, como princípio perfeito e não enganador, que Descartes restitui a real existência do mundo. Isso não significa, porém, que não possamos nos enganar em relação aos juízos emitidos sobre o mundo.

A segunda concepção de natureza, enquanto da ordem do humano, aparece na sexta Meditação, onde o filósofo busca afirmar a existência das coisas materiais e a distinção entre a alma e o corpo do homem. Partindo das demonstrações efetuadas pela geometria, que atribui existência real a objetos que podem ser concebidos clara e distintamente pela intuição, Descartes conclui pelo poder divino de produzi-los concretamente. Ademais, a faculdade de imaginar, compreendida também como forma de pensamento, permite concluir que tanto os objetos concretos são passíveis de existência, como o próprio corpo humano, já que é mediante o contato corporal com o mundo que a imaginação, assim como o sonho, se torna possível.

Vimos então que faculdades como imaginar e sonhar são compreendidas como pensamentos possibilitados por uma interação entre o corpo e a alma[76]. Pois bem, se até aqui o *cogito*, enquanto intuição clara e distinta, fora sustentado em sua total independência do corpo, como Descartes agora poderá dar conta de empreender essa união? Como veremos adiante, esta questão problemática não passará em branco aos olhos de Merleau-Ponty.

Após a análise do funcionamento da imaginação, segue-se a descrição, em linhas gerais, do funcionamento da sensação. Esta é compreendida também como pensamento, possibilitado pela ligação entre os nervos dispostos no sistema nervoso periférico e o cérebro. Nessa extensão, cada parte do corpo excitada provoca alterações em áreas específicas do cérebro, culminando no pensamento da sensação obtida. É neste sentido que, aos olhos de Descartes, toda sensação é pensada pelo intelecto. Assim, ver é pensamento de ver, ouvir

---

[76] E concebo facilmente que, se algum corpo existe ao qual meu espírito esteja conjugado e unido de tal maneira que ele possa aplicar-se a considera-lo quando lhe aprouver, pode acontecer que por este meio ele imagine as coisas corpóreas: de sorte que esta maneira de pensar difere somente da pura intelecção no fato de que o espírito, concebendo, volta-se de alguma forma para si mesmo e considera algumas das ideias que ele tem em si; mas, imaginando, ele se volta para o corpo e considera nele algo de conforme à ideia que formou de si mesmo ou que recebeu pelos sentidos. Concebo, digo, facilmente que a imaginação pode realizar-se dessa maneira, se é verdade que há corpos (DESCARTES, 1979, p. 139).

é pensamento de ouvir, assim como toda percepção torna-se pensamento de perceber. Sentimentos como sede, fome, dor, etc., passam a ser compreendidos, simplesmente, como “maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo” (DESCARTES, 1979, p. 144).

Neste ponto, o filósofo institui o segundo conceito de natureza, que é aquele relativo ao corpo e, nessa medida, muito mais limitado do que o primeiro, que se relaciona apenas ao espírito e que forma o conjunto das complexões dadas por Deus. Ora, essa natureza mais limitada da qual tratamos aqui é a que “me ensina realmente a fugir das coisas que causam em mim o sentimento da dor e a dirigir-me para aquelas que me comunicam algum sentimento de prazer” (DESCARTES, 1979, p. 145). É, contudo, apenas ao espírito, e não ao seu composto com o corpo que cabe conhecer a verdade das coisas.

Para Merleau-Ponty, embora Descartes tenha definido a união entre a alma e o corpo nos termos de uma “mistura” ou de uma “confusão”, o filósofo moderno não leva às últimas consequências essa união, uma vez que se trata mais da descrição de uma justaposição do que de uma fusão de fato. Na verdade, a justaposição é o que também opera, na filosofia cartesiana, quando esta se propõe a pensar o espaço. O espaço quando pensado, é pensado numa unidade espiritual; enquanto que “o modo de ação, nessa extensão real, só pode ser o movimento” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 34), efetuado pelo corpo. Neste sentido, há certa dualidade entre a extensão real e a extensão pensada, revelando-se aí também um paradoxo: afinal, se a *res extensa* revela-se como causa da natureza divina, como poderá ela ser concebida clara e distintamente apenas pela via inextensa do intelecto?

Ora, dirá Merleau-Ponty, se há uma natureza primordial por detrás de toda criação cultural e artificial humana, Descartes reconhece essa “produtividade natural como sendo a própria produtividade divina” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 169) onde “as leis segundo as quais o Mundo se conserva estão inscritas em sua estrutura: desde que este foi criado [por Deus], a extensão torna-se necessária” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 170). Dito de outro modo, há um reconhecimento da extensão como um atributo proveniente de Deus, criado por Deus como garantia de conservação do mundo; contudo, nosso

conhecimento acerca do mundo deve desconsiderar o corpo para privilegiar os atributos do espírito. Daí resulta fortemente o acento de uma importante crítica merleau-pontyana a Descartes, à medida que “essa espiritualização cartesiana [...] substitui nossa participação ao mundo por um sobrevoo do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 59).

O que Silva (2010, p. 101) esclarece é que o questionamento de Merleau-Ponty reside no “surgimento do *cogito* na *Segunda Meditação* enquanto figura-matriz da subjetividade para, logo em seguida, dar lugar à ideia de Deus como seu princípio fundante”. Resta, portanto, a dúvida de “como conciliar, ao mesmo tempo, um ponto arquimédico absoluto – o *cogito* – e evocar outro absoluto: o absoluto divino” (SILVA, 2010, p. 101). É sob esse escopo mais geral que Merleau-Ponty irá afirmar em *La Nature,* a existência de duas ontologias na filosofia cartesiana, esboçando, portanto, dois sentidos da palavra “natureza”. Uma que se manifesta no sentido de uma ‘luz natural’ revelando uma ontologia do objeto (ou de essências) e outra no sentido de uma ‘inclinação natural’ que “possui a sua verdade porque Deus não é enganador” (MERLEAU-PONTY, 2016a, p. 18), esboçando uma ontologia do existente.

Grosso modo, a filosofia cartesiana aponta para uma concepção de natureza exterior ao homem, a qual sua conservação é sustentada pelas leis divinas, que deve ser depurada e compreendida pela razão. Há, portanto, certa destituição de sentido da experiência humana, do contato com o mundo enquanto *res extensa* na filosofia cartesiana que, embora reconheça a corporeidade e a experiência como atributos da condição divina, são relegadas a um nível ontológico mais baixo. Tal constatação é encontrada nos *Résumés de cours* ministrados no Collège de France, onde Merleau-Ponty afirma:

> Tal é o complexo ontológico onde aparece a ideia cartesiana de Natureza. Ele condena todo ser, se ele deve não ser nada, a ser plenamente, sem lacuna, sem possibilidades escondidas. A Natureza não pode comportar mais nada de oculto e de envolvida. É preciso que ela seja um mecanismo, o qual se possa em princípio derivar o mecanismo desse mundo de leis, que elas mesmas exprimem a força interna da produtividade infinita (MERLEAU-PONTY, 1968b, p. 98-99).

É vislumbrando um novo horizonte acerca da natureza que Merleau-Ponty buscará as vias para uma ontologia mais radical, onde o conceito de

consciência será abandonado em suas últimas obras, dando lugar a uma concepção mais alargada; concepção essa esboçada, emblematicamente, pela noção de “carne”.

A tentativa de formular outro estatuto para a questão da natureza (isto é, a Natureza primordial) já se prefigura, como vimos, em *La Structure du Comportement*; contudo, é nos cursos ministrado no Collège de France entre 1957 e 1960 que o filósofo busca aprofundar esta questão, relacionando-a às questões do tempo, do espaço e da cultura e buscando escavar um solo mais originário desde o qual ela se sustenta. A esse novo modo de apresentação da natureza, Merleau-Ponty denomina, agora, com maior ênfase, de *Natureza Primordial*. Nas palavras do fenomenólogo, logo na introdução de seus cursos sobre *La Nature* “a Natureza é um objeto enigmático, um objeto que não é inteiramente objeto; ela não está inteiramente diante de nós. É o nosso solo, não aquilo que está adiante, mas o que nos sustenta” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 20).

Ora, tal alcance vislumbrado por Merleau-Ponty do conceito de Natureza emerge da reflexão do termo anteriormente cunhado por Husserl, a *Lebenswelt*, ou mundo da vida. O filósofo francês dedicou alguns de seus trabalhos no intento de revisitar o alcance fenomenológico deste conceito, vindo, por exemplo, a situar o mundo enquanto um campo primordialmente transcendental. Fato é que, como vimos no capítulo anterior, a filosofia inicial de Husserl constitui-se em uma fenomenologia de essências. Embora este filósofo admita o caráter intencional da consciência, restituindo os vínculos com o mundo, com os quais o cartesianismo havia, de certo modo, rompido, a finalidade última, é o desvelamento de um “ego transcendental” ou “ego puro”, como fonte constituinte do mundo.

Merleau-Ponty, entretanto, não deixa de observar o movimento que se apresenta na obra husserliana ao adquirir, no decorrer de seu desenvolvimento, um tom menos “idealista” ao apontar para um horizonte menos radical em relação à egologia que outrora se apresentou[77]. É nos textos finais do autor como

[77] Intentamos aqui esclarecer que as ideias apresentadas no decorrer deste capítulo referem-se a uma leitura muito própria desenvolvida por Merleau-Ponty acerca das obras husserlianas.

A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental, Ideias II e *A Terra não se Move*, que a *Lebenswelt*, ou mundo da vida desponta como uma interessante perspectiva na qual a fenomenologia de Merleau-Ponty encontrará apoio ao formular um estatuto próprio no tocante à Natureza primordial.

No §37 da *Crise*, por exemplo, Husserl aborda o tema do mundo da vida como "solo", dado de antemão para todos, como horizonte "pré-categorial [...] sempre e necessariamente como campo universal de toda prática efetiva e possível" (HUSSERL, 2008, p. 184). Neste registro, o que o filósofo alemão vem propriamente a reconhecer, é a existência de um terreno originário, ou uma esfera da vida mais primordial da qual as ciências naturais sempre se originam, mas que acabam por lançá-la ao esquecimento em prol das bases epistemológicas positivistas. Tal é a crise na qual se encontram as ciências europeias e da qual a abordagem de uma fenomenologia transcendental poderia dar conta.

Husserl dirige uma crítica aos pressupostos científicos que se solidificam após as descobertas de Galileu em relação ao movimento da terra e que teriam instituído o ideal de natureza da ciência moderna, ou seja, o ideal de um "mundo-de-corpos, realmente separado e fechado sobre si mesmo" (HUSSERL, 2008, p. 103). Este fato, juntamente com a utilização da matemática, teria dado origem a "uma causalidade natural fechada em si, em que todo acontecer está determinado de antemão e univocamente" (HUSSERL, 2008, p. 103). Este seria o cenário preparatório para a oficialização do *dualismo* levado a cabo por Descartes.

Embora Husserl reconheça a importância das descobertas galilaicas, sua crítica se concentra em mostrar que a terra, neste contexto, passa a ser concebida como objeto ou, como se refere Silva (2010, p. 131) "uma simples realidade física, situada entre os demais planetas". Para além desta concepção naturalista da terra, o filósofo alemão afirmará em um pequeno texto intitulado *A Terra não se Move* que "o solo terrestre é o lugar da necessária constituição da carne" (HUSSERL, 2006b, p. 41). Por isso, considera inequivocamente Husserl, compreendemos por "carne" a co-presença e a união que liga todos os seres da

---

Isso não significa, portanto, que tais ideias não são suscetíveis de serem contestadas por outros autores ou mesmo que o próprio Husserl não pudesse vir a fazê-lo.

terra entre si e com a terra, já que “para todos nós a Terra é solo, e não corpo físico em sentido pleno” (HUSSERL, 2006b, p. 33).

Husserl tenciona mostrar que por trás do mundo natural, o qual o conhecimento científico busca explicar, subjaz um mundo da vida; um terreno que, embora não tematizado pela consciência “é o campo universal ao qual se dirigem todos os nossos atos, que experienciam, conhecem, atuam” (HUSSERL, 2008, p. 185). Isso significa que no mundo natural, os entes são abarcados por nossa experiência cotidiana numa síntese, a qual nossa consciência não hesita em tematizar, por meio de conceitos já adquiridos. É que o mundo natural encontra-se ancorado “por um horizonte universal não temático” (HUSSERL, 2008, p. 187); disso sobrevém a necessidade, posta por Husserl, de se empreender um retorno a essa esfera de nossa subjetividade, ou “retornar às coisas mesmas”, que poderia, enfim, revelar-nos uma modalidade mais originária de apresentação do ser. O filósofo reconhece ainda que os seres humanos se encontram como objetos do mundo da vida “com todo o seu caráter humano [...] sabendo-se dentro do horizonte de mundo” (HUSSERL, 2008, p. 187-188). A despeito deste “caráter humano”, é digno aqui de nota que, em *Ideias II*, Husserl se ocupará em tecer considerações acerca da corporalidade e da intersubjetividade, que serão posteriormente retomadas e reelaboradas por Merleau-Ponty, como veremos adiante.

Uma vez aberto esse novo ângulo de abordagem, de posse, portanto, dessas considerações iniciais, não nos causa surpresa o aparecimento da questão que coloca em xeque uma das tarefas mais caras a Husserl desde seus primeiros trabalhos: se considerarmos a manifestação da *Lebenswelt* como este mundo *a priori* do qual toda experiência se origina, como poderemos manter a possibilidade de uma redução completa? É, pois, partindo desta questão matricial que Merleau-Ponty identifica, ao espírito e letra da própria obra madura de Husserl, uma espécie de “embaraço” no qual o filósofo alemão haveria se colocado, uma vez que parece não renunciar, por completo, à tentativa de descrever o mundo a partir de uma redução fenomenológica transcendental[78].

---

[78] Merleau-Ponty chega a questionar, no *Colóquio de Royaumont* se “essa redução que agora mencionamos como algo fácil de praticar, em todo caso como algo que sabe o que é, não foi sempre apresentada por Husserl como uma espécie de paradoxo e uma espécie de enigma?

Tal situação paradoxal será tematizada por Merleau-Ponty em vários momentos, a partir dos quais a *Lebenswelt* passa a adquirir novos contornos. É com vistas a explorar essa nova tematização do mundo da vida que, na Introdução da *Phénoménologie de la Perception* assistimos um debate com a filosofia husserliana, instante em que Merleau-Ponty reconhece que a fenomenologia:

> É uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural. Por outro lado, é também uma filosofia para a qual o mundo já está sempre 'ali', antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 7).

Mesmo que a fenomenologia seja reconhecida como uma filosofia transcendental, não há possibilidades de total separação da subjetividade em relação ao mundo da vida, pois é ele quem comporta os objetos que necessitam ser conhecidos. Neste sentido, a suspensão da atitude natural visa depurar a subjetividade de todo conteúdo vicioso ou pré-concebido, para retornar à gênese mesma da experiência, ou ainda, para estabelecer um contato ingênuo com o mundo.

A contradição reside no fato de que Husserl, em suas obras mais tardias, parece reconhecer a necessidade de estabelecer esse caráter *a priori* da subjetividade, de modo que ela não pode ser sustentada por si mesma; isto é, sem que se admita sua ancoragem no mundo. Ao mesmo tempo, o filósofo parece não abandonar a perspectiva idealista que cunhou, já no início de seu trabalho, buscando, mediante a redução fenomenológica, a elucidação de um ego transcendental[79].

O fato de que tenha pensado nela ininterruptamente durante vinte e cinco anos, parece indicar que a situação da consciência reduzida não é uma situação clara nem fácil de formular. Pode alguém se colocar na atitude da consciência reduzida? Pode instalar-se nela? Parece-me que muitas coisas nos textos de Husserl indicam que isto é um problema para ele" (MERLEAU-PONTY, 1968a, p. 143).

[79] Silva (2010, p. 125-126) afirma que "Merleau-Ponty examina que [...] o próprio Husserl termina por esbarrar num limite teórico irremediável. Preso, ainda, nos quadros do idealismo clássico, ele é forçado a oscilar entre duas direções: de um lado, a ruptura com a atitude natural e, de outro, a compreensão desse fundamento pré-filosófico do homem (enquanto reabilitação do irrefletido)".

O fato é que Merleau-Ponty, mesmo não deixando de diagnosticar o caráter flagrantemente “estrábico” do pensamento husserliano, não hesita em reconhecer, nos últimos escritos do filósofo alemão, “um novo traço do projeto fenomenológico” (SILVA, 2010, p. 127) que se caracteriza por “uma inovação fenomenológica decisiva por meio da qual o Logos do mundo cultural (plano das idealizações) terá seu apoio sobre outra forma de Logos, o Logos do mundo estético (mundo “pré-reflexivo” ou *Lebenswelt*)” (SILVA, 2010, p. 127).

Nos cursos que ministrou no Collège de France sobre a Natureza, Merleau-Ponty avalia que, em *Ideias I*, momento em que o idealismo encontra-se ainda bastante saliente na obra de Husserl, “a redução fenomenológica [...] vai fazer-nos ver nesse mundo um sistema de correlações noema-noese e reduzir a Natureza ao estado de noema” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 102). Deste modo, “a Natureza é contingente porque não a pensamos por ela mesma, ao passo que a consciência é, ao contrário, necessária” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 102). Ora, essa leitura mostra, uma vez mais, que a operação da redução jamais é abdicada, mesmo Husserl tido reconhecido na *Lebenswelt* um estatuto digno de nota quanto ao desvelamento de uma camada pré-reflexiva, antepredicativa. Com e para além ainda de Husserl, Merleau-Ponty confere um estatuto mais radical da natureza como *Lebenswelt*, ou seja, como Natureza Primordial. Escreve ele:

> Esse universo, ao considerá-lo em si mesmo, remete a um universo primordial. O universo da teoria subentende um universo já presente. Atrás desse mundo existe um mundo mais originário, anterior a toda atividade, “mundo antes de toda tese”, é o mundo percebido. Enquanto o primeiro se apresenta como um mundo construído, ele oferece-se em carne e osso, *Leibhaft*. Possui um caráter insuperável, abaixo do qual nada existe (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 105-106).

É neste contexto que vemos surgir, em *Ideias II*, uma segunda definição de Natureza. Merleau-Ponty (1994, p. 112) volta a recitar Husserl:

> A Natureza é aquilo com que tenho uma relação de caráter original e primordial, é a esfera de todos os “objetos que podem ser apresentáveis originariamente e que, pelo fato de que são apresentáveis originariamente a um determinado sujeito, o são também a todos os outros’ ou ‘a Natureza é a totalidade dos objetos possíveis apresentáveis originariamente, os quais, para

> todos os sujeitos originariamente comunicantes, constituem um domínio de presença originária comum. É a natureza material espaço-temporal... o único mundo para todo o mundo".

A partir desta nova possibilidade de compreensão da Natureza vislumbrada por Husserl, a tarefa da fenomenologia consiste em "descobrir uma passividade originária, por oposição à passividade secundária do hábito" (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 103). Todo o trabalho husserliano assume um caráter arqueológico no sentido de escavar ou "compreender aquilo que é não-filosófico, o que antecede a ciência e a filosofia: daí o seu interesse por esse trabalho preliminar pelo qual se constituiu uma coisa prévia e que é da ordem do primordial" (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 103).

Ao destacar como parte da Natureza o mundo "espaço-temporal", aquele que seria o mesmo para todos, Husserl deixa transparecer o despontar de outros dois importantes temas no contexto da *Lebenswelt*. São eles: o papel do corpo e da intersubjetividade. É assim que ao dar início à discussão husserliana acerca do "papel do corpo na posição das coisas", mais propriamente expresso em *Ideias II,* Merleau-Ponty (1994, p. 106) tece a seguinte afirmação: "para que haja uma coisa, é preciso que ela seja apresentada a um sujeito encarnado". Essa passagem nos permite, já de antemão, pressentir certa descaracterização do idealismo puro que a fenomenologia husserliana tão fortemente encalçou desde o princípio. Veremos, porém, que tal perspectiva parece se expressar em um duplo movimento: de um lado, se reconhece a importância de compreender o corpo e a intersubjetividade como fenômenos que não estão no domínio das essências puras, por outro lado, o intuito de revelar uma esfera constituinte do mundo.

O que se faz digno notar, é que o corpo passa a revelar uma terceira camada de apresentação que não é, nem puramente da ordem do objeto, nem puramente da ordem do sujeito. O corpo manifesta esta relação de ser objeto e sujeito ao mesmo tempo ou, melhor dizendo, de ser "carne", o que o institui em uma nova modalidade de ser implicado também na relação "espaço-tempo". O corpo, portanto, ao se colocar diante de um objeto, não mais realiza uma reflexão da ordem constituinte do "eu penso", mas antevê um horizonte aberto de possibilidades. Pelo corpo passamos a "possuir" a coisa; somos, enfim, conduzidos à esfera do "eu posso". Logo, "a consciência que tenho de meu corpo

é uma consciência escorregadia, temos o sentimento de um poder" (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 106-107). A consciência se efetua como "uma potência indivisa e sistemática de organizar certos desenvolvimentos de aparência perceptiva" (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 107).

Tudo se passa como se houvesse uma espécie de acoplamento entre o corpo e o mundo, onde o primeiro é convocado, pela coisa percebida, a esposá-la, numa comunicação indivisa entre o corpo e o objeto, onde "eu organizo com o meu corpo uma organização do mundo" (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 107). Da mesma maneira, a relação que travo com 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 acompanhante exterior das coisas, mas como o campo onde se localizam minhas sensações (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 107).

Para clarificar essa questão do funcionamento do corpo e da sensação, Husserl ilustra um modelo de reflexividade *sui generis* cujo caráter é essencialmente estesiológico: a experiência táctil. Sob esse prisma, quando minha mão esquerda toca a mão direita, há uma reversibilidade tal em meu corpo, que a mão tocada se torna também tocante. Ora, essa descrição apenas transfigura a osmose entre a atividade e a passividade, ou entre o corpo-sujeito e o corpo-objeto, a tal ponto de não mais diferenciar qual é a mão que toca e qual é a tocada. O corpo realiza, portanto, "uma espécie de reflexão, de *cogito*, de apreensão de si por si" (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 107), pois que ele é "simultaneamente objeto e sujeito" (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 108).

Tal experiência reflexionante que se realiza entre meu corpo e suas partes é ainda o que ocorre entre o meu corpo e o corpo de outrem, pois "perceber outrem é perceber não só que lhe aperto a mão, mas que ele me aperta a mão" (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 109). Ora, a questão não se resume mais em constituir um "Eu penso" no interior do corpo de outrem, mas de aperceber o corpo de outrem "como percipiente antes de apercebê-lo como pensante" (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 109). Nesse entremeio, é porque percebo o movimento de outrem em direção aos mesmos objetos os quais meu corpo

também pode se dirigir, que posso compreender, por meu espírito e meu corpo, que há fora de mim, outras subjetividades. É, ainda, mediante este mesmo nível de experiência que compreendo que o mundo que me cerca não é apenas meu, mas um mundo compartilhado, o solo pertencente a mim e a todos os outros homens. Sob este ponto de vista, “a Natureza envolve tudo, a minha percepção e a dos outros, enquanto estas só podem ser para mim um afastamento do meu mundo” (MERLEAU-PONTY, 1994, p.112).

Essas considerações a respeito dos últimos escritos de Husserl mostram com clareza a dificuldade de integrar tal concepção de Natureza no quadro de um idealismo transcendental. Segundo a análise de Merleau-Ponty, tal é o embaraço no qual Husserl recorrentemente se encontra, uma vez que, após ter feito tais afirmações sobre o corpo e a intersubjetividade, o filósofo “acrescenta que se trata apenas de análises ‘preparatórias’, feitas segundo a atitude natural, e que a análise fenomenológica deverá eliminar-lhes as ingenuidades” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 112). Se, então, a Natureza é incoercível ao entendimento, e, portanto, irredutível a uma análise pura transcendental tal qual é operada por Husserl, que lição maior Merleau-Ponty extrairá do tema husserliano da Natureza como *Lebenswelt*?

No fundo, o que Merleau-Ponty passa a explorar é a Natureza como terceira dimensão, aquém do sujeito e do objeto, isto é, como um domínio que permanecera inexplorado, ou seja, “impensado”.

3.2.2 Merleau-Ponty e o impensado em Husserl

No trabalho intitulado *Le Philosophe et son Ombre*, Merleau-Ponty se dedica a pensar aquilo que se figura mais propriamente como o “impensado” em Husserl. Trata-se de uma tentativa de retomada de um pensamento pelas vias do irrefletido. Quer dizer, Merleau-Ponty tenta reconstruir, mediante uma nova perspectiva, o pensamento husserliano acerca da redução “que muito embora pertença realmente a ele, no entanto, abre para outra coisa” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 260). Logo, Merleau-Ponty busca mostrar como Husserl acabou por admitir certa verdade da atitude natural, o que não deixa de ser uma

preparação para a atitude fenomenológica. Em outras palavras, não há meios de efetuar a redução fenomenológica senão partindo da atitude natural. Isso porque:

> É a atitude natural, reiterando seus próprios procedimentos, que passa para a fenomenologia. É ela mesma que se supera na fenomenologia – e, portanto, não se supera. Reciprocamente, a atitude transcendental continua a ser apesar de tudo "natural" *(natürlich)*. Há uma verdade na atitude natural – uma verdade mesmo, secundária e derivada do naturalismo (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 267-268).

Quer dizer; na redução fenomenológica, o filósofo parte necessariamente da atitude natural enquanto modo de relação ingênua com o mundo. Ao colocar entre parênteses todo conhecimento prévio mediante à operação da *épochê*, Husserl visa apreender essências o que, segundo ele, culminaria na revelação de uma consciência pura, apresentada sob o modo de relação da noese com o noema[80]. Merleau-Ponty, no entanto, chama a atenção para o fato flagrantemente paradoxal aludido quanto a tal procedimento de purificação da consciência: fato é que, a Natureza, em última análise, é coercível a um sentido que só pode enunciar-se via a própria consciência. Do ponto de vista mesmo da última doutrina husserliana, a Natureza que nada mais é do que sentido puro dos atos que compõem a atitude natural, e que é, portanto, relativa à consciência transcendental. Essa é, em suma, a posição husserliana jamais abdicada. Uma vez que necessariamente consideramos o caráter intencional da consciência, é preciso considerar também que a essência da própria consciência só se revela mediante e a partir da materialidade do mundo. É por isso que, aos olhos de Husserl, embora a existência do mundo seja legítima, ela não revela nada além daquilo que a própria consciência nele colocou. É neste ponto que Merleau-

---

[80] Noese e noema são dois polos referentes à estrutura da consciência transcendental. O primeiro termo designa a vivência em seu caráter mais puramente "subjetivo" enquanto o noema refere-se à condição objetiva da vivência. Como bem explica Tourinho (2013a, p. 490-491) "o ato intencional da consciência pura – na medida em que 'anima' (ou informa) os dados materiais – é a noese propriamente dita. O mesmo termo será utilizado para designar o conjunto total da vivência orientada subjetivamente, incluindo os próprios dados materiais enquanto informados pela intencionalidade [...]. Uma vez informados pela intencionalidade e, portanto, tornando-se 'intencionais', os dados *hiléticos* são projetados, como se fossem 'polarizados', em ordem a designação imediata do objeto. Nessa 'polarização', serão caracterizados como 'noemáticos'. Eis, então, o noema: a vivência orientada objetivamente".

Ponty observa sobre o já reportado posicionamento paradoxal na fenomenologia husserliana.

De todo modo, cabe reconhecer, é apoiando-se em escritos mais tardios da obra de Husserl que Merleau-Ponty passa a vislumbrar a consideração de uma verdade que estaria, primordialmente, inscrita, abaixo ainda, da própria atitude natural sem, obviamente, desconsiderar essa. Para ele, em *Ideias II* haverá um reconhecimento por parte de Husserl de que "a realidade da alma é fundada na matéria corporal e não está na alma" (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 268). Esta afirmação nos habilita a vislumbrar um vasto horizonte para a compreensão da *Lebenswelt*[81]. Agora, a operação peculiar da fenomenologia assume, com todo rigor, conforme já destacado, um caráter arqueológico no sentido de "desvendar a camada pré-teorética em que as duas idealizações [o materialismo e a filosofia do espírito] encontram seu direito relativo e são superadas" (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 268).

Aos olhos de Merleau-Ponty a tese do mundo, desenvolvida a partir da atitude natural tem, antes de si, uma camada de irrefletido que sustenta, por assim dizer, a própria atitude natural. Não se trata, portanto, em sua gênese, de uma verdadeira "atitude", no sentido de que não é um direcionamento voluntário para o mundo. Uma vez que o mundo está dado de antemão, assim como a consciência que o reflete, a "atitude natural" só pode ser reconhecida como verdadeiro *ato* na medida em que há a formulação de uma tese sobre o mundo.

Ora, não é gratuito que, logo na Introdução da *Phénoménologie de la perception*, já Merleau-Ponty observara que "o maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. viii). Vemos então que todo o esforço empregado por Merleau-Ponty reside na tentativa de evidenciar que a redução fenomenológica recai num limite

---

[81] Merleau-Ponty cita Husserl: "De um modo mais geral, o mundo material é, no interior do mundo objetivo total a que chamamos Natureza, um mundo fechado em si e particular, que não necessita do apoio de nenhuma outra realidade. Pelo contrário, a existência de realidades espirituais, de um mundo do espírito real, está vinculada à existência de uma natureza no sentido primário, aquele da natureza material, e isso não por razões contingentes, e sim por razões de princípio. Enquanto a *res extensa*, quando lhe interrogamos a essência, não contém nada que dependa do espírito, nada que exija mediatamente [...] uma conexão com um espírito real, descobrimos ao contrário que um espírito real, por essência, está necessariamente vinculado à materialidade, como espírito real de um corpo" (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 268).

incontornável que é o limite de todo idealismo professo como o husserliano. A redução é uma operação que nos conduz a um reduto último irredutível, a saber, o Eu puro! Na contramão dessa leitura, Merleau-Ponty firma então a posição de que, ao efetuarmos a redução, nos deparamos não com o surgimento de uma consciência que é transparente a si mesma, mas com uma Natureza primordial que é, antes de tudo, a camada originária onde consciência e mundo se misturam.

O desvelamento da *Lebenswelt* implica reconhecer a ação de um irrefletido do qual o conhecimento tético acerca do mundo natural possa emergir. É mediante essa camada de sustentação que todo o pensado, todo ato e produção humana se produzem. Em função disso, todas as leis da natureza daí emergem, e por este motivo, o mundo da vida pode ser reconhecido no sentido de uma Natureza primordial. Como bem sinaliza Merleau-Ponty (1960, p. 269):

> É preciso que haja para nós seres que ainda não são levados ao ser pela atividade centrífuga da consciência, significações que esta não confere espontaneamente aos conteúdos, conteúdos que participam obliquamente de um sentido, que o indicam sem se juntar a ele, e sem que ele ainda seja legível neles como o monograma e a chancela da consciência tética.

Encontramo-nos aqui na esfera de uma significação que não é da ordem da consciência tética, nem ainda a representada pelas vias do pensamento. Pois bem, neste sentido que a *Lebenswelt* prefigura um domínio antepredicativo, uma vez que ela se situa anterior ao pensamento. No entanto, a redução fenomenológica parte deste mundo objetivo das coisas naturais, para que, uma vez colocando-o em suspenso, admitir, como vimos, o mundo da vida. O limite da posição husserliana consiste em não reconhecer justamente, no horizonte da *Lebenswelt* uma autonomia ontológica como fonte última de todo saber. Apenas isso!

Embora não possa ser apreendida em sua totalidade, posto que se apresenta por meio de várias modalizações, a *Lebenswelt* pode ser experienciada mediante a relação do espírito com o corpo e do corpo com o mundo. Nessa medida, Merleau-Ponty descreve que entre mim e meu corpo, além das regularidades da causalidade ocasional “há uma relação de meu corpo consigo mesmo que o converte no *vinculum* entre o eu e as coisas” (MERLEAU-

PONTY, 1960, p. 271). A reversibilidade efetuada pelo corpo que agora transfigura uma dupla função sujeito-objeto em que é, ao mesmo tempo, aquele que toca e aquele que é tocado, aquele que vê e aquele que é visto, exprime a singular tarefa de uma "reabilitação ontológica do sensível" como formula programaticamente Merleau-Ponty (1960, p. 271). Isso porque os objetos do mundo tornam-se uma extensão de meu corpo, quando tomados posse por ele; como, por exemplo, quando o cego tateia o chão com sua bengala, essa se torna um instrumento que se acopla ao seu corpo, permitindo a ele uma noção espacial que não é da ordem do visível, mas, sim, do tato. Ou ainda, no que se refere à visibilidade, "porque olhar o objeto é entranhar-se nele, [...] trata-se de vir habitá-lo e dali apreender todas as coisas segundo a face que elas voltam para ele" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 96). Há aí a presença de um campo fenomenal, que não é nem da ordem do sujeito nem do objeto, mas este *continum*, ou essa estrutura na qual "os objetos formam um sistema em que um não pode se mostrar sem esconder outros" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 96) formando, enfim, um sistema com o corpo.

Levar adiante a tarefa, portanto, de uma reabilitação ontológica do sensível, significa compreender a percepção como este campo relacional, ou esse "mundo vivido" entre o corpo próprio e o mundo natural, sem o qual a experiência e o conhecimento não seriam possíveis. Assim:

> O primeiro ato filosófico seria retornar ao mundo vivido aquém do mundo objetivo, já que é nele que poderemos compreender tanto o direito como os limites do mundo objetivo, restituir à coisa sua fisionomia concreta, aos organismos sua maneira própria de tratar o mundo, à subjetividade sua inerência histórica, reencontrar os fenômenos, a camada de experiência viva através da qual primeiramente o outro e as coisas nos são dados, o sistema 'Eu-Outros-as coisas" no estado nascente, despertar a percepção e desfazer a astúcia pela qual ela se deixa esquecer enquanto fato e enquanto percepção, em benefício do objeto que nos entrega e da tradição racional que funda (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 83-84).

O mundo vivido, porém, não é abarcado concretamente e em sua totalidade pela consciência, uma vez que, já vimos, ele é anterior à representação, ou se quiser, a um mundo puramente idealizado. Trata-se de um horizonte que só pode ser apreendido, perspectivamente, pela experiência –

com os objetos e com os outros homens –, pelas sensações e emoções que suscitam, e que muitas vezes nos conduzem à esfera do indizível.

Merleau-Ponty escreve, em um texto datado de 1959-1960, *Husserl aux Limites de la Phénoménologie*, que “a idealidade é historicidade porque ela repousa sobre os atos” (MERLEAU-PONTY, 1968b, p.163). O peso desta afirmação reside justamente na tentativa de mostrar que não existe idealidade pura, uma vez que as ideias são produzidas e que esta produção está calcada num terreno histórico. Isso significa que tudo que já se produziu ao longo da história da humanidade, seja no tocante às ideias ou aos instrumentos culturais, repousam numa zona de passividade, ou ainda em um fundo, sobre o qual a atividade humana presente emerge. Sob esse prisma, o mundo da vida é ainda o nó entre a experiência originária e seu enlace irremediável a uma zona de sedimentação cultural.

Há, portanto, uma esfera de produção sedimentada que se traduz como uma passividade e uma esfera da experiência, ou de atividade, onde haverá sempre transformação e ressignificação daquilo que já se produziu. Há, por assim dizer, uma experiência intersubjetiva que é transfigurada, sobretudo, pela linguagem. Conforme bem descreve Merleau-Ponty (1968b, p. 165):

> A palavra passa de um espaço de consciência ao outro por um fenômeno de imbricação ou de propagação da mesma sorte. Como sujeito falante e ativo eu invado sobre o outro que escuta, como sujeito entendedor e passivo, eu deixo o outro invadir sobre mim. Eu experiencio em mim mesmo, no exercício da linguagem, que a atividade é cada vez o outro lado da passividade. É que a idealidade ‘faz sua entrada’ [...] não mais no relato de mim para mim do que no relato de mim para os outros, não há sobrevoo nem idealidade pura. Há recobrimento de uma passividade por uma atividade: é assim que eu penso em outros e que eu me falo.

Ora, temos enfim que a atividade é sempre uma retomada da camada de passividade e uma ultrapassagem desta. Cabe aqui destacar que a passividade é um horizonte aberto porque não está presente em sua totalidade em nossa consciência tética a todo o momento, como se pudéssemos tê-la sempre à disposição como objeto de pensamento. Como dirá Merleau-Ponty (1960, p. 282) “a objetividade lógica deriva da intersubjetividade carnal desde que esta tenha sido esquecida como tal, sendo ela própria que provoca tal esquecimento ao

encaminhar-se para a objetividade lógica". A passividade é o fundo mediante o qual a atividade humana se estrutura. Tal atividade é sempre uma retomada do passado no presente ou, ainda, uma projeção em relação ao futuro. Neste sentido:

> Nossa implantação envolve uma vida do espaço e da temporalidade, uma vida da causalidade natural, uma vida de nosso 'território', uma *Urhistorie* [história primordial] que liga todas as sociedades reais ou possíveis como habitantes todas do mesmo espaço 'terrestre' no sentido largo e, enfim uma filosofia do mundo como *Offenheit der Umwelt* [mundo circundante], por oposição ao infinito 'representado' das ciências clássicas da Natureza (MERLEAU-PONTY, 1968b, p. 170).

Nessa direção, para constituir o mundo natural, ou o mundo da ciência, é necessário desvendarmos esse mundo primordial ou circundante, que se perfaz nessa história primordial, nessa zona de passividade. É necessária, enfim, "a emergência de um Ser enquanto nosso solo, um mundo circundante intersubjetivamente primordial" (SILVA, 2010, p. 131).

É, afinal, esse alcance mais próprio que, aos olhos de Merleau-Ponty, Husserl tentara desvendar ao apresentar uma ideia de intersubjetividade fundada na corporeidade. Merleau-Ponty, contudo, visa ir mais longe quando já desconstruía certa ideia de subjetividade em suas primeiras obras. O filósofo francês aponta, portanto, para uma impossibilidade de se pensar a consciência como inseparável do corpo e do mundo, e observa, mesmo nos escritos husserlianos, uma espécie de movimento circular que põe em relação o corpo, o outro e a Natureza. A partir desse movimento é que se vislumbra um estado de vivência primordial que faz cair por terra a ideia de um eu que é acessível apenas a si mesmo, já que o mundo cultural emerge a partir de minha coexistência com a Natureza e com outrem. Este mesmo mundo cultural vai sendo sedimentado no solo da própria Natureza e a cada vez retomado e ressignificado pelo contato do homem com o mundo. Segundo Silva (2010, p. 135):

> A Natureza Primordial é a radicalização dessa intersecção e é mais propriamente esse projeto que Husserl subentendia ao se reportar à experiência da *Lebenswelt*. O Mundo-da-vida aparece

> então como o verdadeiro mundo encarnado, tornando possível a história como ordem simbólica.

A *Lebenswelt* é então levada às últimas consequências por Merleau-Ponty, sob a égide de uma Natureza Primordial que, aos olhos do filósofo francês, Husserl já teria vislumbrado, embora, como vimos, não conferiu um estatuto mais decisivo como instância autônoma e fonte de sentido. Disso advirá a tarefa fenomenológica/arqueológica de explorar certo domínio do que permaneceu "impensado", quer dizer, essa camada pré-reflexiva da natureza sob o "estatuto ontológico de um *logos* originariamente cingido por uma ordem de sensibilidade mais geral, carnal, intersubjetiva, ou seja, o 'logos de um mundo estético'" (SILVA, 2010, p. 135).

Afinal, é a partir desse estatuto da Natureza primordial que a questão acerca do inconsciente se recoloca programaticamente sob uma nova chave de leitura.

3.3 A teoria do inconsciente nos cursos sobre a Natureza

Sendo a Natureza um tema recorrente em Merleau-Ponty, desde *La Structure du Comportement* e *Phénoménologie de la Perception* e, constantemente retomado ao longo da obra do filósofo, pretendemos mostrar em primeiro lugar, que a partir dos cursos ministrados no Collège de France, sobretudo entre 1957 e 1960, Merleau-Ponty retoma a questão do corpo e da intersubjetividade, ligando-as, por sua vez, a uma teoria do desejo sob o pano de fundo, é claro, da Natureza. É aí que a passagem pela psicanálise se torna realmente programática e, por assim dizer, decisiva.

Cabe, então, descrever qual é esse elemento que possibilita a interpenetração, ou aderência entre as coisas e o mundo, que Husserl descreverá em sua obra tardia sob a insígnia de *Ineinander*, isto é, a relação primordial "um-no-outro". Ao retomar a descrição de seu mestre, Merleau-Ponty afirma que "a inerência de si ao mundo ou do mundo a si, de si ao outro e do outro a si, é o que Husserl designa por *Ineinander*" (1994, p. 269). Tal aspecto da obra husserliana é agora analisado à luz da teoria da libido, tal qual fora

originalmente proposta pela psicanálise freudiana, bem como retomada, ainda, por Melanie Klein.

Ao descrever a animalidade, Merleau-Ponty aponta que as relações físico-químicas se dão mediante o *Ineinander* ou "relação da vida como prega ou singularidade da físico-química – ou estrutura" (1994, p. 269). Nesse intuito, também o homem se constitui no *Ineinander* entre a animalidade e a Natureza, já que ele "não é animalidade (no sentido de mecanismo) + razão e é por isso que nos ocupamos de seu corpo: antes de ser razão, a humanidade é uma corporeidade" (1994, p. 269).

Neste subcapítulo, desenvolveremos, sobretudo, esse sugestivo aspecto que envolve a questão do corpo libidinal, ou corpo do desejo, mostrando que esse elemento da corporeidade é o que possibilita o engajamento intersubjetivo, tornando os outros seres acessíveis a mim e não mais subjetividades fechadas em si mesmas. O tema da intersubjetividade encontra-se engrenado em outra questão que também está relacionada à ordem da Natureza Primordial, a saber, a historicidade que é atravessada pela temporalidade e pela linguagem.

Como podemos observar, Merleau-Ponty retoma e aprofunda, nos cursos sobre a Natureza, a questão que identificou na fenomenologia husserliana a respeito da circularidade entre corpo, intersubjetividade e história. Esse entrelaçamento entre esses três elementos é o que o filósofo francês compreende como dimensões ou expressões da própria Natureza. Neste sentido, trabalhar o tema da Natureza implicará simultaneamente, o desenvolvimento de uma ontologia. Trata-se, contudo, de uma ontologia que está calcada no solo firme de um mundo natural, de um ser que se desdobra entre as coisas e que se compreende mediante a própria experiência do homem no mundo; impossível, portanto, de ser explicado pelas vias puramente especulativas da razão.

Merleau-Ponty desde a crítica a toda forma de idealismo reitera que a consciência tética não tem acesso às coisas em sua totalidade. Ou seja, haverá sempre algo de indizível na linguagem; ou ainda, um aspecto de invisível naquilo que é visível. Ou então, podemos dizer: há sempre uma região tácita de nós mesmos e do mundo, que foge aos desígnios de nossa razão, e que, entretanto, a sustenta. Há uma espécie de experiência de ser, um ser "bruto" ou

"selvagem"[82], em estado nascente, a partir do qual faz brotar nossas relações com o mundo e que nos impede, portanto, de sermos reduzidos às simples relações de causalidade.

A bem da verdade, os cursos sobre a Natureza sinalizam uma preparação do filósofo para seu último trabalho, *Le Visible et l'Invisible*, onde Merleau-Ponty abandona definitivamente a noção de consciência que, de certa forma, aludia ainda a uma separação sujeito-objeto, a fim de melhor explorar aquilo que denominou "carne". É neste ponto que o Inconsciente Primordial ganha um estatuto decisivamente privilegiado no interior do novo projeto ontológico-fenomenológico merleau-pontyano. Este tema, contudo, será mais detalhadamente abordado nos capítulos que seguem, o que convém, portanto, situar a audiência que Merleau-Ponty confere à problemática do corpo e da intersubjetividade via uma teoria do desejo.

3.3.1 Corporeidade e intersubjetividade: o corpo como ser de desejo

Em *La Nature*, a corporeidade e a relação intersubjetiva apresentam-se novamente como pontos dominantes de discussão. Há, por assim dizer, uma retomada dos aspectos que o filósofo já abordara em *Phénoménologie de la Perception*, especialmente no capítulo V da terceira parte, em que apresenta a perspectiva freudiana da sexualidade.

Logo no primeiro esboço de *La Nature*, o filósofo, questiona: "Qual é o Eu do desejo? É o corpo, evidentemente" (1994, p. 272). O corpo aqui situado como estrutura estesiológica[83], quer dizer; como este enigma senciente-sensível, este

---

[82] As noções de "ser bruto" ou "espírito selvagem" aqui indicadas, a título ilustrativo no contexto dos cursos sobre a natureza, serão recorrentes, especialmente, em *Le Visible et l' Invisible* a fim de metaforizar o sentido de uma experiência de ser ainda não arqueologicamente explorada, escavada sob o edifício da razão e da ciência e, que portanto, permanecera em estado "bruto" ou "selvagem".

[83] Merleau-Ponty (1994, p. 287) esclarece que a estesiologia refere-se à "união da alma e do corpo levada a sério. É reexaminada a alternativa habitual: o corpo como uma das coisas, ou o corpo como o meu ponto de vista sobre as coisas: ele é os dois: coisa-padrão enquanto carne: sentir o meu corpo é também ter sua postura no mundo".

ser de reflexividade que, segundo Freud, seria animado pelo desejo[84]. A despeito desta questão Silva (2009, p. 65) observa que, aos olhos de Merleau-Ponty "essa articulação temática vai ensejar o que de inédito a fenomenologia jamais perde na psicanálise; que a experiência afetiva do corpo próprio pressupõe, acima de tudo, uma explicitação quanto à 'gênese do ser'". O que passa a entrar em jogo, aqui, é uma "ontologia da libido ou uma ontologia da libido como carne" (SILVA, 2009, p. 65).

No primeiro parágrafo dos *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*, Freud faz referência à libido:

> A existência de necessidades sexuais no ser humano e nos animais é expressa, na biologia, com a suposição de uma "pulsão sexual"[85]. Nisso faz-se analogia com o instinto de nutrição, a fome. A linguagem corrente não tem uma designação correspondente à palavra "fome"; a ciência emprega "*libido*" [86]. (FREUD, 2016, p. 20).

Ora, como temos reiterado em vários momentos da pesquisa, Freud fará diferenciação entre o "instinto sexual" dos animais e a pulsão referente à sexualidade humana, tendo em vista o caráter polimorfo desta[87]. Fato é que Laplanche e Pontalis (2001, p. 266) chamam a atenção para a dificuldade de se apresentar uma definição satisfatória para a libido, uma vez que com a evolução da teoria freudiana, este conceito está "longe de ter recebido uma definição unívoca" (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 266). Em linhas gerais, contudo, os autores apontam para a seguinte definição, que teria sido empreendida por

---

[84] Como apresentado no primeiro capítulo, Freud formula a noção de pulsão, que nos animais o instinto possui um objeto pré-determinado. No homem, a pulsão transforma-se em desejo, uma vez que as relações intersubjetivas desde o início da vida canalizam a energia pulsional para objetos variados.

[85] Mais uma vez, diferentemente do tradutor Paulo César de Souza, optamos por traduzir "sexuelle Triebregung" por "pulsão sexual", em vez de "instinto sexual".

[86] Em nota de rodapé, o tradutor esclarece que a única palavra equivalente à *libido*, em alemão, é *Lust*, que significa prazer, desejo. Trata-se, portanto, de uma palavra ambígua, uma vez que designa tanto a sensação da necessidade como a da satisfação.

[87] Em nota de rodapé apresentada na versão publicada pela Companhia das Letras, traduzida por Paulo César de Souza adverte-se que o termo *Trieb* será utilizado nesta versão para designar o instinto tanto no ser humano quanto para os animais, uma vez que "há quem recorra sistematicamente a 'impulso' para traduzir *Trieb,* evitando 'instinto' e 'pulsão'" (FREUD, 2016, p. 20).

Freud: “libido é uma expressão tirada da teoria da afetividade. Chamamos assim à energia, considerada como uma grandeza quantitativa – embora não seja efetivamente mensurável -, das pulsões que se referem a tudo o que podemos incluir sob o nome de amor” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 266). Como se pode ver, a pulsão sexual[88] está situada no limite psicossomático, enquanto a libido designa o seu aspecto psíquico. A libido seria então, segundo Freud a “manifestação dinâmica na vida psíquica da pulsão sexual” (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001, p. 266).

A partir deste breve esclarecimento acerca do conceito de libido na teoria freudiana, podemos observar dois aspectos gerais que são caros à teoria de Merleau-Ponty. Em primeiro lugar, chamamos a atenção para a relação da libido com a afetividade, que é constantemente retomada desde o seu projeto fenomenológico. O segundo ponto de destaque, e de especial interesse para o debate que pretendemos seguir, refere-se à separação sujeito-objeto, ou ainda entre o psíquico e o somático, que se constata na psicanálise ao traçar essa diferenciação entre a “pulsão sexual” e a “libido”[89].

Ora, é justamente este caráter dualista que Merleau-Ponty procura romper ao situar a libido, que aqui também pode ser compreendida como desejo, via a relação de *Ineinander* entre o corpo humano e os outros corpos – humanos e não humanos –, ou ainda, entre o corpo e a Natureza. O corpo libidinal e a intercorporeidade serão compreendidos pelo próprio Merleau-Ponty numa alusão a Husserl como *Einfühlung* (empatia) que se traduz pela “penetração a

---

[88] Aqui, novamente nos deparamos com as diferentes traduções. Laplanche e Pontalis farão referência à pulsão, para designar o instinto sexual referente ao ser humano.

[89] Matthews (2010, p. 141), sob esse tópico, esclarece: “se quisermos fazer justiça à natureza da vida mental como algo vivido na primeira pessoa, precisamos reconceitualizar a concepção de Freud. Antes de mais nada, precisamos repensar o conceito freudiano de libido. Ao usar esse termo, Freud estava na verdade vendo a sexualidade como algo que perpassa toda a existência humana. Mas o que isso significa? Se entendermos sexualidade como atividade genital, então a libido tem que ser definida como a pulsão para certos objetivos dessa atividade. Mas, se for assim, não pode ser algo que perpassa toda a existência, uma vez que nem todos os objetivos humanos são de natureza genital. Por outro lado, se vemos a libido perpassando tudo, ela acaba significando praticamente uma ‘força vital’ generalizada e perdendo, na verdade, qualquer significado preciso ou poder explicativo. O que precisamos, se é que podemos alcançar isso, é de um conceito de libido que tenha alguma ligação específica com a atividade sexual, mas não se limite ao sexo num sentido estreito. Como podemos produzir esse conceito? De uma forma ou de outra, temos que fazer da sexualidade ‘uma maneira de ser no mundo físico e inter-humano’, ao mesmo tempo sem perder seu conteúdo especificamente sexual, sua relação com a atividade genital”.

distância dos sensíveis pelo meu corpo. As coisas como aquilo que falta ao meu corpo para fechar o seu circuito" (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 281).

Há, portanto, uma aderência entre o meu corpo e as coisas de maneira que "o mundo e os outros se tornam nossa carne" (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 273). Existe, por assim dizer, uma espécie de interpenetração entre o corpo estesiológico, ou seja; o corpo capaz de sentir e ser sentido ao mesmo tempo, e os outros corpos. Merleau-Ponty (1994, p. 272) afirma que:

> O corpo, como esquema corporal, o corpo estesiológico, a carne, já nos deram a *Einfühlung (empatia)* do corpo percebido com o ser percebido e com os outros corpos. Quer dizer que o corpo como poder de *Einfühlung* já é desejo, libido, projeção – introjeção, identificação – a estrutura estesiológica do corpo é, portanto, uma estrutura libidinal, a percepção um modo de desejo, uma relação de ser e não de conhecimento. Paralelamente ao estudo do corpo estesiológico, seria necessário um estudo do corpo libidinal e mostrar que existe um enraizamento *natural* do para outrem.

Esta citação mostra claramente o novo movimento ontológico da fenomenologia merleau-pontyana ao horizonte da psicanálise, sobretudo ao compreender que a estrutura libidinal do corpo é "carne". Ora, quando Freud descreve os mecanismos de projeção, introjeção e identificação é, mais propriamente, sobre o direcionamento libidinal em direção ao outro que ele se refere, revelando um caráter de osmose, ou de permeabilidade entre os seres. É por isso que se pode afirmar, com Merleau-Ponty (1994, p. 281), que há uma "abertura do meu corpo aos outros corpos: assim como toco a minha mão tocante, percebo os outros como percipientes. A articulação de seus corpos no mundo é vivida por mim naquela de meu corpo no mundo onde os vejo".

Já Laplanche e Pontalis (2001, p. 374) sugerem que a projeção, em sentido psicanalítico é uma:

> Operação pela qual o sujeito expulsa de si e localiza no outro – pessoa ou coisa – qualidades, sentimentos, desejos e mesmo "objetos" que ele desconhece ou recusa nele. Trata-se aqui de uma defesa de origem muito arcaica, que vamos encontrar em ação particularmente na paranoia, mas também em modos de pensar "normais", como a superstição.

Em sentido freudiano, o que presenciamos aqui, com a projeção, é um movimento da libido em direção ao mundo. Embora possamos encontrar, novamente, um sentido dualista (entre interior e exterior), podemos perceber que há certa zona de mediação entre o eu e o outro. Há uma espécie de confusão entre sujeito e objeto que pode ser claramente observado também no mecanismo da introjeção, descrito por Laplanche e Pontalis (2001, p. 248) como o processo em que “o sujeito faz passar, de um modo fantasmático, de ‘fora’ para ‘dentro’ objetos e qualidades inerentes a esses objetos”.

Ao descrever as fases do desenvolvimento psicossexual, Freud mostra como as zonas corporais erógenas vão, com o decorrer do desenvolvimento, sendo investidas de libido e constituindo o corpo como um ser de sentidos. O poder simbólico do corpo, está relacionado ao processo histórico de cada ser individual e aos cuidados que recebeu de seu meio parental e cultural desde o nascimento. Ao escrever sobre a satisfação oral, Freud (2016, p. 85-86) afirma que:

> No começo, a satisfação da zona erógena estava provavelmente ligada à satisfação da necessidade de alimento. A atividade sexual se apoia primeiro numa das funções que servem à conservação da vida, e somente depois se torna independente dela. Quem vê uma criança largar satisfeita o peito da mãe e adormecer, com faces rosadas e um sorriso feliz, tem que dizer que essa imagem é exemplar para a expressão da satisfação sexual na vida posterior. Então a necessidade de repetir a satisfação sexual se separa da necessidade de nutrição, uma necessidade que é inevitável, quando os dentes aparecem e a alimentação não é mais exclusivamente sugada, e sim mastigada.

O mecanismo de introjeção está intimamente ligado à incorporação, uma vez que há um sentido simbólico no ato da amamentação que não está apenas relacionado ao alimento, mas também à possibilidade do indivíduo assumir, como aspecto de si mesmo, todo o cuidado ou mesmo os sentimentos negativos maternos que se desenrolam durante o ato de amamentar. A incorporação dos aspectos positivos e negativos que ocorrem neste relacionamento ocasionará efeitos ao longo de toda a vida do indivíduo, influenciando em seus relacionamentos futuros.

Ora, essa estrutura libidinal que permite, mediante o corpo, sentir o mundo dentro de si e, ao mesmo tempo, situar-se nele é *Ineinander*, o que coloca o corpo em "circuito com o mundo porque estou *dentro* por meu corpo" (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 279). Mas [interpela Merleau-Ponty] "como tenho eu um destino com essa massa de matéria? Como ele tem essa referência a outra coisa que não a si? Ele está aberto em circuito com o mundo, porque ele é aberto: ele se vê, ele se toca" (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 279). Ora, aí há, portanto, um regime de co-participação entre o homem e o mundo que permite com que, ao mesmo tempo em que se situe como um homem individualmente – separado do mundo – é permeável a este. Em tal perspectiva, "essa coisa-abertura para as coisas, participável por elas, ou que as porta em seu circuito, é propriamente a *carne*" (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 286).

É principalmente por ter afirmado o caráter polimorfo da sexualidade e certa "polissemia" do corpo que, aos olhos de Merleau-Ponty, Freud teria dado um importante contributo à fenomenologia[90]. É necessário desvelar uma "metafísica da sexualidade" já que "é preciso compreender porque e como, em virtude de sua estrutura própria, ela torna possível uma *Leistung (rendimento)* que interessa a toda a vida do indivíduo" (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 246).

De igual maneira, cabe mencionar também a figura de Melanie Klein, a quem Merleau-Ponty faz referência ao discutir os mecanismos de projeção e introjeção. Ao se referir a esses mecanismos, a psicanalista "apresenta as instâncias e as operações freudianas como fenômenos ancorados na estrutura do corpo" (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 347). Neste sentido, o corpo da mãe, no início da vida, é reconhecido como o próprio mundo do bebê, havendo indivisão

---

[90] Müller (2005, p. 405-406) observa que, "para Merleau-Ponty, ninguém pode subtrair à psicanálise freudiana o mérito de haver mostrado que os comportamentos adultos, inclusive os psicopatológicos, têm importante vinculação com a história infantil de cada um (1989, pp. 131-2). Tampouco se pode negar a Freud o reconhecimento de ter sido o primeiro a admitir, nos termos de uma teoria científica, a existência de uma dimensão erótica inerente à nossa história infantil; dimensão essa que, uma vez representada, nos acompanharia *pari passu* e segundo modos que se deixariam reconhecer, ainda que obliquamente, nos sonhos, atos falhos, ditos espirituosos, chistes... Da mesma forma, ninguém contestaria a habilidade freudiana para mostrar que, em nossos relatos ou elaborações oníricas, manifestamos um modo particular – na maioria das vezes ignorado – de recusa ou retomada de nosso passado. Entretanto, isso não quer dizer que tal recusa ou retomada é a consequência de um conteúdo primitivo. Na avaliação de Merleau-Ponty, reside justamente nesse aspecto o caráter problemático da explicação metapsicológica".

dos seres e de seus corpos e indivisão dos seres entre si. Melanie Klein foi uma das pioneiras em trabalhar a psicanálise na infância e em afirmar que “a criancinha possui uma percepção inconsciente inata da existência da mãe [...] de forma que esse conhecimento instintivo constitui a base da relação primária da criancinha com a mãe” (KLEIN, 1971, p. 3).

Mais uma vez o *Ineinander* é aqui ontologicamente inscrito entre o corpo do bebê e o corpo da mãe. Há aí um pequeno corpo que é investido de libido pelo olhar e pelos cuidados maternos, que serão incorporados por ele e atuarão como elementos simbólicos em seu corpo e em sua história. Ainda, para a psicanalista:

> Ela [a criancinha] não só espera alimento da mãe como também deseja seu amor e compreensão. Nos estágios mais primitivos, o amor e a compreensão se expressam através do cuidado da mãe com o bebê e conduz a certa unicidade inconsciente que se baseia no fato de o inconsciente da mãe e da criança estar em íntima relação mútua. A sensação que a criancinha experimenta de estar sendo compreendida fundamenta o primeiro relacionamento básico de sua vida – a relação com a mãe. Ao mesmo tempo, a frustração, o mal-estar a dor, percebidos, segundo sugeri, como perseguição, entram também em seus sentimentos a respeito da mãe, porque nos primeiros meses ela representa para a criança o todo do mundo externo; desse modo, tanto o que é bom como o que é mau chegam-lhe à mente, provindos da mãe, e isto leva a uma atitude dúplice em relação a ela, mesmo sob as melhores condições possíveis. (KLEIN, 1971, p. 4).

Ora, estamos novamente aqui, situados no terreno da intercorporeidade. Melanie Klein mostra que é mediante o corpo e suas relações sensíveis com as coisas do mundo, em especial com o corpo da mãe, que a criança pequena compreende e atribui significados a este mundo. Tudo se passa, no início da vida, como se o corpo do bebê e de seu cuidador fossem um só, sendo, pois, que é partindo dessa relação primordial que o simbólico passa a encontrar morada no corpo deste novo ser[91].

---

[91] É importante mencionarmos a figura de Winnicott e do fenômeno de transicionalidade apresentado por ele. Como bem salienta Pontalis (2005) em uma nota de rodapé de seu texto *Presença, entre os Signos, Ausência* inserido no livro *Entre o Sonho e a Dor*, Merleau-Ponty parece se situar muito mais próximo à teoria de Winnicott do que à teoria kleiniana. Isso porque Winnicott encontra no fenômeno da transicionalidade uma espécie de “campo

Diante disso, percebemos com Merleau-Ponty que, a psicanálise assume, apesar de sua especificidade ou diferença para com o discurso fenomenológico, uma orientação decididamente ontológica. Esse, aliás, é um dos motes de *Le Visible et l' Invisible*, a formulação de uma ontologia da carne nos termos de uma "psicanálise ontológica"[92]. Merleau-Ponty cunha essa fórmula muito provavelmente no sentido de diferenciar seu projeto do de Sartre (1943) empreendido nos termos de uma "psicanálise existencial". Em resumo, por ora, trata-se, via essa nova psicanálise, de instituir a "revelação da intercorporeidade, da montagem *Ego*-outro, tal como ela é realizada por cada um, do sistema simbólico instalado em nossa máquina de viver" (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 246).

A existência não mais pode ser compreendida em um sentido linear, solipsista, uma vez que a intercorporeidade funda uma ocasião de co-presença, de participação e osmose de todos com todos[93]. Como inscreverá Merleau-Ponty em seus cursos ministrados no Collège de France entre 1954 e 1955 e publicados sob o título *L'Instituition, la Passivité*, essa condição ambígua do corpo como um ser que se desvela, é compreendida como "promiscuidade", intersecção, osmose. De acordo com Silva (2009, p. 79), "para Merleau-Ponty, o que Freud vislumbra [na teoria da libido] é esse excepcional movimento da existência ambígua, seu apanágio autenticamente inter-humano, sua espessura originariamente plástica". O inconsciente, tal como compreende Merleau-Ponty, neste momento, é caracterizado a título de "consciência perceptiva" (MERLEAU-PONTY, 1968b, p. 70-71), pois é justamente este elemento de ambiguidade[94]

---

fenomenal", ou zona intermediária entre o objetivo e o subjetivo, enquanto na teoria de Melanie Klein, identifica-se ainda essa posição bem demarcada entre sujeito e objeto. Para uma compreensão mais aprofundada desta questão ver: DORS, L. K. *Merleau-Ponty e Winnicott*: intersubjetividade e psicanálise infantil. Porto Alegre: Fi, 2019.

[92] Abordaremos melhor esse tema no quarto capítulo da tese.

[93] "As *Animalia* e os homens são isto: seres absolutamente presentes que têm uma esteira de negativo. Um corpo percipiente que vejo é também uma certa ausência que o seu comportamento escava e prepara atrás de si. Mas a própria ausência está enraizada na presença, é por seu corpo que a alma do outro é alma a meus olhos. As 'negatividades' contam também no mundo sensível, que é decididamente o universal" (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 280).

[94] Essa posição de Merleau-Ponty em relação ao inconsciente é situada também em uma conferência pronunciada em Genève no ano de 1951 e publicada sob o título *L'homme et l'Adversité*: "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

que nele se inscreve. A fórmula proposta, então, por Freud do “eu nunca soube / eu já sabia” só pode ser compreendida mediante este aspecto.

O alcance posto pela intersubjetividade na nova teoria onto-fenomenológica merleau-pontyana revela um segundo elemento da Natureza Primordial: a história e a cultura. Apresentar, neste momento, a dinâmica histórica e suas relações com esse inconsciente ambíguo que acabamos de descrever, trata-se de um posicionamento que aqui adotamos como estratégico, já que esse tema assume especial relevância para a discussão acerca dos sonhos, que apresentaremos na sequência.

3.3.2 História e cultura

Encontramos agora uma segunda camada da Natureza Primordial abordada em sua perspectiva ontológica, que é a questão da formação da cultura. Não se trata, pois, de uma tarefa simples realizar esse desvelamento formativo, uma vez que ela é perpassada pela temporalidade e, consequentemente, por um desdobramento histórico que permeia a produção de objetos e símbolos, entre os quais, a linguagem.

Cabe, no entanto, ressaltar que o tema da Instituição e da Passividade, que serão abordados nos cursos ministrados no Collège de France entre 1954-1955, estão intimamente relacionados com a questão da intersubjetividade, da história e da cultura, visto que esses últimos servirão de base para a compreensão da experiência do sonho, abordada nesses mesmos cursos e da qual nos ocuparemos adiante.

Apoiando-se no trabalho de Whitehead sobre a Natureza, Merleau-Ponty identifica o elemento da temporalidade e passa a admitir que a Natureza é

---

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*” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 291).

movimento, ou “passagem”. A temporalidade aqui, como já dissemos anteriormente, está longe de ser compreendida como o tempo calculado do relógio, um puro somatório de instantes, mas como algo que nos atravessa, isto é, que faz parte de nosso corpo e de nossa subjetividade. Neste sentido, afirma Merleau-Ponty (1994, p. 161):

> Há um tempo inerente à Natureza. Esse tempo, em Whitehead, é inerente às coisas, ele nos envolve, na medida em que participamos das coisas, em que participamos da passagem da Natureza. Ele nos é essencial, mas enquanto somos Natureza. A subjetividade está presa na engrenagem de um tempo cósmico, numa subjetividade da Natureza.

Repousam na temporalidade todos os símbolos e instrumentos já produzidos pelas civilizações ao longo do desenvolvimento da espécie[95]. Nós nos encontramos imersos neste mundo cultural e é por meio dele que nossa subjetividade e nossos atos presentes são conduzidos rumo a um futuro que se constitui sempre numa retomada do passado. Afinal, o tempo é “passividade-atividade [...] ele é um campo” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 36). Identificamos, também aqui, uma retomada e um aprofundamento de uma questão que já havia sido esboçada em *Phénoménologie de la Perception* aonde Merleau-Ponty aborda o tempo sentido, vivido e que não se confunde com um mero “estado de consciência”. Aos olhos do filósofo, a temporalidade é uma dimensão do ser, assim como o espaço e a sexualidade. Desta maneira, o filósofo observa que:

> “Em” meu presente, se eu o retomo ainda vivo e com tudo aquilo que ele implica, há um êxtase em direção ao porvir e em direção ao passado que faz as dimensões do tempo se manifestarem, não como rivais, mas como inseparáveis: ser presentemente é

[95] Conforme as palavras de Müller (2005, p. 415-416) “ao lado da experiência de percepção do mundo – a qual é tributária de uma tradição pré-pessoal e de um mundo já sempre ali, que se apresentam sozinhos, como dimensões que não preciso constituir, mas às quais posso me entregar em proveito de uma unidade de sentido que se formula sempre à frente de mim, como futuro transcendente –, há a experiência de percepção das cidades, das igrejas, das estradas, enfim, desses objetos que, diferentemente das ‘coisas enraizadas em um fundo de natureza inumana’, aparecem para mim como que ‘postos’ sobre o mundo, edificados a partir de uma história composta de ações humanas. Essa constatação permite a Merleau-Ponty falar da existência de um mundo humano, paralelo à tradição pré-pessoal de um mundo já sempre ali, natural. E é desse mundo humano, fundo histórico de meus atos sociais, que adviria não o *cogito* tácito de mim como alguém jogado à própria sorte, mas a consciência de eu ser uma consciência entre outras consciências, um ser pessoal num universo de outras pessoas”.

> ser sempre, e ser para sempre. A subjetividade não está no tempo porque ela assume ou vive o tempo e se confunde com a coesão de uma vida (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 485).

Nessa direção, podemos dizer, talvez, que a apreensão subjetiva do tempo é quase comparável à visão do motorista, que mantém o olhar simultâneo à estrada “passando” à sua frente e desdobrando o que há por vir; e ao retrovisor, que mostra o presente se tornando passado e o movimento em direção ao futuro, atrás de si. O movimento revela, conjuntamente, a presentificação do porvir e sua imediata transformação em passado. O motorista, contudo, enquanto planeja as ações em relação ao que virá logo à frente, não perde de vista a imagem que passou. Da mesma forma em que se projeta ao futuro, o presente já deixou de “ser” presente para “ser” passado. Logo, o passado não se esvai totalmente, uma vez que ele continua acessível em sua unidade com aquilo que é e com o que ainda não é, mas logo virá a ser.

Deste modo, o passado e o futuro coexistem com o presente. Fragmentar o tempo é transformá-lo em fatias de presente, passado e futuro, o que significa ainda o reduzir ao nível de objeto de nossa inspeção racional, tornando problemática a sua apreensão em seu sentido mais original. É por isso que uma análise objetiva do tempo nunca é capaz de explicar, com propriedade, o que o tempo de fato “é”, posto que ele parece estar sempre situado em seu não-ser. Parece que o ser do tempo reside justamente em sua passagem, visto que “o que não passa no tempo é a própria passagem do tempo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 486). Com isso, só é possível que essa passagem seja apreendida, na existência de uma subjetividade que abarca em si mesma o movimento temporal. Eis porque ele é compreendido enquanto o horizonte de desdobramento do ser.

O homem é capaz de reter em si o tempo, mas não como uma coleção de memórias que se justapõem, “estados de consciência” que poderiam ser analisadas cientificamente pelos estudiosos da memória, pois “reter é ter, mas à distância e [...] a ‘síntese’ do tempo é uma síntese de transição, ela é o movimento de uma vida que se desdobra, e não há outra maneira de efetuá-la senão viver essa vida.” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 485). Podemos, enfim, dizer que o passado permanece como uma sedimentação, ou matriz simbólica, tanto na história social quanto individual. Embora os acontecimentos passados não efetuem uma relação mecanicamente causal com os atos presentes,

permanecem ativos, como pano de fundo, aonde as decisões do presente se desdobram. É por este motivo que Merleau-Ponty rejeita a ideia de uma liberdade absoluta para defender a manifestação de uma liberdade que está sempre relativizada ao passado.

Embora o tempo se manifeste subjetivamente como esse movimento de retomada do passado e projeção para o futuro, em perspectiva fenomenológica, Merleau-Ponty nota que nossas decisões partem primordialmente de nosso presente[96], pois é nele que estamos centrados, e se "elas abrem em nossa vida um ciclo que pode ser inteiramente novo, devem ser retomadas na sequência, elas só nos salvam da dispersão por certo tempo." (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 490-491). Nossas decisões são, então, tomadas no presente, mas para que haja um sentido em nossas decisões, é necessário que haja um elo entre o que se fez no passado e os planejamentos futuros. Se assim não o fosse, se não houvesse nenhuma relação de significados entre passado, presente e futuro, não encontraríamos também sentido em nossa decisão e correríamos o risco de estar sempre recomeçando. Segundo as palavras do filósofo: "é preciso que cada instante possa envolver os seguintes [...] que uma vez tomada a decisão e iniciada a ação, eu disponha de um saber adquirido, eu me beneficie de meu élan, eu esteja inclinado a continuar" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 501).

A consciência, portanto, é um movimento sempre projetado num campo de possíveis que é atravessado pelo tempo e pela historicidade, que acompanham a construção dos significados e sentidos particulares a cada subjetividade. Assim, se partirmos desta concepção de temporalidade e historicidade como elementos de nosso ser, de nossa consciência e de nossa Natureza, nos deparamos com a impossibilidade de continuar admitindo as

---

[96] Há aqui uma divergência em relação a Heidegger, para quem o ser encontra-se sempre situado no futuro, uma vez que a decisão se dá enquanto uma projeção para o porvir. Aos olhos de Merleau-Ponty, o tempo possui as suas raízes no presente e, através deste, enraíza-se também ao passado. Centrado no futuro, não seria ele mais tempo, mas eternidade. Heidegger cairia, então, numa impossibilidade segundo o seu próprio pensamento ao admitir que o tempo histórico flui do porvir e que a decisão antecipadora nos salvaria definitivamente da dispersão, da distração da cotidianidade, pois "se o tempo é um *ek-stase*, se presente e passado são dois resultados desse êxtase, como deixaríamos totalmente de ver o tempo do ponto de vista do presente, e como sairíamos definitivamente do inautêntico?" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 490).

ideias como constituições puras de nossa consciência, uma vez que as ideias se assentam numa camada histórica. Sob essa perspectiva,

> A historicidade de uma ideia [...] convoca como seus testemunhos todo o passado e todo o futuro da cultura e, para evocar toda essa história possível, não há necessidade de documentos: a história tem seu ponto de inserção nela mesma, na dobradiça de seu ser sensível ou natural e de seu ser ativo e produtivo. É suficiente pensar para saber que o pensamento se faz, que ele é cultura e história (MERLEAU-PONTY, 1968b, p. 163).

A historicidade, pois, é arrastada com a temporalidade, que nunca cessa de ser retomada e transformada pela ação humana uma vez que a história é "relação entre pessoas, mediatizada pelas coisas" (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 47). Noutros termos, a história é carregada de um sentido o qual as experiências presentes sempre retomam, instituindo novas significações. Merleau-Ponty (2003, p. 124) chama justamente de instituição:

> Esses eventos de uma experiência que a dotam de dimensões duráveis, em relação as quais toda uma série de outras experiências terão sentido, formarão segmento pensável ou uma história – ou ainda os eventos que depositam em mim um sentido, não a título de sobrevivência e de resíduo, mas como apelo a um segmento, exigência de um futuro.

Logo, a instituição se apresenta tanto na história pública como na história pessoal. No primeiro caso, temos como exemplo a instituição dos saberes que convocam a uma continuação daquilo que já se disse ou já se pensou ao longo do tempo. Trata-se de uma continuidade que se apresenta como passividade e atividade simultaneamente: passividade, porque participa de um sentido depositado, ou sedimentado ao longo da história, e atividade porque, ao tomar como ponto de partida o sentido já instituído, transforma-o, re-significa, torna-o novamente presente sob um novo enfoque ou perspectiva. A libido, aqui, é o meio pelo qual a instituição ocorre. Ou seja, a libido como fórmula de aderência entre as coisas, de co-pertencimento entre o homem e o mundo, como o "retorno da relação total com o mundo e os outros, como efetivo e não oficial, não imaginário" (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 61). Como já mencionamos em momento anterior, a linguagem figura como uma nova modalidade de expressão

do ser, já que é por meio dela que “uma significação sai de um ‘espaço de consciência’” (MERLEAU-PONTY, 1968b, p. 163) para tornar-se pública, ou melhor, para participar de um campo intersubjetivo[97]. A linguagem, por si mesma, não dá conta, todavia, de traduzir a originalidade da experiência humana. É que essa última é bem mais rica, poliforme, ou como formula Merleau-Ponty, prenhe de sentidos.

Da mesma maneira como ocorre no âmbito cultural, Merleau-Ponty reconhece que nossa história pessoal e privada, também reverbera em nossas decisões e atos presentes, assim como nos modos simbólicos adotados por nosso corpo e nas significações que encerramos em nossas vivências particulares. Ora, sob seu ponto de vista essa questão já havia sido trazida à baila pelo próprio Freud quando, ao descrever o Complexo de Édipo apresenta-o como parte de uma tragédia humana que se repete tanto a nível filogenético quanto ontogenético. Quer dizer, ao se repetir culturalmente ao longo da evolução da espécie, o Complexo de Édipo sedimenta-se na historicidade acabando por adquirir uma significação particular na vida de cada ser humano, que o revive, conferindo a ele os destinos e a resolução de acordo com suas experiências privadas. Para Merleau-Ponty, o essencial da experiência edipiana é:

> A história edipiana como abertura de registro, onde todo o resto vem se inscrever. O amor absoluto da infância como antecipação. A instituição se faz nesse mesmo meio. Como a “passagem” do Édipo resulta de sua impossibilidade imanente, o começo da puberdade vai ser possibilidade imanente de relação com outros, com todos os seus componentes arcaicos (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 60).

---

[97] Ramos (2009, p. 229) esclarece que tanto no capítulo de *Phénoménologie de la Perception* dedicado ao corpo quanto no capítulo sobre o diálogo na *Prose du Monde* “o filósofo mostra que o pensamento do outro me é trazido por suas palavras, assim como minha fala lhe é imediatamente acessível uma vez que partilhamos uma instituição comum. Com efeito, a espontaneidade da fala, a qual se desenrola sobre um fundo de cultura, engendra um campo privilegiado para a intersubjetividade. É como se Merleau-Ponty nos alertasse de que a intersubjetividade propriamente dita acontece no contexto do exercício da linguagem, ou seja, no seio da cultura humana. Isso, entretanto, não invalida o fato de que há uma coexistência que se inaugura no interior do intercâmbio anônimo dos corpos, já que a ‘intercorporeidade’ é de certo modo anterior à intersubjetividade”.

A diferença que encontramos entre a teoria de Freud e a interpretação de Merleau-Ponty é que, para a psicanálise, o conflito edipiano é algo que inicia na infância reaparecendo na adolescência, como o retorno de um conteúdo latente que permaneceu “oculto” no inconsciente “continente”, ou o inconsciente sistemático. Para Merleau-Ponty, a história de Édipo atua como uma espécie de presença-ausente, conforme detalharemos melhor no próximo capítulo, quer dizer, um conflito que não é compreendido racionalmente por uma consciência pensante – daí o seu caráter de ausência –, mas que, por outro lado, permanece às bordas da subjetividade, como fundo para uma estrutura da qual um quadro de comportamentos e de decisões se manifestam nas experiências do vivente. Nas palavras do filósofo:

> Édipo aparece como privado e público, causante e causado. Toda nossa sociedade o impõe (culturalismo, cuidado às crianças) e ele sustenta nossa sociedade (coincidência de civilizações “históricas”, cumulativas e edipianas). É verdadeiro dizer que isso não é causalidade: são dois sistemas simbólicos em que cada um dá sentido ao outro. O privado e o público ligados não por engajamento no acontecimento, mas por ecos, trocas, acumulação simbólica – em que é verdadeiro que tal moral, tal ideologia é reacionária e inversamente tal modo de trabalho suporta o espírito (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 47).

A história de Édipo é apenas um exemplo de como um saber se sedimenta na cultura e na vida privada, sob o jugo de uma percepção não tematizada; ou, se quiser, que não é da ordem do pensamento, mas que ecoa em nosso espírito. Para Merleau-Ponty: “o invisível, o espírito, não é uma outra positividade: é o avesso, ou o outro lado do visível. É necessário reencontrar esse espírito bruto e selvagem sob todo o material cultural de que se revestiu” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 274). Esse ser bruto ou selvagem, é essa experiência originária, primordial que nos liga ao nosso passado e ao nosso futuro, às nossas relações com os outros, ao nosso co-pertencimento com o mundo. Tal dimensão não é da ordem das representações nem do Em Si. Por isso, escreve o filósofo:

> [...] essa dimensão deverá ser precisada, em particular por aprofundamento da linguagem e da história [...] será necessário deslindar melhor essa ideia de ser, ou seja, daquilo que faz com que Seres, a Natureza, o homem, sejam – e estejam – “um no outro”, que estejam juntos do lado que é nada, precisar

> sobretudo a relação do positivo e do negativo neles, do visível e do não-visível (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 275).

A bem da verdade, esse ser selvagem encontra-se cravado na história, na linguagem, na Natureza e na temporalidade, de modo que todas essas modalidades estejam interligadas, como um tecido vivo, como o enredo de nossas vidas.

Encontramo-nos aqui às voltas com uma nova abordagem acerca do inconsciente, manifestado como uma espécie de "presença-ausente", quer dizer, como um elemento estrutural, e que nos permitirá, no subcapítulo que segue, retomar fenomenologicamente o debate freudiano acerca do sonho e da memória.

3.4 Sonho e inconsciente: a primordialidade da experiência

3.4.1 A interpretação dos sonhos para além de Freud

Ao longo do primeiro capítulo, reconstituímos, em traços gerais, as críticas de Politzer dirigidas a Freud no que se refere à questão do inconsciente. Essas críticas dirigem-se especialmente a uma das obras mais importantes do psicanalista, *A Interpretação dos Sonhos*, pois é a partir deste trabalho que o inconsciente recebe, sem dúvida, um assento significativo.

Politzer não se furta em reconhecer que Freud conferiu uma importante contribuição ao estudo dos sonhos, no sentido de inseri-los como parte do drama, ou da vida concreta, do sujeito que sonha[98]. Freud, contudo, teria

---

[98] Ao prefaciar o livro *L'instituition / La Passivité* onde encontram-se publicadas as notas dos cursos ministrados por Merleau-Ponty no Collège de France, Claude Lefort afirma que Merleau-Ponty corrobora com Freud ao compreender que "o sonho não deriva de um eclipse do sujeito, no sentido de que a consciência deixaria de apontar o objeto adequado de sua intenção e, ao tornar-se 'vazia', se deixaria fascinar por abundantes imagens" (LEFORT, in MERLEAU-PONTY, 2003, p. 21). Ora, trata-se também aqui de uma crítica proferida por Merleau-Ponty a Sartre, para quem o sonho, pela consciência imaginante, é destituído de qualquer vínculo com o real. Neste sentido, Merleau-Ponty (1968b, p. 67-68) afirma que "uma filosofia da consciência traduz – e deforma – essa relação positivada, em que dormir é estar

negligenciado uma das posições mais interessantes de sua descoberta, ao tentar traduzir os conteúdos dos sonhos de acordo com a linguagem formal, da vida desperta. Dizendo de outro modo, ao postular a existência de duas narrativas referentes ao sonho: a do conteúdo latente e a do conteúdo manifesto, Freud acaba por cindir a subjetividade, colocando de um lado a consciência – portadora dos conteúdos manifestos – e, de outro lado, o inconsciente, recipiente dos conteúdos latentes, proibidos à manifestação consciente. Assim, o sujeito torna-se aquele que vive segundo a ordem da censura; ou seja, sua vida e sua verdade – como produtos do jogo de forças entre Cs e Ics – constituem o espectro, ou uma sombra, da verdade original, contida no segundo sujeito, o inconsciente. Para citarmos as palavras de Merleau-Ponty:

> Censura-se com razão a Freud de ter introduzido sob o nome de inconsciente um segundo sujeito pensante cujas produções seriam simplesmente recebidas pelo primeiro, e ele mesmo admite que essa "demonologia" não é mais que uma "concepção psicológica frustrada". Mas a discussão do inconsciente freudiano reconduz do ordinário ao monopólio da consciência: se se reduz a isso que nós decidimos não assumir, e, como essa decisão nos supõe ao contato do reprimido, o inconsciente não é mais que um caso particular de má-fé, uma hesitação da liberdade imaginante. Perde-se também de vista o que Freud trouxe de mais interessante, - não a ideia de um segundo "eu penso" que seria aquilo que nós ignoramos de nós, - mas a ideia de um simbolismo que seja primordial, originário de um "pensamento não convencional" fechado em um "mundo para nós" responsável pelo sonho e mais geralmente pela elaboração de nossa vida (MERLEAU-PONTY, 1968b, p. 69-70).

Essa passagem encontra-se nos *Résumes de Cours* proferidos por Merleau-Ponty no Collège de France entre 1954-1955, onde ele se detém mais propriamente no tema da passividade. Chamamos atenção inicialmente ao fato de que o estudo dos sonhos é especialmente caro a Merleau-Ponty, visto que seu desenvolvimento recebe a devida atenção desde o primeiro trabalho *La Structure du Comportement*, de 1942. Ao proferir os cursos sobre a passividade, o filósofo acaba por retomar também as ideias de Politzer que o conduz à

---

ausente do mundo verdadeiro ou estar presente num mundo imaginário sem consistência; é valorizar o negativo como positivo na ausência de todo sinal e de todo controle. A negação do mundo, no sono, é também uma maneira de mantê-lo, e a consciência dormente não é, pois, um refúgio do nada puro, ela é repleta de resquícios do passado e do presente, jogando com eles"

tentativa de reconstituir a teoria freudiana, trazendo à luz o que seria o verdadeiro caráter do inconsciente, qual seja, aquele que Freud teria negligenciado ao insistir em uma descrição de um aparelho psíquico que servisse às exigências de uma ciência positivista vigente. Ora, qual é, então, essa nova chave interpretativa cunhada por Merleau-Ponty?

O inconsciente passa a ser reconfigurado fenomenologicamente em termos merleau-pontyanos, como consciência perceptiva. Isso significa que, para Merleau-Ponty, o inconsciente não está submetido aos crivos da linguagem, mas, sim, se revela numa ordem perceptiva da qual o corpo realiza uma espécie de experiência exemplar. Trata-se, pois, do corpo como sede e manifestação da afetividade; como ser reflexionante, ou como duplo sujeito-objeto – *Ineinander* – capaz de reter em si o tempo, e de transcender-se em direção àquilo que a linguagem, por si mesma, não dá conta de revelar.

Neste sentido, um dos equívocos de Freud ao propor a interpretação dos sonhos, estaria justamente na tentativa de decifrar, por meio das palavras, uma comunicação que está aquém das possibilidades da linguagem. Ora, o sujeito do sonho não é a consciência, mas o corpo "como foco perceptivo, como relação às situações de drama" (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 196). Nesse intercurso, "dormir não é nem presença imediata no mundo, nem pura ausência: é ser em lacuna" (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 195). Merleau-Ponty ainda afirma que:

> Dormir não é, malgrado as palavras, um ato, uma operação, o pensamento ou a consciência de dormir. É uma modalidade da conduta perceptiva ou, mais precisamente, é a involução provisória, a *dédifferenciation*[99], o retorno ao inarticulado, à dobra sobre uma relação global ou pré-pessoal com o mundo não verdadeiramente ausente, mas antes distante onde o corpo assinala nosso lugar, com o qual prossegue mantendo um mínimo de relações que tornam possível o despertar (MERLEAU-PONTY, 1968b, p. 67).

Essa passagem revela uma cumplicidade essencial entre o sonho e a passividade, uma vez que as vivências anteriores tomam lugar de sedimentação

---

[99] De acordo com o esclarecimento de Silva (2009, p. 77), "Merleau-Ponty provavelmente esteja interessado em mostrar, através deste conceito, o movimento regressivo, a transição na percepção entre o sonho e a vigília, como se fossem dois aspectos de um só fenômeno".

justo em nível da consciência perceptiva. Elas permanecem, à semelhança da sexualidade, como uma “atmosfera”, ou seja; não como algo que se encontra atrás – nas costas do sujeito – escondidas num recipiente inconsciente. Tais experiências passadas se encontram no entorno, por todos os lados, como fundo sobre o qual as condutas presentes se desenham. Essa sedimentação das experiências passadas, encontra suas matrizes simbólicas evidentemente no corpo[100]. Aliás, é por essa razão que Merleau-Ponty observará, em *La Nature* que “o corpo humano é simbolismo” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 289), uma vez que minhas sensações, meus movimentos e minhas condutas estruturam uma inserção simbólica em meu corpo, que se estende também em direção a outros corpos. Claude Lefort, no prefácio dos cursos ministrados por Merleau-Ponty entre 1954 e 1955 situa o contexto dessa leitura esclarecendo que, de acordo com a interpretação merleau-pontyana:

> O sonho se apodera dos acontecimentos que se produziram no curso de nossa vida – ao menos de alguns deles, dos que as vezes não temos sequer lembrança, mas que nos afetaram, fazendo vibrar desejos infantis e se vendo repentinamente reativados por um acontecimento da véspera, com frequência insignificantes, sem que nos déssemos conta (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 21).

Não podemos deixar de observar o lugar de destaque ocupado pelo desejo no sonho. O desejo torna-se um pilar da teoria freudiana, que institui o inconsciente como sua fonte e reservatório – especialmente dos desejos de ordem infantil. O sonho, então, para Freud, atua como forma de realização dos desejos, chegando, pois, à consciência deformados pelos mecanismos de deslocamento e condensação, operados pela censura. É mediante esses mecanismos que surgem os simbolismos na atividade onírica.

---

[100] O corpo libidinal é pensado mediante uma retomada do estudo do esquema corporal: “o corpo humano, portanto, é corpo que se move e isso quer dizer corpo que percebe – Aí está um dos sentidos do ‘esquema corporal’ humano. Retomar essa noção, fazer aparecer o corpo como sujeito do movimento e sujeito da percepção – Se isso não é verbal, isso quer dizer: o corpo como tocante-tocado, o vidente-visto, lugar de uma espécie de reflexão e, através disso, capaz de relacionar-se a outra coisa que não sua própria massa, de fechar o seu círculo sobre o visível, sobre o sensível exterior” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 270). Deste modo, o esquema corporal é compreendido também como “carne” em relação com outros esquemas corporais.

Ora, Merleau-Ponty concorda com a afirmação freudiana de que os sonhos são realizações de desejos[101]. Diversamente, para Merleau-Ponty, não é no inconsciente freudiano que situamos o desejo, mas sim no corpo estesiológico, posto que "o corpo que tem sentidos é também um corpo que deseja, e a estesiologia se prolonga em uma teoria do corpo libidinal" (MERLEAU-PONTY, 1968b, p. 272). É neste contexto, ainda, que podemos compreender o corpo como o sujeito do sonho ou ainda "o corpo como formatação sobre o mundo e as situações, o corpo como elaboração de *imagens*" (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 199). E se o corpo estesiológico é aquele que se estende, para além de si mesmo, em direção aos outros, é plausível considerar que o desejo é esse movimento, ou essa busca pelo contato intersubjetivo.

Partindo desse cenário, diremos que o simbólico é inaugurado pela temporalidade, pela historicidade bem como pelas relações intersubjetivas que nos permeiam. Desta maneira, não estamos inseridos no aspecto simbólico de nossas vidas apenas durante o sono, mas também na vida "real", pois, conforme afirma Lefort, na conduta do sujeito na vida desperta "não podemos deixar de constatar que as relações que mantém com os outros são amplamente moldadas em um tecido imaginário formado desde o começo pelos entrecruzamentos de suas projeções e introjeções" (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 22). O simbolismo é, portanto, "do sonho e da vida, sujeito comum dos dois (e não: a consciência)" (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 201). A despeito de Sartre que compreendia o imaginário como vazio, ou ausência do mundo real, Merleau-Ponty (2003, p. 201) atestará que "a relação imaginário-real está não entre vazio e plenitude, inobservável e observável, dois universos incomparáveis [...], mas é uma espécie de estruturação diferente".

Observemos que passa a surgir aqui, novamente, a referência à estrutura, ou campo. Ora, é assim que encontramos a chave interpretativa que diferencia Merleau-Ponty tanto de Sartre quanto de Freud. Para o primeiro, temos o sonho

---

[101] Ramos (2009, p. 251) ilustra que, para Merleau-Ponty, "o sonho é verdadeiramente a realização do desejo, já que no universo onírico inexiste um campo de sentido no qual o desejo poderia se destacar como figura, pois a sexualidade é a atmosfera geral do sonho – não tematizada porque *não há um fundo não sexual no sonho*. O sonho permite assim uma experiência de indivisão entre o sujeito e o mundo – nele, não há separação entre o desejo e o objeto".

descrito como um afastamento da consciência imaginante em direção ao nada, ou a um vazio de sentidos. Já Freud efetua uma cisão entre o sujeito que sonha e o sujeito que desperta, opondo assim conteúdo latente e conteúdo manifesto, insistindo, por conseguinte, em operar uma transcrição da experiência originária do sonho nos moldes conscientes da linguagem. Merleau-Ponty (2003, p. 202), ao contrário, defende a necessidade de que "o conteúdo latente seja de alguma maneira acessível: que aquele que sonha e aquele que vive no fundo do sonho sejam o mesmo. Que não haja verdadeiramente duas pessoas (o inconsciente e a censura), mas comunicação entre eles".

Freud acaba por apresentar um duplo movimento que é, em certa medida, paradoxal. De um lado, procura encontrar uma verdade latente escondida por trás da narrativa "mentirosa" do conteúdo manifesto; por outro lado, acaba por revelar a pluralidade de sentidos possível no contexto de uma única conduta.

A questão é que essa condição de sobredeterminação apontada nos textos freudianos é levada às últimas consequências por Merleau-Ponty, o que acaba conduzindo-o a adotar uma concepção mais alargada de consciência. É necessário que tal concepção abarque não somente a positividade, ou a lógica formal da consciência pensante. Para o filósofo, é necessário que o negativo efetivamente participe, ou seja, que esteja presente para que o positivo possa emergir. A consciência passa a abarcar, então, o lado reverso da razão – a loucura, a desrazão e o inarticulado[102].

Vejamos mais detalhadamente, a seguir, como esse extenso caminho começa a se delinear, a partir da posição adotada pela fenomenologia merleau-pontyana em relação ao simbolismo, às relações entre a consciência onírica e a consciência desperta e ainda, ao papel da memória neste campo de significações.

---

[102] Vale destacar a observação de Ramos (2009, p. 251): "para compreender o simbolismo que aí vigora, é preciso alargar a noção de consciência, o que implica abandonar a ideia de um pensamento soberano responsável pela organização do sentido da vida".

3.4.2 A experiência primordial do simbolismo onírico

Merleau-Ponty engaja-se por compreender a natureza do simbolismo, mostrando que a matriz simbólica não se encontra escondida no interior do inconsciente, já que este também não perfaz uma estrutura no interior de um sujeito. Conforme afirma nos cursos sobre a passividade, há dois erros em Freud:

> Crer que o simbolismo vem apenas da repressão, e crer que a repressão traz de volta ao estado simbólico ou onírico como simples privação, é pura falsidade em relação à consciência da vigília sempre possível. Esses dois erros supõem prioridade do pensamento convencional por identidade (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 203).

Deste modo, vimos que, para Merleau-Ponty, o simbolismo não é formado pela ação da censura, justamente porque não nos encontramos no plano simbólico apenas no estado onírico. Fato é que há certo transitivismo entre o imaginário e a realidade também em nossa vida desperta. Ora, se o filósofo pode afirmar que o corpo é simbolismo, uma vez que é atravessado pela temporalidade e pela história, podemos depreender também que nossa vida, enquanto corpo em relação com o mundo, é permeada pelo simbólico. Vivemos mergulhados num mundo simbólico e, se o sono nos permite a experiência do sonho, não é por uma retirada da consciência da realidade, mas porque o corpo, durante o sonho, encontra-se em estado de transição entre a atividade da vigília e o desligamento total do sono. Isso significa que há um *continum* entre o sono e a vigília que nos permite compreender que o sono é “o retorno ao corpo desdiferenciado” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 196). Não há, portanto, uma retirada da consciência de um lugar para o outro, mas há uma modificação de sua estrutura que lhe permite perceber o mundo de forma a não mais fixar a separação entre o significado e o significante. É por esse motivo que podemos compreender, com Merleau-Ponty, que não é a censura que efetua a condensação nos sonhos, mas a condensação que faz parte da própria estrutura do sonho.

Logo, “o sonho é condensado, ele subsome sob *imagens* [...] já que o modo da consciência onírica é essa condensação” (MERLEAU-PONTY, 2003,

p. 206). Esse estado de condensação do sonho pode ser observado num exemplo apresentado pelo filósofo na *Phénoménologie de la Perception*:

> O sonhador não começa por representar-se o conteúdo latente de seu sonho, aquele que será revelado pela 'segunda narrativa', com o auxílio de imagens adequadas; ele não começa por perceber claramente as excitações de origem genital como genitais, para em seguida traduzir esse texto em linguagem figurada. Mas para o sonhador, que se desprendeu da linguagem da vigília, tal excitação genital ou tal pulsão sexual é imediatamente esta imagem de um muro que se escala ou de uma fachada na qual se sobe, que se encontra no conteúdo manifesto. A sexualidade se difunde em imagens que só retém dela certas relações típicas, uma certa *fisionomia afetiva.* O pênis do sonhador torna-se essa serpente que figura no conteúdo manifesto (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 206-207).

É a afetividade[103], portanto, que se condensa em imagens, visto que não há pensamento no sonho, "não há signos linguísticos ou pictóricos que oferecem equivalentes de significação, mas [...] superfície originária através da qual aparece, transposto na ordem do exprimido, o ser" (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 206). A condensação é exigida pela consciência onírica como um procedimento próprio do sonho, uma vez que a "consciência onírica quer dizer centro da existência, *imagens*, sentido constituído por acontecimentos ou [...] tudo que domina um conteúdo que é ilimitado" (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 206). Isso tão somente quer dizer que a experiência onírica pode ser compreendida enquanto experiência primordial, mediante a qual o ser exprime-se em seu sentido mais originário, visto que não é atravessado pelo *cogito* que se profere no estado de vigília.

De todo modo, a estrutura da consciência manifesta em nossa vida desperta guarda resquícios dessa experiência primordial, pois "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, dessa bruma individual através da qual percebemos o mundo" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 207). Descrever a experiência primordial se trata, então, de um

---

[103] Conforme Merleau-Ponty, "o simbolismo que interessa à psicanálise é este que se institui nas relações afetivas do sujeito e se sedimenta em matrizes simbólicas inconscientes, as quais podem ser retomadas por novas experiências e pelo discurso: como diz Merleau-Ponty, o homem encontra seu próprio passado *no futuro*" (RAMOS, 2009, p. 258).

empreendimento que visa “restaurar a unidade original entre o imaginário e o real” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 162).

Essa restauração implica na concepção de uma consciência ambígua, uma consciência que arrasta, diante de si, os elementos do passado. Por outra parte, o passado não se apresenta aqui como mera relação de causa e efeito, por intermédio de uma analogia unívoca entre significado e significante, mas primordialmente revela-se como parte de uma estrutura que sustenta os sentidos e as decisões de nosso presente. Considerar, enfim, que há unidade entre o real e o imaginário significa que nossa consciência tética, nosso pensamento representacional – aquele que sustentamos por meio de nossa linguagem – não consiste em uma verdade absoluta, uma vez que a verdade comporta, agora, várias dimensões. Deste modo, apenas a experiência, seja da arte, seja do drama da própria vida, pode nos propiciar o verdadeiro contato com o ser; uma vez que nem as estruturas da linguagem nem do pensamento dão conta de revelar o enigma do “presente-ausente” no qual estamos imersos.

Se nos reportarmos novamente à experiência do sonho, diremos que o sonhar comporta uma negatividade – ou uma ausência – que não é negatividade pura, já que o sonho é o lado avesso do tecido do real. Ou seja, do mesmo modo que todo dentro clama pelo fora, nossa consciência pensante comporta, obrigatoriamente, seu avesso. É neste sentido que, para Merleau-Ponty, “a consciência perceptiva é impercepção como percepção: eu vejo as ‘coisas’ com a condição de não as constituir” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 212). Dessa forma, algo só pode se manifestar para mim como percebido, destacando-se sobre um fundo não tematizado[104].

Estamos agora diante de uma nova abordagem do inconsciente, muito distante da proposta freudiana, certamente, posto que Merleau-Ponty não deixa dúvidas ao afirmar que “o inconsciente como consciência perceptiva é a solução que busca Freud: pois é preciso que a verdade esteja para nós, e que ela não

---

[104] É importante mencionar que a memória atua sob essa mesma perspectiva, ou seja, há uma reversibilidade entre a lembrança e o esquecimento, pois são o direito e o avesso de uma mesma condição desde onde atua nossa percepção. Tem-se então que “a memória não é o contrário do esquecimento, a memória verdadeira se encontra na intersecção dos dois [lembrança e esquecimento] [...] lembrar explicita e esquece, são dois modos de nossa relação oblíqua com um passado que só nos está presente pela vida determinada que ele deixa em nós” (MERLEAU-PONTY, 1968b, p. 72).

seja possuída” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 212). Aos olhos de Merleau-Ponty, não há mais clivagem entre a consciência e o inconsciente já que a verdade, a realidade das coisas, se configura para nós de acordo com uma estruturação entre percepção e apercepção, isto é, entre o mundo e nosso corpo, em uma relação de “promiscuidade”. Sob esse prisma, o filósofo passa a questionar mais radicalmente a supremacia do *cogito* como produtor de sentidos terminando por abandonar o próprio conceito de consciência, conceito esse que assentara ainda um lugar proeminente em seus primeiros trabalhos. O filósofo passará, então, a ressignificar a noção de inconsciente sob o signo de uma nova tarefa ou projeto: a reabilitação ontológica do sensível que terá na metáfora da “carne” seu emblema mais característico. É sobre esta questão que nos debruçaremos no capítulo que segue, ao descrever o inconsciente como uma estrutura carnal que se revela dialeticamente como ausente/presente.

4 O AUSENTE-PRESENTE: O INCONSCIENTE CARNAL

4.1 Considerações gerais

Neste capítulo, visamos explorar o contexto das últimas obras de Merleau-Ponty. *Le Visible et l'Invisible* foi publicado postumamente, já que a morte prematura e, portanto, inesperada do autor, em maio de 1961, deixou seu projeto em curso de uma *nouvelle ontologie* inacabado. O que possibilitou, então, a publicação deste trabalho foi um manuscrito encontrado entre seus papeis e um conjunto de notas referentes ao mesmo projeto. Assim, a estrutura da obra foi organizada de acordo com as raras indicações constadas nas anotações do autor.

Considerando esta breve contextualização da obra póstuma, não é de se surpreender que a mesma apresente, em seu corpo, uma série de lacunas, borrões e mesmo certa opacidade, adjetivos que também apontam para a concepção inédita de consciência, descrita por Merleau-Ponty. Assim, a leitura de *Le Visible et l'Invisible* requer um laborioso movimento de integração e rastreamento dos indícios do pensamento do filósofo; implica ainda, uma perpétua busca de complementação de um sentido que permanece aberto.

Le Visible et l'Invisible representa a tentativa de eliminação de qualquer resquício de dualidade que ainda se poderia entrever. Aliás, é buscando romper definitivamente com qualquer interpretação dualista, no âmbito da fenomenologia merleau-pontyana, que outras referências ou formas de linguagem são aqui empregadas. Trata-se, portanto, de "rever e redefinir as noções mais fundadas, criar novas, com novas palavras para designá-las, empreender uma verdadeira reforma do entendimento" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 17) [105].

---

[105] É o que também observa Lefort, ao prefaciar *L'oeil et l'esprit*: "A meditação sobre a pintura fornece a seu autor o recurso de uma linguagem nova, muito próxima da linguagem literária e mesmo poética, uma linguagem que argumenta, por certo, mas consegue se subtrair a todos os artifícios da técnica que uma tradição acadêmica fizeram crer inseparável do discurso filosófico" (MERLEAU-PONTY, 1985, p. 12).

Tal projeto visa a uma retomada e a um aprofundamento dos temas abordados nas obras anteriores. Como salienta o próprio Merleau-Ponty (1964, p. 222): trata-se de “retomar, aprofundar e retificar os meus dois primeiros livros; e isso na perspectiva da ontologia”. Como já mencionamos no segundo capítulo, uma das questões centrais que será aqui retificada é a do *cogito* tácito, já que o próprio filósofo admite que “os problemas colocados na *Phénoménologie de la Perception* são insolúveis porque eu parto aí da distinção ‘consciência’ – ‘objeto’” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 253). Quer dizer, há ainda um aspecto dualista neste empreendimento e, embora o *cogito* tácito se encontre fundado na estrutura do corpo próprio, o idealismo é superado apenas em parte, visto a permanência de uma acentuação sobre a perspectiva da consciência. No seio desta autocrítica, Merleau-Ponty esclarece que o *cogito* tácito não dá conta efetivamente de mostrar como a linguagem é possível “permanecendo o problema da passagem do sentido perceptivo ao sentido referente à linguagem, do comportamento à tematização” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 229).

Ao descrever o *cogito* tácito, Merleau-Ponty não mostra como é possível operar a transição entre este fundo silencioso e a linguagem, tão necessária para que o *cogito* reflexivo possa emergir. De acordo com a explicação de Silva (2016, p. 99):

> Merleau-Ponty pretende aprofundar, aqui, o tema da “passagem”, a passagem de um sentido mudo ao seu sentido linguístico, ou seja, aquela experiência de descrição fenomenicamente gestual da fala que não teria aprofundado suficientemente o caráter diacrítico e ontológico da linguagem.

É no intuito de aprofundar esta questão que, como veremos no subcapítulo seguinte, a metáfora da carne será apresentada em *Le Visible et l’Invisible*, como uma promessa de inserção nesta zona de transição, neste “entre”, entre a consciência e o objeto, onde ambos se interpenetram como “quiasma[106]” ou “promiscuidade”. Neste contexto, o termo “carne” surge como

---

[106] “Reversibilidade: o dedo da luva que se põe do avesso – Não há necessidade de um espectador que esteja *dos dois lados*. Basta que, de um lado eu veja o avesso da luva que se aplica sobre o direito, que eu toque um por meio do outro (dupla ‘representação’ de um ponto ou plano do campo) o quiasma é isto: a reversibilidade” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 317).

metáfora dessa espécie, digamos, de “promiscuidade”, mistura e inseparabilidade absoluta entre o Em-si e o Para-si. É a partir da carne como ser de indivisão que o filósofo desenvolve sua noção de inconsciente. Nosso principal objetivo, então, neste momento, centra-se em descrever em que consiste este inconsciente “carnal”, que se revela, fundamentalmente, como um ser de promiscuidade.

O delineamento de *Le Visible et l’Invisible* não abandona as questões centrais da relação figura-fundo, da passividade, do desejo, do *Ineinander*, entre outros; é, aliás, no horizonte de um aprofundamento destes temas que este trabalho se inscreve. Contudo, mais uma vez, a originalidade desta obra encontra-se na tentativa em escapar de toda terminologia que pudesse ainda situar a fenomenologia no terreno de uma filosofia da consciência. Este é, sem dúvidas, um grande desafio, já que ao mesmo tempo em que é preciso ultrapassar as barreiras impostas pelo pensamento e pela linguagem, é necessário ainda que se permaneça neles.

Ao traçar o esboço deste último trabalho, Merleau-Ponty empreende um esforço por identificar as camadas, ou as estruturas, que subsistem ao aparecimento do pensamento. Como vimos, tanto a ciência quanto a filosofia moderna elevaram o *cogito* ao nível da mais pura totalidade do ser. Ao fazer, todavia, emergir essa figura central dotada de onipotência e saber, a tradição ocidental se deixou esquecer acerca de uma singela, mas importante, consideração: a de que toda aparição se dá sobre um fundo que, embora não seja propriamente percebido, é a possibilidade do sentido daquilo que aparece. E então Descartes, para quem nenhum corpo é possível fora da tridimensionalidade, fez aparecer o *cogito*, deixando-o vagar a mercê dele mesmo, sobre o fundo do nada. Assim também procedera Sartre, ao deixar o ser à deriva, pagar o preço de uma liberdade sem bordas. É preciso, agora, fazer aparecer a pluridimensionalidade do Ser.

A proposta merleau-pontyana, porém, não é por uma negação pura e simples da reflexão. Ao contrário, o filósofo reconhece o *cogito* como parte da estrutura do Ser. No entanto, tal empreendimento ocorre mais no sentido da

efetuação de um “alargamento” [107] da reflexão, para que esta abarque também o seu outro lado, a camada irrefletida que a sustenta, afinal, “a reflexão só é verdadeiramente reflexão se não se arrebata para fora de si mesma, se se conhece como reflexão-sobre-um-irrefletido e, por conseguinte, como uma mudança de estrutura de nossa existência” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 75-76). Ora, é seguindo esse mesmo fio condutor já esboçado em *Phénoménologie de la Perception*, que Merleau-Ponty propõe, em seus escritos finais, que a reflexão seja compreendida mediante a metáfora da carne. De acordo com a explicação de Silva (2016, p. 110):

> É pela carne que Merleau-Ponty pode voltar a falar de *cogito* (se quisermos ainda enunciá-lo) num sentido, evidentemente, *sui generis*. Haveria, portanto, duas dimensões do *cogito*: um *cogito* horizontal (a reflexão tomada, em sentido estrito) e um *cogito* vertical (a reflexão, em sentido amplo).

O *cogito* horizontal cartesiano/husserliano refere-se ao “representativo ou objetivo de um intelecto operante que eu sou” (MERLEAU-PONTY, 1996c, p. 254) enquanto o *cogito* vertical merleau-pontyano é a dimensão que reconhece “*um cogito antes do cogito*” (MERLEAU-PONTY, 1996c, p. 326), ou seja, que requer uma espécie de procedimento arqueológico, um desvelamento das várias camadas que tornam possível a racionalidade[108]. Desta maneira, o desvelamento do *cogito vertical*, ou deste Ser selvagem, é uma tarefa que requer a cada vez um movimento de retomada, visto que, “haverá, pois, toda uma série de camadas do ser selvagem. Será preciso recomeçar muitas vezes” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 232). No entendimento de Dupond (2004, p. 211):

> O pensamento é, pois, submetido a uma dupla exigência: ele deve apreender o *cogito* vertical pelo *cogito* horizontal, mas

---

[107] “[...] a tarefa é, por conseguinte, de alargar nossa razão para torná-la capaz de compreender o que em nós e nos outros precede e excede a razão” (MERLEU-PONTY, 1960, p. 121).

[108] De acordo com a explicação de Saint-Aubert (2004, p. 171), a carne é o que subsiste neste solo e “longe de reduzir a carne ao resíduo inerte de um processo de desnudamento radical, Merleau-Ponty a visa como o indestrutível fundo que nutre cada um de nossos pensamentos, até os mais abstratos. [...] Ele lhe confia assim a união de virtualidades de nosso ser, dos mais ‘corporais’ aos mais ‘espirituais’ sem jamais ver nesses últimos, camadas ontologicamente diferenciadas”.

> corrigir constantemente o *cogito* horizontal pelo *cogito* vertical; em outros termos, ele deve pensar o *cogito* pela dialética do vertical e do horizontal [...] o *cogito* vertical corrige o *cogito* horizontal das ilusões da reflexão.

Há, portanto, reciprocidade entre o *cogito* vertical e o *cogito* horizontal e, por isso mesmo, "o *cogito* vertical [...] está longe de se confundir com o *cogito* tácito, já que se desvela, antes, numa dimensão mais ampla e, por isso mesmo, sinérgica no movimento de transcendência da experiência sensível" (SILVA, 2009, p. 156).

Nesta perspectiva, Merleau-Ponty tenciona denunciar as armadilhas de um suposto "pensamento de sobrevoo", isto é, de um observador que pretende negar sua imbricação originária com o mundo, e que, ao se situar acima deste, aspira a um total desprendimento, manipulando as coisas, ao invés de habitá-las (MERLEAU-PONTY, 1985, p. 12). A proposição desta outra dimensão do *cogito*, ou Ser vertical, visa a resgatar esta zona de pertencimento mais próprio do homem com o mundo, colocando em xeque a ambição racionalista de possuí-lo a todo custo, como se tal posse se tratasse de pura positividade, pura presença, desprovida de qualquer contradição ou mistério, rebaixando o ser ao nível do puro objeto[109]. Como já mencionamos nos capítulos anteriores, trata-se agora de aprofundar a reflexão acerca da contradição em que Husserl teria se enredado ao enunciar o aparecimento da *Lebenswelt*. É necessário encontrar, no subsolo de toda razão, um ser "bruto" ou "selvagem" – o ancoradouro – no qual o pensamento sustenta suas bases. A crítica merleau-pontyana à ciência e à filosofia moderna admite que:

> Quando a filosofia deixa de ser dúvida para fazer-se desvendamento, explicitação, já que se separou dos fatos e dos seres, o campo que abre é decerto feito de significações ou de essências, mas que não se bastam, reportando-se abertamente aos nossos atos de ideação, e são por eles colhidos de um ser bruto onde se trata de encontrar em estado selvagem os responsáveis por nossas essências e significações (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 148-149).

---

[109] Sobre a significação "Ser": "o que há de verdadeiro: o que não é nada é ALGO, contudo: esse algo não é duro como diamante, não é incondicionado, ERFAHRUNG (experiência)" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 146).

É preciso, então, de alguma maneira, vislumbrar o irrepresentável, o indizível, o invisível. É necessário que o ser expanda os limites da pura razão, a qual é apenas uma de suas dimensões, quer dizer, se vire do avesso, encontrando do outro lado, não uma pura negatividade, mas um negativo que só é possível em relação com seu polo positivo. Cabe aí reconhecer uma espécie de dialética do ausente-presente a partir do qual tudo é reflexão e desde onde a consciência deixa de ser transparente para si mesma. Tal é o empreendimento de Merleau-Ponty.

Esse ser pluridimensional permeia todas as coisas: trata-se da "carne do mundo", o tecido invisível que nos conecta ao mundo e a todos os seus possíveis. A descoberta da carne, em sentido arqueológico, é o descobrimento de

> Um ser das profundidades, em várias camadas ou de várias faces, ser de latência e apresentação de certa ausência, é um protótipo do Ser, de que nosso corpo, o sensível senciente, é uma variante extraordinária, cujo paradoxo constitutivo, porém, já está em todo visível (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 179).

Esta afirmação nos permite claramente observar que Merleau-Ponty jamais deixou de apresentar o corpo como essa dimensão mais própria, de co-naturalidade do homem com o mundo, na qual o espírito encontra-se diluído. O corpo é, então, essa "variante extraordinária" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 179) do Ser, ou ainda, esse poder de ser simultaneamente objeto e sujeito[110].

Retomando brevemente o exposto no capítulo 2, esse pertencimento do corpo às duas dimensões – sujeito e objeto – é descrito por Merleau-Ponty visando o aprofundamento de uma ideia esboçada por Husserl no parágrafo 36 de *Ideen II*, no qual o filósofo alemão descreve o momento em que a mão direita toca a mão esquerda. Ora, a mão esquerda ocupa o lugar de objeto até o exato momento em que é tocada pela mão direita; porém, por se tratar de um objeto

---

[110] "Dizemos, assim, que nosso corpo, como uma folha de papel, é um ser de duas faces, de um lado, coisa entre as coisas e, de outro, aquilo que as vê e toca; dizemos, porque é evidente, que nele reúne essas duas propriedades, e sua dupla pertença à ordem do 'objeto' e à ordem do 'sujeito' nos revela entre as duas ordens relações muito inesperadas" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 180-181).

que não é pura presença a si, mas um senciente-sensível, o fenômeno da reversibilidade ocorre, e a mão tocada é também uma mão que toca. Há uma espécie de promiscuidade do sentir, em que já não se sabe mais, quem toca e quem é tocado. Essa condição ilustra, então, certo empoderamento do corpo que é, para Merleau-Ponty, poder de reflexividade. Em outras palavras, ao se apresentar no nível de objeto, o corpo se comporta como ser passivo de ser tocado, manipulado, etc. Seu estatuto, no entanto, não se cristaliza nesta zona de passividade, já que é dotado de reversibilidade, ou seja; o corpo quando "tocado", apresenta-se quase simultaneamente como "tocante".

É esse mesmo fenômeno reversível que, em uma profundidade ainda maior, a visibilidade enseja. Sua condição de massa visível se expande para além dela mesma e passa a ser, ao mesmo tempo em que é visto, dotado, também ele, de visibilidade. Passa então, da passividade à atividade, e vice-versa, desdobrando-se a todo o momento, invadindo as coisas e os outros, e sofrendo também deste mesmo poder de invasão que o entorna. Esta capacidade misteriosa que possui o corpo é o que o filósofo compreende por "expressão".

A reversibilidade do corpo nos remete novamente aos cursos ministrados no Collège de France em 1953, já que em *Le Visible et l'Invisible* a *carne do mundo* será "descrita (a propósito de tempo, espaço e movimento) como segregação, dimensionalidade, continuação, latência, *imbricação*" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 302). O corpo, neste sentido é:

> Um ser em duas dimensões, que nos pode levar às próprias coisas, que não são seres planos mas seres em profundidade, inacessíveis a um sujeito que os sobrevoe, só abertas, se possível, para aquele que com elas coexista no mesmo mundo (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 179).

A reflexão adquire, sob o olhar de Merleau-Ponty, outro estatuto. Abandonando o modelo do pensamento de sobrevoo, condicionado a uma consciência purificada de toda condição ambígua, a reflexão agora é

compreendida sob o modelo do tocante-tocado[111]. O filósofo, então, nos posiciona diante de uma reflexão turva, repleta de pontos cegos, de lacunas e de contradições. Aos seus olhos, essa ambiguidade da reflexão é algo que não deve ser negligenciado pela filosofia, mas sim assumido, como condição inerente ao Ser. Assim, "longe de ser um atributo do espírito, a reflexividade é uma estrutura da carne" (SILVA, 2016, p. 106). Com a metáfora da carne, Merleau-Ponty pretende mostrar que "deixa de subsistir a ideia de um ponto arquimédico" (SILVA, 2016, p. 106) para fazer emergir "esse paradoxo do Ser que não encontra mais apoio em nenhum solo firme" (SILVA, 2016, p. 106). Eis a tarefa a que se propõe a pretendida ou acalentada reabilitação ontológica do sensível, que se trata, sobretudo, de uma reabilitação do enigma da própria natureza, restituindo-lhe do pleno direito de possuir mistérios. Como já mencionamos em momento anterior, trata-se de um empreendimento merleau-pontyano que também deriva de Husserl, quando este propõe o desvelamento de um *logos* do mundo estético.

A reabilitação ontológica do sensível exige o retorno do corpo "à cena desse projeto, como um sensível exemplar, ou seja, como uma variante reflexionante da carne" (SILVA, 2016, p. 107). O corpo próprio é dotado, ele mesmo, de estruturas temporais, espaciais, motoras que lhe conferem experiências, no e com o mundo. Neste sentido, as vivências matematizadas de espaço, tempo e das perspectivas que utilizamos para nos situarmos no mundo objetivo, só nos são possíveis porque o corpo próprio, enquanto esta amostra, expressão, ou ainda "variante extraordinária" do Ser, possui em si, o gérmen destas estruturas. Esta condição prestada, então, pelo corpo próprio, expõe o distanciamento entre a carne merleau-pontyana, desde onde a reflexão é instituída no seio mesmo do mundo, e o ego transcendental husserliano, espírito de sobrevoo, poder constituinte de todo sentido.

Em que pese esta reflexividade operada pelo corpo, o mundo objetivo possui também uma espécie de configuração espaço-temporal-motriz que se

---

[111] "(porque toda reflexão tem por modelo a mão palpante através da mão palpada, generalidade aberta, prolongamento do volante do corpo), portanto, a reflexão não é identificação consigo (pensamento de ver ou de sentir), mas não-diferença consigo = identificação silenciosa ou cega" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 257).

conecta às estruturas corpóreas. É esta possibilidade de entrelaçamento entre o mundo dos objetos e os corpos humanos que constitui o caráter mais próprio da carne. É necessário notar ainda que este acoplamento nunca é total, sendo esta tendência lacunar que permite a imbricação, mas ainda, a diferenciação entre os seres. Como bem afirma Dufrenne (1985, p. 47-48):

> Se renunciarmos ao pensamento de sobrevoo, não é para dirigir-se ao pensamento de fusão. Merleau-Ponty não cessa de afirmar: somos no mundo, somos do mundo e, portanto, não somos ele. Nem dualismo, nem monismo. Assim, ele pode escrever as fórmulas, aparentemente contraditórias como: "Meu corpo é da mesma carne que o mundo" e "carne do mundo – distinta de minha carne".

A carne é, não apenas fusão, mas também segregação e, neste sentido, a individualidade é possibilitada pela própria carne. É o que afirma Saint-Aubert (2004, p. 132) para quem "a carne é também o que me impede de me unir ao outro – por sua resistência, sua espessura e sua *opacidade*".

Sendo o corpo próprio uma das estruturas da carne, podemos agora compreender porque a questão da alteridade deixa de ser um problema para Merleau-Ponty, visto que não se trata mais da constituição de um alter-ego, mas do desvelamento de um terreno intersubjetivo. A intersubjetividade, portanto, se dá no nível de uma experiência, e a questão da existência do outro deixa de ser abordada pelo pensamento de sobrevoo. A experiência intersubjetiva é permeada de lacunas, de enigmas e de contradições, pois "a intersubjetividade aqui restabelecida é inicialmente 'intercorporeidade' e intercorporeidade explicitamente libidinal" (SAINT-AUBERT, 2004, p. 145).

Retomamos neste ponto, com Merleau-Ponty, a explícita significação da pulsão operada por Freud já que, para a psicanálise, "a criança 'perversa polimorfa' não estabelece, quando o consegue, uma atividade sexual considerada normal a não ser ao termo de uma história individual difícil" (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 288). Assim:

> Uma vez que a sexualidade é relação com o outro, e não só com um outro corpo, ela vai tecer entre o outro e eu o sistema circular das projeções e das introjeções, desencadear a série indefinida dos reflexos refletores e dos reflexos refletidos que fazem com

> que eu seja o outro e ele seja eu mesmo (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 292)[112].

Contrariamente ao pensamento sartriano, para Merleau-Ponty, a presença do outro institui o poder de revelação, para mim mesmo, de meu próprio ser. É esta permeabilidade entre os seres, este desejo de invasão dos corpos, esta "juntura" entre o eu, os outros e o mundo que é capaz de desnudar as dimensões de meu próprio ser. Aqui observamos que a sexualidade, para Merleau-Ponty, começa a adquirir um aspecto propriamente ontológico, que o separa da proposição de uma "psicanálise existencial" no sentido de Sartre, e o distancia também, em certa medida, do próprio Freud, já que este não se propôs – pelo menos não o fez explicitamente – a estabelecer um valor ontológico à sua psicanálise.

Se se quiser, portanto, desbravar o solo originário da reflexão, é necessário admitir a impossibilidade de uma consciência translúcida. A reflexão, na perspectiva merleau-pontyana, orienta-se para um retorno às camadas anteriores do Ser – ao irrefletido –, a fim de lançar, a cada vez, um feixe de luz sobre o refletido, que nunca é alcançado na totalidade. Merleau-Ponty adere, então, à ideia de um movimento de circularidade da reflexão, ideia esta que já havia sido vislumbrada por Husserl:

> Círculo da coisa e da experiência de outrem, visto que a coisa plenamente objetiva é fundada sobre a experiência dos outros, esta sobre a do corpo que, ele próprio, é, de algum modo, uma coisa. Círculo, ainda, entre a Natureza e as pessoas, visto que a Natureza no sentido das ciências da Natureza [...] é, para começar, o todo do mundo (*Weltall*), englobando, a esse título, as pessoas, que, por outro lado, diretamente explicitadas, englobam a Natureza como o objeto que constituem em comum (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 222).

---

[112] Essa passagem marca o distanciamento merleau-pontyano do pensamento de Sartre, para quem o olhar do outro é perturbador. Ou seja, há em Sartre, certa "objetificação" do eu, operada pelo olhar do outro dirigido a mim. Assim, meu ser se petrifica, se cristaliza e se transforma em objeto diante do julgamento de outrem. Cf. SARTRE, J-P. *L' être et le néant*: essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943, p. 428-503.

Ora, aos olhos de Merleau-Ponty, o desejo adquire aqui um estatuto especial, visto que é ele quem garante esse engajamento corpóreo em direção aos outros corpos. Como veremos adiante, esse caráter circular de reversibilidade entre os seres é, pois, operado mediante o desejo.

Delimitadas aqui as proposições iniciais, pretendemos, neste quarto capítulo, melhor examinar acerca do que Merleau-Ponty compreende por carne e como o filósofo se propõe a associar esta metáfora à compreensão do inconsciente. Para tanto, faz-se necessário apresentar, na sequência, a retomada merleau-pontyana do conceito de grandeza negativa, exposto por Kant em seus escritos pré-críticos, mostrando as possibilidades e os limites desta aproximação também com a psicanálise freudiana. Por fim, seguiremos numa tentativa de apresentar a proposta de uma psicanálise ontológica, mostrando que embora Freud tenha se mostrado como uma fonte de inspiração, Merleau-Ponty desenvolve um pensamento muito próprio, de matizes e de nuances que acabam por se distanciar, em larga medida, da doutrina freudiana, embora encontre nessa uma reiterada fonte de inspiração. Neste sentido, buscaremos enfrentar a questão: É possível uma psicanálise ontológica sem desvirtuar, por completo, o curso da própria psicanálise? Ou ainda, em que medida a psicanálise ontológica poderá ser reconhecida como uma psicanálise?

4.2 A carne como ser de promiscuidade e o inconsciente carnal

4.2.1 A metáfora da carne e a dialética do visível e o invisível

A metáfora da carne é incessantemente retomada em *Le Visible et l'Invisible* como uma espécie de núcleo a partir da qual se articulam os diferentes temas referentes ao Ser[113]. Cabe-nos, então, a tentativa de elucidar a questão:

[113] Isto devido ao caráter de circularidade da ontologia merleau-pontyana. Faz-se interessante apresentar a interpretação de Müller (1991, p. 145) para quem "a circularidade no novo discurso pontiano é, muito antes do que um procedimento logicamente inválido, um novo esquema interpretativo, o qual proporciona a possibilidade da compreensão de um determinado discurso a partir de um novo referencial teórico, qual seja o da *'reversibilidade'*

O que pretende Merleau-Ponty com a metáfora da carne? Dentre as várias apresentações ao longo da obra, iniciamos pela seguinte:

> 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*, meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a ideia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Neste sentido, a carne é um "elemento" do Ser (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 184).

Antes de tecermos um comentário mais detalhado acerca desta passagem, é necessário retomarmos outra afirmação, apresentada em *La Nature*, em alusão ao Ser, que perpassa o debate sobre a Natureza:

> O Ser não está diante de nós, mas atrás. Daí resulta o retorno a uma ideia pré-socrática de Natureza: a Natureza, dizia Heráclito, é uma criança que brinca; ela dá sentido, mas à maneira da criança que está brincando, e esse sentido nunca é total (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 119).

Pois bem: acreditamos encontrar aqui, na referência ao termo "elemento" e na ideia heraclitiana de Natureza, o ponto de partida para a compreensão da carne.

Se procedermos a um breve retorno à filosofia pré-socrática, observamos que o *Logos* de Heráclito constitui "a unidade fundamental de todas as coisas [...] uma *unidade de tensões opostas*", (SOUZA, 1996, p. 30) e é ainda a tradução outorgada pelo filósofo ao termo "elemento"[114]. Diferentemente da unidade de Parmênides, diante da qual "o ser tem de ser eterno, imóvel, finito, imutável, pleno, contínuo, homogêneo e indivisível" (SOUZA, 1996, p. 27), para Heráclito, o *Logos* apresenta-se como fluidez, transformação, "exprimindo a própria *physis* enquanto 'ela gosta de se esconder'"[115] (SILVA, 2016, p. 104).

[...]. Tal esquema interpretativo – a circularidade – não precisa ser justificado a partir de algo, pois ela é uma experiência, e ser experiência é seu próprio critério".

[114] Cf. SILVA, C. A. F. "Do *cogito* tácito à *carne*: Merleau-Ponty e a 'sucessão' do 'sujeito'". In: *Educação e Filosofia*, v. 30, p. 104, 2016.

[115] A *physis* é aqui entendida como elemento geral.

O *Logos*, ou razão, exprime essa tensão de opostos que, paradoxalmente, garantiria certa harmonia e ordem da natureza. Assim:

> O *Logos* seria a unidade nas mudanças e nas tensões a reger todos os planos da realidade: o físico, o biológico, o psicológico, o político, o moral. E a unidade nas transformações: "Deus é dia-noite, inverno-verão, guerra-paz, superabundância-fome; mas ele assume formas variadas, do mesmo modo que o fogo, quando misturado a arômatas, é denominado segundo os perfumes de cada um deles" (D 67) (SOUZA, 1996, p. 31).

Ora, compreender a carne como elemento, no sentido de Heráclito, significa enunciá-la como esse meio-caminho, essa tensão situada entre o plano corporal e o espiritual. Tal entendimento nos convida a nos remetermos novamente ao corpo próprio como expressão originária dessa tensão, o que nos permite, consequentemente, designá-lo como expressão da própria carne. Há ainda, uma "carne do mundo", que assegura a reunião e a tensão entre as próprias coisas entre si, e entre as coisas e a corporeidade. Pois:

> Se há carne, isto é, se a face escondida do cubo irradia em algum lugar tão bem como a que tenho sob os olhos, e coexiste com ela, e se eu que vejo o cubo também participo do visível, sou visível de alhures; se ele e eu, juntos, estamos presos num mesmo "elemento" – deve-se dizer do vidente ou do visível? – essa coesão, essa visibilidade de princípio prevalece sobre toda discordância momentânea (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 184).

Essa dialética entre o visível e o invisível é esboçada em conformidade com o *Logos* de Heráclito, "precisamente na unidade profunda que as oposições aparentes ocultam e sugerem: os contrários, em todos os níveis da realidade, seriam aspectos inerentes a essa unidade" (SOUZA, 1996, p. 31). Não há, pois, contradição, mas afinidade entre o visível e o invisível, imbricação, onde a presença admite sempre uma sombra ou ausência. É ainda essa indissociabilidade que leva Merleau-Ponty a abandonar o termo "percepção", já que:

> Ele implica a *oposição* da coisa visível ao estado ou ao ato da consciência invisível que é supostamente seu correspondente mental, de sorte que o invisível parece ser então um simples

> correlato ou um simples equivalente mental do visível (DASTUR, 2003, p. 208).

Assim, a opção pelo termo “fé perceptiva” revela um nível de experiência em que “não há ainda oposição entre o ser e o pensamento” (DASTUR, 2003, p. 208)[116]. A fé perceptiva é, portanto, mais arcaica do que uma simples primeira camada da experiência, já que ela revela que “atrás da ideia há a unidade, a simultaneidade de todas as durações reais e possíveis, a coesão total de um único Ser” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 150). A fé perceptiva é, por assim dizer, “precisamente essa abertura originária ao ser” (DASTUR, 2003, p. 209).

Deste modo, o mundo não é estático; não é plena presença a si que necessitasse de um espírito desengajado e imparcial para lhe conferir um sentido que viesse de fora. O mundo está ele mesmo, prenhe de seu próprio sentido. Ele é o horizonte aberto das possibilidades no qual a consciência está articulada, penetrada, ela também como um modo de abertura[117]. É deste ponto de vista que Merleau-Ponty (1945, p. 418) compreende o mundo como “o verdadeiro transcendental”. Em sentido radical, a fé perceptiva traduz essa união no mar absolutamente aberto[118] que é, ao mesmo tempo, consciência e mundo, e desde onde se lançam as iscas para capturar, do meio dele mesmo, qualquer traço de sentido vivo[119]. A unicidade do mundo significa, portanto:

> Que ele está na raiz de todo pensamento dos possíveis, que ele se cerca mesmo de um halo de possibilidades que são seus atributos [...] que tomam de si, a forma do mundo, esse ser singular e percebido tem como uma destinação natural a ser e a abraçar tudo que podemos conceber como possível [...]. Universalidade de nosso mundo, não segundo seu “conteúdo”

---

[116] Não deixa de ser notável, contudo, que a noção de “fé perceptiva” já aparece formulada na *Phénoménologie de la Perception* (1945, p. 303).

[117] “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” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 317).

[118] Como bem observa Veríssimo (2013, p. 102-103) “a abertura ao mundo não se dá à luz da evidência, mas contém uma parcela de obscuridade. Muito já ocorreu antes que as coisas sejam concebidas como objetos para um sujeito do conhecimento”.

[119] Sobre esta questão, Umbelino (2016, p. 361) esclarece que “tudo se passa nessa relação como se, de algum modo, os conteúdos sensíveis fossem pregnantes de um sentido que, de forma ‘cega’, se anuncia apenas na ‘experiência de uma certa atitude do corpo’ – de uma certa atitude de justa *co-respondência*”.

> (estamos longe de conhecê-lo inteiramente), não como fato registrado (o "percebido"), mas segundo sua configuração, sua estrutura ontológica que envolve todo possível e ao qual todo possível reconduz (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 282).

Diante deste contexto, a carne é aqui introduzida como esta juntura, esta dobra que faz com que sentido e fato, consciência e mundo, se unam e se diferenciem. Além disso, a introdução de uma filosofia da carne plenamente se justifica porque, se o sentido agora está diluído no mundo e nos seres, se há entrecruzamento, ou promiscuidade[120] de todos com tudo, não há mais viabilidade em fazer referência ao estatuto de uma "consciência", visto que essa, agora, já se transformou em outra coisa. De acordo com Barbaras (2001, p. 197):

> A análise da encarnação mostra que a sensação, advindo em um corpo ou como corpo, está imersa no mundo que ela sente e o faz aparecer de alguma maneira do meio dele mesmo, de sorte que ela lhe preserva a espessura, a transcendência.

Esta acepção revela uma compreensão de intencionalidade muito própria a Merleau-Ponty, já que tal movimento intencional não é operado mediante a constituição de um mundo pela consciência, mas sim por uma presença e coparticipação simultânea entre o corpo, como sensação, e o sentido[121]. Há, por assim dizer, uma espécie de dialética entre o sentido e o sensível onde "o sensível, em particular, não deve ser concebido como um ser, ainda que ele aconteça na atitude natural, mas como certo modo de ser do sentido, ou mais,

---

[120] "Há promiscuidade, há indivisão de meu corpo, de meu corpo e do mundo, de meu corpo e de outros corpos, e de outros corpos entre eles" (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 346).

[121] Dastur (2003, p. 207-208) esclarece que "Na *Phénomenologie de la Perception*, Merleau-Ponty já mostrou fortemente o fato de que a percepção não deve ser compreendida como uma ciência do mundo, como um ato intelectual ou uma tomada de posição deliberada, mas ao contrário, como fundo de onde surgiriam todos os nossos atos práticos quanto teóricos. Enquanto constitui o pressuposto de toda atividade subjetiva, a percepção é, por conseguinte, idêntica ao que Husserl nomeia *Urdoxa* ou *Urglaube*, essa opinião ou crença primordial que é para ele a forma arquetípica de todas as relações intencionais. Mas Husserl vê ainda na crença um ato ou um julgamento, em uma palavra, uma *'tese'*, enquanto que Merleau-Ponty entende por 'fé' uma participação ou uma adesão mais passiva que não pode ser 'neutralizada' pela redução. É por isso que, em *Le Visible et l'Invisible*, ele finalmente renuncia em fazer uso das noções tais como aquelas de atos de consciência, de estados de consciência, de imagem e mesmo de percepção, porque elas são provenientes da filosofia reflexiva que pretende retranscrever toda nossa passividade em termos de atividade, nossa percepção em termos de constituição e nos substituir, aquém de nossa situação de fato, ao centro mesmo das coisas".

como *esse* modo de ser que convém ao sentido" (BARBARAS, 2001, p. 192). Ora, é essa dialética entre o sensível e o sentido que Merleau-Ponty busca exprimir mediante a apresentação do visível e do invisível[122], que encontra no corpo próprio, seu polo articulador. Desta maneira:

> Ao mesmo tempo em que a percepção se faz mundo, este "sobe" à visibilidade, se bem que, com todo rigor, não há nem consciência, nem mundo, mas uma única visibilidade. O mundo é sempre já visível, mas, nesta medida mesmo, ele não saberia estar referido a uma visão positiva – isso seria novamente pensa-lo como esse em-si que o olhar vem tirar da obscuridade –, ele não se reúne a título de puro sentido além do momento de sua visibilidade. A noção de carne corresponde assim, à decisão de pensar *a visibilidade como ser* ou mesmo o Ser como visibilidade (BARBARAS, 2001, p. 197-198).

O invisível não pode aqui ser comparado a um puro nada, ou uma pura negatividade, como propôs Sartre, da qual o visível emergiria. Referir-se ao entrelaçamento entre o visível e o invisível é, antes de tudo, admitir um grau de positividade na ausência. É sobre essa questão que nos debruçaremos no decorrer deste capítulo, ao tratarmos da noção kantiana de grandeza negativa. Nas palavras de Merleau-Ponty (1964, p. 152-153):

> O visível pode assim preencher-me e ocupar-me só porque, eu que o vejo não o vejo do fundo do nada, mas do meio dele mesmo, eu, o vidente, também sou visível; o que faz o peso, a espessura, a carne de cada cor, de cada som, de cada textura tátil, do presente e do mundo, é que aquele que os apreende sente-se emergir deles por uma espécie de enrolamento ou redobramento, profundamente homogêneo em relação a eles, sendo o próprio sensível vindo a si e, em compensação, o sensível está perante seus olhos como seu duplo ou extensão de sua carne.

Assim, o corpo vidente-visível, senciente-sensível, é dotado de uma reversibilidade que lhe permite ser, simultaneamente, o avesso e o direito do mundo. Isso significa que o corpo, por meio de sua visibilidade, faz aparecer o

---

[122] Conforme a afirmação de Barbaras (2001, p. 192), "só há sentido enquanto invisível, quer dizer, sensível".

mundo ao mesmo tempo em que vê nascer a si mesmo, atestando sua própria existência.

Em uma interessante passagem de *Le Visible et l'Invisible,* Merleau-Ponty (1964, p. 314-315) tece a seguinte afirmação:

> Não há coincidência entre o vidente e o visível. Mas um empresta do outro, toma ou invade o outro, cruza-se com ele, está em quiasma com o outro. Em que sentido esses múltiplos quiasmas não fazem mais do que um só: não no sentido da síntese, da unidade originariamente sintética, mas sempre no sentido de *Uebertragung*, da imbricação, da irradiação do ser, portanto.

Ora, não podemos aqui deixar de observar que o termo alemão *Uebertragung*, empregado pelo filósofo para se referir à imbricação ou à irradiação do ser, é o mesmo utilizado por Freud para apresentar a noção de "transferência"[123]. Quer dizer, a transferência, em sentido clínico freudiano, está relacionada à projeção de uma parte da libido do paciente à pessoa do analista, ocasionando neste, sensações, emoções e sentimentos que deverão ser posteriormente interpretados e comunicados ao paciente.

Observamos, portanto, que ao recorrer ao termo *Uebertragung* para justificar a falta de coincidência entre o vidente e o visível, o filósofo francês parece intentar mostrar, também, que o fenômeno da transferência nunca é o momento em que o analisando e o analista são o mesmo, uma vez que nunca há união. Isso pela simples razão de que a carne enseja esse movimento de transição entre o eu e o outro, sem que haja propriamente uma reflexão operada pela consciência tética no sentido de distinguir entre um e outro. Assim, a consciência como tal, sempre é habitada por outro e, justamente por este motivo, a consciência nunca é transparente.

Vemos aqui um movimento constante e simultâneo de projeção e introjeção, já que "há recobrimento e imbricação" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 165) entre nós e as coisas. Nós somos, portanto, uma espécie de amostra do

---

[123] Cf.: FREUD, S. (1912). A dinâmica da transferência. In: _____. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ("o caso Schreber"), artigos sobre técnica e outros textos*. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c. p. 100-110.

Ser total, esse ser que permeia por todo nosso solo, nosso mundo, e que nos atravessa, como um tipo de “juntura” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 192) ou “dobradiça” (MERLEAU-PONTY, 1968b, p. 163) que nos faz coexistir.

4.2.2 A visibilidade carnal: gênese de um desejo primordial?

Pensamos que compreender a metáfora da carne sugere um movimento incessante de interrogação ontológica no sentido de um “recomeçar muitas vezes”, sobre o qual Merleau-Ponty vislumbra como horizonte e que Chauí (2002, p. 86) também aponta, retomando Husserl:

> A constituição desemboca em círculos – das coisas com as pessoas, destas com o corpo, que também é, sob certos aspectos, uma coisa; da Natureza impessoal com um todo que engloba pessoas que, por seu turno, enquanto sujeitos comunicantes, irão constituir em comum a própria Natureza. Cada camada, no ponto onde se constitui, retoma as precedentes e invade as seguintes, é anterior e posterior a si mesma, de modo que a constituição não tem começo nem fim, levando Husserl a falar em simultaneidade. O texto mencionado e comentado por Merleau-Ponty diz: “die ‘Natur’ und der Leib”. A simultaneidade descoberta com os círculos é a Carne.

Deste modo, pretendemos, a partir de agora, descrever alguns eixos mediante os quais a carnalidade se expressa, de maneira sempre circular. Para tanto, iniciaremos pelo fenômeno da visibilidade, dada sua importância, que inspirou inclusive, o título do último trabalho do filósofo. Para dar início a essa discussão, propomos como ponto de partida o seguinte questionamento: o que pretende Merleau-Ponty com a dialética do visível e do invisível? Afinal, se a carne consiste neste fenômeno da circularidade, o que significa pensar a visibilidade como ser ou, ainda, o Ser como visibilidade?

Pois bem, é verdade que a visibilidade adquiriu um estatuto especial no pensamento merleau-pontyano em comparação com as outras possibilidades do sensível (tato, audição, etc.). Aos olhos de Merleau-Ponty, a visão é o que nos garante uma maior interlocução com o mundo, já que o tato reclama a sensibilidade de nossa própria pele e o som parece estar mais localizável em nossas orelhas do que no espaço em si. Nessas duas ocasiões “o corpo

percipiente volta-se a ele mesmo, não chega a se esquecer em proveito de uma pura exterioridade" (BARBARAS, 2001, p. 176). De modo diverso, o poder de visão nos preenche de uma sensação de posse e de aderência às coisas, de sorte que há "'mais mundo' na visão, pois o sentido se dá como cindido do sentir, como repousando nele mesmo. [...] Por seu exercício, a visão se ignora ela mesma como experiência sensível" (BARBARAS, 2001, p. 177) dando-nos a ilusão de que o mundo se encontra fora de nós. No entanto, a bem da verdade, não existe nem fora, nem dentro, mas um único tecido de visibilidade. Ver é, antes de tudo, "ter à distância" (MERLEAU-PONTY, 1985, p. 27), e neste sentido, a visão é, ao mesmo tempo, presença e ausência de si no visível e é por este motivo que, aos olhos de Merleau-Ponty, dirá Barbaras (2001, p. 177): "é somente pela visão que temos acesso ao mundo como mundo". Nas palavras de Merleau-Ponty (1964, p. 173):

> O visível em nossa volta parece repousar em si mesmo. É como se a visão se formasse em seu âmago ou como se houvesse entre ele e nós uma familiaridade tão estreita como a do mar e da praia. No entanto, não é possível que nos fundemos nele nem que ele penetre em nós, pois então a visão sumiria no momento de formar-se, com o desaparecimento ou do vidente ou do visível.

Essa condição da visibilidade enquanto zona intermediária entre o Em-si e o Para-si, é o que permite situar o vidente no mundo, em meio às coisas. Imerso no visível, o vidente atesta, a cada vez, sua facticidade, pois ver não é mais pensar o visível, mas vivenciá-lo a partir de seu meio sentindo-se brotar juntamente com as imagens que o entornam. Como bem atesta Chauí (2002, p. 84) "no caso dos homens, é o comportamento (visível) que nos ensina haver ali um outro espírito (invisível) [no que se refere à intersubjetividade]. O sensível é, pois, o universal". Há aqui um constante e simultâneo processo de projeção e introjeção: o vidente, no encontro com o visível, participa do duplo movimento de fazer emergir a si mesmo e o mundo, porque há invasão de um sobre o outro.

Em que pese o caráter de imbricação tão insistentemente abordado pelo filósofo, a carne é ainda o que assegura, no seio do mundo, a diferenciação entre os seres. Deste modo, cada Em-si e Para-si emergem desta trama intersubjetiva do Ser total, como um corpo ou um comportamento visível, uma pequena parcela

de sentido, destacado do oceano de sentido invisível jamais inteiramente revelado. Assim, é mediante o corpo se entrelaçando, mediante um movimento de quiasma na carne do mundo que o Para-si se exerce. É, então, pela arte, pelo modo de amar e de odiar, pelos gestos e pelo olhar que o corpo próprio ilumina, como um singelo farol, o espaço escuro da noite. Luz e escuridão não contrapostas, mas amalgamadas, pois é apenas em meio ao breu que a luz aponta o caminho. O Para-si só emerge como sentido se tiver corpo; mas é antes como totalidade do espetáculo, fazendo-se carne com o mundo, que ele pode se fazer farol, breu e luz, numa constante metamorfose. Essa metáfora permite ilustrar, talvez, o seguinte quadro:

> Quando encontro o mundo atual como é, sob minhas mãos, sob meus olhos, contra meu corpo encontro muito mais do que um objeto: Ser de que minha visão faz parte, uma visibilidade mais velha que minhas operações ou atos. Isso, porém, não quer dizer que haja, de mim para ele, fusão, coincidência; ao contrário, isso se faz porque uma espécie de deiscência fende meu corpo em dois e, entre ele olhando e ele olhado, ele tocando e ele tocado, há recobrimento e imbricação, sendo, pois, mister dizer que as coisas passam por dentro de nós, assim como nós por dentro das coisas (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 164-165).

A partir dessas primeiras considerações, observamos que ao recorrer à dialética entre o visível e o invisível, Merleau-Ponty visa escapar da contraposição entre sujeito e objeto, Para-si e Em-si, que perpassa as filosofias da consciência. Como bem afirma Barbaras (2001, p. 191):

> O recurso às noções de visível e de invisível visa a definir o ser do mundo aquém da oposição do fato e do sentido, a mostrar que o próprio do sentido é de se dissimular sob a forma do visível, que o próprio do visível é, correlativamente, de ser um modo de apresentação do sentido. O sentido é invisível, e o sensível *é* essa negação, essa invisibilidade do sentido.

A visibilidade comporta, então, um mistério – um enigma, jamais solucionado. Deste modo, o corpo se apresenta como uma amostra do Ser total justamente porque abriga essas duas dimensões – de ser sujeito e de ser objeto, simultaneamente. Porém, são dimensões que não mais se contrapõem, mas que se entrelaçam e se complementam, assim como a dinâmica da visibilidade que este mesmo corpo participa. O *cogito* vertical, que anteriormente descrevemos,

retrata bem esse posicionamento de homem e mundo em pé e abraçados, em que não há mais sobreposição de um em relação ao outro. Esse terreno comum, ou esse tecido carnal o qual o nosso pensamento não pode abarcar, se enlaça também ao *cogito* reflexivo, e então, aquilo que compreendemos como "consciência de..." emerge sempre com uma imensa lacuna em relação à totalidade do Ser.

Trata-se de uma condição paradoxal de nossa existência, pois tudo que podemos conscientemente conhecer a respeito de nossa relação com o mundo, se opera mediante o *cogito* reflexivo e às representações que podemos extrair dele. Contudo, cumpre reconhecer que esse fenômeno está muito longe de abarcar a totalidade de nossa reflexividade e que a maior parte de nossos gestos e de nosso caráter expressivo não está submetida ao crivo do pensamento, mas emerge do corpo enquanto essa estrutura de tensão, esse poder latente, encharcado de significação, o qual a linguagem só tem o poder de representar em pequenas doses de conta gotas.

É essa perspectiva o pano de fundo da crítica de Merleau-Ponty à teoria da interpretação dos sonhos freudiana, já que não é o pensamento que sonha. Malgrado o fato de Freud ter utilizado termos como "pensamentos oníricos", não deixou de observar a participação da estrutura corporal no sonho ao inserir os estímulos sensoriais internos e externos como fontes dos sonhos. Freud admite também que o relaxamento das vias perceptivas que operam em estado de vigília, propicia a diminuição da censura durante o sono. No entendimento de Merleau-Ponty, é o corpo próprio quem sonha e que adquire, no percurso do sono, uma nova configuração. Assim, quando no estado de vigília a narrativa entra em curso – pelo conteúdo manifesto – temos o pensamento, tentando traduzir à conta gotas, o encharcamento significativo do corpo próprio. Freud é incisivo também a esse respeito: a interpretação de um sonho nunca é alcançada na totalidade; ela é sempre passível de novas significações. A propósito da linguagem, Merleau-Ponty (1964, p. 166) afirma que:

> Se sonhamos reencontrar o mundo natural ou o tempo por coincidência, sermos identicamente o ponto *O*, que vemos ali, ou a lembrança pura que, do fundo de nós mesmos, rege nossas rememorações, a linguagem é uma potência de erro, já que corta

> o tecido contínuo que nos liga vitalmente às coisas e ao passado, instalando-se entre ele e nós como um anteparo.

A linguagem carrega também consigo uma cavidade, ou uma lacuna, quando se trata de abarcar a abrangência do Ser. E, no entanto, a condição de toda linguagem é a de dizer sobre um fundo de não dito, ou seja, de exprimir-se como carne. Assim, se buscamos compreender os lapsos de linguagem em uma perspectiva merleau-pontyana, podemos supor que eles exprimem a condição genuína da carne, a osmose entre corpo e linguagem, operando ao modo do visível e do invisível, antes que o pensamento se organize. Não haveria, pois, censura daquilo que não é permitido saber[124]; mas um corpo que se faz linguagem e uma linguagem que se faz corpo, justamente para que se diga aquilo que jamais se daria a dizer de outro modo.

Antes, contudo, de abordar com mais especificidade o tema da linguagem, cumpre tecermos ainda alguns esclarecimentos acerca da visibilidade. Afinal, de que se trata, mais propriamente, esta camada de invisível impregnada no visível? Para responder a esta questão, é necessário voltarmos aos cursos ministrados no Collège de France em 1953, que versam sobre o mundo sensível e o mundo da expressão. É necessário ainda retomarmos a noção de esquema corporal, de Schilder, na qual Merleau-Ponty, como vimos, encontra apoio para apresentar o corpo próprio como configuração das estruturas de espaço, tempo e movimento. É sob este aspecto, inclusive, que serão desenvolvidos os estudos sobre a obra de arte, mais especificamente a pintura. Seguindo este fio condutor, Barbaras (2011b, p. 73) esclarece que:

> A invisibilidade do visível reside em sua profundidade (ou transcendência), que não deve ser entendida no sentido puramente objetivo de uma distância espacial entre dois pontos, mas [...] como uma forma de reserva ou de irredutibilidade.

Ora, a profundidade só é profundidade porque é captada como síntese pela visibilidade, e não como somatório do espaço entre as coisas. E, no entanto, não se trata de uma síntese operada pelo pensamento, porque ela se faz no

---

[124] Uma vez que a atuação da censura não deixaria de pressupor já certa organização do conteúdo proibido.

meio do mundo, na transição entre meu olhar e a disposição das coisas[125]. É assim que Merleau-Ponty (1964, p. 182) pode se perguntar: “onde colocar o limite do corpo e do mundo, já que o mundo é carne?”. Pois bem; tal limite é a visibilidade, essa “recíproca inserção” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 182) já que “o corpo nos une diretamente às coisas por sua própria ontogênese” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 179). Merleau-Ponty esboça este projeto ontológico afirmando que “ao falarmos da carne do visível, não pretendemos fazer antropologia, descrever um mundo recoberto por todas as nossas projeções, salvo o que possa estar sob a máscara humana” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 179), ao contrário, trata-se aqui de situar o nosso corpo como um protótipo deste “ser carnal, como ser das profundidades, em várias camadas ou de várias faces, ser de latência e apresentação de certa ausência [...] cujo paradoxo constitutivo, porém, já está em todo visível” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 179). Assim, a carne reside nesta paradoxal constituição, porque na visibilidade o sentido é evocado sem que meu corpo seja explicitamente convocado e, no entanto, ele permanece, deixando-se conduzir tacitamente neste deslizamento entre ser corpo e ser sujeito. Ora, não sendo nem pura positividade ou pura negatividade, o fenômeno da visibilidade abarca uma espécie de ponto cego do qual não é possível sobrevir nenhuma representação e, portanto, “se a visão não é sobrevoo, mas sim relação com uma realidade transcendente, há necessariamente naquilo que é visto algo que não é redutível a uma representação e, nesse sentido, não pode ser visto” (BARBARAS, 2011b, p. 70-71). Ora, o que pretendemos elucidar, é que neste vaivém entre ser objeto e ser sujeito, a visibilidade é o que melhor denuncia esse baralhamento entre o dentro e o fora, entre o espírito e o corpo, entre o corpo e as coisas, delatando, de certa maneira, essa lacuna ou esse nó cego, que nos é impossível desatar. É esse núcleo irrepresentável, essa condição de não se reconhecer nem como uma coisa nem outra, que faz da visibilidade, para Merleau-Ponty, a expressão

---

[125] “Não há coincidência entre o vidente e o visível. Mas um empresta do outro, toma ou invade o outro, cruza-se com ele, está em quiasma com o outro. Em que sentido esses múltiplos quiasmas não fazem mais do que um só: não no sentido da síntese, da unidade originariamente sintética, mas sempre no sentido de *Uebertragung*, da imbricação, da irradiação do ser, portanto” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 314-315).

primordial da carne. Não é à toa que ao evocar a fascinação do pintor em *L'Oeil et l'Esprit,* o filósofo pressente que "entre ele [o pintor] e o visível, os papeis inevitavelmente se invertem" (MERLEAU-PONTY, 1985, p. 31), e acaba por citar as palavras de André Marchand:

> Numa floresta, várias vezes senti que não era eu que olhava a floresta. Certos dias, senti que eram as árvores que me olhavam, que me falavam [...]. Eu estava ali, escutando [...] Penso que o pintor deve ser traspassado pelo universo e não querer traspassá-lo [...] Espero estar interiormente submerso, sepultado. Pinto talvez para surgir (MERLEAU-PONTY, 1985, p. 31).

Tudo se passa então como se esse mistério que comporta a visão pudesse ser intuído como uma questão tácita, que embora a filosofia, sobretudo o cartesianismo, já se esforçasse para resolver, permanece, como um eco, implícito na dinâmica da existência: O que sou, afinal?

Merleau-Ponty situa ainda a visão como originariamente imbricada no movimento. Esta esfera de articulação, vale dizer, implica também o desejo. Isso porque, sendo o meu corpo um poder de posse das coisas, a motricidade é o que assegura esse meu poder latente de aproximação, de agenciamento de outras perspectivas, sempre antecipado pela visão. Assim, "a visão é vinculada ao corpo enquanto capaz de movimentos: ver é poder alcançar com o corpo e, por outro lado, a aproximação de alguma coisa exige uma visão" (BARBARAS, 2011b, p. 69) de modo a não haver separação radical entre o corpo como visibilidade e o corpo como motricidade. Há ainda a motricidade dos olhos, o olhar que se direciona às coisas, como ilustra Barbaras (2011b, p. 71):

> Pelo fato de que há uma precessão da visão nos movimentos do corpo e dos olhos: eles tomam espontaneamente a posição permitindo a visão mais rica, mais completa, como se os movimentos vissem antes dos olhos e para os olhos verem.

Decerto Merleau-Ponty estivesse intuindo, mediante essa dinâmica da visibilidade, a gênese de um desejo, ou ainda um desejo primordial, de se identificar, a cada nova experiência, com a questão de fundo: O que sou? Seria,

então, o fantasma dessa questão não formulada, dessa dúvida silenciosa sempre instigada pela visão, a invisibilidade do visível[126]?

Em *La Doute de Cézanne,* o filósofo descreve que "o sentido do que vai dizer o artista não *está* em nenhum lugar, nem nas coisas, que ainda não são sentido, nem nele mesmo, em sua vida não formulada" (MERLEAU-PONTY, 1996b, p. 26). Ora, se o sentido então não está em nenhuma parte e em parte alguma, é porque:

> É a ciência do corpo humano que nos ensina, posteriormente, a distinguir nossos sentidos. A coisa vivida não é reconhecida ou construída a partir dos dados dos sentidos, mas se oferece desde o início como o centro de onde estes se irradiam (MERLEAU-PONTY, 1996b, p. 29).

Essa dimensão sempre inacabada, esse emaranhamento que produz o visível é o que suscita, pois, o desejo, já que "qualquer visível causa uma forma de insatisfação, que toma a forma de um desejo de exploração da dimensão invisível do visível" (BARBARAS, 2011b, p. 74). Talvez, por este motivo Merleau-Ponty (1996b, p. 20) tenha afirmado a respeito de Cézanne que "a pintura foi seu mundo e sua maneira de existir".

Em posse dessa primeira explanação acerca da visibilidade, introduziremos, no subitem a seguir, a temática da linguagem na tentativa de refletir acerca de sua articulação com a carne, bem como de demarcar seus limites dentro do pensamento de Merleau-Ponty. Trata-se, em nosso ponto de vista, de um primeiro esboço acerca da possibilidade de uma psicanálise ontológica.

---

[126] Assim, o pintor seria aquele que procura, mediante sua arte evocar esse enigma originário, já que ele "pratica uma teoria mágica da visão. Ele precisa admitir que as coisas entram nele ou que, segundo o dilema sarcástico de Malebranche, o espírito sai pelos olhos para passear pelas coisas, uma vez que não cessa de ajustar sobre elas sua vidência" (MERLEAU-PONTY, 1985, p. 27-28).

4.2.3 O primado da percepção e a linguagem: os primeiros passos rumo a uma psicanálise ontológica

Em seu trabalho intitulado *L'Homme et l'Adversité* (1960), Merleau-Ponty se dirige a Freud, destacando a elaboração da noção de pulsão operada pela psicanálise, a partir da qual a atividade sexual considerada normal no adulto é uma conquista da criança perversa polimorfa, que se estabelece após o atravessamento de "uma história individual difícil" (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 288). Assim, "o vínculo da criança com os pais, tão poderoso para começar como para retardar essa história, não é por sua vez da ordem instintiva. Para Freud, é um vínculo de espírito" (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 289). O amor infantil pelos pais não se trata, portanto, de uma vinculação de sangue, mas "é por saber-se oriunda deles ou por vê-los voltados para si que se identifica com eles, concebe-se à imagem deles, concebe-os à sua imagem" (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 289).

Emmanuel de Saint-Aubert (2004, p. 194-195) chama a atenção a respeito desta passagem do texto merleau-pontyano, observando um distanciamento do filósofo para com os psicanalistas franceses contemporâneos como Jacques Lacan e Françoise Dolto e, em alguma medida, distância também em relação ao próprio Freud. Assim, o filósofo assimila a "*carne* [...] a uma ligação de *espírito*" (SAINT-AUBERT, 2004, p. 194). A carne, pois, "designa a ligação de parentesco humano, mas este é integralmente espiritualizado: não há, neste sentido, verdadeira ligação de sangue no homem" (SAINT-AUBERT, 2004, p. 194).

O distanciamento em relação tanto ao pensamento de Lacan quanto ao de Dolto, autores aos quais Merleau-Ponty inclusive faz referência no momento de seus cursos na Sorbonne, é marcado por uma formulação diferente por parte destes mesmos autores acerca da questão do desejo, o que, para ambos, encontra-se centrado na linguagem. Ou seja, "se o desejo tem uma história e é uma história, se a ligação não é inicialmente uma ligação de sangue, é porque ela é, desde a origem, tecida pela palavra do outro" (SAINT-AUBERT, 2011, p. 195). Desse modo, conclui Saint-Aubert (2011, p. 195):

> Neste conluio estranho entre "carne" e "ligação de espírito" Merleau-Ponty não considera a linguagem, que ele se esforça, em seguida, em fazer nascer da carne ela mesma. Esse ponto é

> capital. Ele assinala a originalidade da posição de Merleau-Ponty, a qual só pode ser compreendida por sua tese do primado da *percepção*. Seu pensamento é habitado por uma identificação implícita entre vida do espírito e vida perceptiva, ao ponto de se deixar pensar que esta é coextensiva daquela, e que a ligação com o outro é ela mesma de essência perceptiva – percepção do outro que apenas assegura a consistência e a validade da comunicação pela linguagem.

Partindo desta breve abordagem da valiosa contribuição de Saint-Aubert, nosso objetivo neste momento consiste em apresentar algumas reflexões sobre o tema da linguagem em Merleau-Ponty. Afinal, qual é o estatuto deste fenômeno na constante articulação, ou nessa permanente circularidade esboçada pela carne[127]? Antes, contudo, de nos debruçarmos mais profundamente sobre esta temática, é necessário relembrar em que medida a noção de "espírito" em Merleau-Ponty implica, sobretudo no contexto de seus escritos finais, uma interpretação mais original.

A dialética da visão ilustrada pela carne mostra já a impossibilidade de se conceber espírito e corpo (ou objeto) como duas instâncias separadas. Aliás, a referência a esses termos vai cada vez mais deixando de ter sentido na no discurso merleau-pontyano uma vez que sua ontologia claramente subverte essas duas concepções, exprimindo-as mediante a terminologia da carne. Assim, avaliamos que conceber a carne como uma ligação de espírito significa, antes de tudo, referir-se a um espírito e um corpo mutuamente engajados, o que culmina no primado da percepção. Esta questão é, inclusive, apresentada pelo filósofo em *L'Homme et l'Adversité* quando após mencionar a psicanálise como um movimento de introdução do espírito no corpo e do corpo no espírito, o filósofo observa que "tais investigações não podem deixar de revolucionar, juntamente com a nossa ideia do corpo, aquela que fazemos de seu parceiro, o espírito" (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 291). É, então, essa revolução que a metáfora da carne enseja.

---

[127] Cabe aqui recordar a afirmação de Merleau-Ponty (1964, p. 181-182): "Falar de camadas ou faces é, ainda, achatar e justapor, sob o olhar reflexivo, o que coexiste no corpo vivo e ereto. Se o que se quer são metáforas, seria melhor dizer que o corpo sentido e o corpo que sente são como o direito e o avesso, ou ainda, como dois segmentos de um único percurso circular que, do alto, vai da esquerda para a direita e, de baixo, da direita para a esquerda, constituindo, todavia, um único movimento em suas duas faces".

Retornando agora à temática da linguagem, cabe mostrar, de maneira breve, a importância que esta adquiriu nas obras dos autores franceses contemporâneos, sobretudo em Lacan, figura para quem Merleau-Ponty dirigiu amizade e apreço.

Ora, Lacan parece ter compreendido as contradições e os impasses que circundaram Freud no momento de sua formulação da teoria do inconsciente, sobretudo pela utilização de um arcabouço conceitual ainda muito próximo ao naturalismo. Assim, com vistas a traçar uma delimitação mais própria acerca do verdadeiro "lugar" ou estatuto do inconsciente no contexto psicanalítico, Lacan o concebe em termos de uma estrutura, uma estrutura que se dá "em função do simbólico" (LACAN, 1986, p. 22). Dirá ainda que "o inconsciente é, em seu fundo, estruturado, tramado, encadeado, tecido de linguagem" (LACAN, 1981, p. 35) o que culminará na célebre afirmação, retomada inúmeras vezes, de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem[128]. Neste sentido, "mesmo aquilo que não se manifesta como linguagem não tem precedência sobre ela, mas é um resto do processo de simbolização – o real" (CASTRO, 2009, p. 2).

Essa trama de significações do qual o inconsciente é tecido, é perpassada por significantes, que nada mais figuram do que "uma imagem acústica (ou impressão psíquica do som)" (GARCIA-ROZA, 2016, p. 184) podendo incluir o som da palavra, os fonemas, a escrita e mesmo todo gesto motor que possa expressar a atividade mental. O que ocorre, portanto, é que tanto a cultura quanto o desejo parental, que se faz presente mesmo antes do indivíduo nascer, enredam uma teia de significantes que é concebida por Lacan como o Outro simbólico. Assim, "a alteridade do simbólico – seu aspecto exterior, estrangeiro, social – é captada pelo conceito de grande Outro" (CASTRO, 2009, p. 10).

Nessa direção, ao vir ao mundo, o sujeito já se encontra enredado por este Outro simbólico; O sujeito já se encontra capturado pelo desejo do outro e, neste sentido, tramado na linguagem, de modo que, para Lacan, é o inconsciente

---

[128] De acordo, ainda, com a explicação de Garcia-Roza (2016, p. 183): "Já sabemos, no entanto, que a condensação e o deslocamento não são apenas mecanismos da elaboração onírica, mas sim os 'marcos distintivos do assim denominado *processo psíquico primário'* [...]. É o próprio inconsciente que é estruturado seguindo os mecanismos da condensação e do deslocamento, mecanismos esses que Lacan, seguindo Jakobson, vai interpretar como análogos às figuras linguísticas da metáfora e da metonímia, para afirmar em seguida que 'o inconsciente é estruturado como uma linguagem'".

como linguagem que precede à percepção e não o contrário, uma vez que mesmo os gestos são precedidos pela linguagem. Podemos aqui traçar uma analogia com o que Merleau-Ponty compreende por passividade, ou seja, essa instituição, sedimentada e não reativada que nunca é sem linguagem.

Diante da condição *a priori* que a linguagem adquire no contexto da teoria psicanalítica e, considerando ainda, a relevância que encontra mesmo no pensamento de Merleau-Ponty, se desenha então a questão: como levar a cabo a noção de inconsciente em face do primado da percepção como "arquétipo do encontro originário" segundo *Le Visible et l'Invisible* (1964, p. 210) ou da fé perceptiva?

Partindo deste questionamento, avançamos no terreno daquilo que Merleau-Ponty buscou formular sob o signo de uma psicanálise ontológica. Trata-se de uma psicanálise que possa considerar o drama concreto, a particularidade de cada existência, sem, contudo, se desvincular de uma ontologia, isto é, uma nova interrogação ontológica acerca do sensível como carne. Deste modo, faz-se necessário refletir acerca do estatuto deste sujeito, o corpo reflexionante como desejo, como inconsciente carnal. Supomos que se trate agora, de um sujeito "carnal"; ou ainda, da tessitura de um sujeito que opera, em regime de reflexão, "em carne e osso".

Se anteriormente dissemos que a carne implica esse movimento duplo e circular, de um *cogito* horizontal sempre refletido e atualizado em relação com um *cogito* vertical, nos autorizamos agora a pensar um movimento semelhante, operado entre um sujeito psicológico (horizontal) e uma espécie de sujeito ontológico (amostra do Ser bruto - vertical). Temos agora uma nova ideia de subjetividade ressignificada que se apreende constantemente enquanto Ser, num movimento dialeticamente "carnal" entre o psíquico e o ontológico[129].

Para Merleau-Ponty (1945, p. 254), "é preciso reencontrar, para aquém da ideia do sujeito e da ideia do objeto, o fato de minha subjetividade e o objeto no estado nascente, a camada primordial em que nasce tanto as ideias como as coisas", talvez à maneira do pintor, para quem "a interrogação da pintura visa [...]

---

[129] Trata-se de um dualismo o qual recorremos apenas em caráter didático, já que a metáfora da carne já descreve este pertencimento do psíquico ao ontológico e vice-versa, sem que haja real delimitação entre um e outro.

essa gênese secreta e febril das coisas em nosso corpo" (MERLEAU-PONTY, 1985, p. 30). Assim, começamos por considerar em que medida é possível afirmar um primado da percepção reorientado ontologicamente, na contramão de Lacan "que concede ao simbólico o papel de constituinte do sujeito humano" (GARCIA-ROZA, 2016, p. 183).

Com Merleau-Ponty, a emergência de um ser no mundo, se agencia pelo nascimento de um corpo dotado de possibilidades perceptivas; um corpo senciente-sensível, mergulhado, desde o início, na visibilidade. Trata-se de um corpo dotado também de um poder de linguagem certamente, o que o situa em uma dimensão diferenciada do restante da natureza animal. Em suma, o que se desvela é a experiência de um corpo investido de uma outra estrutura.

Zenoni (2018) procura mostrar que o corpo humano manifesta uma independência em relação à lógica evolucionista da adaptação e que esta é também a condição que o introduz em uma outra dimensão da experiência situando-o, ao mesmo tempo, "em relação com a natureza e em relação com seus congêneres" (ZENONI, 2018, p. 19). Assim:

> Liberado das restrições da adaptação a um biótopo específico, ele pode viver em qualquer lugar e diversificar sua alimentação organizando sua existência em estruturas de reagrupamento étnico, estreitamente correlatos à fabricação das ferramentas e à presença do símbolo, que diferem radicalmente dos reagrupamentos animais. A ruptura que separa a fabricação da ferramenta e a linguagem de toda ação animal sobre o ambiente e de toda emissão natural de sinais é a mesma que separa duas anatomias diferentes (ZENONI, 2018, p. 19).

Nesse percurso, acreditamos ser esta também a concepção de Merleau-Ponty acerca do organismo humano. Este é dotado de outra configuração, formulado por uma estrutura que inclui também a linguagem. Precisamos, no entanto, situar em que medida há uma antecipação ou não da linguagem em relação a este ser-corpo, que acaba de se apresentar ao mundo. É necessário adotar, aqui, diferentes perspectivas de princípio.

Se considerarmos um mundo *a priori*, transcendental, já dado antecipadamente ao aparecimento do sujeito ou – se preferir, do existente – como um passado anônimo e um horizonte sempre aberto, a dimensão simbólica da linguagem, o grande Outro, já se encontra, sem dúvida, aí instituída.

Considerando, contudo, o ponto de vista do existente – se é que se pode aqui falar de um “ponto de vista” –, este é lançado ao mundo inicialmente como corporeidade e, assim, como percepção. Como bem observa Cépil (2015, p. 36) “com toda evidência, o que Merleau-Ponty entende por percepção não é outra coisa que nossa relação mais imediata com o mundo”. E para mencionarmos o próprio Merleau-Ponty “meu retorno ao percebido nada mais é do que um acesso à dimensão do ser selvagem”[130].

Essa busca pelo ser selvagem nos remete aos primórdios da percepção infantil, já que “olhar o mundo pelos olhos da criança nos dá acesso ao mundo antes da reflexão. Como o primitivo, a criança é capaz de nos revelar uma camada de experiência que, para nós, permanece enterrada sob as idealizações” (CÉPIL, 2015, p. 147). Trata-se, ainda “de fazer valer o pensamento infantil como um nível que *permanece* na idade adulta” (CÉPIL, 2015, p. 148). Este é o posicionamento de Merleau-Ponty em relação à experiência da infância.

É pela percepção, por sua condição corpórea, que o existente se deixa penetrar pelo mundo. E mais: é pelo desejo primordial engajado na visão, que esse sujeito se dirige ao mundo, desejando, pois, se conectar e experimentá-lo a todo custo para poder ser (carne) com ele. É por este motivo que Merleau-Ponty define a intersubjetividade inicialmente como intercorporeidade. Deste modo, a dimensão da linguagem não deixa de estar presente desde o início, mas é originariamente orientada pela condição perceptiva que o simbólico poderá tecer o enredo entre o homem e o mundo, entre o si e o outro. Em outras palavras, é pela via do corpo que o desejo do outro inicialmente se inscreve.

Seria preciso, então, conceber um entrelaçamento entre o corpo e a linguagem, tecendo-se desde o início, por intermédio do outro. Há, porém, uma questão ontológica de fundo que o enigma perceptivo da visão originariamente enuncia: o desejo de se saber, de se desvendar, de se descobrir em meio ao mundo como uma possibilidade de sentidos, já que, como se descrevera desde a *Phénoménologie de la Perception*:

---

[130] Cf. MERLEAU-PONTY, M. *Notes de travail de 1958-1960*, Paris: Bibliothèque Nationale de France, volume VIII. 2 (não publicado).

> O sensível não apenas tem uma significação motora e vital, mas é uma certa maneira de ser no mundo que se propõe a nós de um ponto do espaço, que nosso corpo retoma e assume se for capaz, e a sensação é literalmente uma comunhão (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 245-246).

É partindo deste impulso primeiro, desta libido originária ensejada pela percepção que faz do meu corpo "o veículo do ser no mundo" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 97) que o entrelaçamento com o outro, com o outro desejo e com a linguagem pode enfim se estabelecer. Em outras palavras, tudo se passa como se a visibilidade fosse uma constante provocação – um poderoso ímã – instigando o vivente a se dirigir ao mundo e a produzir com ele, sentidos. Assim, "a visão enquanto encarnada, deve ser definida como um certo movimento – num sentido que não é meramente espacial -, movimento pelo qual o sujeito aproxima-se do mundo, ou seja, torna-se íntimo dele" (BARBARAS, 2011, p. 69-70). Esse desejo primordial operado mais propriamente pela visão é a gênese da carne.

A partir de então, podemos pensar corpo e linguagem como dimensões de profundidade. Amalgamá-los, como se ambos fossem o avesso e o direito de um mesmo tecido; visível e invisível de uma mesma trama carnal em que a linguagem se inscreve no corpo. A linguagem é também uma dimensão do Ser total, e assim como o pensamento, ela não é sobrevoo, mas textura do mundo, entrelaçamento com o corpo próprio. Deste modo, a linguagem opera sobre o fundo do sensível. O corpo é, então, a profundidade da linguagem e é necessário saber "apreendê-la com todas as suas raízes e com toda a sua floração" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 167) para constatarmos, logo em seguida, que ela é "o mais válido testemunho do Ser" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 167). Trata-se, portanto, de uma "linguagem operante" que não é mera "tradução, de codificação e decodificação" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 168). É, pois, uma "linguagem que não pode saber-se a não ser por dentro, pela prática, abre-se para as coisas, chamada pela voz do silêncio, continuando uma tentativa de articulação que é o Ser de todo ser" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 168). Assim é que Merleau-Ponty pode afirmar "que a própria visão, o próprio pensamento são, como já se disse 'estruturados como uma linguagem', são *articulação* prévia,

aparição de alguma coisa onde não havia nada ou qualquer outra coisa" (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 168).

Em sua breve participação no VI Colóquio de Bonneval[131], em 1960, que teve como tema precisamente o Inconsciente, Merleau-Ponty (1969, p. 170) destaca a necessidade de "encontrar, para além da 'linguagem convencional', um simbolismo primordial, do qual o sonho constitui uma amostra". Aos olhos de Merleau-Ponty, esse simbolismo primordial é anterior à linguagem propriamente dita, de modo que o filósofo acaba por manifestar a esse respeito uma espécie de desabafo:

> Mas é necessário procurar esse simbolismo primordial, antes que na linguagem propriamente dita, – 'algumas vezes experimento um mal-estar em ver a categoria da linguagem ocupar todo o lugar' – numa certa articulação perceptiva, numa relação entre o visível e o invisível que M. MERLEAU-PONTY designa pelo nome de latência, no sentido que HEIDEGGER dá a essa palavra (*Verborgenheit*), e não para qualificar um ser que se dissimularia atrás das aparências. A percepção, com a condição de não concebê-la como uma operação, como um modo de representação, mas como uma mistura de uma impercepção, pode servir de modelo, e mesmo o simples fato de ver: 'ver é não ter necessidade de formar um pensamento'. M. MERLEAU-PONTY lembra que, a seu ver, a abertura para o ser não é linguística: é na percepção que ele vê o lugar de nascimento da fala" (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 170-171).

Tudo se passa como se a carne abrisse e desvelasse uma espécie de dimensão de profundidade na qual o espírito (invisível) se encontra diluído. A profundidade, no entanto, só se estabelece em relação com a concretude do mundo (visível). O mundo, enquanto o verdadeiro transcendental comporta essa tensão, assumidamente "carnal", entre os polos positivo e negativo, presença e ausência, visível e invisível. Essa tensão é o âmago do Ser, do qual nosso corpo próprio é uma amostra ou expressão.

Uma vez aberta tal perspectiva, ou seja, de uma simultaneidade entrevista entre polos que não se opõem absolutamente, mas interagem concentricamente, o que, afinal, explica, como análise última, esse reenvio dialético? Qual seria

---

[131] A nota publicada nesta obra trata-se de uma apresentação resumida da intervenção de Merleau-Ponty, confiada a J. B. Pontalis, após o falecimento inesperado do filósofo.

exatamente o princípio pelo qual Merleau-Ponty se vale a fim de melhor compreender essa dimensão de *Ineinander* (um-no-outro) entrevista por Husserl? Ora, esse princípio será justamente buscado em Kant, o Kant pré-crítico que formulara uma cara noção inspirada nos matemáticos de sua época, a noção de grandeza negativa.

4.3 O ausente-presente: a noção de grandeza negativa

4.3.1 A noção kantiana de grandeza negativa

Em um texto de 1763, intitulado *Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia*, Kant apresenta a noção de grandeza negativa, como "um conceito que, embora bastante conhecido na matemática, é ainda muito estranho à filosofia" (KANT, 2005, p. 55). A ideia que Kant apresenta neste ensaio introdutório é de especial interesse para Merleau-Ponty, sobretudo em seus últimos escritos, visto que oferece um importante contributo para o projeto então em curso de uma nova ontologia, modificando radicalmente a compreensão do inconsciente. Trata-se, como objetivamos em nosso trabalho, de compreender o inconsciente como uma ordem de experiência mais radical, isto é, como uma estrutura ontológica que pode ser descrita como "ausente/presente". É o enigma mesmo de um inconsciente primordial como um gênero *sui generis* de dialética num movimento simultâneo de presença/ausência que se coloca em questão. Para tanto, a fim de melhor compreender isso, a noção kantiana de grandeza negativa transparece na obra tardia de Merleau-Ponty como uma espécie de mola mestra. Vejamos mais de perto.

Em termos kantianos, as grandezas negativas são utilizadas pelos matemáticos quando se trata de efetuar relações entre grandezas com propriedades opostas. Tomemos como exemplo um navio que se dirige para o sentido leste: toda força que o impulsiona para o leste poderá ser classificada como positiva (+), enquanto o vento que sopra na direção contrária – oeste – e que, por conseguinte, o empurra para o sentido contrário, poderá ser classificado

como uma força negativa (-). Ora, se quisermos calcular o deslocamento real deste navio em direção ao seu destino, em uma determinada quantidade de horas, será necessário que se reduza a distância que se percorreu a oeste - por ocasião da ação do vento - da distância percorrida a leste. Teremos então, uma equação de grandezas positivas e negativas (somando-se a distância negativa e subtraindo-a da distância positiva). Neste sentido, podemos dizer que "uma grandeza é negativa em vista de outra na medida em que só pode ser reunida a ela pela oposição, a saber, quando uma suprime na outra o equivalente a si mesma" (KANT, 2005, p. 61).

A grandeza negativa não se reduz, portanto, a uma *oposição lógica*, de contradição, onde uma propriedade excluiria a outra, no sentido de que, por exemplo, "ser escuro e não ser escuro ao mesmo tempo e sob uma mesma relação num mesmo sujeito é uma contradição" (KANT, 2005, p. 59). Trata-se a bem da verdade, de oposições não excludentes, em que uma só pode ser compreendida em relação com o seu oposto. Como afirmará Kant (2005, p. 60): "como essa oposição é recíproca, então se vê facilmente que uma suprime a outra parcial ou completamente, // sem que por conta disso, aquelas grandezas precedidas de + sejam diferentes daquelas precedidas de –". A grandeza negativa não é, ainda, uma negação de grandeza, já que, em seu seio, há um caráter de positividade. Trata-se, aqui, de uma *oposição real*, que de maneira distinta à anterior, não é regida pelo princípio de contradição. Como dirá Silva em seu trabalho intitulado *O inconsciente carnal: Merleau-Ponty e a noção kantiana de grandeza negativa* (2020) "há aí, como resultado, um fundamento positivo, fundamento não de 'ausência', mas de 'privação; fundamento de zero. Esse zero, na verdade, é um zero relativo".

Compreendamos, enfim, que a *oposição lógica* é aquela que guarda um elemento de "contradição" e, portanto, apresenta uma "ausência". Em contrapartida, a *oposição real* constitui uma "relação" e apresenta, portanto, uma "privação". A primeira "não exige fundamento positivo algum, mas apenas a ausência dele" (KANT, 2005, p. 66) enquanto que a última "possui um fundamento de posição verdadeiro e um fundamento igual que lhe é oposto" (KANT, 2005, p. 66).

Em função disso, Kant se propôs denominar, em conformidade com o método dos matemáticos, “o declínio uma ascensão negativa; o cair, um levantar-se negativo; o retrocesso, um avanço negativo” (KANT, 2005, p. 63). Tal denominação é de caráter apenas convencional, uma vez que nada nos impediria de denominar, por exemplo; a ascensão, um declínio negativo. Assim, “apenas soa melhor atribuir o nome de *negativo* àquilo em relação ao que se dá atenção redobrada quando se quer indicar o seu oposto real” (KANT, 2005, p. 63).

Isso posto, a questão que podemos agora levantar é a da possibilidade de uma verdadeira “introdução da noção de grandezas negativas em filosofia” como propôs Kant já na apresentação de seu ensaio. Desse modo, no que se refere à introdução das grandezas negativas no campo da filosofia, com vistas à compreensão, por exemplo, dos sentimentos humanos, Kant classifica o desprazer como uma “sensação positiva” (2005, p. 68), visto que ele “não é apenas uma ausência de prazer, mas um fundamento positivo que suprime em parte ou inteiramente o prazer que provém de um outro fundamento, merecendo, assim, ser designado como um prazer *negativo*” (KANT, 2005, p. 69-70).

Desta maneira, o desprazer não constitui simplesmente uma ausência de prazer, mas uma privação. Embasando-se no fator de oposição real, só podemos compreender o desprazer se soubermos, efetivamente, o que é o prazer, pois é na relação com este que aquele pode emergir. Assim, se pode dizer do ódio, que é um amor negativo; da fealdade, uma beleza negativa, etc.

Vejamos, então, na sequência, como Merleau-Ponty retoma a noção de grandeza negativa com o intuito de efetuar uma descrição daquilo que chamou de “inconsciente primordial”.

4.3.2 Merleau-Ponty e a releitura da noção kantiana de grandeza negativa

Merleau-Ponty não tarda, em seus últimos escritos, de retomar e, na medida do possível, aprofundar o estatuto kantiano da ideia de grandeza negativa. Essa retomada se revela decisiva aos seus propósitos, entre os quais, o de radicalmente repensar o sentido último do inconsciente numa chave de

leitura formulada numa teoria, como vimos, de uma psicanálise ontológica. O problema, portanto, que ora pomos é o de examinar até onde, com esse recurso, Merleau-Ponty supera, de fato, o idealismo ainda parcialmente inscrito em seus primeiros trabalhos que, de certa forma, gerou impasses para uma teoria fenomenológica do inconsciente. Dizendo de outro modo, em que medida essa reformulação da experiência do inconsciente não recai numa forma de dualismo intransponível. Será que tal estrutura ausente/presente não reedita, de maneira camuflada, uma concepção ainda binária acerca do inconsciente? Pois bem: o retorno ao Kant "pré-crítico" e, de passagem, a noção de grandeza negativa parece abrir a Merleau-Ponty uma saída a tal presumido impasse.

Podemos citar como exemplo desta chave interpretativa do ausente/presente uma das notas que o filósofo apresenta em *Le Monde Sensible et le Monde de l'Expression* (1953), ao tecer uma interpretação acerca do pensamento freudiano sobre a homossexualidade. Em seu entendimento, a concepção de Freud é a de que haveria uma "verdade" na homossexualidade, enquanto a heterossexualidade seria uma "aparência"[132]. Neste sentido, Merleau-Ponty abre uma nova perspectiva, onde ao invés de uma relação entre verdade e aparência, constitui-se uma relação de figura e fundo entre heterossexualidade e homossexualidade. Essa compreensão, digamos, assim, gestáltica permite que se exclua a sobreposição da "verdade" entre uma e outra posição, pois há uma "implicação recíproca" entre elas, de modo que "ser heterossexual é ser homossexual mediatamente" e "ser homossexual é ser heterossexual mediatamente" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 61). Heterossexualidade e homossexualidade comportam, portanto, "estruturações

---

[132] Em relação a esta interpretação, encontramos em uma nota de rodapé do texto freudiano *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* a seguinte afirmação: "Para a psicanálise, isto sim, a escolha objetal independente do sexo do objeto, a possibilidade de dispor livremente de objetos masculinos e femininos, tal como se observa na infância, em estados primitivos e épocas antigas, parece ser a atitude original, a partir da qual se desenvolvem, mediante restrição por um lado ou por outro, tanto o tipo normal como o invertido. Na concepção da psicanálise, portanto, também o interesse sexual exclusivo do homem pela mulher é um problema que requer explicação, não é algo evidente em si, baseado numa atração fundamentalmente química. A decisão sobre o comportamento sexual definitivo ocorre somente após a puberdade e é o resultado de uma série de fatores ainda não apreendidos em seu conjunto, alguns de natureza constitucional, outros, acidental" (FREUD, 2016, p. 34-35).

possíveis de figura e fundo" onde "a estruturação predominante não anula a outra, que subsiste no fundo" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 61). Podemos, então, já nos cursos de 1953, perceber uma inclinação no pensamento merleau-pontyano a considerar o par homossexualidade/heterossexualidade, no sentido kantiano de uma oposição real.

Ora, se voltamos ao estudo das perversões nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, observamos que, embora Freud jamais abandone a ação da repressão das pulsões no interior do psiquismo, não deixa também de apresentar a atuação de pulsões parciais que se caracterizam como pares de opostos. Temos aqui, por exemplo, os pares exibicionismo/voyeurismo e sadismo/masoquismo[133]. O caráter central do pensamento freudiano em relação às metas pulsionais se revela justamente no fato de que a oposição entre as pulsões parciais não é contraditória, ou seja, a presença de um não exclui o outro. Assim, embora o sádico possa apresentar com certa frequência (ou maior positividade) seu anseio de infligir dor, há momentos em que se reconhece também na figura do masoquista, assumindo o seu lugar. Temos aqui, em sentido freudiano, os mecanismos de projeção e introjeção, o que como mencionamos acima, Merleau-Ponty restituirá com o conceito de "reversibilidade".

É, no entanto, no interior de sua última obra, *Le Visible et l'Invisible*, que encontramos duas importantes referências a Kant datadas de 1960, em que é possível observar mais propriamente a tentativa de transposição da noção de grandeza negativa kantiana à questão do corpo próprio como senciente-sensível. Examina Merleau-Ponty (1964, p. 314):

---

[133] Para Saint-Aubert (2004, p. 35), Merleau-Ponty apresenta, na Conferência do México, uma compreensão um tanto "congelada" do pensamento sartriano ao entender que Sartre teria analisado separadamente sadismo e masoquismo no capítulo sobre as "relações com o outro" em *L'Être et le Néant*. Neste sentido, afirma Saint-Aubert (2004, p. 135) "Ele [Merleau-Ponty] volta-se para a contribuição principal de Freud sobre essa questão, que consiste precisamente em tratar essas duas posições como as duas faces indissociáveis de uma mesma atitude passiva-ativa. Merleau-Ponty insiste: seria preciso ver 'no interior mesmo do desejo de possuir, o desejo de possuir alguém; no interior mesmo do sadismo, o masoquismo'. O filósofo lê no tratamento freudiano do sadomasoquismo uma lógica análoga àquela da percepção. Essa leitura, retomamos, não é mais fiel à Freud que àquela de Sartre. Para Merleau-Ponty, Sartre sobrevoou a contradição ao invés de 'compreender os dois aspectos contraditórios como um único na experiência da percepção'".

> Essa estrutura [o palpante-palpado] existe num único órgão – A carne de meus dedos = cada um deles é dedo fenomênico e dedo objetivo, fora e dentro do dedo em reciprocidade, em quiasma, atividade e passividade acasaladas. Uma invade a outra, estão numa relação de oposição real (Kant) – o *Si* local do dedo: seu espaço é senciente-sentido.

Essa passagem mostra a importância e originalidade que a carne adquire na obra do filósofo: introduzir, no seio da carne, uma relação de oposição real, significa amalgamar corpo e espírito, objeto e sujeito, mundo exterior e mundo interior[134]. Deste modo, Merleau-Ponty teoriza acerca de uma interdependência entre os pares de opostos, de forma que o aparecimento de um polo só é possibilitado com a condição de estar em relação com o seu oposto. O corpo é esta potência, e seu poder de percepção é a manifestação viva da carne enquanto este fenômeno circular, que insere o dentro no fora e o fora no dentro.

O corpo possui esse poder de reversibilidade dos sentidos de modo que se entende "por reversibilidade, a unidade dos toques, das vistas e dos movimentos, criando a visibilidade, a tangibilidade, a mobilidade em sua generalidade universal" (CHAUÍ, 2002, p. 143). No entanto, o filósofo deixa claro

---

[134] Para o filósofo belga Alphonse De Waelhens (1967, p. 205-206) "O corpo dá ao homem a única possibilidade de presença exaustiva, saturante. É, para ele, um apoio e uma armadilha, como a sexualidade. Pois, justamente, podemos fazê-lo existir como nosso meio de expressão mais perfeito, mas também como a negação de toda expressividade (que é ainda uma expressão). É o que precisamos tentar compreender. É uma tese fundamental de toda fenomenologia que as coisas de nossa experiência nunca são suscetíveis de uma presença exaustiva. É também por isso que, em nossa experiência, toda presença é sinal de uma ausência, indica uma ausência que antecipa a presença. Eu não posso perceber ao mesmo tempo o lado direito e o avesso de uma moeda, mas perceber *o lado direito como direito de uma moeda real*, é colocar e antecipar a presença possível do avesso. Toda coisa ou aspecto de uma coisa *remete* à outra coisa. Para o homem, conhecer a significação de algo não é possui-lo de uma única vez, o que é impossível – mas desenvolver suas relações com outras coisas e, no limite, a todas as outras coisas. Se refletimos sobre nossa relação com o corpo, vemos imediatamente, com algumas analogias, imensas diferenças. O corpo é uma realidade a qual não podemos nunca nos voltar absolutamente, nós o portamos sempre conosco. Ele é a presença que não pode se transformar simplesmente em ausência; sempre está aí. É por isso – como já observamos – que nossa relação com ele não é um ter; mas também não é simplesmente uma relação de ser. As consequências disso são capitais. Em primeiro lugar, constatamos que nossa relação com o corpo não é estável ou congelada, mas dialética. Podemos coloca-la a um distanciamento radical – e assim fingir tratar o corpo como objeto entre os objetos -, mas essa tentativa deve fracassar, já que, de fato, esse pretenso objeto é inseparável de mim mesmo, o que não é o caso de nenhum outro. Eu posso também me colocar em direção ao outro extremo e tentar viver minha relação com o corpo como uma identificação pura e simples: mas esse esforço não tem resultado, pois, na verdade, eu posso sempre também me escapar e lhe escapar, olhando-o e me refletindo".

que essa reversibilidade entre o vidente e o visível, o tato e o tangível “se trata de uma reversibilidade sempre iminente e nunca realizada de fato” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 194). Pois bem, é essa iminência, essa potência sempre inacabada que garante, apesar da união, a diferenciação entre as coisas. Assim, de acordo com a explicação de Chauí (2002, p. 142):

> Há quiasma nas coisas: a superfície se enlaça e se cruza com as cores e os sons, que se enlaçam e se cruzam com os odores, todos se enlaçando e se cruzando em movimentos infindáveis, numa troca incessante em que cada qual é indiscernível e discernível porque pertence a famílias diferentes. O tecido do mundo das coisas é cerrado e poroso. A transitividade e reversibilidade das dimensões fazem as coisas profundas. Essa profundidade é sua Carne.

Trata-se, como vimos, de uma profundidade que não é um puro nada, ou um negativo em oposição contraditória a uma positividade plena. O que ocorre é uma relação de oposição real, no sentido de Kant. Como ilustra o próprio Merleau-Ponty:

> O quiasma, a reversibilidade, é a ideia de que toda percepção é forrada por uma contrapercepção (oposição real de Kant), é ato de duas faces, não mais se sabe quem fala e quem escuta. Circularidade falar-escutar, ver-ser visto, perceber-ser percebido, (é ela que faz como que nos pareça que a percepção se realiza *nas próprias coisas*) – *Atividade = passividade* (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 318).

Ao mencionar os pares “falar-escutar”, “ver-ser visto” e “perceber-ser percebido”, Merleau-Ponty avança sobre a questão da circularidade carnal. Não se trata apenas de considerar a invasão entre o corpo e ele mesmo, e entre o corpo e o mundo de que já tratamos em vários momentos até aqui. Mais do que isso: trata-se de perceber que o outro também se encontra em uma relação de oposição real comigo[135]. Esta trama efetuada pela carne envolve agora a minha

---

[135] Em *Le Monde Sensible et le Monde de l’Expression*, Merleau-Ponty já afirmava que “o mundo do outro estaria sobre o fundo sempre suposto pelas figuras do meu. Não é uma experiência opaca, um tecido de eternas sensações privadas, coroadas por uma identidade ideal, mas uma taxa sobre... o mundo intersubjetivo, uma de meu mundo, uma figura que nunca será esse fundo para mim, mas que que ainda toma {forma} na conduta do outro, na maneira em

percepção, situada em relação com a percepção de outrem. Ainda de acordo com a interpretação de Chauí (2002, p. 144):

> Apanhando a experiência do corpo como sinergia do senciente-sensível que se propaga e se irradia, Merleau-Ponty apanha o corpo como dimensão reflexiva. A irradiação dessa reflexividade é a chegada de outro corpo em sinergia, dimensão participante da Carne como ser intercorporal. Com a chegada de outrem, sofremos a primeira ferida narcísica: descobrimos que não somos inteiramente visíveis para nós, que carregamos um invisível que é visível para outrem; mas descobrimos também que somos plenamente visíveis porque vistos por outro. Inacabados como videntes, somos acabados como visíveis.

Deste modo, assistimos a uma dissolução das lutas entre consciências fechadas, opostas e contraditórias. Essa imbricação sinérgica de uma consciência na outra, ou de um corpo no outro, como participantes de um mesmo tecido carnal, permite-nos vivenciar a construção de um solo compartilhado, ou um mundo comum.

Assim, a experiência de ser visto por outrem permite que eu me veja a mim mesmo mediante a conduta e os gestos do outro em direção a mim. Do mesmo modo, ao dirigir-me a outrem, no esboço de minhas condutas e gestos, é com uma parte de mim mesmo que me coloco em relação. O outro se torna, então, profundidade em relação a mim; o outro me revela minha parcela invisível a mim mesmo, vindo a perceber em mim, sua parcela invisível. Eis a compreensão merleau-pontyana acerca dos fenômenos da projeção e introjeção. Além disso, essa experiência intersubjetiva se trata, para Merleau-Ponty, de uma primeira ferida narcísica, uma vez que a experiência com o outro me permite concluir que há elementos de mim mesmo que só podem ser acessados, em parte, mediante a presença deste outro. É, aliás, essa dinâmica que o fenômeno da transferência, na situação analítica, enseja.

Se anteriormente mencionamos a reversibilidade como esse contínuo vaivém, essa circularidade entre as diferentes formas de sensibilidades (tato, visão, audição, etc.), agora observamos que há reversibilidade também entre os diferentes corpos humanos que se efetua mediante a atuação do desejo. Há,

---

que ele trata e faz existir para seu corpo alguns aspectos do mundo" (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 210).

portanto, uma amplificação da compreensão do desejo por parte de Merleau-Ponty em relação àquela de Freud. O desejo, na perspectiva do filósofo, assume uma posição ontológica; quer dizer, não se trata meramente de um desejo de retorno a uma percepção prazerosa dos primórdios da existência.

Para Merleau-Ponty, o desejo é desejo primordial de invasão sobre o outro, sobre o mundo, sobre as coisas para que eu me encontre, mesmo que momentaneamente, com uma parcela de meu próprio ser[136]. O desejo é, deste modo, desejo de relação que, para Merleau-Ponty, é animado, preferencialmente, pelo fenômeno da visibilidade. Assim, toda criação humana, toda manifestação de linguagem, movimento, toque, etc., revela-se como uma espécie de apelo por ser visto, em profundidade, pelo outro. A experiência humana não é, portanto, solipsista: ela se dá para e em função de um outro. Como bem menciona Chauí (2002, p. 144-145):

> O desejo, que nos desvenda agora como personagens – do desejo alheio – e personificadores – de nosso desejo em outrem -, é a experiência de flutuar com um outro na superfície de um mesmo Ser "fazendo nosso dentro ser fora e nosso fora ser dentro".

Seguindo ainda nesta mesma perspectiva, vale mencionarmos a referência merleau-pontyana à noção de grandeza negativa no VI Colóquio de Bonneval, momento em que o filósofo pretendeu apresentar uma articulação deste conceito com o inconsciente:

> Dizer do inconsciente que ele é o inverso do consciente é, seguramente, errôneo se se refere à ideia de simetria e não é

---

[136] De Waelhens (1967, p. 208-209) observa, em relação ao ato sexual, que "cada um dos parceiros tenta se manifestar absolutamente para o outro, aceitando não ser mais para ele mesmo, mas para o outro, cada um é assim absolutamente restituído a ele mesmo pelo outro e no outro. De fato, se sou absolutamente para um outro, se eu me abandono totalmente ao outro, esse outro deixa de ser outro. Pois só há verdadeiramente outro se ele se opõe a mim. Me renunciando a mim mesmo, eu retiro também do outro sua alteridade. Assim acontece que o duplo "para-outro", ao qual tende a relação sexual, supera toda alteridade e faz existir (ou pode fazer existir, pois este é o núcleo do drama) na perfeita presença de uma corporeidade a uma corporeidade, e de cada eu à sua corporeidade, uma nova subjetividade, indistinta, onde outro e eu são dois termos totalmente recíprocos. O sentido último da relação sexual é então pela perda do eu em proveito do outro, o ultrapassamento da alteridade na constituição de uma subjetividade nova e comum".

> assim que é preciso entendê-lo. Antes se deverá pensar naquilo que KANT disse do conceito de grandeza negativa, cuja importância no que concerne à gênese na história das ideias da noção de inconsciente. [...]. Se uma grandeza negativa é uma grandeza de sinal contrário, se KANT pode dizer que o ódio é um amor negativo, que, por exemplo, o valor é um dom negativo, é aí que se deve reconhecer uma articulação, uma simultaneidade da presença e da ausência (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 171).

Essa passagem é absolutamente decisiva! Nela, de pronto, Merleau-Ponty afasta qualquer interpretação simétrica acerca do inconsciente. É preciso evitar recair no erro de que o inconsciente mantém uma relação ou oposição de natureza lógica com o consciente. Podemos, então, dizer do inconsciente que ele é uma consciência negativa? Talvez a resposta a esta questão seja positiva, se pudermos considerar, com Merleau-Ponty, que este inconsciente primordial – que não é o inconsciente freudiano do recalque – é a carne. É pela carne que a consciência se manifesta como lacuna, como opacidade. A carne é essa estrutura irrepresentável que liga todos os seres e que permanece como o fundo desde onde a consciência emerge. Saint-Aubert (2004, p. 107) se manifesta a este respeito:

> Ora, a consciência é mesmo impura, sua reflexividade espessa, e está aí seu único tesouro, o que ela tem de melhor a nos dar: seu *punctum caecum*, essa porta interior que abre todas as questões que Descartes acreditava ter fechado. Não é necessário purificar, mas penetrar essa profundidade, onde reencontramos a consciência de nosso corpo, a consciência perceptiva e, daí, a existência de todas as coisas, até aquela que é a mais profundamente e a mais obscuramente inscrita em nós, a existência do outro. O espaço assim reaberto não é mais apenas interior: dentro-fora, ele é o espaço de toda ligação, aquilo que o filósofo nomeará mais tarde “carne” ou, talvez, o inconsciente.

É importante notar ainda que esta concepção de inconsciente está longe de ser igualada ao pré-consciente freudiano, ou seja, àquelas ideias, representações, pensamentos e lembranças que estariam nos arredores da consciência, e que, enfim, poderiam se tornar conscientes a qualquer momento. Merleau-Ponty situa o inconsciente primordial num nível mais profundo. Por isso, ele é primordial, ou seja, o inconsciente radica originariamente na potência

perceptiva de nosso corpo e na cadeia viva de estruturações que formamos com o mundo e com os outros. Numa palavra, o inconsciente, posto em novos termos, se reveste e se desvela, radicalmente, como uma estrutura carnal. É aqui que nos deparamos com o estatuto ontológico da própria teoria merleau-pontyana acerca do inconsciente.

Partindo da reversibilidade e da noção de grandeza negativa, podemos compreender o inconsciente como uma estrutura ausente/presente que se esboça no âmago da percepção. Deste modo, deixa de ser concebido como instância separada e contrária à consciência para fazer parte dela. O inconsciente, como estrutura invisível, é o que sustenta o aparecimento da representação consciente, já que:

> A ideia é este nível, esta dimensão, não é, portanto, um invisível de fato, como objeto escondido atrás de outro, não é um invisível absoluto, que nada teria a ver com o visível, mas o invisível *deste* mundo, aquele que o habita, o sustenta e torna visível, sua possibilidade interior e própria, o Ser desse ente (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 198).

Da mesma forma que o visível não contradiz ou se opõe ao invisível, o dizível ao indizível, havendo, como escreve Merleau-Ponty, uma “contrapartida secreta” (Merleau-Ponty, 1964, p. 269) entre ambos, o mesmo se dá na experiência inconsciente. Isso significa que o inconsciente é a profundidade da consciência, sua dimensão não tematizada, já que esta não é mais concebida como pura positividade. Aos olhos de Merleau-Ponty, é a profundidade que faz com que as coisas tenham uma carne, que se oponham à minha percepção, de modo a emergir para mim como figura. Tal profundidade não deve ser entendida apenas no sentido do espaço concreto, mas como uma profundidade que se esboça em todas as manifestações da experiência humana.

Assim, nenhuma conduta, gesto ou movimento em relação ao mundo ou a outrem, se apresenta sem que haja um elo intrínseco com seu polo não tematizado; daí a dinâmica do ausente/presente. A esse respeito, Merleau-Ponty

faz questão de enfatizar que não se trata de fazer antropologia[137]. Quer dizer, descrever o inconsciente primordial é uma tarefa que nos remete a uma camada mais arcaica ou mais originária da experiência humana, anterior à zona de passividade, instituída mediante a história e a cultura. Talvez, o desvelamento dessa dimensão ontológica da experiência humana, seja justamente o que nos permita pensar um território possível para a liberdade, em que apesar do enredo histórico e cultural em que cada existente se encontra, é possível (re)criar-se, a cada momento, esboçando novas matrizes de condutas, ou novos projetos.

Nas notas de trabalho, manuscritas entre 1958 e 1960, Merleau-Ponty tenciona justificar uma certa compreensão de cunho ainda dualista a qual sua fenomenologia poderia suscitar. Afirma então que:

> O espírito ou a consciência transborda o corpo fenomenal, emergindo no invisível. Há certo dualismo indiscutível. Mas esse dualismo não significa duas substâncias [consciência e corpo]: significa apenas certa saliência de significado apontando para a massa do visível - Significa certa lacuna em relação ao nível em que a alma e o corpo se recobrem. Do mesmo modo, esse último nível não significa monismo: significa apenas que o espírito segue seu curso na ordem e na camada do sentimento e da natureza. O corpo, o espírito não são “primeiro” nem “segundo” – isso ao mesmo tempo contra o monismo e contra o dualismo. Mas também devemos rejeitar a concepção dialética usual, que nada mais é do que a estupidez de um espírito de superestrutura que percebe a existência – estupidez de ideias como: o corpo é o espírito em si, ou a mente é o corpo para si mesma. Estupidez do hegelianismo[138].

Nos parece, portanto, que o recurso à noção de grandeza negativa justifica que se ainda se quiser reconhecer, no interior da fenomenologia merleau-pontyana, uma filosofia dualista, se faz, pois, necessário reformular a própria compreensão de dualismo, neste caso. Quer dizer, consciência e inconsciente devem ser compreendidos como partes de uma mesma estrutura, amalgamados e interdependentes, não dissociados.

---

[137] “Não se trata de antropologia. Trata-se do ser bruto ou selvagem. Trata-se de *tornar possível o ser não substancial, não objetivo* [...], o ser que não tem necessidade de sinopse”. In: Notes de Travail de 1958-1960 Bibliothèque Nationale de France, volume VIII.2 (não publicado).

[138] Cf. MERLEAU-PONTY, M. Notes de Travail de 1958-1960 Bibliothèque Nationale de France, volume VIII.2 (não publicado).

Tendo chegado a este ponto de nossa pesquisa, nos cabe agora perguntar: em que medida essa proposição merleau-pontyana acerca do inconsciente guarda ainda alguma semelhança com a psicanálise? É possível, com Merleau-Ponty, pensarmos um “impensado” em Freud? Ou, em outras palavras: é possível vislumbrar uma camada a mais de invisível, justamente aí, onde Freud acreditou trazer à luz a manifestação do inconsciente?

Aos olhos de Merleau-Ponty, há ainda uma camada a escavar nesse aprofundamento arqueológico, que conduz ao desvelamento daquilo que denominou “psicanálise ontológica”. Como veremos adiante, talvez as maiores indicações de Freud a esse respeito estejam esboçadas em seus casos clínicos. Contudo, se é que se pode admitir que Freud alguma vez vislumbrou uma tal ontologia, é certo que esta permaneceu às margens, como um fundo jamais tematizado, desde onde sua clínica e sua obra pôde emergir. É sobre essas questões que trataremos mais detalhadamente a seguir.

4.4 Inconsciente e abertura: por uma psicanálise ontológica

4.4.1 O Inconsciente Primordial

Para darmos início ao debate merleau-pontyano acerca do inconsciente primordial, gostaríamos de apresentar, brevemente, uma das principais críticas dirigidas por Sartre ao inconsciente freudiano. Isso porque a análise sartriana em torno desta questão não passa despercebida a Merleau-Ponty que, inclusive, efetua a sua exposição de uma psicanálise ontológica como uma contrapartida à proposta sartriana de uma psicanálise existencial[139].

Logo no primeiro capítulo de *O Ser e o Nada*, Sartre apresenta a seguinte provocação:

---

[139] Para uma melhor compreensão sobre a psicanálise existencial e o pensamento sartriano Ver: SILVA, C. “Aportes clínicos sartrianos I: a psicanálise existencial”. In: SANTOS, R; GUTELVIL, L. (Org.). *Ontologia, Política & Psicanálise: discursos acerca da alteridade*. Porto Alegre: FI, 2018, p. 357-381. Ver também: SILVA, C. “Aportes clínicos sartrianos II: Diálogo psicanalítico”. In: SANTOS, R.; IÓRIO, L. F. D. (Org.). *Fenomenologia, Linguística & Psicanálise*. Porto Alegre: FI, 2019, p. 39-63.

> Não posso querer “não ver” certo aspecto de meu ser, com efeito, salvo se estiver precisamente ciente do aspecto que não quero ver. Significa que preciso indicá-lo em meu ser constantemente para poder afastar-me dele: melhor dito, é necessário que pense nele constantemente para evitar pensar nele. Não se deve entender por isso apenas que, por necessidade, devo levar perpetuamente comigo aquilo de que quero fugir, mas também que devo encarar o objeto de minha fuga para evitá-lo, o que significa que angústia, enfoque intencional da angústia e fuga da angústia rumo a mitos tranquilizadores precisam ser dados na unidade de uma mesma consciência (SARTRE, 1943, p. 82).

Essa citação oferece uma prévia acerca da crítica sartriana à teoria do inconsciente. Quer dizer, ao manifestar que há sempre um mecanismo que sabe sobre o algo que se nega, e que, neste sentido, o negado é também parte da consciência, Sartre se refere à atuação da censura na teoria freudiana. Na concepção do filósofo, a censura sabe dos elementos que não podem vir à tona, e ao fazer essa separação entre aquilo que o sujeito pode ou não “ter consciência”, a censura atua justamente como o fator consciente da negação; atua como má-fé. Sartre, então, afirma enfaticamente que “nada ganhamos com a psicanálise, porque ela, para suprimir a má-fé, estabeleceu entre inconsciente e consciência uma consciência autônoma e de má-fé” (SARTRE, 1943, p. 92).

Para Sartre, a má-fé entra em cena quando o homem, frente às possibilidades e a sua liberdade de escolha, não suporta a angústia pela responsabilidade de ser seu próprio projeto. Há aí uma tentativa de fuga, uma ânsia por ignorar a angústia. Ora, para que se possa ignora-la de si mesmo, é necessário primeiramente reconhece-la em si. Há aí uma espécie de paradoxo, já que a atuação da má-fé não é a mentira, assim como também não é um saber reconhecido. Nas palavras de Sartre (2015, p. 94):

> Por certo, para quem pratica a má-fé, trata-se de mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável. A má-fé tem na aparência, portanto, a estrutura da mentira. Só que – e isso muda tudo – na má-fé eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo. Assim, não existe neste caso a dualidade do enganador e do enganado. A má-fé implica por essência, ao contrário, a unidade de *uma* consciência.

Essa discussão enseja, na verdade, o desafio de descrever uma estrutura de consciência que dê conta do que Merleau-Ponty (MERLEAU-PONTY, 1968b, 179) denominou a "dupla fórmula do inconsciente ('eu não sabia' e 'eu sempre soube')". Ora, conceber a possibilidade de duas instâncias separadas – a que sabe e a que não sabe – seria como instituir, no interior do sujeito, um segundo sujeito pensante. Além disso, se como propõe Freud, nossos atos são movidos por forças inconscientes, por acontecimentos esquecidos do passado e que, por conseguinte, não temos conhecimento explícito, deixamos de ser reconhecidos como portadores de liberdade e responsabilidade para recairmos em uma existência determinista.

Ciente desse impasse presente no interior da teoria psicanalítica, Merleau-Ponty procura, na esteira de Sartre, descrever uma unidade da consciência que dê conta de abarcar a ambiguidade dessa questão de fundo: Como conceber que o mesmo sujeito possa afirmar, no mesmo instante e para uma mesma questão, "eu não sabia" e "eu sempre soube"? É aqui que a visada do inconsciente como um ausente/presente, ancorado na noção kantiana de grandeza negativa se revela como um importante contributo[140].

O interesse de Merleau-Ponty pela psicanálise se revela, então, não em relação ao inconsciente do recalcamento, mas como possibilidade de desvelar, no interior do discurso freudiano, uma nova leitura, concebendo o inconsciente como amálgama com a consciência, mediante a percepção[141]. Assim, em *Le Visible et l'Invisible*, o

---

[140] Para Verano (2019, p 131), o segundo capítulo de *Le Visible et l'Invisible* apresenta uma leitura merleau-pontyana de Sartre onde se encontram os aspectos centrais acerca da concepção de Merleau-Ponty de dialética negativa. O autor esclarece que, na ótica de Merleau-Ponty "o intento de Sartre por superar as posições psicologistas e racionalistas, o conduz a plantear uma purificação do sujeito – a ideia deste como absoluta negatividade – e do ser - concebido como absoluta positividade -, que impede toda verdadeira interação entre eles. Somos absoluto vazio, ausência de ser e nossa exigência de realização, de cumprimento, é um chamado do ser, do 'exterior', desde o que não somos. O nada é o que falta ao ser para ser, seu complemento; uma instância descansa na outra, são solidárias entre si. Neste sentido, adverte Merleau-Ponty, não se dá uma verdadeira oposição entre elas" (VERANO, 2019, p. 131).

[141] Sobre essa questão, Silva (2009, p. 90) esclarece que "Merleau-Ponty passa a ler a obra freudiana, captando-a em seu movimento próprio, revolvendo sua reorganização interna, em meio à experiência clínica. Assim, pois, se a dificuldade inicial de Freud foi justamente 'conhecer mal a teoria do inconsciente' representando-a nos termos de um quadro interno e extralúcido, então se torna mister, mais uma vez, retomá-la, seguindo na evolução de seus escritos, o esforço de devolver-lhe a sua fisionomia mais real. Daí é que decorre uma essencial questão axiomática de Merleau-Ponty: 'Em que consiste, pois, esse eu que não sou eu, esse peso, esse excesso aquém do que de mim me aparece, e que a meus olhos sou eu todo, se isso não á uma coisa – fisiologia?'".

filósofo afirma que “a percepção é inconsciente” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 243), o inconsciente é, pois, “o que funciona como *pivô* existencial, e nesse sentido, é e não é percebido, pois apenas percebemos figuras sobre níveis – e apenas as percebemos em relação ao nível, *entre* os objetos” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 243). Para Merleau-Ponty, o inconsciente, ou o oculto, em psicanálise, é dessa espécie. Então:

> 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. É “inconsciente”, porquanto não é *objeto*, sendo aquilo por que os objetos são possíveis, é a constelação onde se lê nosso futuro – Está entre eles como o intervalo das árvores entre as árvores, ou como seu nível comum. É [...] o *Ineinander* dos outros em nós e de nós neles (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 234).

Assim, o filósofo acredita encontrar um sentido possível à dupla fórmula “eu não sabia” e “eu já sabia”, já que excluindo-se a atuação da censura, o inconsciente passa a ser concebido mais como um saber não tematizado, informulado, um “pivô existencial”, ancoradouro de nossa consciência tética, de nossa percepção e dos mais secretos de nossos atos. Não é, pois, um puro nada, uma vez que comporta em si uma certa espessura que o coloca em relação de interdependência com a consciência. Essa compreensão acerca daquilo que teria sido uma conceituação ainda pouco madura na obra freudiana – o inconsciente do recalcamento – torna-se muito clara na seguinte passagem de *L’Homme et l’Adversité*:

> Basta seguir as transformações dessa noção-Proteu na obra de Freud, a diversidade de seus empregos, as contradições que acarreta, para ter certeza de que não se trata de uma noção madura e de que ainda falta, como Freud dá a entender nos *Ensaios de psicanálise*, formular corretamente o que ele visava sob essa designação provisória. 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 [...]. É trabalhando nesse sentido que encontraremos um estado civil para essa consciência que antes roça nos seus objetos, evita-os

> no momento em que vai coloca-los, antes os leva em conta, como o cego leva em conta os obstáculos, do que os reconhece, que não quer conhece-los, ignora-os enquanto os conhece, conhece enquanto os ignora, e que serve de base a nossos atos e nossos conhecimentos expressos (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 291).

Aos olhos de Merleau-Ponty (2016b, p. 298-299), a contribuição capital de Freud à fenomenologia foi, sem dúvidas, ter admitido que todo ato humano tem um ou mais sentidos. Essa polissemia da conduta, operada também mediante o corpo, é o que permite reconhecer a variedade de articulações possíveis do campo perceptivo. Isso significa que não há mais aqui relação unilateral, de causa e efeito, mas uma riqueza inesgotável de sentidos e de interpretações possíveis à existência humana. Restitui-se o terreno da liberdade já que, malgrado o peso de uma história pessoal, de um passado vivido e sedimentado na existência, há sempre a possibilidade de dirigir-se à uma nova significação, algo que lhe permita ressignificar os próprios atos e a própria vida. Como veremos no capítulo posterior, essa possibilidade é estabelecida pelo *Ineinander* e pela relação com outrem.

Deste modo, pensar um inconsciente sem recalcamento, significa pensar "condensação e deslocamento fundados sobre [a] topologia do esquema corporal" e o "esquema corporal como *In der Welt Sein* [...]"[142] – *Ser-no-mundo*.

O inconsciente primordial é, portanto, não substancial. Não se trata de uma positividade, de uma concreção ou de uma forma de representação. Contudo, também não é o puro nada ou o vazio. Daí resulta a dificuldade de conceituá-lo. Se quisermos de alguma maneira apreendê-lo, é necessário que retornemos, mais uma vez, à compreensão do esquema corporal, do corpo estesiológico, da noção de desejo e de movimento tal como Merleau-Ponty os descreveu. Adotando um posicionamento ontológico, podemos dizer que o corpo fenomenológico, enquanto lócus dessa tensão entre ser sujeito e ser objeto, polo negativo e positivo do ser, é a expressão do inconsciente primordial. Assim, o inconsciente primordial só pode ser compreendido

---

[142] Essa citação consta nas *Notes sur les corps*, notes inédites, B.N.F., volume XVII, a qual não tivemos acesso diretamente. Esse trabalho é citado por SAINT-AUBERT, E. "La conception merleau-pontienne de l'inconscient dans les manuscrits tardifs", In: GYEMANT, M.; POPA, D. R. (Org.) *Approches phénoménologiques de l'inconscient*. Hildesheim: OLMS, 2015, p. 187-209**.**

mediante a expressão humana em suas variadas formas, o que significa que jamais poderemos abarcá-lo em sua inteireza e concretude.

Esse é o caráter profundamente paradoxal do inconsciente ontológico: sua presença é tacitamente implicada na ausência. A ausência não é um vazio, já que por ser ausente, ela pressupõe sempre, incontestavelmente, a ausência de uma presença. A manifestação do inconsciente primordial, enquanto ausente/presente é, portanto, um elo, um núcleo de conexão entre o corpo fenomenológico e o mundo[143]. É, por assim dizer, a expressão da própria natureza, já que "o *inconsciente* não é fusão de pensamentos, mecanismos escondidos, mas funcionamento de ligações perceptivas" (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 245). O inconsciente primordial, portanto, é a própria carne como experiência.

Assim, todas as camadas do movimento circular de desvelamento do ser, o qual nos referimos em capítulos anteriores, estão sustentadas por essa potência que é o inconsciente primordial. A relação de oposição real entre o ausente/presente é o que constitui, por exemplo, o campo simbólico, permeando a vida onírica e imaginativa de cada vivente. Assim, se quisermos nos engajar na tarefa infinita de desvelamento do ser, é necessário que tenhamos em conta a todo momento essa estrutura de presença ausente. É o que Merleau-Ponty propõe em uma nota de rodapé de seus cursos sobre a passividade: "Minha tese: as estruturas vigília-sono são estruturas do corpo conhecedor – não presença ao mundo e ausência, mas presente-ausente" (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 196).

Da mesma natureza é a relação imaginário-real que "não é [entre] vazio e pleno, inobservável e observável, dois universos incomparáveis (e não mais estado fraco e estado forte do mesmo 'sensível'), mas toda espécie de estruturação diferente" (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 201). Quer dizer, todo campo do simbólico funciona como profundidade da estrutura perceptiva. Aquilo que percebemos como o real, só

---

[143] Como atesta Merleau-Ponty (2003, p. 87) "há promiscuidade das coisas no mundo sensível que se prolonga numa promiscuidade dos outros entre eles e comigo [...]. A teoria do inconsciente, da memória deve ser renovada por esta referência à ordem perceptiva, isto é, à ordem da coexistência ao mundo e aos outros – coesão de uma vida, uma vida sempre outra, interpretação sem corte; eternidade existencial".

emerge perceptivamente sobre um fundo de impercebido, ou uma matriz simbólica, um campo não-articulado[144]. De acordo com a posição de Saint-Aubert (2015, p. 194):

> O inconsciente, para retomar as expressões empregadas por Merleau-Ponty, toca a experiência arcaica de uma dimensão onírica, a qual não é representação no fundo do inconsciente (isso seria justamente prosa, prosa prosaica), mas uma dimensão de ser inscrita no simbolismo mesmo do esquema corporal. Quanto à psicanálise, contrariamente a um dos mal-entendidos clássicos que ocorrem em relação a ela, devemos compreender que longe de operar uma redução ao prosaico, ela é levada a ajudar com que seja liberada e possa se exprimir essa experiência onírica do ser.

Esta interpretação do inconsciente proposta por Merleau-Ponty, ao mesmo tempo que evidencia uma contraposição a Freud – no que se refere a todo sistema do inconsciente do recalcamento –, acaba por desvelar, no interior do próprio discurso freudiano, uma outra chave de leitura. É o que ilustra a seguinte passagem de *L'Instituition, la Passivité*:

> Freud descobriu o simbolismo positivo; esse sentido além do sentido tem duplo sentido. Normalmente, lembramos apenas os dois sentidos separados: sentido manifesto e sentido latente. Este [seria] restituição de um sentido original que foi em seguida recalcado, escondido na memória, por censura. Inconsciente e censura, dois parceiros, dois textos, - condensação, deslocamento – dois sentidos que tem mesma estrutura: "consciência de...". Freud apresentou as coisas assim. Contudo, sua descoberta não é essa: se o conteúdo latente estivesse verdadeiramente escondido, o sonho não traria nenhum

[144] Sobre essa questão, é interessante notar a observação de Merleau-Ponty acerca da psicanálise e dos acontecimentos da história pessoal, que aos olhos do filósofo, passam a figurar como elementos da matriz simbólica: "O que faz com que possamos dizer que a comunicação é primordial; desde seu primeiro suspiro, uma criança entra em uma rede. Essa comunicação se faz na obscuridade. A criança não percebe muito precisamente as relações que ela tem com os outros. Por exemplo, na constelação familiar, muito vagamente, um filho sente que ele não ama sua irmã, ou ao contrário, que ele ama sua irmã; que ele não ama seu irmão mais novo ou, ao contrário, que ele o ama; ele tem tal ou tal preferência por um dos dois pais, mas tudo isso permanece muito confuso. Então a comunicação é ao mesmo tempo, totalmente primeira, ela se faz desde o início da vida, mas ela se dá em condições de obscuridade tais que o indivíduo muito frequentemente, justamente, não chega a liquidar tudo isso. Há aí conflitos que se criam, pouco a pouco, e esses conflitos se multiplicam, pois do fato de que um conflito aconteceu, se nada interveio, ele tende a se reproduzir, e chegamos finalmente no adulto a uma forma de vida cristalizada, que é o resultado de todos esses eventos anteriores, eventos anteriores que não podemos dizer que sejam conscientes, ao menos no sentido em que o analista termina por ter consciência (MERLEAU-PONTY, 2016b, p. 293-294).

> relaxamento ao desejo. É preciso que o conteúdo latente lhe seja de alguma maneira acessível: que aquele que sonha e aquele que vive no fundo do sonho sejam o mesmo. Que não haja, verdadeiramente, duas pessoas (o inconsciente e a censura, o id e o eu), mas comunicação entre eles. A censura supõe noção prévia do censurado. Mas essa noção prévia não é noção (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 201-202).

Aos olhos de Merleau-Ponty, não há cisão entre o conteúdo manifesto e o conteúdo latente, já que não há cisão entre consciência e inconsciente. Não se trata, portanto, de decifrar uma linguagem inconsciente segundo a narrativa da consciência. O estado onírico é apenas uma das modulações do esquema corporal, quer dizer; é a própria consciência apresentada segundo uma outra estrutura. Assim, a estrutura da consciência nunca escapa a certa zona intermediária entre o sonho e a vigília, já que mesmo este último estado é perpassado pela atividade imaginativa, uma variante do sonho. Esta é uma questão que será novamente retomada no capítulo 5 ao apresentarmos as interpretações dos casos clínicos.

Para dar prosseguimento à discussão que ora se apresenta, abordaremos, na sequência, o inventário merleau-pontyano quanto ao estatuto de uma psicanálise ontológica.

4.4.2 É possível uma psicanálise ontológica?

Partindo da descrição merleau-pontyana de um modelo diferente daquele de Freud para a compreensão do inconsciente, nos propomos agora a analisar acerca da possibilidade dessa chave interpretativa dentro da própria psicanálise. Ou seja, tendo em vista a acentuação marcadamente freudiana sobre a ação do recalque e a separação entre consciência e inconsciente, é possível encontrarmos ainda, no interior desse discurso, aberturas para um Inconsciente Primordial? Daremos início a esta discussão no presente subitem, contudo, ela não encerra por aqui. Tal reflexão será levada adiante no capítulo 5, quando pretendemos analisar alguns estudos de caso utilizando a chave interpretativa tendo como pano de fundo esse caráter ontológico emblemático do Inconsciente Primordial.

Em *L'Homme et l'Adversité* Merleau-Ponty (1960, p. 288) reconhece que:

> Não é errado dizer que Freud quis apoiar todo o desenvolvimento humano no desenvolvimento pulsional, mas iríamos mais longe dizendo que a sua obra revoluciona, já no início, a noção de instinto e dissolve os critérios pelos quais até então se julgava poder circunscrevê-la.

De fato, a noção de pulsão em Freud representa o fator intermediário entre o somático e o psíquico. Um dos desafios, talvez, propostos pela teoria freudiana, seja a compreensão de como se efetua essa passagem de uma *energética*, proveniente de uma excitação orgânica endógena, para uma *hermenêutica*, situada no campo do simbólico. Deste modo, ao localizar a pulsão no limite psicossomático, Freud esboça "alguma coisa como uma física do desejo" (BARBARAS, 1995, p. 491). Como Barbaras observa ainda, adotando a perspectiva de Ricœur, essa suposta física do desejo explicita a psicanálise "no duplo registro do sentido e da força, participa ao mesmo tempo de uma hermenêutica e de uma energética" (BARBARAS, 1995, p. 491).

Assim, efetuar uma leitura filosófica de Freud requer que se considere a diferença entre o que seria "a intuição central da psicanálise e o vocabulário no qual ela se explicita, incontestavelmente marcado pela ciência da época" (BARBARAS, 1995, p. 491). Esse posicionamento é corroborado também por Gyemant (2015, p. 53) ao afirmar que:

> O "Freud filósofo" nunca realmente existiu. Mas a filosofia que poderia ser a sua está bem aí, ela transparece em seus textos metapsicológicos e nos fragmentos teóricos de suas análises de casos. A tarefa se impõe, então, a nós, de dar a essa filosofia nascente do inconsciente uma forma coerente, de eliminar as contradições e as imprecisões de vocabulário pontilhadas nos textos de Freud e de tomar a medida de novos conceitos que ele introduz e que são capazes, se levados a sério, de mudar a face da filosofia hoje.

Tal é o empreendimento assumido por Merleau-Ponty ao propor escavar, no interior da psicanálise freudiana, um Inconsciente Primordial e, consequentemente, ver despontar uma Psicanálise Ontológica. Para o filósofo, em que pese o fato de a psicanálise parecer, no início e para um leitor apressado, "um prolongamento das filosofias mecanicistas do corpo" (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 288), essas noções iniciais vão sendo reificadas ao longo das descrições dos casos clínicos, pelo próprio Freud e por seus sucessores, que

possibilitam “aparecer uma noção nova do corpo que era reclamada pelas noções iniciais” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 288). Como vimos, essa redefinição do estatuto do corpo é operada por Merleau-Ponty mediante a metáfora da carne. Esse debate se inscreve, em grande medida, no terreno da pulsão, já que esse é um elemento que perpassa toda a descrição freudiana em torno do inconsciente. Quer dizer; toda a teoria do recalque, da neurose, do desejo se efetua no sentido de mostrar os possíveis destinos às pulsões. É sobre esse ponto, inclusive, que se opera a cisão entre consciente e inconsciente – a partir do recalque – no interior da teoria freudiana.

Em *La Nature*, Merleau-Ponty já afirmava que:

> O *Eros* e o *Tanatos* freudianos juntam-se ao nosso problema da carne com o seu duplo sentido de abertura e narcisismo, de mediação e de involução – Freud viu verdadeiramente com a projeção-introjeção, o sadomasoquismo, a relação de *Ineinander* eu-mundo, eu-natureza, eu-animalidade, eu-*socius* (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 281).

Cabe retomarmos, neste ponto, a crítica apresentada por Saint-Aubert (2013) a respeito da abordagem merleau-pontyana acerca da pulsão e do desejo. No entendimento do autor, Merleau-Ponty não efetuou uma análise daquilo que seria o verdadeiro sentido freudiano acerca da pulsão, limitando-se a equipará-la ao desejo e a efetuar uma descrição deste último como desejo de entrelaçamento, invasão ou promiscuidade, descrevendo-o à luz da percepção[145].

Ora, afirma Saint-Aubert (2013, p. 333) “é bem difícil reconhecer aqui [em Merleau-Ponty], o tecnicismo da abordagem freudiana da pulsão. [...] já que o trabalho da pulsão [na psicanálise] não consiste em uma abertura ao outro como pessoa”. A bem da verdade, a abordagem psicanalítica acaba por descrever todo um caminho efetuado pelas pulsões, seguindo a lógica do recalcamento e,

---

[145] “Merleau-Ponty invoca assim o ser de indivisão, enquanto Freud fala das pulsões parciais e do sujeito dividido pela *Spaltung*. Não haveria aí, da parte do filósofo, uma resistência fundamental à análise, no sentido do processo intelectual, mas também no sentido da psicanálise? [...]. Merleau-Ponty não é um psicanalista e, como ele mesmo observa, nunca foi analisado. Isso deve ser lembrado para evitar que o diálogo aqui sugerido seja um diálogo de surdos, ou, mais modestamente, para admitir que essa surdez seja em parte irredutível” (SAINT-AUBERT, 2013, p. 335).

portanto, da clivagem entre o sistema perceptivo e o mundo real, o que culmina na emergência do desejo. O desejo, para a psicanálise, é perpassado sempre por uma perda do objeto e, portanto, pela falta[146].

De fato, há um alargamento, por parte de Merleau-Ponty, não apenas da compreensão da consciência, mas também daquilo que seria, para ele, em moldes perceptivos, o próprio desejo. Ou seja, aos olhos do filósofo, o desejo torna-se uma parte estrutural da carne, aquilo que de certa forma anima o corpo estesiológico e seu movimento em relação aos seres, ao mundo e ao outro. Tal é o sentido concedido à própria sexualidade, que passa a ser compreendida em sua condição de osmose com a existência[147].

Não podemos aqui deixar de observar que tal discrepância entre o discurso fenomenológico merleau-pontyano e o discurso psicanalítico seja, talvez, condicionado pelas diferentes perspectivas adotadas pelo filósofo e pelo psicanalista. Quer dizer, o primeiro situado em uma dimensão onto-fenomenológica, e o segundo adotando bases psicológicas/antropológicas, ancoradas na prática clínica. Nas palavras de Saint-Aubert (2013, p. 335-336):

---

[146] De certa maneira, essa concepção não guarda grande distanciamento da filosofia de Merleau-Ponty, já que este reitera várias vezes a necessidade filosófica de aceitação de uma lacuna, jamais preenchida, no interior da consciência. A falta, neste caso, se pronuncia enquanto falta de sentido. Uma compreensão mais detalhada a esse respeito pode ser encontrada em: SAINT-AUBERT. *Être et chair du corps au désir*: l'habilitation ontologique de la chair, Paris: Vrin, 2013, p. 344-347.

[147] "O simbolismo freudiano, tomado literalmente, aparece inicialmente como uma relação que existe sempre entre tudo aquilo que vemos, vivemos, pensamos, dizemos, e a vida sexual. *Tudo* é símbolo de sexualidade, nesse sentido estreito. Mas na realidade, acredito que em Freud, as coisas não são assim tão simples, pois Freud mesmo diz que aquilo que entende por sexualidade não deve ser compreendido no sentido de genital. Em outras palavras, não devemos imaginar que quando Freud pensa que toda nossa vida repousa sobre uma infraestrutura sexual, ele supõe pensamentos genitais, se você quiser, ou motivos de ordem genital atrás de tudo aquilo que os homens fazem. Então, a partir disso se desenvolve uma ideia da sexualidade menos precisa, mas mais rica também. O Eros, a libido, chame você como quiser, enfim, o princípio motor do homem, não é certamente para Freud aquilo que chamamos atividade genital. É alguma coisa de muito menos precisa e que, justamente, não é precisa no início da vida, já que a criança está em uma sorte de ignorância do genital e em uma sorte de incapacidade, mesmo, inicialmente, de conceber verdadeiramente o genital. E então, sendo assim, se você tomar a psicanálise assim, ela não consiste em dizer que tudo aquilo que vivemos é sexual, mas mais em dizer que nada daquilo que vivemos é totalmente estrangeiro à sexualidade. Em outras palavras, que há um potencial erótico em muitas atividades que são consideradas, à primeira vista, como totalmente estrangeiras ao amor. [...] A análise é, não a explicação de toda coisa pela vida sexual, mas mais a ideia de que a vida sexual penetra em tudo, que ela se ramifica em tudo aquilo que fazemos e que muitas atividades que não têm o ar perfeitamente não sexual tem, para o indivíduo que as pratica, uma espécie de valor erótico" (MERLEAU-PONTY, 2016b, p. 296-297).

> Qualquer que seja a convergência de visões entre fenomenologia e psicanálise, permanecerá sempre uma importante margem de incompatibilidade de método e de *habitus* intelectuais, com os mal-entendidos consequentes. Ora, Merleau-Ponty escolheu a aventura do *Ineinander* inicialmente e essencialmente por exigência fenomenológica. [...] Quanto ao psicanalista, ele não está voltado a restituir as coisas *mesmas*, mas em participar, por sua escuta empática e pela transferência, para romper as ligações infernais, desfazer os núcleos, separar as uniões do passado, ajudando assim o humano a se arrebatar dessa promiscuidade para nascer enfim a ele mesmo.

Essa substancial diferença entre o posicionamento perspectivo da fenomenologia e da psicanálise deve ser constantemente evocada e demarcada se quisermos vislumbrar, no interior dessa discussão, um possível terreno comum. Parece que o próprio Merleau-Ponty acabou por modestamente admitir certa inaptidão de sua parte para julgar a psicanálise, ao menos enquanto dispositivo clínico-terapêutico. Em uma de suas entrevistas, concedidas a Georges Charbonnier entre os anos de 1958 e 1959, o filósofo afirma que:

> Nos referimos inicialmente à psicanálise como um meio de tratar algumas doenças. É uma tarefa dos médicos e podemos ter uma opinião, mas enfim, não muito certa nem muito considerável sobre essa questão, por aqueles de nossos amigos que podemos ver tratar. Mas enfim, não temos em geral um conhecimento suficiente do doente antes da cura e após a cura para poder estabelecer um julgamento pessoal. Então, eu gostaria de deixar essa questão de lado, a questão do tratamento psicanalítico como terapêutica médica, não é uma tarefa sobre a qual eu possa ter uma opinião válida (MERLEAU-PONTY, 2016b, p. 270).

De certa maneira, essa passagem acaba por marcar o enfoque do interesse merleau-pontyano em relação à psicanálise. Esse interesse exclui, em parte, a psicanálise enquanto uma abordagem clínica ou ainda, como um dispositivo de cura, desde onde ela poderia ser situada no terreno de uma antropologia. Em nosso ponto de vista, a discussão apresentada por Merleau-Ponty a respeito de vários casos clínicos freudianos, como o *Caso Dora* e a *Gradiva de Jensen*, tem por objetivo maior a apresentação dos elementos tácitos que, aos olhos do filósofo, poderiam vir a situar a psicanálise também no campo de uma ontologia. É seguindo este mesmo fio condutor que gostaríamos de

orientar nossa perspectiva em relação ao delineamento de uma psicanálise ontológica. Em outras palavras, intentamos que nos seja permitido a efetuação de uma espécie de *epoché* quanto ao caráter energético da teoria freudiana para nos concentrarmos em seu terreno hermenêutico.

Deixando em suspenso as descrições psicanalíticas que embasam o inconsciente do recalcamento, buscamos agora identificar na teoria freudiana, elementos que se encontram em solo comum com a fenomenologia, mais precisamente, com a fenomenologia de Merleau-Ponty.

Na passagem da primeira para a segunda tópica, por exemplo, podemos identificar na teoria psicanalítica uma permeabilidade do inconsciente no Eu, o que acaba por permitir entrever certa estrutura de “invasão” entre o mundo objetivo e a subjetividade, que se dá especialmente mediante os mecanismos de projeção e introjeção. Vejamos mais detalhadamente como isso ocorre.

Quando Freud observa elementos inconscientes também na estrutura do Eu, há um dualismo de princípio, onde o percebido (compreendido, neste caso, como o real) se opõe ao Id, descrito como reservatório das pulsões. É mediante o embate entre os desejos do Id e a concretude implacável do real que o Eu pode, enfim, se formar, e ser imbuído de uma espécie de função mediadora entre ambos. O que Merleau-Ponty, contudo, não deixa de observar, é que ao descrever os mecanismos de projeção e introjeção, Freud teria admitido certa zona intermediária, ou de “promiscuidade”, entre o Id e o real, o que constituiria mais propriamente o Eu. De acordo com a interpretação de Dufourcq (2015, p. 167), o Eu, ao expulsar para fora dele as pulsões e representações censuradas, no mecanismo da projeção, acaba por revelar uma “estranha aliança entre o Id e o real” de modo que:

> O que o Eu recalca se encontra projetado e colocado a maior distância possível nos objetos reais. Esses últimos são, então, secretamente enfeitiçados, portadores de pesadas significações inconscientes. Eles constituem de fato os pilares de meu mundo interior, do reino psíquico, ainda que eu acredite repousar tranquilamente neles mesmos, lá, no mundo objetivo [...]. De uma maneira geral, o real modelo pelas introjeções e as projeções perde toda definição e delimitação estáveis (DUFOURCQ, 2015, p. 167).

Isso significa, portanto, que mesmo Freud teria vislumbrado a impossibilidade de reconhecimento total pelo Eu, da realidade implacável. Isso porque a percepção do real é sempre permeada por elementos introjetados e projetados, do eu no mundo real. Essa tese justifica, então, ao menos em parte, as afirmações de Merleau-Ponty desde *La Structure du Comportement* quando defendeu claramente que todo o modelo energético freudiano poderia ser substituído por uma descrição em termos de estrutura. Esse projeto nunca é abandonado por Merleau-Ponty, especialmente no contexto das últimas obras, com a proposição da metáfora da carne.

Assim como o filósofo, a psicanálise não deixa de reconhecer a emergência, no humano, de uma dimensão afetiva[148]. Aliás, é pela afetividade, que se encontra infiltrada nos meandros de uma história individual, que as pulsões podem se ligar a diferentes objetos, reintegrando o desejo à vida psíquica e dotando-o de singularidade. Como bem observa Barbaras (1995, p. 10):

> Freud [...] separa o desejo de todo objeto que lhe estaria naturalmente ligado, o reintegra à vida psíquica e, por aí mesmo, o torna tributário dos perigos da história individual: o destino pulsional, tomado sobre aquela pessoa, confere a todo desejo sua singularidade.

É verdadeiro o argumento de grande parte dos psicanalistas, que o que marca a noção de inconsciente freudiano é justamente seu caráter de separação com a consciência, o que o situaria em uma posição oposta àquela de Merleau-Ponty[149]. Entretanto, no texto freudiano *Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci* encontramos uma espécie de confissão, ou um reconhecimento por parte de Freud, de uma certa "liberdade" que a psicanálise, por si só, não daria conta de decifrar. Vejamos a reprodução das palavras de Freud:

---

[148] Silva (2009, p. 75) observa que "o que Merleau-Ponty vai apreender em Freud, em Goldstein, em Binswanger, entre outros, é a dialética de uma tensão vivida no corpo e no mundo perceptivo enquanto húmus formador da consciência afetiva".

[149] Para uma compreensão mais abrangente a esse respeito: Cf. AYOUCH, Thamy. *Maurice Merleau-Ponty et la psychanalyse:* la consonance imparfaite. Paris: Le Bord de L'Eau, 2012a. p. 127-150.

> No caso de Leonardo, tivemos que sustentar o ponto de vista de que o acaso de seu nascimento ilegítimo e a excessiva ternura de sua mãe tiveram decisiva influência na formação de seu caráter e em seu destino posterior, já que a repressão sexual sobrevinda após essa fase infantil o levou a sublimar a libido em ânsia de saber e estabeleceu sua inatividade sexual por toda a vida posterior. Mas tal repressão após as primeiras satisfações sexuais da infância não era inevitável; talvez não tivesse aparecido em outro indivíduo, ou tivesse proporção muito menor. Temos de reconhecer, quanto a isso, um grau de liberdade que já não pode ser decifrado psicanaliticamente. Tampouco podemos afirmar que o desenlace desse empuxo repressivo era o único possível (FREUD, 2013, p. 216).

Ora, esse reconhecimento explícito de Freud sobre o modo de ação da repressão ilustra, em primeiro plano, o distanciamento da psicanálise em relação àquilo que poderia ser considerada uma teoria causalista. Quer dizer, não há relações deterministas de causa e efeito. De posse dessa constatação, gostaríamos de nos perguntar se “esse grau de liberdade que já não pode ser decifrado psicanaliticamente” (FREUD, 2016, p. 216) não inscreve a possibilidade de encontrarmos aí, um lugar possível a uma ontologia.

Em que pese o fato da adoção de uma postura muitas vezes incisiva, por parte de Merleau-Ponty em relação ao inconsciente, ao afirmar, por exemplo, que “o inconsciente como consciência perceptiva é a solução que busca Freud” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 212), nosso intento, na presente pesquisa, não é o de subverter o estatuto do inconsciente freudiano, transformando-o em outra coisa, o que certamente culminaria uma discussão problemática. Nossa reflexão se pauta na tentativa de identificar uma leitura possível, uma narrativa de fundo, talvez, não tematizada em Freud, seja apenas porque permaneceu no campo do irrefletido, ou porque não tenha sido intuito freudiano o desenvolvimento de uma filosofia. Trata-se, sobretudo, de uma tarefa arqueológica, nos termos de Merleau-Ponty, buscando escavar, no interior da psicanálise, um solo ontológico. Tal tarefa se concentra especialmente na análise dos estudos de caso freudianos. Sendo essa a delimitação da contribuição fenomenológica, acreditamos que a exploração de uma psicanálise ontológica seja proficuamente possível.

Como veremos no capítulo posterior, a proposta merleau-pontyana de uma psicanálise ontológica condiciona a tarefa hermenêutica não mais a uma

interpretação dos conteúdos recalcados e à superação da resistência. O que agora entra em jogo é a possibilidade de uma nova configuração da estrutura perceptiva, onde o inconsciente é abrangido como parte da própria consciência, segundo o modelo estrutural ausente/presente.

5 INCONSCIENTE E EXPERIÊNCIA CLÍNICA

5.1 Considerações gerais

Neste último capítulo da tese, intentamos apresentar dois estudos de caso mencionados ao longo da obra de Merleau-Ponty. Primeiramente, o caso da paciente de Binswanger, descrito pelo psiquiatra suíço em uma de suas conferências dirigidas a estudantes de medicina sob o título “Sobre psicoterapia (a possibilidade e facticidade da ação psicoterapêutica)”. Merleau-Ponty retoma este caso em uma discussão com a psicanálise freudiana, na obra de 1945, *Phénoménologie de la Perception*.

A segunda descrição trata-se de um caso de Freud, o Caso Dora, diante do qual o filósofo se debruça, em uma fase já mais avançada de seu debate com a psicanálise, nos cursos que ministrou no Collège de France entre 1954 e 1955. Ao apresentarmos esses dois trabalhos, pretendemos mostrar uma possibilidade de interpretação à luz da fenomenologia merleau-pontyana.

No capítulo V de *Phénoménologie de la Perception,* intitulado “O corpo como ser sexuado”, Merleau-Ponty se engaja em compreender o sentido da sexualidade tendo como pano de fundo, é claro, os trabalhos clínicos de Freud. Considerando que o psicanalista designou a libido como o representante psíquico da pulsão, e parece ter localizado este último no limite entre o psíquico e o somático, certamente que a sexualidade no sentido freudiano não se refere unicamente ao genital. Ao designar uma parcela psíquica, engajada no simbólico, Freud teria vislumbrado uma dimensão existencial da sexualidade.

A sexualidade, se compreendida como atividade genital apenas, descartaria a libido, fazendo-a funcionar unicamente como instinto e ligando-a aos objetivos específicos dessa atividade. Por outro lado, se concebemos a libido como perpassando tudo, a sexualidade se dilui na existência, perdendo seu sentido de ser propriamente sexual. Assim, a tarefa de descrever uma dimensão existencial da sexualidade requer tornar esta última um modo de ser no “mundo físico e inter-humano” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 185) e que, ao mesmo

tempo, não perca sua relação com o conteúdo especificamente sexual da atividade genital.

Desvendar uma espécie de sexualidade existencial significa conceber que a vida genital esteja “engrenada na vida total do sujeito” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 185), que a percepção seja dotada de uma estrutura erótica que engaja o homem no espaço e no tempo, e que o incita ao movimento de união com o outro. Este movimento, sendo operado a partir do corpo, nos permite elevar o corpo a uma categoria ontológica, designando-o como um “ser sexuado”. Portanto, este entrelaçamento entre o genital e o existencial é o que subjaz, no fundo, como o elã do mundo intersubjetivo.

Ao traçar o desenvolvimento da atividade sexual no homem, Freud descreve as zonas erógenas sempre em relação com um outro ser humano, tecendo uma história afetiva. Assim, ao descrever, por exemplo, a zona oral, não se refere à pulsão como apenas uma energia orgânica que estivesse concentrada na boca, mas também como um elemento que o coloca em relação de afeto com o humano que o alimenta; o prazer fisiológico de ser alimentado entra em comunhão com o prazer “psíquico”, para utilizarmos uma linguagem freudiana, de ser cuidado. Este ato de saciar a necessidade orgânica da fome e, ao mesmo tempo, a necessidade afetiva de cuidado, revela a osmose entre o sexual e o existencial.

À diferença de Freud, para Merleau-Ponty, o sexual não é o reprimido, mas aquela dimensão de nosso ser que, estando aderida ao corpo, é parte integrante da própria estrutura da percepção. É por este motivo que a libido, na fenomenologia merleau-pontyana, pode ser compreendida como o impulso do ser em direção ao outro e em direção ao mundo, ou ainda, como movimento. É ainda por essa razão que arriscamos supor, ao longo do capítulo 4, a visibilidade, tão cara a Merleau-Ponty, como a gênese de um desejo primordial.

Assim, “se queremos pôr em evidência a gênese do ser para nós, [...] é preciso considerar o setor de nossa experiência que visivelmente só tem sentido e realidade para nós, quer dizer, nosso meio afetivo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 180). O filósofo conclui pela impossibilidade de separação entre o sexual e o existencial, já que se encontram como que diluídos, um no outro. É partindo

deste contexto, que o caso da paciente de Binswanger é apresentado como ponto de apoio para esta interessante reflexão.

A questão que permanece em aberto na obra de 1945 relaciona-se à problemática acerca da noção de *cogito* tácito. Quer dizer, o *cogito* tácito acaba por, sutilmente, colocar no corpo o papel de sujeito, recaindo novamente em uma visão dualista. Além disso, esse *cogito* que Merleau-Ponty supôs anterior à linguagem e anterior, ainda, ao próprio pensamento, não deu conta de explicar a questão da passagem entre a generalidade da experiência e sua tematização; ou ainda, de como um percebido se transforma em linguagem. Talvez, traçando um paralelo com a crítica dualista em Freud – da passagem do conteúdo latente ao conteúdo manifesto – Merleau-Ponty tenha caído em uma situação semelhante como, por exemplo, na proposição de um segundo *cogito.*

Essa noção problemática é admitida pelo filósofo, que a abandona ao longo de seus cursos no Collège de France entre 1953 e 1960. A par dos trabalhos desenvolvidos por uma série de psicanalistas, e unindo-se ainda aos estudos desenvolvidos pela *Gestalttheorie*, o corpo, na fenomenologia merleau-pontyana adquire cada vez mais uma condição *sui generis* ao ponto de, em sua obra final, *Le Visible et l'Invisible*, não haver mais nenhuma separação entre corpo e consciência.

É neste contexto, mais precisamente nas notas dos cursos do Collège de France, entre 1954 e 1955, publicadas sob o título de *L'Institution, la Passivité*, que encontramos referências específicas ao Caso Dora e ao inconsciente freudiano, as quais nos embasaremos para a descrição que ora propomos.

Como vimos no capítulo 3, Merleau-Ponty se concentra, nesta época, em discutir "o problema da passividade" e da "instituição" como elementos subjacentes à experiência humana. Ou seja, somos seres mergulhados e perpassados por uma dimensão histórica. Cada vivência, seja ela pública ou privada, é sedimentada em nosso esquema corporal, dotando-o de uma matriz simbólica. Essa vivência sedimentada é retomada (como fundo) na emergência de cada nova experiência, instituindo-se novos padrões, perspectivas ou condutas, de maneira a formar sempre uma continuação ou uma história.

A instituição é, portanto, "essa matriz simbólica que faz com que haja abertura de um campo, de um futuro segundo [as] dimensões, de onde há

possibilidade de uma aventura comum e de uma história como consciência" (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 45).

Na verdade, o grande desafio a que Merleau-Ponty se propõe neste trabalho é o de pensar como seria possível a superação do suposto determinismo imposto pelo inconsciente freudiano sem, contudo, recair na liberdade absoluta do pensamento de Sartre. Em outras palavras, como é possível que nossa escolha presente ou futura não seja totalmente determinada por nosso passado? Como conservar aqui, malgrado todo peso e espessura de nossa história, um espaço para a liberdade?

Manzi Filho analisa essa questão traçando um paralelo com a compreensão do hábito na filosofia de Merleau-Ponty. Quer dizer:

> Segundo o filósofo, um comportamento habitual seria uma aquisição de uma "esfera primordial" de significações na própria motricidade do corpo. Na verdade, o hábito indicaria uma esfera "sedimentada" das nossas condutas sempre presentes em nossas ações, sem com isso determina-la, pois há sempre uma abertura possível nas ações. O hábito teria, desse modo, a função de resposta imediata do corpo, sem que seja preciso nos perguntar, a todo momento, como agir diante da situação (MANZI FILHO, 2009, p. 147).

É possível identificarmos também a percepção ao hábito. Quer dizer, nos habituamos a olhar para a história e para a vida sempre de acordo com uma mesma perspectiva. Essa cristalização perceptiva sedimenta uma probabilidade da manifestação de condutas sempre iguais, diante de situações conhecidas, das quais dispomos de um prévio saber. Assim, embora sempre haja a possibilidade de uma conduta diferente é provável que a ação se manifeste de um modo habitual. Como veremos, as relações intersubjetivas é que possibilitam uma nova abertura ao olhar, conduzindo-nos a diferentes escolhas e dotando-nos de um certo poder de liberdade.

A perspectiva do inconsciente na análise merleau-pontyana do caso Dora é abordada considerando-o "como promiscuidade" (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 213) ou "como matriz simbólica deixada pelo evento" (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 223), ou ainda como "a eternidade existencial, a coesão de uma vida, a fecundidade do evento" (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 223). Deve-se

compreendê-lo, portanto, como elemento inerente à própria percepção, e não mais como o conteúdo recalcado. Ao tratar, por exemplo, da condensação e do deslocamento, fenômenos produzidos mediante a atuação da censura na teoria freudiana, Merleau-Ponty apresenta-os como a sedimentação do simbólico em nosso esquema corporal, parte de nossa própria estrutura perceptiva.

Há aqui uma abissal diferença entre Merleau-Ponty e Freud: para o filósofo, não existem representações inconscientes que seriam traduzidas – ou decifradas, como se decifram os hieróglifos – para a linguagem consciente do pensamento formal. Separar as duas instâncias – inconsciente e consciente – seria como instituir, no interior da subjetividade, uma segunda consciência (aquela que tudo sabe) em detrimento de uma outra, falsa e mentirosa[150]. Neste sentido, Sartre teria razão na proposição da má-fé.

Vejamos ainda que o corpo adquire também uma outra abordagem na fenomenologia de Merleau-Ponty. Se em Freud temos uma transcrição do conteúdo psíquico reprimido, mediante a modulação e os destinos que adquirem as pulsões, na superfície do corpo; para Merleau-Ponty, o corpo é a própria expressão simbólica enquanto matriz, ou estrutura, que compreende toda nossa história. O corpo opera uma espécie de mimetismo; encontra-se ele mesmo como uma massa condensada de passado, presente e futuro. Deste modo, "se lembrar é se lembrar da corporeidade antiga, e ter um corpo é também ter um passado de corporeidade; há um tempo do corpo, uma estrutura temporal da corporeidade" (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 261). É deste modo que se pode afirmar que "o onirismo não é falsidade, modo de aparição do inconsciente, mas fenômeno" (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 220) o onirismo, assim como todo movimento imaginativo é, portanto, modulação do corpo fenomenal. Melhor dizendo, o corpo é a expressão, ou a vibração, do campo simbólico, histórico e perceptivo que modulam a existência humana.

Este é o cenário no qual a história de Dora será apresentada na obra merleau-pontyana. Desde este momento, podemos adiantar que a diferença de princípio com a psicanálise de Freud é que a acentuação interpretativa se dará

---

[150] "O erro de Freud é apenas conceber esse impulso do inconsciente, de nossa vida distribuída em todo seu campo, passado e presente, próximo e distante, indivisa, coerente, como um pensamento mentiroso" (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 262).

na dimensão existencial, afetiva e intersubjetiva. Este é, aliás, o ponto destacado por Merleau-Ponty em sua proposta arqueológica de desvelamento de uma nova psicanálise, a Psicanálise Ontológica.

5.2 O caso da paciente de Binswanger

O caso que será exposto a seguir é apresentado por Binswanger em um texto intitulado “Sobre psicoterapia (a possibilidade e facticidade da ação psicoterapêutica)”. Como o próprio título já indica, trata-se de um trabalho em que o autor procura refletir sobre os mecanismos que tornam possível o processo psicoterapêutico e sua eficácia. Como veremos na sequência, a relação existencial com o outro é o elemento chave desta conquista.

Binswanger não apresenta um nome, nem sequer um pseudônimo, à sua paciente, motivo pelo qual chamaremos este caso de “O caso da paciente de Binswanger”. Após apresentarmos um breve relato do caso e da interpretação binswangeriana, acompanharemos Merleau-Ponty em sua discussão apresentada no texto “O corpo como ser sexuado”.

5.2.1 Resumo do caso

A paciente conta com vinte e seis anos de idade no início do tratamento com Binswanger. Há dois anos manifesta sintomas que duram entre algumas horas até vários dias. De acordo com a descrição de Binswanger (1973, p. 120) os sintomas se apresentam assim:

> Em curtos e regulares intervalos lhe dá um soluço ruidoso e ao mesmo tempo é atacada por espasmos rítmicos toda a musculatura respiratória, em particular o diafragma, assim como o esternocleidomastoideo e a região da musculatura do platisma inervada pelo facial direito até o orbicular. O sensório está totalmente livre, embora falte nessas condições o sentimento do próprio corpo, sintoma muito importante, como verão logo, que sempre indica graves perturbações do “sentido do corpo” ou da consciência do corpo. A doente suporta sua condição com leve expressão de martírio no rosto, embora no fundo, com a *belle indifférence* de muitos histéricos

Após várias tentativas de tratamento, inclusive mediante a psicanálise, optou-se por tratar o soluço com éter e clorofórmo por via oral, até provocar uma leve narcose. Apesar de sua boa relação com a paciente, o médico não consegue ter influências no quadro, já que, durante as consultas, ela manifesta o desejo de utilização do medicamento. Por encontrar-se internada a pouco tempo em um sanatório, dificultou-se o acesso à biografia da paciente, que veio a ser esclarecida somente mais tarde.

Em um dos episódios de crise, Binswanger relata ter lhe ocorrido cercar tranquilamente o pescoço da moça com os dedos da mão direita e comprimir a traqueia até faltar a respiração; ela tentou livrar-se e como a pressão cedeu por um momento, fez uma forte deglutição. Esse procedimento fez cessar o soluço depois de duas ou três repetições.

É importante aqui a observação de que, embora tenha se tratado de um procedimento de ação sobre as "*funções* vitais fisiológico-patológicas, enquanto *um* dos polos do ato psicoterapêutico, o outro polo, a relação existencial entre médico e doente, não está menos exposto em nosso exemplo" (BINSWANGER, 1973, p. 122). Isso significa que a relação de confiança, ou se quiser, o vínculo existencial entre médico e paciente previamente estabelecido possibilitou que tal atitude do médico se revelasse realmente como um ato terapêutico, não ocasionando um efeito contrário: a revolta da paciente e o consequente agravamento dos sintomas[151].

Após esta breve apresentação dos sintomas e das condutas iniciais, vejamos o histórico da paciente.

Aos cinco anos de idade viveu um terremoto muito intenso que aparentemente não havia gerado consequências, mas que, segundo suas próprias palavras teria deixado em si "uma espécie de íncubo, de pesadelo,

---

[151] "Uma intervenção psicoterapêutica como a exposta só pode ter eficácia, e vocês só podem se atrever a ela, se estiverem com o doente em manifesta, ou melhor, tácita relação existencial de comunicação e confiança, em que o doente os dispensa a sua confiança, quando vocês, em seu ser e em sua ação, se sentem 'levados' pela confiança do doente. Esta confiança é o presente que o doente concede ao médico como condição indispensável de cada ato psicoterapêutico, e que vocês a conseguirão tanto menos quanto mais a busquem, pois está como presente de toda comunicação verdadeira, mais além da intenção do meio e do fim, da causa e do efeito" (BINSWANGER, 1973, p. 122).

pegada ou marca, que nos mais imperceptíveis terremotos posteriores, revivia sob a forma de uma grande angústia" (BINSWANGER, 1973, p. 123).

Aos dezoito anos perdeu a fala pela primeira vez, o que teria sido causado por um forte e infundado "*pânico* de terremoto, em sua escola de monjas, depois de ter sentido singulares contrações e vibrações na faringe" (BINSWANGER, 1973, p. 124). Quem conseguiu curá-la foi a mãe, com cataplasmas quentes no peito, após várias tentativas de tratamento fracassadas e de quarenta dias de faradizações na garganta.

Aos vinte e quatro anos, dois anos antes do início do tratamento psicoterapêutico, apareceu pela primeira vez um período de ataques de soluço juntamente com dores fortes no occipício, perda de apetite, vômitos e fortes cãibras no estômago, "no período seguinte se apresentou o mesmo quadro, embora acompanhado, pela segunda vez, de uma afonia, cuja natureza histérica não se podia duvidar" (BINSWANGER, 1973, p. 124). O motivo principal pelo qual a paciente teria iniciado o tratamento era, portanto, a afonia, e não o soluço.

De acordo com a análise de Binswanger, o quadro atual não era, como das primeiras vezes, devido ao pânico por um possível terremoto, mas a uma "decisão histórica vital [...], pelo cansaço da vida e oposição à sua mãe, de quem ela gosta muito no fundo, mas que tem caráter masculino e inflexível, e a havia proibido a relação com um jovem pelo qual estava apaixonada" (BINSWANGER, 1973, p. 124). O início da afonia ocorre com a proibição da mãe à paciente de comparecer a um evento, na qual ela esperava encontrar o rapaz que amava; logo, em seguida, apareceram a falta de apetite e insônia, vagas tendências ao suicídio, a sensação de estar gravemente doente fisicamente e o desejo de ver o rapaz mais uma vez, em seu leito de morte.

Ora, a sintomatologia aparentemente orgânica da paciente apresenta, na verdade, um caráter mais profundo, um elemento existencial em que a motivação da aparição e da persistência da afonia se converte em um "conteúdo vivencial da revolta contra a proibição da mãe" (BINSWANGER, 1973, p. 124). A fala é, portanto, recuperada após as orientações aos pais, que acabaram por permitir o namoro com o rapaz, que logo se mostrou "ser um patife" (BINSWANGER, 1973, p. 124). Embora o namoro logo tenha chegado ao fim, nem o soluço e nem a afonia voltaram a aparecer.

5.2.2 Considerações binswangerianas

No entendimento de Binswanger esse tipo de transtorno não deve ser considerado do ponto de vista fisiológico apenas, pois é necessário compreender ainda a complexidade da dimensão existencial – ontológica – da qual o corpo é expressão. Assim, é preciso saber "não só que o homem 'possui' um corpo e como está constituído este corpo, mas que o homem é sempre, em certo modo, corpo" (BINSWANGER, 1973, p. 128).

O principal equívoco de Freud é o de não ter abandonado o ponto de vista da consciência como uma entidade separada do corpo. Quer dizer, para a psicanálise ortodoxa, o corpo opera uma representação de um conteúdo psíquico; e o inconsciente acaba assumindo o papel de uma segunda consciência. Há, portanto, um certo dualismo de princípio. Assim, Freud poderia interpretar a afonia da paciente em questão como uma regressão a uma fase anterior do desenvolvimento, onde a pulsão teria permanecido fixada na boca. A partir desta compreensão, a tarefa da psicanálise seria a de decifrar para uma linguagem conceitual e consciente aquela linguagem primeira, psíquica, manifestada nos sintomas corporais. Essa tarefa ilustra claramente a separação entre a consciência e o inconsciente na teoria psicanalítica[152].

---

[152] Em seu trabalho intitulado *Sonho e Existência*, Binswanger reconhece a necessidade de ampliação e aprofundamento da crítica antropológica do *homo natura* freudiano, por meio de uma meditação ontológica. Assim, Binswanger (2013, p. 80) questiona: "que visão é a mais originária para a pesquisa e o pensamento *freudianos*, a visão do *conflito psíquico* como uma *questão de consciência* 'humana', ou a visão do conflito psíquico como um *processo natural* no sentido da 'regulação *automática* por meio do princípio do prazer'? Quanto mais consegui penetrar no mundo científico e na personalidade de *Freud*, tanto mais precisei fazer a experiência de que a *última* opção era a correta. Somente se mantivermos tal fato em vista, desvelar-se-á para nós o elemento *verdadeiro* na doutrina e na essência de *Freud*". É, porém, preciso ainda que se apresente uma outra questão relativa àquilo que Freud realmente entende por natureza. Aos olhos de Binswanger (2013, p. 80) "seguramente não ou apenas aproximativamente aquilo que o positivismo compreende por natureza. A concordância entre naturalismo, positivismo e materialismo não toca em seu todo a doutrina de *Freud*". Assim, é preciso considerar que, mesmo em Freud, a concepção de natureza adquire uma dimensão mais abrangente, de modo que "a natureza como o misteriosamente encoberto e auto-encobridor, em uma palavra, como o insondável, também vem ao nosso encontro em *Freud*; todavia, ela vem ao nosso encontro aí a partir de um lado totalmente diverso, não apenas a partir de sua concepção da 'linguagem' psicológica, mas também da 'linguagem' fisiológica e química como uma *'linguagem imagética'*" (BINSWANGER, 2013, p. 84).

Aos olhos de Binswanger (1973, p. 128), é necessário compreender que “além da linguagem articulada e sonora e da linguagem figurativa mais ou menos articulada, [o homem] possui uma linguagem corpórea muito claramente articulada”. Entender as coisas dessa forma significa que não há uma linguagem por trás do sintoma a ser decifrada; o corpo não opera uma representação do conflito interno, mas ele é a expressão viva de uma situação existencial que já não está mais nem dentro nem fora, já que não existem fronteiras definidas entre o corpo e a experiência.

Para melhor compreender essa expressão de corporeidade é necessário abandonar o ponto de vista da consciência tética, já que o pensamento, por si só, não dá conta de representar a transcendência do corpo. É por este motivo que a simples interpretação de um sintoma para o paciente não é suficiente para ocasionar a mudança de conduta. Ora, a interpretação “linguageira” opera apenas no nível da razão e não promove uma transformação a nível existencial. A verdadeira transformação ocorre quando o paciente se sente capaz de se reconectar ao outro e à vida, mediante uma dimensão afetiva. A reconstrução desta possibilidade de relação é a tarefa principal da psicoterapia.

De acordo com Alvarenga (2016, p. 26), tanto para Binswanger como para Merleau-Ponty:

> A psicopatologia passa a ser compreendida por meio do grau de rompimento com o mundo das relações humanas, pelo comprometimento da possibilidade de vivenciar a experiência dialética de uma esfera privada e, ao mesmo tempo, compartilhada da existência”.

No caso da paciente de Binswanger “a proibição da mãe e a obrigada renúncia ao amor causaram um choque muito sério à sua vontade de viver, a doente se retira da vida, mas não pode nem quer morrer seriamente” (BINSWANGER, 1973, p. 129). Tanto o soluço quanto a afonia, aqui, são “a concreta expressão linguístico-corporal de sua incapacidade geral, algo que ameaça seu instinto vital, que não está adequado, que existencialmente não pode ‘tragar’ nem ‘digerir’ para assimilar” (BINSWANGER, 1973, p. 129).

A afonia, neste caso, não exprime uma deliberada renúncia à fala, como se a paciente pudesse declaradamente escolher entre falar ou calar. Tudo se

passa, mais ou menos, como quando esquecemos um nome e, sabendo que o sabemos, procuramos lembrá-lo, não em nosso espírito, mas “na ponta de nossa língua”, “no estalar de nossos dedos” ou em qualquer manifestação de nosso corpo que possa nos trazer a lembrança de volta. Assim:

> A corporeidade é apenas uma forma singular do existir humano; que, e porque segue sendo em certas circunstâncias o único ‘campo de expressão’ do homem; e porque o homem utiliza daí em diante a linguagem da corporeidade, quer dizer que em vez de enfadar-se e maldizer, soluça, arrota e ‘tem náuseas’ (BINSWANGER, 1973, p. 131).

Binswanger identifica três etapas do quadro patológico de sua paciente: em primeiro lugar, a falta de apetite e a insônia; a segunda, com o ataque de soluço, e a terceira, “a *afonia* positivamente expressada [...], como sintoma permanente” (BINSWANGER, 1973, p. 131). Este último sintoma consiste em “uma retirada a mais da vida em comunidade” (BINSWANGER, 1973, p. 131) e também um castigo pela atitude da mãe. Tal retirada da vida em comum foi facilitada pela primeira experiência de terror, de iminência de morte, causada pelo terremoto. Em um evento aterrorizante como este, há um retraimento violento de nossa própria existência, como bem nos ensina a linguagem popular, em quem uns “ficam mudos de medo” (BINSWANGER, 1973, p. 131), outros “se cagam de medo” (BINSWANGER, 1973, p. 131) e outros, ainda, “ficam pálidos como um cadáver” (BINSWANGER, 1973, p. 131) e, no final das contas, “por todas as partes, se apresenta paralização, inibição, perda de *tônus*, perda de domínio total sobre esferas isoladas da corporeidade” (BINSWANGER, 1973, p. 131).

Embora não seja possível descobrir em detalhes o porquê, na situação do terremoto, a expressão do terror se deu pela perda da voz e não por outro movimento. O fato é que ao ser proibida de se relacionar com o rapaz que amava, a afonia expressa uma negação do intercâmbio com o mundo, um isolamento das trocas afetivas e do movimento existencial que liga um ser humano ao outro.

Binswanger reconhece o fator da oralidade como um setor vitalmente significativo, bem como sua relação com a dinâmica da sexualidade, porém, a seu ver, a sexualidade não desempenha um papel genético nem causal na

etiologia das neuroses. É sobre essa questão, inclusive, que Merleau-Ponty se debruça no capítulo dedicado à discussão do “corpo como um ser sexuado” na *Phénoménologie de la Perception* em que adota também um ponto de vista, digamos, existencial, acerca do caso da paciente de Binswanger.

5.2.3 Interpretação à luz de “O corpo como ser sexuado”

Ao mencionar o caso de Binswanger em *Phénoménologie de la Perception*, Merleau-Ponty procura mostrar como a sexualidade encontra-se engrenada na existência sem, contudo, se desvincular de sua condição genital. Ou, em outras palavras, como podemos conceber a sexualidade como um fenômeno que perpassa toda a existência, sem dissolvê-la ao ponto de fazê-la perder seu estilo propriamente sexual.

Trata-se de redescobrir “a vida sexual como uma intencionalidade original” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 184) ou, ainda, como “as raízes vitais da percepção, da motricidade e da representação” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 184). Assim, a libido “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” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 185), de modo que “é a sexualidade que faz com que um homem tenha uma história” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 185).

Para atingir um maior grau de clareza em relação a este desdobramento da sexualidade na existência, antes de nos voltarmos mais propriamente ao estudo de caso em questão, buscaremos apoio em um trabalho de Kurt Goldstein intitulado “O sorriso da criança e o problema da compreensão de outrem”. Este texto é aqui mencionado, primeiramente porque seu autor é uma fonte recorrente na obra de Merleau-Ponty, sobretudo em *Phénoménologie de la Perception*; e, em segundo lugar, porque consideramos que o delineamento apresentado por Goldstein acerca do sorriso da criança nos possibilita construir uma ponte com a compreensão merleau-pontyana acerca da libido e da sexualidade.

Baseando-se em diversos estudos voltados ao desenvolvimento infantil, Goldstein descreve o primeiro sorriso da criança, por volta dos 3 meses de idade, como uma espécie de “mecanismo inato” (GOLDSTEIN, 1971, p. 469), podendo

ser uma “expressão de adaptação” (GOLDSTEIN, 1971, p. 470) ao mundo que, no início da vida, pode ser identificado com o próprio corpo e aconchego da mãe. Deste modo, o sorriso nessa fase, pode aparecer nas diferentes situações em que há sensação de prazer; como quando o bebê tem a fome saciada, sente a temperatura de seu corpo adequada ou em qualquer outra ocasião em que esteja em uma relação adaptada ao meio ambiente.

Gostaríamos, neste ponto, de traçar uma analogia entre o que Goldstein chama de “mecanismo inato”, e a noção merleau-pontyana de libido, caracterizada como esse poder natural de aderência, fixação e união com o mundo, adquirindo estruturas de conduta. Essa analogia sugere que o sorriso infantil, nos primeiros seis meses de vida, desenha como que uma calibração entre a criança e o mundo. Quer dizer; se tudo em seu entorno está bem, o sorriso se esboça, acompanhado do sentimento de bem-estar. Essa calibração é mediada pela libido. O papel da mãe, ou do cuidador em geral, adquire também uma importância fundamental, já que:

> Quanto ao nosso conceito de que o primeiro sorriso é uma expressão de adaptação, não tenho a intenção de minimizar o papel particular que a mãe desempenha no desenvolvimento inicial do sorriso. Este conceito torna muito compreensível que o sorriso, mesmo que ele não seja o efeito *direto* da estimulação pelo rosto da mãe, está tão facilmente manifesto em conexão com ela. Não há praticamente qualquer outra coisa tão apta a *produzir uma condição de adaptação na criança como o comportamento adaptado de uma mãe amorosa* (GOLDSTEIN, 1971, p. 471).

A partir dos seis meses, é possível observar uma certa intenção no sorriso, que se manifesta, muitas vezes, como uma resposta à conduta do outro; ou ainda, como uma negação de contato. Nessa fase, o sorriso da criança já se encontra mais organizado e semelhante ao do adulto. Para Merleau-Ponty, trata-se, nesse caso, de uma mudança na configuração do esquema corporal, adquirida mediante a sedimentação de vivências, do enriquecimento da matriz simbólica e, também, da maturação do organismo. Tal concepção não difere do ponto de vista de Goldstein (1971, p. 477-478):

> [...] quando se considera a condição durante os dois estágios de desenvolvimento, chegamos à seguinte conclusão: Na *primeira*

> *fase*, a criança é capaz de agir na "esfera organismo-mundo", mas ela pode fazê-lo somente quando o mundo é organizado *pela atitude abstrata do adulto*, o que significa que, *neste estágio, ambas as esferas também estão em ação*. A diferença entre a primeira e a segunda etapa simplesmente consiste no fato de que, na primeira fase, a organização, a atitude abstrata deriva da "outra pessoa", enquanto que, mais tarde, o próprio indivíduo organiza o mundo por sua própria atitude abstrata.

Pois bem; chamamos aqui a atenção para as seguintes questões: em primeiro lugar, como Goldstein bem admite, há um sentimento de união entre o bebê e a mãe no início da vida, visto que a criança não apresenta ainda a formação de um eu e que, portanto, a mãe e o provimento de cuidados são com o bebê, todo o seu mundo. Depois, tudo se passa como se gradualmente o eu infantil fosse emergindo, destacando-se desse fundo indiferenciado entre ele e a mãe, ou ainda, desse sentimento de fusão com o mundo, que nunca é totalmente desfeito e que permanece, mesmo no adulto. Temos, então, um organismo vivo, adaptando-se ao mundo com toda a estrutura do seu aparato orgânico e, ao mesmo tempo, tecendo conexões intersubjetivas e existenciais.

Essa descrição acerca do sorriso infantil nos permite identificar a libido como esse impulso natural, parte integrante do organismo, que o impele a entrar em relação com o mundo. Primeiramente o meio ambiente é sentido pelo bebê; há uma comunicação que se expressa mediante as sensações corporais como o olhar, a temperatura do corpo, o toque, o cheiro, etc. Embora a garantia da sobrevivência esteja totalmente subordinada aos cuidados maternos no início da vida, a devoção da mãe dedicada ao bebê adquire uma dimensão que transcende qualquer tarefa de cunho fisiológico: sua inserção no campo afetivo e existencial; intersubjetivo.

Ora, voltemos, uma vez mais, a Freud. A identificação das zonas erógenas no estudo da sexualidade infantil coloca em evidência o organismo enquanto estrutura ou, o esquema corporal se reconfigurando a cada nova etapa. Uma excitação maior em uma dada área do corpo é convocada pela necessidade de adaptação do meio às exigências orgânicas específicas; contudo, a satisfação dessas necessidades é inflada de significações existenciais que transcendem o elemento meramente fisiológico da estrutura. A zona erógena em questão não perde sua polaridade propriamente sexual no sentido da homeostase; porém, o prazer genital é como que "tecido" por um

elemento transcendental, a afetividade. Assim, quando essa experiência é manifestada na conduta, torna-se impossível separar o sexual do existencial.

Podemos nos questionar se essa espécie de dialética entre o sexual/genital e o existencial não nos recolocaria numa visão dualista entre o corpo e a existência. Daí advém novamente a importância de trazer à baila a noção kantiana de grandeza negativa retomada por Merleau-Ponty. Isso nos permite pensar as duas estruturas como que engrenadas uma na outra, como uma configuração figura/fundo, ou ausente/presente, em que se torna impossível pensa-las em separado. Para melhor compreendermos esse entrelaçamento, retornemos à interpretação do caso da paciente de Binswanger.

Merleau-Ponty (1945, p. 187) inicia sua análise com as seguintes palavras:

> Uma interpretação estritamente freudiana colocaria em questão a fase oral do desenvolvimento da sexualidade. Mas o que se "fixou" na boca não é apenas a existência sexual; são, mais geralmente, as relações com o outro, das quais a fala é o veículo. Se a emoção escolhe exprimir-se pela afonia, é porque a fala é, dentre todas as funções do corpo, a mais estreitamente ligada à existência em comum ou, como diremos, à coexistência, assim como em outras pessoas, a crise nervosa é o meio de fugir da situação.

Deste modo, o que a paciente mais propriamente expressa com a perda da voz, é o recolhimento existencial. Neste sentido, ela "encarna" verdadeiramente a proibição que lhe foi feita. Há aqui alguns elementos importantes: sob o ponto de vista da mãe "castradora", talvez essa relação amorosa não passasse de um mero jogo infantil; ela adota, portanto, uma espécie de inabilidade de olhar empático aos sentimentos da moça e de suas necessidades de trocas afetivas. Embora não tenhamos detalhes da história familiar da paciente, conjecturamos aqui a probabilidade de que nem a mãe, nem qualquer outra pessoa no entorno, conseguiu estabelecer com ela um vínculo de confiança onde, apesar da divergência de opiniões, o elo afetivo não fosse rompido.

Em que pese toda a história pregressa da paciente, revela-se uma parte importante também da história da mãe[153]. A genitora se mostra incapaz de se posicionar afetivamente em relação à filha, de estabelecer um diálogo comum com ela. Portanto, a castração que se impõe, aqui, é uma castração da existência. A afonia é a expressão mais própria da impossibilidade de manter relações existenciais, muito provavelmente porque todos os argumentos expostos mediante a linguagem comum não foram efetivamente ouvidos. A fala já havia deixado de ser uma fonte de comunicação porque toda fala exige um interlocutor – a linguagem que se expressa pela voz, carece de um outro que esteja disposto a ouvi-la.

No entendimento de Merleau-Ponty (2011, p. 222) “a doente rompe com a vida de relações no meio familiar”. Em nosso ponto de vista, a afonia é, ainda, a expressão de um desejo de relação, já que ela comunica algo que a linguagem falada não deu conta de expressar. Temos aqui um exemplar do sentido ausente/presente do sintoma; a ausência da fala exprime justamente aquilo que a própria fala tentou dizer e não conseguiu.

Gostaríamos de destacar ainda um outro sintoma da paciente em questão, também relacionado à oralidade: a dificuldade de deglutição. Sobre este ponto, Merleau-Ponty (1945, p. 187) assim se manifesta:

> 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.

Há, ainda, uma segunda interpretação: a proibição da mãe denota, desde o início, a precariedade do “ser-com-o-outro” na história da paciente. Há uma carência no espaço intersubjetivo. Então, embora seja algo do qual ela “não possa engolir”, o ato da proibição revela, por si só, que também não há nada para ser engolido. É como o bebê que deixa de chorar porque nenhuma resposta veio ao seu encontro; ou ainda, como a criança que deixa de pedir socorro, em

---

[153] Se quisermos adotar a perspectiva do ausente/presente, supomos que a paciente não exprime apenas o seu próprio drama com a afonia, mas também o drama da mãe introjetada. É bem provável a falta de sucesso da mãe no estabelecimento de relações afetivas.

meio ao terremoto, porque entre o estrondo e o terror, não haverá ninguém para escutar seu grito. Na conclusão de Merleau-Ponty (1945, p. 186):

> O mesmo sintoma de afonia reaparece porque a proibição materna restaura a mesma situação [da iminência da morte, na ocasião do terremoto] no sentido figurado e, além disso, porque, ao fechar o futuro à paciente, ela a reconduz aos seus comportamentos favoritos. Essas motivações beneficiariam uma sensibilidade particular da garganta e da boca em nossa paciente, que poderia estar ligada à história de sua libido e à fase oral da sexualidade. Assim, através da significação sexual dos sintomas, descobrimos, desenhado em filigrana, aquilo que eles significam mais geralmente em relação ao passado e ao futuro, ao eu e ao outro, quer dizer, em relação às dimensões fundamentais da existência.

Isso posto, o aumento da excitação na zona erógena oral, no início da vida, foi imprescindível porque era preciso satisfazer a necessidade orgânica da fome, adquirindo assim um sentido sexual, por estar vinculada ao sentimento fisiológico de prazer. Não é só isso, apenas: apesar de toda a experiência afetiva que se sedimenta no ato da alimentação, a boca é ainda o meio de estabelecer uma comunicação e de manifestar necessidades, que se esboça, no início da existência, mediante o choro e o grito. Afinal, é para continuar existindo que as necessidades orgânicas precisam ser satisfeitas. Assim, no desenrolar da vivência oral, por exemplo, não há meios de distinguir a parcela de experiência sexual de sua parte existencial. Há uma comunhão entre ambas que se revela até os últimos degraus daquilo que Freud chamou de “desenvolvimento psicossexual”, quando da escolha dos parceiros amorosos.

Por isso, se quisermos aqui adotar uma perspectiva dualista entre sexualidade e existência, é apenas assimilando-os como sistemas “encarnados” um no outro, sem nenhuma possibilidade de delimitação de fronteiras. Aqui, reencontramos o paradoxo merleau-pontyano do corpo revelando-se ao mesmo tempo como sujeito e como objeto. O corpo reflexionante é abertura e generalidade na existência, sem abandonar o peso e a forma de sua massa orgânica.

Em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud (2016, p. 60-61) manifesta com absoluta clareza sua noção dualista entre o psíquico e o somático:

> A psicanálise elimina os sintomas dos histéricos com base na premissa de que são o substituto – como que a transcrição – de uma série de processos psíquicos, tendências e desejos investidos de afetos, que um processo psíquico especial (a *repressão*) privou do acesso à resolução mediante a atividade psíquica capaz de consciência. Portanto, essas formações mentais, retidas no estado de inconsciência, buscam uma expressão adequada a seu valor afetivo, uma *descarga*, e a encontram, na histeria, mediante o processo da *conversão*, em fenômenos somáticos – os sintomas histéricos. Com o auxílio de uma técnica especial, seguindo determinadas regras, os sintomas são transformados de volta em ideias investidas de afetos, tornadas conscientes, e podemos obter conhecimentos precisos sobre a natureza e a origem dessas formações psíquicas anteriormente inconscientes.

A análise desse trecho não deixa dúvidas quanto à concepção freudiana, dualista, entre o psíquico e o somático. Contudo, Freud bem admite, a eliminação do sintoma só é possível mediante o investimento afetivo sobre as ideias. Acontece que, como vimos, para Merleau-Ponty, a dimensão afetiva adquire uma legitimidade ontológica. O afeto, abordado fenomenologicamente, está situado no plano da intersubjetividade, da existência compartilhada, que é o tecido de fundo que sustenta todas as nossas experiências. É, portanto, na exploração desse fundamento afetivo, na reconstrução dos vínculos existenciais, que Merleau-Ponty acredita encontrar a chave para a transformação da conduta e a consequente eliminação dos sintomas.

Para nos aprofundarmos um pouco mais acerca deste diálogo entre a fenomenologia merleau-pontyana e a psicanálise freudiana, apresentamos na sequência, uma breve discussão do caso Dora.

5.3 O Caso Dora

Logo no Prefácio de *Análise fragmentária de uma histeria ["O caso Dora"]*, Freud adverte que sua apresentação consta de "fragmentos" do relato da paciente, já que a exposição do caso em sua completude se revelaria, além de exaustiva, uma fonte de informações a respeito da paciente, o que poderia tornar mais fácil sua identificação por parte de seus leitores. Ademais, as transcrições das narrativas foram realizadas durante o tratamento, porém, sua publicação só

ocorreu quatro anos mais tarde, quando o psicanalista teve motivos para supor que a paciente estaria mais protegida em relação a uma possível identificação.

Nosso principal objetivo ao apresentar a descrição deste caso concentra-se em mostrar inicialmente a perspectiva de interpretação freudiana, considerando o inconsciente do recalcamento e a sua separação com a consciência. Após essa primeira explanação, tencionamos mostrar o ponto de vista fenomenológico merleau-pontyano acerca do mesmo caso, agora sob o viés do inconsciente primordial, do movimento perceptivo e ambíguo da consciência.

Temos de deixar claro, portanto, que a apresentação que se segue se constitui em um breve recorte do texto freudiano, tendo em vista os elementos que consideramos mais marcantes, sobretudo aqueles que se encontram evidenciados no próprio texto de Merleau-Ponty, que dedica uma parte de seus cursos no Collège de France, à análise do Caso Dora. Feitos esses esclarecimentos iniciais, vejamos o resumo do caso.

5.3.1 Resumo do Caso

Quando Dora contava com seis anos de idade, seu pai adoeceu de tuberculose, fato que obrigou a família a mudar-se temporariamente para uma pequena cidade (B.) de clima mais favorável. Após a melhora do homem, voltaram a se estabelecer na cidade de origem, mas as visitas a B. continuaram, já que o pai precisaria de alguns dias de repouso para evitar o reaparecimento da doença. Porém, a enfermidade mais grave ocorreu seis anos depois, quando apresentou sintomas de confusão mental, seguido de paralisias e ligeiros transtornos psíquicos, resultado do acometimento de sífilis antes do casamento. Devido ao sucesso do tratamento empregado por Freud, este foi apresentado a Dora, a qual só deu início ao tratamento psicoterapêutico aos dezoito anos.

Aos oito anos de idade, Dora já apresentava sintomas nervosos marcados por uma dispneia crônica que cedeu gradualmente após seis meses.

Aos doze anos surgiram-lhe dores de cabeça unilaterais, parecidas com enxaquecas, e ataques de tosse nervosa. Inicialmente esses dois sintomas se manifestaram em conjunto, mas acabaram por se separar e tiveram cursos

diferentes: a enxaqueca desapareceu aos dezesseis anos e a tosse nervosa, que teria iniciado, provavelmente, com um simples catarro, permaneceu durante todo o período. No início do tratamento com Freud, Dora tossia de modo característico. As crises de tosse duravam cerca de três a cinco semanas, e na primeira metade desses ataques, o sintoma mais inoportuno era a completa perda de voz.

Aos dezoito anos apresentava, além das crises de tosse nervosa e da afonia, ânimo deprimido, insociabilidade histérica e um *taedium vitae*, provavelmente pouco sincero. Houve um episódio em que os pais de Dora encontraram, em sua escrivaninha, uma carta de despedida, em que ela dizia não mais poder suportar a vida. Essa sinalização de uma possível tentativa de suicídio entristeceu o pai e deixou-o muito preocupado, levando-o a obrigá-la a iniciar o tratamento, que Dora concordou, não sem esboçar certa relutância.

Freud não chegou a conhecer a mãe da garota, que lhe pareceu ser uma mulher pouco inteligente, inculta, que se afastou do marido após a sua doença, dedicando-se quase que exclusivamente aos afazeres do lar. Quanto ao irmão, há poucas informações relevantes.

Durante a entrevista com o pai, este relatou, com perspicácia, conhecer os motivos do adoecimento da filha, informando que ao se estabelecer com a família em B., adquiriu profunda amizade com um casal que já habitava a cidade havia vários anos: O Sr. e a Sra. K.

Durante o longo período de sua doença, a Sra. K. cuidou dele, conquistando-lhe profunda gratidão. O Sr. K sempre se mostrou muito amável com Dora, levando-a para passear e agraciando-a com pequenos presentes, atitudes que nunca foram interpretadas pela família como um cortejo amoroso. Dora cuidava dos filhos do casal, dedicando-se a eles quase como uma mãe.

No período em que Freud foi procurado por pai e filha, ambos fariam uma viagem à B. e se encontrariam com o casal de amigos; na ocasião, o pai voltaria alguns dias antes de Dora. Contudo, no momento de seu retorno, Dora insistiu que voltaria para casa com ele, conseguindo impor sua decisão. Alguns dias depois, explicou sua conduta à mãe, com o intuito de que esta informasse ao pai: durante uma caminhada, após um passeio de barco no lago, o Sr. K. havia ousado fazer-lhe uma proposta amorosa.

Ao pedir satisfações ao Sr. K, o pai de Dora obteve uma negação como resposta, lançando [o Sr. K.] suspeitas sobre a garota, já que a Sra. K. havia lhe contado sobre os interesses de Dora por assuntos sexuais e que ela havia lido a *Fisiologia do amor*, de Mantegazza. Segundo o Sr. K., Dora, excitada por tais leituras, só poderia ter imaginado tal cena.

O pai relata não ter dúvidas de que este seria o motivo do abatimento de Dora, bem como de seus pensamentos suicidas. Após o episódio, Dora passou a exigir que seu pai se afastasse do casal K., sobretudo da Sra. K, que antes ela venerava. O pai, contudo, afirma que não pode aceder aos pedidos da filha, já que possui com a mulher uma sincera amizade, e que ela teria, inclusive, lhe impedido de uma tentativa de suicídio. Deste modo, não poderia magoá-la, sobretudo porque ela também sofre muito dos nervos, tem problemas conjugais e ele é seu único esteio. Além disso, também acreditou que a narrativa de Dora, sobre a sugestão imoral do Sr. K., não passava de uma fantasia que a dominou. Assegura, ainda, que com seus problemas de saúde, não teria condições de manter algum relacionamento ilícito com a Sra. K. Dora, entretanto, permanece obstinada, não abandona o ódio do casal e, em seu último ataque, fez a exigência ao pai de não os ver mais. Ao final, o pai solicita a Freud que tente fazê-la mais sensata.

5.3.2 Primeiras interpretações freudianas

Pois bem; tendo apresentado um breve fragmento do caso de Dora, vejamos agora, em linhas gerais, como Freud conduziu suas primeiras interpretações. Ao longo desta exposição, apresentaremos ainda outros fatos relatados pela paciente durante o tratamento.

De acordo com o psicanalista, a proposta amorosa do Sr. K. e a consequente afronta à honra de Dora, teria desencadeado o trauma psíquico que, juntamente com Breuer, Freud preconizou como condição indispensável para a gênese de um quadro histérico. Vinculado a esta questão, encontra-se o fato de que uma parte dos sintomas – a tosse e a afonia – já havia sido produzida pela paciente aos oito anos de idade, ou seja, durante sua infância e,

consequentemente, antes do evento traumático com o Sr. K. Deste modo, “se não quisermos abandonar a teoria do trauma, teremos de retroceder à infância, a fim de lá procurar as influências ou impressões que aja de forma análoga a um trauma” (FREUD, 2016, p. 200).

Observemos como a linguagem apresentada nesta passagem freudiana já nos induz, inicialmente, a efetuação de uma espécie de “retorno” ao período infantil, com o intuito de procurar, nesta fase da vida, influências ou impressões inconscientes, recalcadas, que poderiam estar em relação com os eventos mais recentes.

Há, ainda, outro relato de Dora, que ocorre após a superação das primeiras dificuldades do tratamento: aos quatorze anos, o Sr. K. a convida para ir com ele e a Sra. K. na praça principal de B. para assistirem a uma festa religiosa. No entanto, o Sr. K. teria manipulado a situação de modo que ele ficasse sozinho com ela e, na ocasião, estreitou-a contra si e deu-lhe um beijo nos lábios. No entendimento de Freud, a situação teria provocado forte sensação de excitamento sexual na garota que, contudo, sentiu nojo, desvencilhou-se do abraço e correu. Durante certo tempo, Dora evitou ficar à sós com o Sr. K. Em que pese o forte sentimento provocado por essa situação, conservou o fato em segredo, só confessando durante o tratamento. Freud, então, interpreta a situação como uma forma de “*deslocamento* sensorial” (FREUD, 2016, p. 203). Ou seja:

> Em vez da sublimação genital, que certamente não faltaria numa garota saudável em tais circunstâncias, ocorre nela a sensação desagradável que é própria da entrada da mucosa do canal digestivo – a náusea. Certamente, a estimulação dos lábios pelo beijo influiu nessa localização [...]. Aquela cena havia deixado outra consequência, uma alucinação sensorial que, de vez em quando, reaparecia também durante seu relato. Ela afirmava ainda sentir, naquele momento, a pressão daquele abraço na parte superior de seu corpo (FREUD, 2016, p. 203).

Freud suspeita, portanto, de que o abraço provocou em Dora a sensação da pressão do membro ereto em seu corpo. Tal percepção teria sofrido repressão, foi esquecida e substituída pela sensação inócua da pressão sobre o tórax, que recebia da fonte reprimida a intensidade exagerada. Há, portanto, um deslocamento da sensação da parte inferior para a parte superior do corpo.

Todavia, a compulsão do comportamento se formou como originário da lembrança inalterada, já que “ela não gostava de passar por nenhum homem que acreditava estar sexualmente excitado, pois não queria ver de novo o sinal somático da excitação” (FREUD, 2016, p. 203).

Freud chama a atenção neste ponto ao fato da sobredeterminação do sintoma. Esta situação específica coloca em evidência três sintomas: o asco, a pressão na parte superior do corpo e o medo de homens conversando animadamente. Todos os três sintomas provêm de uma única vivência e é apenas na inter-relação entre eles que se torna possível a compreensão do sintoma principal. Assim:

> O nojo corresponde ao sintoma de repressão na zona erógena (viciada pelo hábito infantil de chupar, como veremos). A pressão do membro ereto provavelmente acarretou uma mudança análoga no órgão feminino correspondente, o clitóris, e a excitação desta segunda zona erógena foi fixada, mediante deslocamento, na simultânea sensação de pressão no tórax. O medo de homens possivelmente excitados segue o mecanismo de uma fobia, para guardar-se de uma revivescência da percepção reprimida (FREUD, 2016, p. 203).

Em que pese o fato das declarações de Dora em relação aos episódios com o Sr. K., sua atenção e sua memória voltava-se aos acontecimentos com o pai e com os ciúmes que sentia em relação à Sra. K., uma vez que, aos olhos de Dora, o relacionamento de seu pai com a Sra. K. ia muito além de uma simples amizade.

Além disso, sua amargura provinha do fato de que se sentia entregue ao Sr. K. pelo próprio pai, como moeda de troca por sua relação ilícita com a esposa do amigo. Contudo, apesar da raiva que esse pensamento suscitava, não podia deixar de se sentir culpada, já que reconhecia também uma espécie de “exagero” nessa sua acusação, pois, naturalmente, jamais houve um acordo formal entre os dois homens neste sentido e certamente seu pai teria agido com indignação, diante de tal pretensão. Mas, seu pai era um homem perspicaz, sabia atenuar um conflito e falsear o próprio juízo sobre uma das alternativas que se lhe opõem. Assim, diante deste contexto ambíguo, Dora questiona: “Isso é tudo verdadeiro e certo, não é? O que você mudaria no que lhe falei?”.

Aos olhos de Freud (2016, p. 209), “logo se percebe que tais pensamentos, inatacáveis pela análise, foram usados pela paciente para esconder outros, que querem se furtar à crítica e à consciência”. É verdade que Dora não apenas se sente revoltada pela falta de atitude do pai em relação ao cortejo do Sr. K., como também ama seu pai, e age como deveria agir sua mãe – com ciúmes – na tentativa de impedir os encontros dele com a esposa do amigo. A doença de Dora tem, por objetivo, o afastamento de seu pai e da Sra. K. e, neste sentido, “essa doença é uma obra intencional!” (FREUD, 2016, p. 222). Mas, vejamos como Freud explica esse movimento ambíguo, levando em conta a separação entre consciente e inconsciente:

> É verdade que uma mulher acamada, paralisada, saltaria do leito se irrompesse um incêndio no quarto, que uma esposa amimalhada esqueceria os sofrimentos se um filho adoecesse gravemente ou uma catástrofe ameaçasse a família. Todos os que assim falam dos doentes têm razão, exceto num ponto: eles negligenciam a distinção psicológica entre consciente e inconsciente [...]. Por isso, de nada adiantam as asseverações de que “é tudo questão de vontade”, e os encorajamentos e invectivas aos doentes. É preciso antes tentar convencê-los, pela via indireta da análise, da existência de sua intenção de estar doente (FREUD, 2016, p. 222).

Tendo em conta a conduta e o estado doentio de Dora, fica evidente que seu amor pelo pai vai muito além da condição de filha. Ela se identifica com as duas mulheres deste: tanto com sua mãe, agindo como uma esposa ciumenta; tanto com a Sra. K., na manifestação dos episódios de tosse[154]. Concluiu-se, então, que “sua afeição pelo pai era maior do que ela sabia ou admitia, que era apaixonada pelo pai” (FREUD, 2016, p. 237).

Mas há, ainda, uma espécie de contradição no comportamento de Dora, já que não deixa de chamar a atenção o fato de que nos anos anteriores, favoreceu os encontros entre seu pai e a Sra. K., cuidando dos filhos da mulher

---

[154] Sobre este sintoma, um relato da paciente leva Freud a concluir que “com sua tosse espasmódica, que, como de hábito, respondia ao estímulo de uma cócega na garganta, ela imaginava uma situação de satisfação sexual *per os* [pela boca] entre as duas pessoas cuja relação amorosa a ocupava incessantemente. O fato de a tosse desaparecer logo depois de ela admitir tacitamente essa explicação se harmonizava bem com minha concepção; mas não quisemos dar muito peso a essa transformação, pois ela já havia ocorrido frequentemente de forma espontânea” (FREUD, 2016, p. 226).

nos momentos de intimidade entre ela e seu pai, sem nunca levantar suspeitas ou manifestar indignação. Além disso, até o episódio do lago, Dora compartilhava também da intimidade da Sra. K., sendo sua confidente e tendo acesso irrestrito ao seu quarto.

Quanto ao Sr. K., o desenrolar de sua narrativa a leva a admitir que, na realidade, não se sentia tão zangada com ele e que, em uma determinada ocasião, estando com uma prima que não o conhecia, empalideceu de repente, ao encontrá-lo de maneira inesperada. Esse fato levou à conclusão de que Dora estava apaixonada pelo Sr. K. Ao reprimir o amor que sentia por este homem, Dora “teve que convocar e exagerar a inclinação infantil pelo pai para se proteger daquela paixão que continuamente buscava alcançar a consciência” (FREUD, 2016, p. 239). O acontecimento do lago teria, então, provocado a emergência de sentimentos profundos que ocasionou na mudança de conduta, que antes era afetuosa, em relação à Sra. K.

Há, ainda, um terceiro objeto de amor em Dora. Sua narrativa ocultava um impulso de ciúmes que se dirigia também à própria Sra. K., já que quando falava desta mulher “elogiava seu corpo ‘branco e encantador’, num tom que lembrava antes o de uma namorada que o de uma rival derrotada” (FREUD, 2016, p. 243). A Sra. K., no entanto, traiu sua confiança e a caluniou, já que apenas, para ela, Dora teria contado sobre a leitura do livro de Montegazza, fato que posteriormente o Sr. K. contou a seu pai. Freud, então, acaba por concluir que o pensamento que predominava em Dora, ocupando-a da relação do pai com a Sra. K. “destinava-se não apenas a reprimir o amor ao Sr. K., que antes fora consciente, mas também devia esconder o amor à Sra. K., inconsciente num sentido mais profundo” (FREUD, 2016, p. 245).

Tendo esboçado os elementos principais do caso e a interpretação freudiana, apresentaremos na sequência, o primeiro sonho de Dora, mostrando o movimento interpretativo da psicanálise freudiana.

5.3.3 O primeiro sonho: interpretação freudiana

Em um momento da análise em que Freud está prestes a esclarecer aspectos obscuros da história da paciente, Dora lhe relata um sonho repetitivo

que tem início após a cena do lago, com o Sr. K., por três noites consecutivas e que retorna, neste ponto da análise. Eis o relato de Dora:

> *Uma casa está pegando fogo. Meu pai se acha diante da minha cama e me acorda. Eu me visto depressa. Mamãe ainda quer apanhar sua caixa de joias, mas papai diz: "Não quero morrer queimado, junto com meus dois filhos, por causa de sua caixa de joias". Corremos para baixo e, assim que estamos fora, eu acordo* (FREUD, 2016, p. 246).

Para prosseguirmos a análise deste sonho, é interessante recordar três elementos fundamentais acerca da interpretação onírica freudiana: a sobredeterminação, a realização do desejo reprimido e a relação com os eventos infantis. Deste modo, optamos por apresentar a interpretação dividindo-a em partes, apenas com os elementos que consideramos essenciais, a fim de não tornarmos a descrição exaustiva.

5.3.3.1 A relação do sonho com eventos recentes

Considerando um primeiro nível da análise, em relação com os acontecimentos recentes da vida da paciente, Dora relata uma briga entre seu pai e sua mãe porque ela tranca a sala de jantar durante a noite. O quarto do irmão de Dora só tem acesso passando-se pela sala de jantar e, deste modo, seu pai não quer que seu irmão fique trancado, uma vez que "pode acontecer algo a noite, que pode ser preciso sair do quarto".

Em um primeiro momento, o incêndio apresenta-se como este "algo" que pode acontecer a noite e que o obrigue a sair do quarto. Contudo, como veremos mais adiante, trata-se apenas de um primeiro nível interpretativo, o conteúdo manifesto. Posteriormente, outros significados vêm se unir a esse simbolismo.

O incêndio remete, ainda, a outra situação. Quando Dora chegou, juntamente com o pai, na cidade aonde aconteceu o episódio do lago, seu pai confessou ter medo de um incêndio, já que estavam no meio de uma tempestade forte. Ademais, a casa em que ficariam era de madeira e não havia para-raios.

Freud acaba por concluir que o sonho tem relações com a vivência de Dora com o Sr. K. no lago, já que o sonho tem início também naqueles dias. Ao

ser questionada, relata que naquela tarde, após o passeio no lago com o Sr. K., deitou-se no sofá do quarto para cochilar. De repente, acordou e viu o Sr. K. em sua frente. “Tal como você viu seu pai à sua frente, no sonho?”, questiona Freud. Dora responde afirmativamente e continua seu relato: ao perguntar ao Sr. K. o que ele estava fazendo ali, ele responde que nada iria impedi-lo de entrar em seu quarto e que queria apanhar algo. Posteriormente, Dora pergunta à Sra. K. se havia uma chave reserva para o quarto e no outro dia, pela manhã, tomou o cuidado de trancar-se para fazer a toalete. No mesmo dia a tarde, quando quis se trancar no quarto novamente para deitar no sofá, não encontrou a chave. Convenceu-se, então de que o Sr. K. havia a escondido.

Este tema, de trancar ou não trancar o quarto, é, portanto, o que aparece na primeira associação do sonho.

5.3.3.2 Os elementos “quarto”, “chave” e seus simbolismos

De acordo com a interpretação freudiana, essa “escolha” temática de “trancar ou não trancar o quarto” tem relação com o significado simbólico. Ou seja, são representações de algum conteúdo psíquico. Assim,

> “Quartos” [*Zimmer*], em sonhos, frequentemente representam “mulheres” [*Frauenzimmer*, palavra um pouco pejorativa, literalmente “aposento de mulheres”], e não é indiferente, claro, que uma mulher esteja “aberta” ou “fechada”. Também é notório qual a chave que “abre” nesse caso (FREUD, 2016, p. 249).

Há um desejo reprimido em Dora, que é o de abrir-se ao amor que sente pelo Sr. K. A garota, entretanto, sente-se ameaçada pela possibilidade de realização desse desejo e convoca seu pai, para “protegê-la” desta eventual ameaça. O sonho manifesta uma situação contrária ao desejo, mediante a ação da repressão, em que o quarto deve permanecer trancado.

5.3.3.3 A “caixa de joias”

Ao ser questionada sobre a caixa de joias, que sua mãe queria salvar, a paciente relata que sua mãe gosta muito de joias e que ganhou várias de seu

pai. Antes, Dora também gostava muito de joias, mas após sua doença, não usou mais. Um ano antes do sonho, seus pais tiveram uma briga porque sua mãe queria um par de brincos de pérolas em forma de gota. O pai, por não gostar deste tipo de joia, presenteou-a com uma pulseira. A mãe ficou furiosa e recusou o presente, já que se o marido havia gastado tanto dinheiro para dar-lhe algo de que ela não gostava, devia então “dar aquilo de presente a uma outra”.

É provável que Dora tenha pensado, apesar de não lembrar, que aceitaria de bom grado a pulseira. Além disso, um tempo antes, havia ganhado de presente do Sr. K. uma valiosa caixa de joias. Na concepção freudiana, a caixa de joias é o representante simbólico do genital feminino. Assim, o sentido do sonho desvelado até este momento seria o seguinte: “esse homem está atrás de mim, ele quer penetrar em meu quarto, minha *caixa de joias* está em perigo; se acontecer algo, a culpa será de papai” (FREUD, 2016, p. 236).

A mãe aparece no sonho como a sua primeira rival, a esposa de seu pai e, certamente, no episódio da pulseira, Dora gostaria de receber o que a mãe rejeitou. Como o sonho esboça uma situação contrária ao desejo, Freud propõe que se substitua “receber” por “dar” e “rejeitar” por “recusar”. Logo, inconscientemente, Dora estaria disposta a dar ao pai o que sua mãe rejeitou, algo que teria a ver com joias. As joias remetem, portanto, não apenas ao pai, mas também ao Sr. K., que a presenteou com uma caixa de joias.

Novamente temos aqui uma confirmação de que o sonho desperta o amor infantil pelo pai, com o intuito de protegê-la do amor que sente pelo Sr. K.

5.3.3.4 A cena infantil

De acordo com a afirmação de Freud (2016, p. 255):

> Um sonho regular se sustenta, digamos, sobre duas pernas, uma das quais se liga ao ensejo atual, essencial, e a outra, a um incidente momentoso da infância. Entre essas duas vivências, a infantil e a presente, o sonho estabelece uma conexão, busca transformar o presente segundo o modelo do passado mais remoto. O desejo que cria o sonho vem sempre da infância, ele quer sempre redespertá-la e torna-la realidade, corrigir o presente segundo a infância. No conteúdo do sonho acreditei já identificar os elementos que podiam ser juntados a um evento da infância.

Pois bem, o elemento infantil que não passa despercebido ao psicanalista pode ser encontrado na interpretação da frase: “pode ser preciso sair do quarto, pode acontecer algo de noite”. Freud estabelece aqui uma relação entre a advertência que os adultos, de modo geral, fazem às crianças para “não brincar com o fogo”. Segundo ele, há uma possível crença, de que esta advertência esteja relacionada ao medo dos adultos de que as crianças “molhem a cama”, algo que geralmente acontece a noite. Daí resulta a oposição entre fogo e água.

Ao ser questionada, Dora admite lembrar de que seu irmão molhou a cama até os sete anos de idade. Em relação a ela mesma, não tem memórias sobre esta situação, mas as circunstâncias levam a acreditar que seguiu o mesmo comportamento do irmão. Deste modo, “o núcleo do sonho poderia ser traduzido assim: ‘a tentação é muito forte. Querido papai, proteja-me de novo, como na minha infância, para que eu não molhe minha cama!’” (FREUD, 2016, p. 257).

Considerando ainda o fator da sobredeterminação, o “molhar a cama” evoca também a relação com outro sintoma, que se torna evidente ao longo do tratamento: a leucorréia. Há um receio inconsciente, por parte de Dora, de que sua atividade masturbatória seja descoberta, além de uma desconfiança de que este sintoma lhe tivesse sido transmitido pelo pai, por “hereditariedade”, tendo em vista que Dora sabia da doença sexualmente transmissível contraída por seu genitor antes do casamento.

5.3.4 O desfecho do caso

Ao relatar o segundo sonho (o qual não apresentaremos aqui), Dora comparece àquele que por ela será anunciado como o último dia de seu tratamento com Freud. Nesta ocasião, fornece detalhes acerca do acontecimento no lago com o Sr. K.

Havia na época, na casa dos K., uma jovem, que era preceptora dos filhos do casal. Ela contou à Dora sobre a situação em que o Sr. K. teria se aproximado dela, fazendo-lhe a corte e pedindo-a que lhe agradasse, já que ele “nada tinha com sua esposa”. A moça cedeu aos pedidos e esperou em vão que ele a procurasse novamente. Desde então, sua raiva pelo Sr. K. só fez aumentar.

Tempos depois, em um passeio no lago com o Sr. K., este iniciou com Dora uma conversa um tanto séria, mas ela não o deixou terminar, deu-lhe um tapa no rosto e correu. Quanto ao conteúdo da conversa, ela apenas se recorda de que ele teria dito: “você sabe que eu nada tenho com minha mulher”. Após o ocorrido, o Sr. K. solicita à Dora que não conte nada a ninguém.

Há, então, uma identificação com a preceptora. Além disso, sente-se enfurecida pelo fato de haver sido colocada em situação semelhante à de uma empregada da casa. Assim como a jovem moça, Dora também esperava que ele voltasse a procurá-la e que insistisse até que ela, certa de suas verdadeiras intenções, cedesse. O Sr. K., entretanto, não mais a procurou e, além disso, incitou seu pai a dúvidas quanto à veracidade da acusação, revelando o segredo que ela apenas havia confessado à Sra. K., sobre suas pesquisas sexuais. Dora sente-se, então, traída, tanto pelo Sr. K., quanto por sua esposa.

Freud interpreta a conduta de Dora, de revelar aos pais a cena do lago, como um ato de vingança por não ter sido novamente abordada pelo Sr. K. Há razões ainda para supor que este amor que sentia, tanto pelo pai quanto pelo Sr. K., estivesse sendo transferido também para a figura de Freud, já que a interrupção precipitada do tratamento por parte da própria paciente pôde, posteriormente, também ser interpretada como um ato de vingança.

Como prometido, Dora não retornou às sessões. Procurou Freud após quinze meses para uma consulta, quando relatou que, durante este período, tornou a ver o casal K. apenas uma vez, quando da morte de um de seus filhos. Nesta ocasião, teria dito à Sra. K. sobre suas desconfianças de um relacionamento amoroso com seu pai, fato que ela admitiu. Também obrigou ao Sr. K. a admitir a veracidade da cena do lago, e levou ao seu pai a notícia. Logo, tendo-se vingado, não voltou a ver aquela família.

O retorno de Dora não ensejou a sequência do tratamento e, anos mais tarde, em uma nova visita, revelou-se que ela havia se casado com um engenheiro, desprendendo-se do pai e sendo reconquistada para a vida.

Vejamos agora alguns dos aspectos abordados na análise de Merleau-Ponty, onde procuramos tecer uma interpretação fenomenológica acerca deste mesmo caso.

5.3.5 Sobre a interpretação fenomenológica merleau-pontyana

Com o intuito de tornar mais didática a explanação da análise, adotaremos o mesmo modelo apresentado por Merleau-Ponty. O filósofo admite, logo no início deste curso, que não pretende fazer uma análise exaustiva dos sintomas, mas abordar as diferentes camadas que revestem o discurso de Dora. Assim, abordaremos a seguir três pontos principais: o modo de relação "inconsciente" com o outro, o simbolismo e as relações com os conteúdos infantis e, por fim, o indeterminismo da escolha.

5.3.5.1 O modo de relação "inconsciente" com o outro

Há uma passagem das entrevistas concedidas por Merleau-Ponty a Georges Charbonnier, com a qual gostaríamos de iniciar a presente análise. O filósofo tece a seguinte afirmação acerca do pensamento de Freud:

> O que me parece essencial é, talvez, a relação com os outros. Os analistas dizem que em nossas relações com os outros, há constantemente projeção e introjeção, quer dizer que eu coloco em mim mesmo, de alguma maneira, um indivíduo ao qual estou unido, naturalmente, é preciso que haja uma união verdadeira. Eu o coloco em mim mesmo, ele se torna parte de mim, e inversamente, imediatamente, o conhecimento que tenho dele é inteiramente tecido de *minha* própria substância, de *minha* própria vida. Veja, eu acredito que o dia em que Freud introduziu essas noções de projeção e de introjeção, ele introduziu alguma coisa que não estava totalmente clara, mas que nunca havia sido dito com essa força (MERLEAU-PONTY, 2016, p. 291).

Partindo desta colocação, evocamos o nosso primeiro ponto de análise: a relação eu-outro ou, como dirá Merleau-Ponty (2003, p. 240), a "relação com sistema em interação". Pois bem; se com Freud entendemos o mecanismo da projeção como uma expulsão, para fora do eu, de representações inconscientes recalcadas e, por introjeção, o reconhecimento interno, fantasístico, de elementos externos ao sujeito; para o filósofo, esses dois movimentos adquirem uma concepção diferente.

No entendimento de Merleau-Ponty, projeção e introjeção compreendem uma zona intermediária, de co-habitação, entre o eu e o outro. Isso significa que

por habitarem o mesmo mundo, compartilharem do mesmo solo e do mesmo tecido simbólico, há uma espécie de tessitura do outro em mim e de mim no outro. Assim, as relações experienciadas com os outros desde o início da vida vão sedimentando significações na matriz simbólica de meu esquema corporal. Portanto, a qualidade e o conteúdo das vivências afetivas como o amor, ódio, abandono, rejeição, desespero, etc. passam a atuar como fundo estrutural tanto do modo como percebemos o mundo, quanto do modo como experienciamos aquilo que percebemos. É o que Merleau-Ponty (2003, p. 259) defende ao afirmar que “o evento traumático, enquanto me acontece, deposita em mim uma categoria ou um existencial. O que traduzimos dizendo que vivemos alguma coisa [...], é o evento como fecundo, como sedimentando um ser no mundo”.

Como já mencionamos em momentos anteriores, para Merleau-Ponty, o inconsciente deve ser compreendido no terreno da Gestalt, não como algo escondido ou profundo, mas como uma parte fundamental da estrutura da própria consciência. O inconsciente, atuando como esse fundo sedimentado, não é o puro nada, como também não é toda a positividade constitutiva da consciência. Sua atuação é silenciosa e sutil, ausente/presente.

Assim, aquilo que o filósofo pontuou como uma primeira camada do discurso de Dora e que Freud poderia chamar de “conteúdo manifesto” – sua indignação com o relacionamento ilícito entre seu pai e a Sra. K. e a falta de atitude de seu pai em relação aos galanteios dos Sr. K – é, inicialmente, o que emerge no campo gestáltico como figura. É difícil fazer Dora falar sobre seus sentimentos pelo Sr. K., já que sua percepção se encontra totalmente direcionada a essa situação emergente. Porém, muitos elementos de sua conduta são parte da atuação sutil de uma história sedimentada, a qual Dora ainda não conseguiu tematizar.

O movimento projetivo-introjetivo tece, na subjetividade, uma trama de relações. Isso significa que não há delimitação “eu-outro”. A expressão de uma determinada conduta é, antes de tudo, a expressão dos outros em mim e da interferência do entrecruzamento da relação entre eles, e entre eles e mim, em meu campo perceptivo. Se analisarmos mais de perto o enredo do caso, podemos observar como Dora identifica-se com todos os seus personagens sem, contudo, conseguir dar forma definida a essa metamorfose de sua conduta.

Se as coisas acontecem assim, é porque não há, propriamente relação eu-outro, como duas subjetividades posicionadas face a face, “mas relação com sistema em interação [...], há lados acentuados e lados escondidos, mas isso não quer dizer que uns excluem os outros, ao contrário. O que é alguém? É também tudo que ele faz” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 240).

Dora assume o papel da Sra. K. cuidando de seus filhos, devotando-lhes a ternura e os cuidados de uma mãe, enquanto a amiga se distrai com seu pai. Dora ama seu pai, assim como também ama o Sr. K. Tudo se passa como se estivéssemos diante de um imenso caleidoscópio, olhando separadamente para cada prisma. Sob este ângulo específico de observação, Dora é a própria Sra. K., assume sua conduta, identifica-se com ela pelo afeto e pelos momentos de intimidade compartilhada, já que “nós somos, desde às origens essa mistura, a invasão habita as origens, ela é a origem” (SAINT-AUBERT, 2004, p. 130). Dora deseja, de alguma maneira, ser a Sra. K. e estar com ela. Assim, a raiva de Dora não se dirige apenas à falta de iniciativa do pai em relação às investidas do Sr. K., mas ainda ao fato de que seu pai também lhe rouba momentos de atenção de um de seus objetos amados, a própria Sra. K. Decerto, esse seja também um dos motivos pelos quais Dora se identifica com sua mãe, agindo como uma esposa ciumenta.

Estamos aqui diante de uma imensa teia afetiva onde “o pai de Dora, o Sr. K. e a Sra. K. não são seres separados assumindo uma posição sobre cada um” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 239). Posicionar-se em relação a um deles significa, ao mesmo tempo, tomar posição em relação aos outros e quando esse primeiro posicionamento se torna intolerável[155], é necessário que ele seja abandonado em prol de outro, mais favorável. Deste modo:

> Amar seu pai [quer dizer] amar aquilo que ele ama; estar em rivalidade com ele perto da Sra. K., amar a Sra. K. Então, [o] amor pela Sra. K. deve alguma coisa [ao] amor por seu pai. Ou ainda: amar seu pai [é] se identificar com Sra. K. [é] ser amada por seu pai como ela (MERLEAU-PONTY. 2003, p. 239).

[155] A questão que se coloca aqui é, por que alguma tomada de posição qualquer se torna intolerável? Por que Dora não poderia assumir para si mesma o amor que sentia pelo Sr. K. ou ainda pela Sra. K.? Não haveria aqui, mesmo a nível perceptivo, a atuação de uma espécie de censura ou resistência em tematizar aquilo que não é conveniente no momento?

Ao mesmo tempo em que assume o papel das duas mulheres amadas por seu pai, Dora age também como seu próprio pai. Escreve uma carta de despedida, anuncia uma ideia de suicídio. Será que Dora esperou ser acalentada e "salva" pela Sra. K., como ela fez com ele? Em que medida, esse amor pela Sra. K. poderia se apresentar como um ausente/presente, um elemento dessa estrutura que leva Dora a manifestar um desejo de suicídio sem, sequer, mencionar seu nome?

O fato é que parece que Dora esperou, a cada momento, a garantia de ser amada e reconhecida por alguém. Desejou que seu pai a amasse a ponto de desistir de seu romance com a Sra. K. salvando-a das insinuações do Sr. K. Do mesmo modo, esperou ainda pela garantia de amor do Sr. K., a quem ela desejava, e que depois da cena do tapa, no lago, não mais a procurou, colocando ainda as suspeitas sobre ela. Dora desejou o amor da Sra. K., que também a traiu, revelando os seus segredos. Contudo, Dora também soube trair, em seus sentimentos mais íntimos, quando desejou o relacionamento com Sr. K., marido de sua amiga e confidente.

Há, aqui, nessa imensa trama do relacionamento de todos com todos, uma espécie de oposição real (aquilo que Merleau-Ponty formula a respeito de Kant) em que o outro se revela como profundidade de meu próprio ser e, deste modo, "eu não sou mais absoluto que o outro, eu sou parte de todos os sofrimentos que há entre eles" (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 240). Quer dizer, é portando-se como a Sra. K., que Dora pode se reconhecer como a amante de seu pai; ou ainda, é portando-se como essa mulher a quem nutre profunda admiração, que Dora pode fazer emergir em si mesma, o desejo pela figura masculina. Assim, paradoxalmente, o desejo pelo feminino também participa, como fundo desse amor que Dora alimenta tanto por seu pai como pelo Sr. K. É a homossexualidade que, de um modo mais tênue, também aqui se apresenta como contraponto da heterossexualidade. Como dirá Merleau-Ponty (2003, p. 35):

> [O outro] não [é] constituído-constituinte, minha negação, senão instituído-instituinte, eu me projeto nele e ele em mim, [há] projeção-introjeção, produtividade do que faço nele e do que ele faz em mim, comunicação verdadeira por implicância lateral: [se

> trata de um] campo intersubjetivo ou simbólico, [o dos] objetos culturais, que é nosso meio, nossa dobradiça, nossa junção – no lugar [da] alternância sujeito-objeto

Adotando essa perspectiva de análise, não há um conteúdo inconsciente escondido, substituído por outro mais aceitável. Há situações atuais que fazem reverberar, no eco de sua história, seus desejos infantis. A busca e o desejo de Dora são a busca e o desejo de ser amada, de unir-se ao outro, de se sentir pertencente e estar em relação, assim como em sua infância vivenciou com seu pai, quando este lhe impedia de molhar a cama.

Neste ponto, há um aspecto interessante na relação transferencial com Freud: Dora se vinga e o abandona não retornando às sessões. Freud interpreta essa conduta como uma transferência dos sentimentos hostis para com o pai e para com o Sr. K. à figura do analista. Ele deveria ter comunicado isso a tempo à paciente para evitar a ruptura do tratamento. No entanto, ela o procura quinze meses depois:

> Procurava minha ajuda por causa de uma neuralgia no lado direito da face, que a atormentava dia e noite. Desde quando? “Desde exatamente duas semanas”. – Tive de sorrir, pois lhe mostrei que exatamente duas semanas antes ela havia podido ler no jornal uma notícia sobre mim, algo que ela confirmou (FREUD, 2016, p. 319).

Dora retorna a Freud com a expectativa de obter dele o reconhecimento de sua necessidade de amor. Isso mostra como a figura do terapeuta não esteve totalmente ausente do campo experiencial da paciente nos momentos de afastamento. O terapeuta continuou a existir para ela, como um fundo ausente/presente. Dora parece ser bem-sucedida desta vez:

> Portanto, a suposta neuralgia facial correspondia a uma autopunição, ao arrependimento pela bofetada que havia dado no Sr. K. tempos atrás, e por haver transferido a vingança para mim. Não sei que tipo de ajuda ela queria de mim, mas prometi perdoá-la por ter me privado da satisfação de livrá-la mais profundamente dos seus males (FREUD, 2016, p. 319).

Ora, talvez Dora se sentisse realmente culpada pela bofetada que deu em Sr. K. Todavia, sua neuralgia facial evidenciava ainda outra coisa: ela mesma,

sentindo-se como se houvesse sido atingida por um tapa na cara. Afinal, todas as tentativas de chamar a atenção para a sua necessidade de proteção e afeto haviam sido frustradas, seus sentimentos foram traídos e não reconhecidos naquela ocasião. Ela, enfim, precisava de alguém que a percebesse intimamente, não apenas como a criatura vingativa e raivosa, mas também como alguém que carregasse em si a dignidade de reconhecimento e amor. Parece que Dora se sente assim quando Freud, ternamente, se propõe a perdoá-la.

Talvez, no caso de Dora, a emergência e o reconhecimento da afetividade construída nesta relação entre paciente e terapeuta – e isso inclui o próprio respeito de Freud à sua decisão de afastar-se – tenha sido aqui o principal elemento do reestabelecimento de sua vontade de viver. Talvez, tal experiência afetiva tenha possibilitado a desvinculação da paciente de seus sentimentos edípicos, libertando-a para se casar e relacionar com outro homem de forma mais amadurecida, desprendendo-se de seu pai e sendo "reconquistada para a vida" (FREUD, 2016, p. 320).

5.3.5.2 Simbolismo

O segundo ponto da análise merleau-pontyana abrange o simbolismo, a sobredeterminação e sua relação com os eventos infantis. Em vários momentos, Freud chama a atenção para o fator da polissemia dos sintomas[156] e dos conteúdos oníricos, relacionando-os aos mecanismos de condensação e de deslocamento.

De acordo com a análise fenomenológica de Merleau-Ponty, o simbolismo evoca não o desejo reprimido, mas a tessitura do campo perceptivo[157]. Neste

---

[156] "O fato de um sintoma possuir mais de um significado, de servir para representar simultaneamente vários cursos de pensamentos inconscientes, é algo que logo descobrimos no trabalho psicanalítico. Quero ainda acrescentar que, na minha avaliação, dificilmente um só curso de pensamento ou fantasia inconsciente bastará para produzir um sintoma" (FREUD, 2016, p. 224).

[157] Aqui, vale a pena destacar a classificação que Merleau-Ponty propõe em *La Structure du Comportement* dos comportamentos em estruturas sincréticas, amovíveis e simbólicas. Em resumo, as estruturas sincréticas são aquelas que se apresentam nos animais que possuem suas capacidades de ação sobre o meio limitadas, restringindo-se aos comportamentos instintivos das necessidades básicas ou de sobrevivência. As estruturas amovíveis encontram-se nos animais de ordem superior, capazes de resolver alguns tipos de problemas, como por exemplo, os chimpanzés estudados por Kohler que, ao utilizar uma vara como

sentido, “não há absolutamente profundo e absolutamente superficial – não há absolutamente consciente e absolutamente inconsciente” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 242); há, por assim dizer, um núcleo de significações, de eventos, de experiências e de sentidos que “carnalmente” se inscrevem na dimensão perceptiva. Assim como a sexualidade, o campo simbólico encontra-se inserido em nossa experiência como uma atmosfera. Deste modo, cada nova conduta, cada sonho ou acontecimento desperta elementos de vivências anteriores, sedimentadas, que se ligam umas às outras e formam um tecido vivo de significações.

Assim, “o drama atual acorda ecos de drama da infância” (MERLEAU-PONTY, p. 242) e aquilo que Freud chamou de “sonho sobre duas pernas” (FREUD, 2016, p. 255), evocando relações entre um evento passado e um evento presente é a formação, não de uma relação unilateral entre passado e presente como dois eventos separados, mas de um espectro, de uma invasão de um sobre o outro, já que a temporalidade como uma sucessão de acontecimentos só é concebida posteriormente, mediante a atuação do pensamento.

Deste modo, a consciência perceptiva – designada posteriormente como carne – é intemporal, no sentido de que reúne em si todo o tempo vivido, o presente e a expectativa futura. Não há separação temporal no âmago da consciência e é por este motivo que a situação edípica, por exemplo, pode sempre se repetir, com uma nova roupagem, como uma nova modalização da experiência. Há osmose entre os eventos presentes e os eventos passados, de modo que não é mais possível separá-los inteiramente. A dimensão simbólica que aí se constitui, produz ecos tanto em nossa vida onírica quanto em nossa vida desperta que, como já vimos, também é permeada pela imaginação.

---

instrumento para puxar bananas, só consegue resolver o problema se todos os recursos estiverem dispostos em seu campo perceptivo. A estrutura simbólica é a inerente aos seres humanos e são possibilitadas por uma percepção espaço-temporal diferente dos outros animais, requer um grau cognitivo mais acentuado e a possibilidade de ação hipotética sobre o espaço e o tempo, o que possibilita, por exemplo, a linguagem através dos símbolos. Conforme a explicação de Alvarenga (2016, p. 84) “por se tratar de pura expressão, a forma simbólica permite ir além das condições fisiológicas e instintivas *a priori* da espécie. É por meio da liberdade evidenciada neste nível que se realiza o encontro entre duas subjetividades pelo diálogo, visto que o espaço virtual que se inaugura permite ir além da experiência de plena posse de si mesmo, ou seja, permite a experiência de outrem”.

Deste modo, a experiência onírica, embora se manifeste com maior intensidade durante o relaxamento do corpo, no sono, é também parte de nossa vigília quando, por exemplo, manifestamos atos simbólicos sem que possamos nos dar conta. Vejamos, por exemplo, a cena da brincadeira com a bolsinha, relatada por Freud no caso Dora:

> Ocorreu que nesse dia – o que não houve antes nem depois – ela trazia pendurada uma bolsinha de um formato que estava na moda, e enquanto falava, deitada, brincava com ela, abrindo-a, enfiando um dedo, fechando-a novamente etc. Observei isso por um momento e então lhe expliquei o que é um *ato sintomático*. Chamo *atos sintomáticos* aquelas ações que a pessoa executa, como se diz, automaticamente, inconscientemente, sem atentar para elas, como que brincando; que acredita não terem nenhuma significação e que afirma serem casuais e irrelevantes, quando alguém lhes pergunta sobre elas (FREUD, 2016, p. 261-262).

Mais adiante, encontramos a explicação freudiana do significado daquele objeto:

> A bolsinha “bivalve” de Dora não era outra coisa que uma representação dos genitais, e o modo como brincava com ela, abrindo-a e introduzindo o dedo, uma pantomima, desembaraçada mas inconfundível, daquilo que ela gostaria de fazer com eles, da masturbação (FREUD, 2016, p. 262).

Interpretada fenomenologicamente, esta cena comporta uma compreensão diferente. A bolsinha, aqui, não é uma representação dos genitais. Não há nada a ser traduzido de uma linguagem simbólica para uma linguagem formal. Sob o ponto de vista da reflexividade corporal, e não da consciência tética, a bolsinha, nesta situação, pode ser compreendida como sendo o próprio genital. Isso porque esta cena revela o ser-corpo, manifestando-se como dimensão simbólica ou pura expressão; um brotamento de sentidos, que emerge sem interferência conceitual.

Podemos compreender do mesmo modo o aparecimento dos outros representantes que Freud vê emergir no primeiro sonho de Dora. Assim, a chave e o quarto, que o psicanalista interpretou como símbolos de órgãos masculinos e femininos, não evocam, no fundo do inconsciente uma imagem positiva dos órgãos. Aos olhos de Merleau-Ponty, o fato de o Sr. K. pegar a chave do quarto

de Dora é já o próprio ato de abrir caminho até ela, enquanto que Dora, ao fechar o quarto, está também se fechando a essa relação com o Sr. K. Deste modo:

> Não há necessidade de evocação inconsciente de imagens (visuais), porque todo o campo perceptivo interpessoal é tecido de relações de intercorporeidade, porque toda a espacialidade exterior supõe a relação meu corpo-o mundo, e então, que o espaço é projeção do *eu posso* corporal (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 244).

Há, portanto, um fundo "inconsciente" que alinha a chave e o quarto, este fundo é pré-objetivo, antepredicativo, onírico, inerente à toda percepção. Ora, em nosso ponto de vista, não é errado estabelecer uma relação entre a chave, o quarto e os genitais. Entretanto, essa relação unívoca se revela bastante simplista, já que subordinada à linguagem. O sentido transborda a linguagem conceitual e é este o verdadeiro caráter da sobredeterminação. Compreender o corpo como expressão do Ser é, novamente, concebê-lo como *Ineinander*, ou como união com o mundo.

O incêndio que Dora vê em seu sonho é, ao mesmo tempo, a perturbação de seu pai pelo risco de um incêndio real, o fogo de seus desejos sexuais e o receio de que possa voltar a molhar a cama, como na infância. Aqui, assim como no fenômeno da visibilidade, o corpo se abandona ao *Ineinander*, à indiferenciação entre o eu e o mundo, entre o imaginário e o real.

Se quisermos, de alguma maneira, compreender o sentido das imagens, dos sintomas e dos sonhos de Dora, é necessário que abandonemos o terreno do pensamento. É necessário, portanto, recorrermos à nossa própria experiência simbólica, à essa reflexividade arcaica, ao nosso próprio corpo como expressividade, numa tentativa de convocarmos em nós, uma experiência semelhante. Acreditamos que o gérmen de toda transformação que pode ocorrer numa situação terapêutica encontra-se justamente aí, nesse ato possível, de empatia entre dois seres humanos.

É seguindo este mesmo fio condutor que pretendemos abordar, na discussão seguinte, o tema do indeterminismo da escolha.

5.3.5.3 Sobre o (in)determinismo da escolha

Durante a apresentação do caso, Freud esboça uma conclusão:

> Pois se Dora se sente incapaz de ceder ao amor por esse homem [o Sr. K.], se ocorre a repressão desse amor, em vez da entrega a ele, o fator com que essa decisão está mais intimamente ligada é a sua precoce fruição sexual e as consequências desta: a enurese, o catarro e o nojo (FREUD, 2016, p. 275-276).

O detalhe que chama a atenção de Merleau-Ponty é o fato de Freud tratar essa inclinação de sua paciente, a não ceder ao amor pelo Sr. K., como uma "decisão". Ora, se Freud pôde falar aqui de uma decisão, é porque esse fato não foi historicamente determinado. Não se trata de um destino, já que decidir implica um certo poder de escolha e, consequentemente, em liberdade.

Pergunta-se, então: qual o estatuto dessa decisão? Ou ainda; qual é o peso da história pessoal, dos destinos das pulsões, nas escolhas de Dora? Para responder a essas questões, convém retrocedermos brevemente aos últimos capítulos de *Phénoménologie de la Perception*, onde Merleau-Ponty aborda ao menos dois temas importantes: a temporalidade e a liberdade.

Quanto ao primeiro, acreditamos que já o expusemos o suficiente ao longo dos capítulos anteriores: a temporalidade é compreendida como uma dimensão existencial. Então, nós somos o tempo, de maneira que nosso passado ecoa em nosso momento presente e em nossas decisões futuras e, neste sentido, não é possível nos desembaraçarmos totalmente de nossas experiências antigas. Este é um dos pontos que conduz Merleau-Ponty a uma discordância com Sartre, para quem a liberdade é absoluta.

Para Merleau-Ponty, nossa liberdade não é incondicional, ela carrega consigo o peso de nosso passado sedimentado e de nossas vivências com os outros. Portanto, embora não estejamos presos nas grades de uma existência absolutamente determinista, há sempre uma limitação de nossos possíveis. Isso significa que, ao longo da história pessoal, adquire-se um certo modo ou estilo de estar no mundo, o que determina o campo de possíveis de uma existência. Assim:

> Sou eu que dou um sentido e um porvir à minha vida, mas isso não quer dizer que esse sentido e esse porvir sejam concebidos, eles brotam de meu presente e de meu passado e, em particular, de meu modo de coexistência presente e passado (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 510).

Não há liberdade de escolha das condições de vida, da cultura, da família de nascimento. No entanto, uma vez lançado e engrenado ao mundo, sou atravessado pelo tempo e me encontro envolto por um campo de possíveis. Minha liberdade me permite transitar entre as diferentes possibilidades: decidir, dentro deste horizonte, meu futuro, minha conduta presente e a ressignificação (ou não) de minhas experiências passadas. A consciência é este fluxo que se modifica ou se reafirma, no fio condutor do tempo. À questão sobre "o que é a liberdade", Merleau-Ponty procura responder:

> Nascer é ao mesmo tempo nascer do mundo e nascer no mundo. O mundo está já constituído, mas também não está nunca completamente constituído. Sob o primeiro aspecto, somos solicitados, sob o segundo somos abertos a uma infinidade de possíveis. Mas esta análise ainda é abstrata, pois existimos sob os dois aspectos *ao mesmo tempo*. Portanto, nunca há determinismo e nunca há escolha absoluta, nunca sou coisa e nunca sou consciência nua [...]. A generalidade do "papel" e da situação vem em auxílio da decisão e, nesta troca entre a situação e aquele que a assume, é impossível delimitar a "parte da situação" e a "parte da liberdade" (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 517).

No capítulo 4, propomos pensar um entrelaçamento entre um sujeito psicológico (um *cogito* horizontal) e uma estrutura ontológica (o *cogito* vertical). Em nosso ponto de vista, a decisão que circunscreve a conduta de Dora é um exemplar dessa tessitura. Quer dizer; a escolha psicológica de Dora, é a escolha por um único sentido de uma narrativa, na tentativa de transformá-la em algo minimamente coerente, traduzível, como uma decisão sem lacunas e delimitada temporalmente. Dora assume essa narrativa não apenas para seu médico como também para si mesma: a decisão aqui é a de não ceder ao cortejo do Sr. K.

Não há, todavia, univocidade no discurso. A narrativa se expressa também na dimensão corpórea, esta trai a coerência e desvela a ambiguidade

da escolha[158]. É o corpo que expressa, em um nível ontológico, as diferentes nuances e a maleabilidade dessa decisão. É verdade que o tapa que desferiu em Sr. K. é uma expressão verdadeira de sua rejeição por ele; contudo, esta é apenas uma das versões, a que Dora decidiu explicitamente assumir como ato psicológico. O que parece estar um tanto mais obscuro nesta cena é o fato de que o motivo da raiva de Dora não é simplesmente a atitude ousada daquele homem, mas por se sentir tratada por ele do mesmo modo que a uma empregada da casa, e por imaginar que seria também abandonada por ele.

A raiva e a rejeição aqui, neste momento, são como um ponto mais luminoso em um espectro onde a luz levemente se degrada até se envolver na névoa evanescente de seu contraponto, o sentimento de amor. Isso significa que, no fundo, o sentimento de amor é também partícipe do ato furioso de uma bofetada. Ao mesmo tempo em que Dora decidiu odiá-lo, escolheu também amá-lo.

É bem provável, ainda, que se possa identificar aspectos semelhantes entre o Sr. K. e o pai de Dora, visto que ao menos um desses pontos é fácil reconhecer: ambos amaram a mesma mulher. De fato, até mesmo Dora a amou.

---

[158] Cabe aqui destacar a observação de De Waelhens (1972, p. 163-164): “A noção de comportamento, segundo Merleau-Ponty, acentua sempre mais a identificação do homem ao discurso, como também à não-transparência desse discurso àquele que o enuncia. A ideia que o sentido estabelecido por um discurso não é necessariamente, e de certa maneira não é o mesmo nunca, o sentido que ele profere, essa ideia nos conduz ao coração da antropologia contemporânea. Mesmo se o fundamento metapsicológico dessa não-transparência pode se compreender diferentemente, o fato é o suficiente já para arruinar essa pretensão da consciência, cuja a apologia é tão amargamente reprovada ao filósofo. Portanto, o que Merleau-Ponty nos mostra do comportamento-discurso diverge notavelmente do *logos* clássico e mesmo do *logos* heideggeriano porque se trata de um discurso em que a natureza *encarnada*, no sentido em que esse autor fala da carne, é realmente essencial, essa encarnação não sendo *somente alegada*. Então, se é o próprio do ser-aí humano ser, sempre e o que quer que seja, significante e significado [...], isso não quer dizer, de forma alguma, afirmar que esse ser está ciente do que significa. Onde se anunciam as tarefas de uma dialética entre o sentido estabelecido e o sentido proferido ou, segundo a linguagem habitual desde Freud, entre o sentido latente e o sentido manifesto. Sem dúvida, teremos o cuidado de não considerar esses dois pares de expressões como sinônimos. A distância entre seus membros, entre o estabelecido e o proferido de um lado, o latente e o manifesto de outro, não é da mesma natureza. É, no primeiro caso, a desigualdade constitutiva de toda linguagem, do falar e da palavra, como aquela, aparentada ainda que diferente, do verbo e do conceito. Em vez disso, no segundo, a distância se origina na necessidade de camuflar um inconsciente por uma parte irreprimível e por uma outra parte indizível. O fato é que a cada vez o sentido pleno ou plenamente elaborado, cuja conquista não pode ser concluída se puder sempre continuar, será o fruto de uma dialética e de uma complementaridade”.

Assim, isso não significa que um tenha sido substituído por outro neste palco romanesco, mas que ambos compartilham traços análogos e que, portanto, estão confusamente reunidos no campo existencial da moça. Ao amar ou odiar os dois, Dora ama e odeia também aspectos inerentes a si mesma. Aos olhos de Merleau-Ponty, a verdade de Dora é multifacetada; quer dizer, é um sistema com seus vários centros de gravidade. Nessa perspectiva:

> A verdade não se reduz à verdade final *i.e.* estado final do sistema resultante da escolha. A escolha de Dora: escolha de Sr. K., depois, após decepção por ele e Sra. K., ela se refugia em sua infância e na neurose. Depois, orientação em direção ao futuro (o engenheiro). Finalmente, ela liquida tudo: se vinga do casal K. [...] depois começa a estudar e mais tarde se casa com o engenheiro (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 243).

O que o filósofo procura mostrar é que não existe propriamente uma escolha, que seja a verdadeira, contraposta às aparências. Ora, só poderíamos conceber as coisas assim adotando o ponto de vista da consciência tética, da relação frontal entre sujeito e objeto. Adotando a perspectiva da carne, o inconsciente é esse espectro que contém em si a pluralidade das decisões e, portanto, a cada momento, Dora tem a possibilidade de ressignificar sua escolha anterior, de voltar sua percepção para um ou outro ângulo da situação. A experiência intersubjetiva é o que possibilita essa mudança de perspectiva perceptiva e, consequentemente, uma eventual mudança de conduta.

Como bem observa Manzi Filho (2009, p. 146), para Merleau-Ponty, ao se referir à decisão, é como se Freud estivesse afirmando que “o inconsciente não diz ‘sim’, ele simplesmente se deixa levar, ceder, fornecer as associações concordantes, mas quando é revelado, o sujeito se apercebe de como já estava lá”. Esta seria, portanto, a solução buscada por Freud ao tentar dar conta da contradição entre o “eu não sabia” e o “eu sempre soube”.

A decisão encontra-se também circunscrita a um campo afetivo e intersubjetivo. Já que o outro revela meu próprio ser em profundidade, já que há partes de mim que só posso ter acesso mediante a conduta do outro em direção a mim; decidir implica tomar posição em relação a um outro que não está comigo face a face, mas que me envolve, por todos os lados, como parte de meu próprio eu. Assim:

> O tratamento psicanalítico não cura provocando uma tomada de consciência do passado, mas em primeiro lugar ligando o paciente ao seu médico por novas relações de existência. Não se trata de dar um assentimento científico à interpretação psicanalítica e de descobrir um sentido nocional do passado, trata-se de revivê-lo como significando isto ou aquilo, e o doente só chega a isto ou aquilo vendo seu passado na perspectiva de sua coexistência com o médico (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 519).

Com esta afirmação, Merleau-Ponty nos provoca a considerar uma camada mais profunda, uma camada existencial onde o ser é provido de um entorno social, cultural, intersubjetivo, temporal, afetivo do qual temos acesso mais por meio de nossa consciência enquanto corporeidade perceptiva, ou enquanto carne, do que de nossa consciência enquanto pensamento.

Esta proposta ontológica nos permite de certo modo, conceber uma válvula de escape ao determinismo em que o inconsciente psíquico parece nos colocar, uma vez que não há uma consciência cristalizada em si, há uma consciência que se produz “em ato” continuamente, no fluxo da existência. A afetividade aparece como mecanismo de transformação e de possibilidade para uma mudança de conduta, ao permitir que não sejamos sozinhos, mas que nosso ser se estabeleça sempre “com o outro” abrindo novos horizontes possíveis, desdobrando novas formas de significação.

CONCLUSÃO

Ao apresentar a justificação do inconsciente no texto de 1915, Freud não hesita em mencionar a contestação, sobretudo pelas chamadas “filosofias da consciência”, quanto à proposição de um inconsciente psíquico. No entanto, ela é *“necessária e legítima”* (FREUD, 2010a, p. 77), advoga o psicanalista, levando-se em consideração que, tanto nos doentes quanto nos indivíduos sadios, a consciência apresenta muitas lacunas, verificando-se frequentemente “atos psíquicos que pressupõe, para sua explicação, outros atos, de que a consciência não dá testemunho” (FREUD, 2010a, p. 77).

É verdade que o que se presenciara até Freud fora uma compreensão marcadamente cartesiana de psiquismo, reduzido quase que integralmente à razão. A teoria freudiana revoluciona essa concepção, ao afirmar a consciência como uma pequena parcela do sistema psíquico e ao propor, contrariando o cartesianismo, que somos fortemente influenciados pela ação do inconsciente.

Esta é uma ideia que se torna cara a Merleau-Ponty que, desde o início, sustenta uma crítica contumaz tanto ao *cogito* cartesiano quanto ao ego transcendental husserliano. Ou seja; não é possível uma consciência purificada, separada do corpo. Embora não tenha se privado do exame crítico dirigido também ao próprio Freud, o fato é que Merleau-Ponty vislumbrou inicialmente, na psicanálise, uma possibilidade de restaurar ao corpo uma condição *sui generis,* a qual o pensamento cartesiano haveria subtraído.

Não obstante, na psicanálise, o psíquico continua sendo positividade; quer dizer, manipulado e explicado, ao modo do objeto. Não há uma ultrapassagem declarada da oposição entre sujeito e objeto e, mesmo a linguagem empregada para descrever o inconsciente é aquela proveniente das ciências naturais. Esse posicionamento levou alguns críticos, dentre eles o próprio Merleau-Ponty, a interpretar o inconsciente freudiano como uma segunda consciência no interior do sujeito. Contudo, cabe destacar, Freud abertamente declarou sua despretensão em relação à filosofia, tendo como foco principal o estudo das enfermidades psíquicas. Assim, se quisermos dotar a psicanálise de

uma dimensão ontológica, é necessário ultrapassar o discurso e a linguagem empregados pela própria psicanálise em seu movimento inicial.

Merleau-Ponty se detém profundamente nessa tarefa. Aliás, trata-se de uma característica de sua filosofia o desvelamento de uma camada de "impensado" – algo que permaneceria como não tematizado – no pensamento de seus interlocutores. Assim procedeu com Husserl e não foi diferente em relação a Freud. Nesse empreendimento, partindo do discurso freudiano, o filósofo busca apreender uma outra noção de inconsciente, para além do psíquico, revelando uma dimensão mais profunda. O que Merleau-Ponty mais propriamente procura na psicanálise, em especial na noção de inconsciente, é um expediente caro a fim de repensar a própria ontologia numa nova chave de leitura. Talvez, Merleau-Ponty tenha se sentido provocado, a partir da psicanálise freudiana, a levar a cabo uma ontologia que possibilite a superação ou ainda, o abandono, da noção cara à fenomenologia, que é a da transparência da consciência. Adotando essa perspectiva, temos de admitir que a própria noção de consciência poderia estar sendo posta em xeque.

Freud (2010b, p. 657), no entanto, declarou que "[...] o inconsciente – então, o psíquico – se apresenta como função de dois sistemas dissociados [consciência e inconsciente], se apresentando assim já na vida psíquica normal". Resta-nos, então, ensaiar uma reflexão a respeito desse dualismo assentado pela teoria freudiana. Afinal, se trata, ou não, de um dualismo incontornável?

Sobre essa questão, pensamos ser necessário adotar um certo relativismo, já que Merleau-Ponty se propõe avançar, em relação à psicanálise, um passo a mais, aproximando-a da fenomenologia e dotando-a de um caráter existencial, é verdade, mas também radicalmente ontológico. É necessário, então, escavar a essência de um inconsciente que transcende o mecanismo psíquico. É sobretudo na abordagem dos casos clínicos que Merleau-Ponty identifica uma espécie de ontologia radicada na própria psicanálise.

Estamos de acordo com o filósofo de que, malgrado o vocabulário de cunho naturalista empregado por Freud, há muitos aspectos em que é possível admitir uma espécie de intuição ontológica, nos consentindo a adotar um novo ângulo de abordagem. Citamos aqui alguns exemplos como: a transposição do energético para o hermenêutico, a dimensão simbólica e a afetividade que entra

em jogo na relação transferencial. Todos esses elementos, que não podem ser explicados como relações de causa e efeito, revelam uma insuficiência da explicação psíquica pelas ciências naturais. A sobredeterminação dos sintomas, os mecanismos de condensação e deslocamento, tal como foram descritos por Freud, já permitem ilustrar que a psicanálise não pode ser reduzida a uma teoria causalista. Menos ainda a um determinismo absoluto.

Reformulando a compreensão de instinto, atrelando-o à experiência histórica e intersubjetiva, a psicanálise parece vislumbrar um território pouco explorado, até então, da existência humana. Ela, contudo, é claro, não abandona o vocabulário médico e cientificista da época. Talvez, aquilo que se tenha chamado, em termos sartrianos, de má-fé, seja apenas uma certa insistência, ao menos no nível do discurso, de não abandonar totalmente o solo seguro. Queremos dizer que, ainda com a psicanálise, só apreciamos o inconsciente tendo escalado a consciência até o cume. E, paradoxalmente, Freud (2010b, p. 658) chega mesmo a se perguntar: “Que papel resta em nossa exposição a essa consciência onipotente, que recobriria todo o resto? Nenhum, apenas aquele do órgão sensorial da percepção de qualidades psíquicas”.

A ousada proposta, portanto, da filosofia merleau-pontyana, nos convida a abandonarmos o topo para nos dirigir a uma terra arcaica e selvagem, reencontrando as raízes de nossas experiências e nossos pensamentos. Para o filósofo, esse ancestral ainda pouco explorado é a percepção. No seguimento dessa trilha, nem a psicanálise nem a própria fenomenologia escapam a uma profunda transformação. Para que o espírito de sobrevoo possa tocar o solo, é necessário reconhecer, a cada novo passo, sua estrutura misteriosamente “carnal”, adotando essa terra e esse mundo como o verdadeiro transcendental.

Para escapar à suposta onipotência da consciência, identificamos um movimento contrário entre Freud e Merleau-Ponty: enquanto o primeiro reduz a consciência a um sistema de percepção, separando-a de sua contraparte inconsciente; o segundo, infla a compreensão de percepção a ponto de abarcar nela a consciência e o inconsciente. É, portanto, inevitável que o diálogo entre esses dois autores permaneça, sob alguns aspectos, truncado.

O fato é que Merleau-Ponty abandona a esfera do psíquico para conceder à percepção uma dimensão privilegiada. Ela passa a ser dotada de um estatuto

ontológico. A grande dificuldade que encontramos nessa tarefa é que, a descrição da percepção como um solo originário, isto é, anterior ao pensamento, requer ainda que seja elaborada a partir do próprio pensamento. Não é possível o total abandono da linguagem conceitual, embora possamos sentir em nossa carne e em nossas vivências mais íntimas, a experiência do indizível. Merleau-Ponty parece denunciar esse mesmo impasse em Freud, ao expressar a crítica da interpretação dos sonhos, diante da impossibilidade de tradução entre conteúdo latente e conteúdo manifesto.

As coisas, no entanto, parecem se embaraçar um pouco para o próprio filósofo. Afinal, não haveria também em Merleau-Ponty a reedição de um certo dualismo na ideia de uma dublagem, inscrita, na experiência do inconsciente como estrutura ausente/presente? Parece-nos que toda a tentativa de descrever o corpo como abertura, como expressão do Ser total, que não se inscreve nem na categoria do objeto nem como sujeito, visa a resolver esse impasse. Nessa alternância entre figura e fundo, sempre encontramos algo que mais ou menos se destaca; aliás, essa é a estrutura da própria percepção. Assim, não nos parece possível escapar a uma certa dualidade porque esta é participante da configuração carnal de nosso ser.

É neste ponto que Merleau-Ponty recorre à noção kantiana de grandeza negativa, já que o inconsciente concebido ao modo do ausente/presente sugere que, se for preciso ainda falar de uma visão dual, ao menos, que esta deve ser compreendida no sentido de uma oposição real. Isso significa que é necessário reconhecer um aspecto de ambiguidade do ser, aonde os contrários, ao invés de se excluírem, coexistem. Mais do que isso; a emergência de qualquer fenômeno é estruturalmente dependente de seu polo contrário. É quase como a inseparável aliança entre a sombra e a luz. Pois bem; é mais propriamente essa articulação, esse aspecto de profundidade não palpável de nosso ser, que Merleau-Ponty entende por inconsciente primordial. Essa estrutura originária, da qual participamos por ontogênese, é o que nos permite existir no mundo, como seres em profundidade: históricos, sociais, temporais, artísticos, etc.

Dito isto, surge ainda uma outra questão: por que motivo, o filósofo faz da percepção a gênese da estrutura ausente/presente? Aos seus olhos, a percepção é o polo articulador entre o ser-sujeito e o ser-objeto. Há uma

transicionalidade no ato de perceber que nossa consciência tética não consegue capturar, porque ela só emerge posteriormente, como resultado. A visibilidade é o que melhor enseja essa transição entre o dentro e o fora que somos, porque nos é impossível sentir a visão se produzindo em nossos olhos. É como se no ato de ver, nos ausentássemos de nosso próprio corpo para nos abandonarmos ao mundo e pertencermos a ele. É à percepção que remete a gênese de nosso ser, e não à linguagem, simplesmente porque é necessário que sejamos primeiramente corpo para, somente então, nos manifestarmos como linguagem.

Em nosso ponto de vista, a recorrência aos estudos clínicos nos permite observar com maior profundidade essa "reabilitação ontológica do sensível" programaticamente inscrita como tarefa nos últimos escritos merleau-pontyanos, já que tanto no sintoma quanto na atividade onírica, é o corpo que expressa o drama existencial de cada paciente. Em outras palavras, vivenciamos o drama "encarnado" no corpo, comunicando aquilo que jamais se poderia dizer mediante as palavras.

Neste nível de comunicação, o corpo expressa tanto a abertura quanto o retraimento do ser ao mundo, já que ele é o paradoxo da coexistência entre o Em-si e o Para-si, matéria maciça e puro devir. No caso das enfermidades, o sintoma é o deixar-se fluir da corporeidade assumindo as modulações da própria existência. Decodificar essa transitividade do corpo, traduzindo-a para a linguagem da consciência, como propôs Freud, parece se tratar de uma tarefa árdua e não sem lacunas, já que a linguagem formal é insuficiente para explorar o encharcamento simbólico da expressão. Adotando esse ponto de vista a respeito da psicopatologia, cabe-nos também questionar acerca da postura do profissional psicoterapeuta. Afinal, não seria necessário que aquele que escuta, engajasse nessa importante atividade, não apenas os seus ouvidos, mas todo o seu corpo? E mais: não seria necessário, assim como Merleau-Ponty procedeu em seu percurso filosófico, desvelar o "impensado", ou o não-tematizado, nas narrativas de nossos próprios pacientes?

Parece que, no final das contas, essa reflexão não nos coloca muito distantes da postura freudiana em seus atendimentos clínicos. Afinal, os elementos da transferência e contratransferência na psicanálise não deixam dúvidas acerca da importância do afeto, do vínculo e da confiança que deve se

manifestar no curso da análise. O intento de Merleau-Ponty na proposição de uma psicanálise ontológica é, em certa medida, mostrar que Freud parece ter intuído esse movimento enigmático, ou ontologicamente existencial, na dinâmica intersubjetiva, conquanto esse estado de coisas tenha permanecido pouco tematizado na construção de sua teoria.

Por fim, torna-se imprescindível, novamente, esclarecer que um dos grandes méritos do pensamento de Merleau-Ponty é o de assegurar ao corpo um estatuto ontológico, admitindo seu aspecto participante e primordial na experiência reflexiva. Para este feito, o filósofo encontra na psicanálise um essencial contributo.

Desde esse ponto de vista, o corpo se torna o ponto de viragem entre o *cogito* horizontal, cartesiano, e o *cogito* vertical, ontológico. Se nos for permitido arriscar uma espécie de lugar para o inconsciente, poderíamos dizer que ele é realocado, por Merleau-Ponty, do psíquico para o esquema corporal enquanto uma estrutura mais abrangente.

Considerando que tal amplificação do conceito de inconsciente requer se efetue também uma modificação no entendimento de elementos caros a Freud, como a libido, o desejo, a censura, entre outros; torna-se difícil apostar na ideia de que o inconsciente primordial seria acatado, sem poucas ressalvas, pelo pai da psicanálise. Ademais, gostaríamos de apresentar ainda uma última questão: se, aos olhos de Merleau-Ponty, o corpo exprime o desejo, não seria também o corpo um modo de expressão da censura? Em outras palavras, até que ponto essa zona de transitividade entre o psíquico e o existencial revelado pelo inconsciente primordial não nos coloca, ainda, diante de uma espécie de censura perceptiva?

No caso da paciente afônica de Binswanger, presenciamos uma escolha tácita de retraimento da própria existência. O corpo expressa essa condição de afrouxamento dos laços afetivos que, provavelmente, não se reduz ao fato da proibição de se relacionar com o homem que amava, mas que já esteve presente ao longo de sua infância e de sua juventude. No entanto, malgrado toda lacuna e ambiguidade de nossas experiências, por que o corpo mimetiza o sofrimento como dor e não como voz a uma canção rebelde ou, ainda, como cores escuras

e angustiantes em uma pintura? Talvez essa seja uma questão que possamos desenvolver em trabalhos posteriores.

REFERÊNCIAS

REFERÊNCIAS PRIMÁRIAS

MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1942. Em português: *A estrutura do comportamento*. Trad. M. V. M. Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945. Em português: *Fenomenologia da percepção*. Trad. C. A. R. Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

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

_____. L'homme et l'adversité. In:_____ *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

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

_____. *Husserl:* cahiers de tercer coloquio de Royaumont. Trad. A. Podetti. Buenos Aires: Paidós, 1968a.

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

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

_____. *La nature*. Paris: Seuil, 1994. Em português: *A natureza*. Trad. Á. Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*. Paris: Verdier, 1996a. Em português: *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Trad. S. R. Filho e T. Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

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

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

_____. *Parcours deux (1951-1961)*. Lagrasse: Verdier, 1997.

_____. *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. I. C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

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

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

_____. *Le monde sensible et le monde de l'expression*: cours au Collège de France: notes, 1953. Genève: MētisPresses, 2011.

_____. *A união da alma e do corpo*. Trad. S. Rosa Filho e T. Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2016a.

_____. *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*. Paris: Verdier, 2016b.

_____. *Notes de travail de 1958-1960*, Paris: Bibliothèque Nationale de France, volume VIII. 2 (não publicado).

_____. *Notes sur les corps, notes inédites*, B.N.F., volume XVII (não publicado).

REFERÊNCIAS SECUNDÁRIAS

ALVARENGA, R. *Alteridade e fenomenologia das psicoses:* outrem em Merleau-Ponty e Binswanger. Florianópolis, SC: UFSC/Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2016 [Tese de Doutorado].

AYOUCH, Thamy. *Maurice Merleau-Ponty et la psychanalyse:* la consonance imparfaite. Paris: Le Bord de L'Eau, 2012a. 201 p.

_____. "Genealogia da intersubjetividade e figurabilidade do afeto: Winnicott e Merleau-Ponty". In: *Psicologia USP*, v. 23, p. 253-274, 2012b.

BARBARAS, R. "Le consciente et l'inconscient". In: Denis Kambouchner (Org.) *Notions de philosophie*. Paris: Gallimard, 1995, p. 489-551.

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

_____. *Vie et intentionnalité: recherches phénoménologiques*. Paris: Vrin, 2003 (Problèmes et controverses).

_____. *Introduction à une phénoménlogie de la vie*. Paris: Vrin: 2008.

_____. *La vie lacunaire*. Paris: Vrin, 2011a.

_____. *Investigações fenomenológicas*: em direção a uma fenomenologia da vida. Curitiba: UFPR, 2011b.

_____. *Dynamique de la manifestation*. Paris: Vrin, 2013.

_____. *Le désir et le monde*. Paris: Hermann, 2016a.

_____. *Métaphysique du sentiment*. Paris: Cerf, 2016b.

BINSWANGER, L. *Artículos y conferencias escogidas*. Trad. M. M. Casero. Madrid: Gredos, 1973.

_____. *Sonho e existência*: escritos sobre fenomenologia e psicanálise. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Viaverita, 2013.

CASTRO, J. C. L. O inconsciente como linguagem: de Freud a Lacan. In: *Cadernos de Semiótica Aplicada*, São Paulo, nº 1, vol. 7, p. 1-12, 2009.

CÉPIL, P. G. *Perception et savoir non su*: Merleau-Ponty et l'inconscient freudien. Paris: Université Paris 1 Panthéon-Sorbonee, 2015 [Tese de Doutorado].

CERIOTTO, C. L. *Fenomenología y Psicoanálisis*: aproximación a la obra de Freud. Buenos Aires: Troquel, 1969.

CHAUI, M. *Experiência do pensamento*: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

COELHO JR, N. "O inconsciente em Merleau-Ponty". In: KNOBLOCH, F. (Org.). *O inconsciente:* várias leituras. São Paulo: Escuta, 1991, p. 123-145.

DASTUR, F. "L'invisible et le négatif chez le dernier Merleau-Ponty", In : CARIOU, M. ; BARBARAS, R. ; BIMBENET, E. (Org.) *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible* – Les cahiers de Chiasmi International numéro 1. Milano: Associazioni Culturale Mimesis, 2003, p. 207-219**.**

DE WAELHENS, A. "Réflexions sur les rapports de la phénoménologie et de la psychanalyse", In : *Existence et signification*. 2. ed. Louvain/Paris: Nauwelaerts/Bêatrice-Nauwelaerts, 1967, p. 191-211**.**

_____. *La psychose*. Bruxelles: Nauwlaerts, 1972**.**

DESCARTES, R. *Meditações metafísicas***.** Trad. B. P. Júnior e J. Guinsburg. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

DORS, L. K. *Merleau-Ponty e Winnicott*: intersubjetividade e psicanálise infantil. Porto Alegre: Fi, 2019.

DUFOURCQ, A. "Phénoménologie de l'imaginaire contre principe de réalité : Merleau-Ponty et l'inconscient", In : GYEMANT, M. ; POPA, D. R. (Org.)

Approches phénoménologiques de l'inconscient. Hildesheim: OLMS, 2015, p. 161-185**.**

DUFRENNE, M. Comment voir l' histoire. Esprit, n. 6, Juin, 1982.

DUPOND, P. *La réflexion charnelle:* la question de la subjectivité chez Merleau-Ponty. Bruxelles: Ousia, 2004.

_____. *Vocabulário de Merleau-Ponty*. Trad. C. Berliner. São Paulo: Abril Martins Fontes, 2010.

FALQUE, E. *Ça n'a rien à voir*: lire Freud en philosophe*.* Paris: Cerf, 2018.

FERREIRA, A. M. C. "Existência e temporalidade: o 'diálogo' entre Merleau-Ponty e Heidegger". In: VALVERDE, M. (Org.). *Merleau-Ponty em Salvador.* Salvador: Arcádia, 2008.

FONTANA, V. F. *O estatuto do idealismo na fenomenologia de Husserl*. Toledo, PR: UNIOESTE/Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2007 [Dissertação de Mestrado].

FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*: uma arqueologia das ciências humanas. Trad. S. T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FREUD, S. (1915). "O Inconsciente". In: _____. *Introdução ao narcisismo, ensaios de metapsicologia e outros textos*. Trad. P. C. L. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a. p. 74-112.

_____. (1900). L'Interprétation du rêve**.** Trad. J. P. Lefebvre. Seuil, 2010b.

_____. (1912). A dinâmica da transferência. In: _____. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ("o caso Schreber"), artigos sobre técnica e outros textos*. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c. p. 100-110.

_____. (1909-1910). Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci. In: _____. *Observações sobre um caso de neurose obsessiva ["O homem dos ratos"], Uma recordação de infância de Leonardo da Vinci e outros textos*. Trad. P. C. L. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 113-219.

_____. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: _____. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, Análise fragmentária de uma histeria ("O caso Dora") e outros textos*. Trad. P. C. L. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 13-142.

_____. (1905). Análise fragmentária de uma histeria ("O caso Dora"). In: _____. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, Análise fragmentária de uma histeria ("O caso Dora") e outros textos*. Trad. P. C. L. Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 173-320.

_____. (1915). *As pulsões e seus destinos*. Trad. P. H. Tavares. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

FURLAN, R. “Freud, Politzer, Merleau-Ponty”. In: *Psicologia USP*, v. 10, p. 117-138, 1999.

GARCIA-ROZA, L. A. *Freud e o inconsciente.* 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

GYEMANT, M. “La dynamique pulsionelle : révélateur et solution des tensions entre phénoménologie et psychanalyse”, In : GYEMANT, M. ; POPA, D. R. (Org.) *Approches phénoménologiques de l’inconscient*. Hildesheim: OLMS, 2015, p. 51-67**.**

GOLDSTEIN, K. “The smiling of the infant and the problem of understanding the “other”. In: *The Journal of Psychology: Interdisciplinary and Applied,* 1957, nº 44, p. 175-191 e reeditado em *Selected Papers / AusgewählteSchriften*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971. p. 466-484. Em português: “O sorriso da criança e o problema do conhecimento de outrem”. Tradução de Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (não publicado).

_____. *La structure de l’organisme:* introduction à la biologie à partir de la pathologie humaine. Trad. E. Burckhardt e Jean Kuntz. Paris: Gallimard, 1983.

HUSSERL, E. *A filosofia como ciência de rigor*. Trad. A. Beau. 2. ed. Coimbra: Atlântida, 1965.

_____. *Idées (II) Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*: Recherches phénoménologiques pour la constitution. Trad. E. Escoubas. Paris: PUF, 1982.

_____. *Idées (III) Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*: La phénoménologie et les fondements des sciences. Trad. D. Tiffeneau. Paris: PUF, 1993.

_____. *Ideias (I) Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*: introdução geral à fenomenologia pura. Trad. M. Suzuki. Aparecida (SP): Ideias & Letras, 2006a.

_____. *La tierra no se mueve*. Trad. A. S. Haro. 2. ed. Madrid: Editorial Complutense, 2006b.

_____. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenologia transcendental*. Trad. Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

_____. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Introd. e Trad. U. Zilles. 3. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

_____. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*: uma introdução à filosofia fenomenológica. Trad. D. F. Ferrer. Lisboa: Centro de

Filosofia Universitas Olisiponensis, 2008 (Phainomenon Clássicos de Fenomenologia).

_____. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

KANT, I. “Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia”. In:_____. *Escritos pré-críticos.* Trad. J. Barbosa, V. Figueiredo et al. São Paulo: UNESP, 2005.

KLEIN, M. *O sentimento de solidão*: nosso mundo adulto e suas raízes na infância. Trad. P. D. Corrêa. Rio de Janeiro: Imago, 1971.

LACAN, J. *Le séminaire, livre III: les psychoses*. Paris: Seuil, 1981.

_____. *Le séminaire, livre VII: l'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil, 1986.

LAPLANCHE; J & PONTALIS, J-B. *Vocabulário de psicanálise.* Trad. P. Tamen. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MANZI FILHO, R. O caso Dora segundo Merleau-Ponty. In: *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, nº 1, vol. 43, p. 145-151, 2009.

MARX, M. H.; HILLIX, W. A. *Sistemas e teorias em psicologia.* Trad. A. Cabral. 17. ed. São Paulo: Cultrix, 2008.

MATTHEWS. E. *Compreender Merleau-Ponty.* Trad. Marcus Penchel. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

MONZANI, L. R. *Freud, o movimento de um pensamento*. 3. ed. Campinas, SP: Unicamp, 2014.

MÜLLER, M. J. *Merleau-Ponty, uma ontologia indireta*. Porto Alegre, UFRS, 1991 [Dissertação de mestrado].

_____. “Merleau-Ponty, leitor de Freud”. In: *Natureza Humana*, 7(2), p. 399-432, 2005.

POLITZER, G. *Crítica dos fundamentos da psicologia*: a psicologia e a psicanálise. Prefácio de Osmyr Faria Gabbi Jr e Tradução de M. Marcionilo e Y. M. Campos Teixeira da Silva. 3. ed. Piracicaba, SP: Unimep, 1994.

PONTALIS, J.-B. *Entre o sonho e a dor*. Tradução de Cláudia Berliner. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2005.

RAMOS, S. R. *A prosa de Dora*: uma leitura da articulação entre natureza e cultura na filosofia de Merleau-Ponty. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2009 [Tese de Doutorado].

SAINT-AUBERT, E. *Du lien des êtres aux éléments de l'être*: Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951, Paris: Vrin, 2004.

_____. *Être et chair du corps au désir*: l'habilitation ontologique de la chair, Paris: Vrin, 2013.

_____. "La conception merleau-pontienne de l'inconscient dans les manuscrits tardifs", In : GYEMANT, M. ; POPA, D. R. (Org.) *Approches phénoménologiques de l'inconscient*. Hildesheim: OLMS, 2015, p. 187-209**.**

_____. "Espaço-temporalidade do ser carnal". In: CAMINHA, I. O.; NÓBREGA, T. P. (Org.). *Compêndio Merleau-Ponty*. São Paulo: LiberArs, 2016, p. 235-251.

SANCHES, P. R. P. "A alteridade na conceituação freudiana de desejo e pulsão". In: *Revista Brasileira de Psicanálise*, São Paulo, n° 4, vol. 44, p. 97-108, 2010.

SARTRE, J-P. *L' être et le néant*: essai d' ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943.

SILVA, C. A. F. *A carnalidade da reflexão*: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2009a.

_____. "Percepção e cinema em Merleau-Ponty", In: PINTO, D. M.; GENTIL H. S.; FERRAZ, M. S. A.; PIVA, P. J. L. (Org.). *Ensaios sobre filosofia francesa contemporânea.* São Paulo: Alameda, 2009b. p. 123-141.

_____. *A natureza primordial*: Merleau-Ponty e o *logos* do mundo estético. Cascavel, PR: Edunioeste, 2010.

_____. "A estrutura do sentido: Goldstein e Merleau-Ponty", in *Trans/Form/Ação* (UNESP. Marília), v. 35, p. 133-156, 2012.

_____. "Do *cogito* tácito à *carne*: Merleau-Ponty e a 'sucessão' do 'sujeito'". In: *Educação e Filosofia*, v. 30, p. 87-114, 2016.

_____. "Aportes clínicos sartrianos I: a psicanálise existencial". In: SANTOS, R; GUTELVIL, L. (Org.). *Ontologia, Política & Psicanálise: discursos acerca da alteridade*. Porto Alegre: FI, 2018, p. 357-381.

_____. "Aportes clínicos sartrianos II: Diálogo psicanalítico". In: SANTOS, R.; IÓRIO, L. F. D. (Org.). *Fenomenologia, Linguística & Psicanálise*. Porto Alegre: FI, 2019, p. 39-63.

_____. "O inconsciente carnal: Merleau-Ponty e a noção kantiana de grandeza negativa" (2020, não publicado).

SOUZA, J.C. *Os pré-socráticos*: fragmentos, doxografia e comentários. Trad. J. C. Souza, A. L. Prado, I. L. Borges, et al. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os pensadores).

TAVARES, P. H. “As ‘derivas’ de um conceito em suas traduções: o caso do *Trieb* freudiano”, in *Trab. Ling. Aplic.* Campinas, n. (50.2), p. 379-392, 2011.

TOURINHO, C. D. C. “A estrutura do noema e a dupla concepção do objeto intencional em Husserl”. In: *Veritas*. v. 58, n. 3, p. 482-498, 2013a.

_____. “O lugar da experiência na filosofia de E. Husserl: de *Prolegômenos* à *Ideias I*”. In: *Trans/Form/*Açao, v. 36, n. 3, p. 35-52, 2013b.

UMBELINO; L. A. Sobre o “verdadeiro transcendental”, segundo M. Merleau-Ponty. In: FERRER, D.; UTTEICH, L. (Coord.). *A filosofia transcendental e a sua crítica*: idealismo, fenomenologia, hermenêutica. Coimbra-PT: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2016.

VERANO, L. “Dialéctica negativa en Merleau-Ponty”. In: *Kriterion,* Belo Horizonte, nº 142, p. 127-142, 2019.

VERISSIMO, D. S. “’Lugar do imaginário do ver’: diálogos a partir do espelho lacaniano”. In: *Memorandum 24,* Belo Horizonte; São Paulo, p. 100-121, 2013. Disponível em: www.fafich.ufmg.br/memorandum/a24/verissimo02

ZENONI, A. *Le corps de l’être parlant*: de l’évolutionnisme à la psychanalyse. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2018.