

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO  
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS  
HUMANAS**

**DANIEL CARDOZO SEVERO**

**O PROJETO DE UMA PSICANÁLISE  
ONTOLÓGICA EM MERLEAU-PONTY**

**GUARULHOS  
2018**

**DANIEL CARDOZO SEVERO**

**O PROJETO DE UMA PSICANÁLISE  
ONTOLÓGICA EM MERLEAU-PONTY**

Tese apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia

Área de concentração: Metafísica e Linguagem  
Orientação: Prof Dr. Marcelo Silva de Carvalho

**GUARULHOS  
2018**

**DANIEL CARDOZO SEVERO**

**O PROJETO DE UMA PSICANÁLISE ONTOLÓGICA EM  
MERLEAU-PONTY**

Tese apresentada à Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de doutor em Filosofia.

Área de concentração: Metafísica e Linguagem

Aprovação: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

---

Prof. Dr. Marcelo Silva de Carvalho  
Universidade Federal de São Paulo

---

Prof. Dr. Léa Silveira  
Universidade Federal de Lavras

---

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho  
Universidade Federal de São Carlos

---

Prof. Dr. Alexandre Carrasco  
Universidade Federal de São Paulo

---

Prof. Dr. André Medina Carone  
Universidade Federal de São Paulo

## **AGRADECIMENTOS**

A preparação desse trabalho não teria sido possível sem a ajuda, incentivo e o compromisso de muitas pessoas. Gostaria de manifestar a minha gratidão e agradecimento a todos que contribuíram para que este trabalho se tornasse realidade. Desde já, quero desejar a todos, os meus mais sinceros agradecimentos.

Inicialmente, quero agradecer ao Prof. Dr. Marcelo Silva de Carvalho, que, graças a ele, consegui alcançar meu objetivo final. Suas observações, orientações e recomendações foram fundamentais para o correto caminho. Não posso esquecer-me da cordialidade com que ele sempre me recebeu. Sou grato, também, pela liberdade de ação, crucial para o processo de confecção do trabalho, que permitiu e contribui para o meu desenvolvimento pessoal, abrindo meus horizontes, principalmente, porque ele me ensinou a pensar. Graças ao seu papel, desempenhado na transmissão de experiências, criação e consolidação de conhecimentos, consegui obter os meus pequenos sucessos.

Gostaria de agradecer também aos professores Dr. Léa Silveira, Dr. Luiz Damon Santos Moutinho, Dr. Alexandre Carrasco e Dr. André Medina Carone por se disponibilizarem e participarem de minha banca de defesa. Acredito que suas considerações serão essenciais para o meu desenvolvimento profissional e do trabalho que vos apresento.

Gostaria de mencionar a Universidade de Taubaté (Unitau), onde atualmente leciono, pelo incentivo e auxílio dados para que eu pudesse terminar minha tese no último ano de meu doutorado. Bem como minha eterna gratidão a Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, por todos os anos de formação em Filosofia proporcionados por ela. Estudo nesse campus desde 2007 e com imenso orgulho é que concluo mais uma etapa de minha formação nessa instituição.

Para meu Pai, minha Mãe e toda minha família, pela sólida educação, amor, carinho e dedicação que destinaram a mim em todos esses anos. Graças a eles, meus estudos obtiveram o sucesso desejado até o presente momento. Meus eternos e carinhosos agradecimentos.

E por fim minha querida e amada esposa Daniela Cid Marchesi com todo amor dedico meu trabalho a você.

## RESUMO

### O projeto de uma Psicanálise Ontológica em Merleau-Ponty

O presente trabalho surgiu frente à leitura de uma nota escrita por Merleau-Ponty em dezembro de 1960, publicada na obra *Le visible et l'invisible*, que se chama “*Corps et chair – Éros - Philosophie du Freudisme*”. Nessa nota, Merleau-Ponty expressa a necessidade de fazermos uma Psicanálise Ontológica para que possamos aprofundar nossas percepções sobre o *Ser*. Entretanto, os caminhos que levaram Merleau-Ponty até a essa proposta são longos e tortuosos. Vários elementos relevantes do pensamento do filósofo participam dessa convocação proposta nos últimos suspiros de sua obra. Percebeu-se, assim, a necessidade de trilharmos esses caminhos ultrapassando suas intempéries para chegarmos à nota que despertou nosso interesse. Desse modo, a pesquisa centrou-se em buscar compreender todos os elementos envolvidos nessa convocação do filósofo de construir uma Psicanálise Ontológica. Com isso, percebemos um uso específico de Merleau-Ponty da Psicanálise para suas reflexões. Esse uso acarretou grandes dificuldades para se apreender qual seria a importância desse saber inaugurado por Freud ao seu pensamento e, conseqüentemente, a viabilidade do projeto de construção de uma Psicanálise Ontológica. Um desafio constante foi à extensão e a pulverização das referências a Psicanálise por toda obra de Merleau-Ponty, tornando difícil eleger qual texto apresentaria de forma mais clara essa intrincada relação entre o filósofo e a Psicanálise – fora o fato de que textos menores, tanto em extensão quanto em importância, aparentemente revelam de forma mais nítida a relação entre eles. No entanto, apesar de todas as dificuldades, essa tese visa apresentar os resultados de uma pesquisa que percorreu esse caminho, bem como mostrar que há a possibilidade da Psicanálise captar um ser que manifesta o *Ser*. O resultado final foi, portanto, perceber que proposta de Merleau-Ponty de uma Psicanálise Ontológica é viável na medida em que os achados psicanalíticos captam seres que manifestam o *Ser*. Podemos dizer também, como efeito colateral, que a tese teve também como objetivo mostrar a importância da Psicanálise à obra de Merleau-Ponty.

**Palavras-Chaves:** Fenomenologia; Fenomenologia-Existencial; Psicanálise; Merleau-Ponty; Filosofia e Psicanálise.

## ABSTRACT

### The design of an Ontological Psychoanalysis in Merleau-Ponty

This work was born when reading a note written by Merleau-Ponty. This note was written in December 1960 and published in *Le visible et l'invisible*. It is called “*Corps et chair – Éros - Philosophie du Freudisme*”. On that note, Merleau-Ponty expressed the need to do one Psychoanalysis Ontological. This Ontological Psychoanalysis allows us to deepen our perceptions about Being. However the ways taken by Merleau-Ponty to this proposal are very intricate. Many important elements of the philosopher’s thinking participate in this call at the last gasp of his work. Therefore we had to tread these paths to understand the note that sparked our interest. The research focused on understanding all the elements involved to build a Psychoanalysis Ontological. While we doing the research we perceive a specific use of Merleau-Ponty of Psychoanalysis in his reflections. This use has brought huge difficulties to understand the importance of Psychoanalysis for your thoughts and the viability of the his project of to make an Ontological Psychoanalysis. The greatest challenge of the work was to get the references to Psychoanalysis by the work of Merleau-Ponty and to choose a text to present the relationship between them. However, this paper presents results of a research that who found relations between Merleau-Ponty and Psychoanalysis. The research also showed how Psychoanalysis captures a being that manifests the Being. The final result was to see that Merleau-Ponty's proposal of an Ontological Psychoanalysis is possible.

**Keywords:** Phenomenology; Existential phenomenology; Psychoanalysis; Merleau-Ponty; Philosophy and Psychoanalysis.

## SUMÁRIO

|  |            |
|--|------------|
| <b>1. INTRODUÇÃO</b>   | <b>7</b>   |
| <b>2. FENOMENOLOGIA, PSICANÁLISE E A MESMA LATÊNCIA</b>  | <b>16</b>  |
| 2.1 - A importância de depurar a Psicanálise: o freudismo .....  | 17         |
| 2.2 - Politzer: entre a Psicanálise e Merleau-Ponty .....  | 25         |
| 2.2.1 - A verdadeira inspiração: o freudismo .....   | 27         |
| 2.2.2 - O relato <i>falante</i> .....  | 31         |
| 2.2.3 - A Psicanálise terceira pessoa: o Inconsciente .....  | 34         |
| 2.2.4 - A sobrevivência do freudismo .....   | 38         |
| 2.3 - A crise, o fim da psicanálise e o retorno a Freud .....  | 40         |
| <b>3. MERLEAU-PONTY E A VISÃO CIENTÍFICA DE SUA ÉPOCA: A PSICANÁLISE COMO ESBOÇO DE UMA FILOSOFIA NOVA</b> | <b>46</b>  |
| 3.1 - Psicanálise: assombração dos corpos .....  | 48         |
| 3.2 - Do espírito das artes à Natureza .....   | 60         |
| <b>4. PSICANÁLISE COMO DOBRA DO SER</b>  | <b>69</b>  |
| 4.1 - O <i>Ineinander</i> .....  | 71         |
| 4.1.1 - O esquema corporal .....   | 78         |
| 4.1.2 - O corpo como expressão, como ser sexual e como fala .....  | 89         |
| 4.1.3 A identificação como inerência <i>Ineinander</i> .....   | 103        |
| 4.2 - Da imagem corporal à Natureza: a identificação como Carne .....                                      | 110        |
| 4.2.1 - A <i>Carne</i> : o estofo do mundo e a promiscuidade .....   | 112        |
| 4.2.2 - <i>Carne</i> e Consciência: <i>je ne sais pas et je l'ai toujours su</i> .....                     | 122        |
| <b>5. CONCLUSÃO</b>  | <b>138</b> |
| <b>REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA</b>  | <b>144</b> |

## 1. Introdução

O motivo do desenvolvimento do presente trabalho nasceu das inquietações geradas pela leitura de uma nota de trabalho de Merleau-Ponty em *Le visible et l'invisible*. A nota é de dezembro de 1960 e intitula-se *Corps et chair – Eros – Philosophie du Freudisme*<sup>1</sup>. Nela, podemos observar o pensamento do filósofo sobre o tema disposto em três pontos distintos: 1) a crítica feita pelo filósofo ao que ele considera ser uma interpretação superficial do pensamento de Freud; 2) sinais encontrados por Merleau-Ponty ao que Freud realmente quis indicar; e 3) a Filosofia do Freudismo. Antes de adentrarmos em cada um dos pontos destacados da nota, vale a pena relatar que, já de início, percebeu-se algo que desencadeou enorme curiosidade e que alavancou a proposta da pesquisa: a concepção do filósofo de que há em Freud não só uma Filosofia própria, mas que, além de haver uma Filosofia própria, essa Filosofia do Freudismo é igual a sua, ou seja, ambas são *Filosofias da Carne*. Desse modo, a pesquisa se deparou com uma percepção inicial que se configurou prontamente em um enigma: como é possível haver um Freud filósofo? Isto é, o que faz Freud em sua obra, ou o que Freud realmente quis indicar em seus trabalhos que permite presumir que há uma Filosofia em sua teoria? A própria nota nos apresenta subsídios para elucubrações sobre o tema e que delegam à pesquisa um extraordinário trabalho de investigação nas demais obras de Merleau-Ponty e de Freud, entre outras, para verificarmos a amplitude e a profundidade das informações encontradas e apresentadas pelo filósofo em sua nota.

Essas informações, e retomando os três pontos destacados da nota, ocupam-se com extrair não só do trabalho de Freud a filosofia da carne, mas também em espantar interpretações superficiais da obra do psicanalista que perturbam nossa percepção e apontam para aquilo que Freud não quis indicar com o seu pensamento. O primeiro ponto da nota de Merleau-Ponty, a crítica feita pelo filósofo ao que ele considera uma interpretação superficial do pensamento de Freud, começa com um exemplo. Segundo o filósofo, esse exemplo retrata de forma concisa o que seria uma interpretação superficial do freudismo e apontaria para aquilo que Freud não quis indicar: “il est sculpteur parce qu’il est anal, parce que les fèces sont déjà glaise, façonner, etc.”<sup>2</sup>. A superficialidade da interpretação se dá por almejar encontrar causalidades nas descobertas da Psicanálise e transformar a teoria freudiana em um sistema positivo de conhecimento, em que se

---

<sup>1</sup> Devido a importância da nota, ela é citada na íntegra no final do trabalho.

<sup>2</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **Le visible et l'invisible**. Paris: Gallimard, 1971/1964, p. 323.



estabelecem nexos causais entre os elementos descobertos. Ao reduzir o escultor a anialidade e em compreender que as fezes são a causa de alguém ser escultor, essas associações da interpretação superficial revelam que ela não apreende o que realmente Freud quer indicar com o seu pensamento e, muito menos, sua Filosofia. Como diz Merleau-Ponty, se as fezes fossem realmente a causa, “tout le monde serait sculpteur”, pois o que faz um escultor escultor não são as fezes e “si le sujet les vit de manière à y trouver une dimension de l’être”<sup>3</sup>. Ao tentar impor um *caráter* ao escultor, anal no caso, a interpretação superficial do freudismo acaba por resgatar e renovar um modo tradicional de pensamento que Merleau-Ponty chamou de *prejuízos clássicos*, em suas primeiras obras<sup>4</sup>, e de *pensamento de sobrevoos*, em seus últimos trabalhos<sup>5</sup>. Desse modo, o que Freud quis indicar, e que escapa à interpretação superficial, não são causalidades, mas, sim, a existência de uma relação da criança com as fezes calcada em uma ontologia concreta e que o escultor conseguiria manter viva essa relação. Percebamos que o ponto central não são as fezes em si ou a anialidade, mas, sim, a relação ontológica concreta com um objeto, ou seja, de o escultor ou a criança conseguir “avoir la capacité ontologique”, de conseguir ter a “capacité de prendre un être comme représentatif de l’Être”<sup>6</sup>. Portanto, as interpretações superficiais são porque no fundo acabam por não conseguirem “explicar” nada, e, para Merleau-Ponty, elas impõem “soluções” à existência que Freud não quis indicar.

Ao tomarmos o texto de Freud, *O poeta e o fantasiar*, de 1908, como exemplo, em que o psicanalista visa compreender a “essência da arte de plasmar poeticamente”<sup>7</sup>, perceberemos, assim, as diferenças de perspectiva daquilo que Merleau-Ponty aponta como equívocos interpretativos da Psicanálise e para onde o filósofo vê que Freud quer ir. Bem certo é que o escultor não é necessariamente um poeta<sup>8</sup>, mas podemos perceber que ambos têm a “capacité de prendre un être comme représentatif de l’Être”, como foi dito acima. Bem certo, também, a Freud é que esse ato “représentatif” e de criação poética não se restringe ao artista<sup>9</sup>. Para o psicanalista, essa capacidade existe em todo

---

<sup>3</sup>*Ibidem*.

<sup>4</sup>Merleau-Ponty, Maurice. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 2008/1945.

<sup>5</sup>Merleau-Ponty, Maurice. **L’œil et l’Esprit**. Paris: Gallimard, 2015/1964.

<sup>6</sup>Merleau-Ponty, Maurice. **Le visible et l’invisible**. Paris: Gallimard, 1971/1964, p. 323.

<sup>7</sup>In: **Arte, Literatura e os Artistas**. Trad. Erani Chaves. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 53.

<sup>8</sup>Freud utiliza o termo *Dichter*, que o tradutor afirma significar “no seu sentido mais amplo e geral de poeta como “criador”, englobando o escritor, o romancista, o novelista, o contista, assim como aquele “que faz versos”” (*Ibid*, p. 65).

<sup>9</sup>“o próprio poeta gosta de reduzir a distância entre o que lhe é singular e a essência humana em geral” (*Ibid*, p. 53).

ser humano e ela abrolha do *brincar*. É da essência humana brincar e, desse modo, a possibilidade da atividade poética. O brincar é a relação ontológica concreta que a criança tem com as fezes e que o escultor conseguiria manter viva, tal como Merleau-Ponty destacou acima. O que dá a tonalidade ontológica a esse ato é o fato de que toda criança brincando se comporta “como um poeta, na medida em que ela cria seu próprio mundo, melhor dizendo, *transpõe* as coisas do seu mundo para uma *nova ordem*”<sup>10</sup>. Dessa forma, a relação ontológica concreta do brincar e do criar artísticos se dá na capacidade de transpor a uma nova ordem as coisas. Essa capacidade de transposição ancora-se em uma competência humana fundamental, a qual configuraria o homem enquanto tal e que nenhum humano, enquanto humano, é incapaz de realizar: o *fantasiar*. Mas há um ponto importante que destaca o brincar e a atividade poética das demais formas de fantasiar, a sua capacidade de *realização*. Ou seja, essas duas formas de fantasiar conseguem efetivar-se na realidade externa e objetiva, elas se realizam ou se concretizam em obras de arte ou em atividades lúdicas, elas consideram a existência do objeto enquanto tal, não perdendo o contato ou a aderência a ele. Essa capacidade de realização é algo fundamental e que não pertence a todas as formas de fantasiar, senão todos nós seríamos poetas, apesar de todos nós termos sido crianças. O poeta caracteriza-se, assim, por não perder tal capacidade de realização do brincar, só que agora ele a realiza na forma de obra de arte. Mas para podermos sustentar essa nossa capacidade ontológica, presumida na atividade poética e no brincar, outro elemento essencial da competência humana de fantasiar, que essas atividades revelam, se faz necessário descrever a sua dimensão temporal, isto é, as relações da fantasia com o tempo. Nessa dimensão temporal, percebemos que “passado, presente, futuro se alinham como um cordão percorrido pelo desejo”<sup>11</sup>, pois uma fantasia consegue pairar entre os três tempos. A fantasia seria o motor ou a “nova ordem” que se efetiva ao formar o cordão do desejo alinhando os três tempos para realizá-lo. Ao realizar esse alinhamento do tempo, o cordão do desejo coordena a temporalidade no sentido de que ele representa nossa capacidade de formar novos significados ou ressignificar os eventos (passados, presentes e futuros), ou seja, o cordão do desejo representa o núcleo de nossa capacidade criativa, e, ao “manejar” o tempo, ele possibilita a efetivação das estruturas de nossa relação ontológica concreta. Portanto, o cordão do desejo é um elemento “représentatif” do *Ser* que o poeta consegue gestar ou, no caso, consegue manter, visto

---

<sup>10</sup>*Ibid*, p. 54 – grifo meu.

<sup>11</sup>*Ibid*, p. 58.

que todos os humanos a têm quando crianças em suas brincadeiras, mas a perderam quando se tornaram adultos.

Dessa forma, o que Freud quer realmente indicar, caminhando ao segundo ponto da nota, seria algo que ainda está por ser feito e que Merleau-Ponty denomina de *psicanálise ontológica*<sup>12</sup>. Uma vez percebido que Freud não quer indicar cadeias causais, Merleau-Ponty entende que, por meio “d’un polymorphisme ou amorphisme, qui est contact avec l’Être de promiscuité”, Freud quer descrever o “investissement dans un Êtant de l’ouverture à l’Être, - que, désormais, se fait à travers cet Êtant”<sup>13</sup>. Esse movimento de “se fait à travers cet Êtant”, ou de Entes, se dá pelo próprio meio de “contato promíscuo” com o *Ser*. A estrutura desse contato, amorfo ou polimorfo, tem a forma do *quiasma*, e por isso a possibilidade da Psicanálise ontológica. Em Freud, podemos ver a manifestação do quiasma no que o psicanalista denominou de *sobredeterminação*. Em *A interpretação dos sonhos*<sup>14</sup>, por exemplo, devido aos mecanismos de *condensação* e *deslocamento*, Freud compreende que toda formação do inconsciente<sup>15</sup> é *sobredeterminada* porque sua origem remete a uma pluralidade de experiências que a criaram e que a determinam. Entende-se aqui que qualquer experiência vivida pelo sujeito pode participar de um núcleo que fomentará formações do inconsciente, mas que, ao mesmo tempo em que é núcleo, ela tem a liberdade de se organizar em diferentes sequências significativas independentes. Cada sequência apresenta uma organização própria e livre das demais, e o modo como se dá uma determinada formação do inconsciente é correlata ao modo como se configuram as mais diferentes sequências significativas das experiências entre si. Devido a essa pluralidade de experiências e significados ou sentidos existentes e que se condensam em uma única formação do inconsciente, Merleau-Ponty vê a manifestação do quiasma nesse processo<sup>16</sup>. Portanto, devido a esse contato promíscuo com o *Ser* e à equiparação da *sobredeterminação* ao quiasma, Merleau-Ponty consegue ver no pensamento de Freud um esforço apreensivo do *Ser* igual ao seu e que fomentaria a *Filosofia da Carne*. Desse modo, a Filosofia da Carne seria também a essência da Filosofia do Freudismo, e o terceiro ponto da nota.

<sup>12</sup>“de faire non une psychanalyse existentielle, mais une *psychanalyse ontologique*” (In: **Le visible et l’invisible**. Paris: Gallimard, 1971/1964p. 323).

<sup>13</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **Le visible et l’invisible**. Paris: Gallimard, 1971/1964, p. 323.

<sup>14</sup> Freud, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Edição comemorativa 100 anos. Rio de Janeiro: Imago, 1999/1900.

<sup>15</sup> São sonhos, atos falhos, chistes e o sintoma.

<sup>16</sup> “surdétermination = chiasme = tout étant peut être accentué comme emblème de l’Être” (Merleau-Ponty, Maurice. **Le visible et l’invisible**. Paris: Gallimard, 1971/1964, p. 323).

Encontrado o germe do que Freud quis indicar, ou seja, a Filosofia do Freudismo, Merleau-Ponty compreende ser necessário, então, lermos todos os conceitos freudianos de modo fiel a sua intenção, isto é, a partir da *Carne*. Ao operarmos dessa forma, conseguiremos, então, fazer brotar essa Filosofia, e desenvolvê-la e fazê-la gerar frutos ao pensamento humano. Isso suscitará um impacto em toda “arquitetura” conceitual da Psicologia, por exemplo, pois se deve parar “de penser tous ce termes comme des positifs pour les penser”, mas também “non comme négatifs ou négatités”. Deve-se lê-los “comme des *différenciations* d’une seule et *massive* adhésion à l’Être qui est la chair”<sup>17</sup>.

Esse modo proposto de se ler os conceitos, o percebemos como sendo a chave de leitura de Merleau-Ponty a toda arquitetura conceitual freudiana, ou seja, o que Freud busca fazer em sua obra é descrever “*différenciations* d’une seule et *massive* adhésion à l’Être”. Portanto, fazendo uma breve retrospectiva dos desafios encontrados na pesquisa pela nota de trabalho de Merleau-Ponty, e com intuito de melhor direcioná-la, deparamo-nos com as tarefas de ampliar e rastrear essa crítica de Merleau-Ponty à interpretação equivocada de Freud, bem como e principalmente de compreender qual seria a importância do pensamento de Freud à sua obra – uma vez que Merleau-Ponty compreende que a Filosofia do Freudismo é uma *Filosofia da Carne*. Desse modo, vale notar que essa pesquisa não visa analisar a validade das interpretações que o filósofo realiza da Psicanálise e, sim, investigar e explicitar essa percepção de Merleau-Ponty do pensamento freudiano que encontra uma Filosofia da Carne em sua base. Não se pretende fazer aqui uma leitura crítica da interpretação merleau-pontyniana de Freud, algo extremamente relevante, porém, compreendido também como um assunto muito denso e central para ser delegado a objetivo secundário, sendo recomendado desenvolvê-lo em pesquisas futuras. Dessa forma, o presente trabalho buscará se desenvolver em cima da leitura de Merleau-Ponty de Freud, considerando-a plausível, e para isso necessitou localizar essa Filosofia que está na base do pensamento freudiano. Para isso, outros desafios surgiram.

De início, a presente pesquisa já se deparou com alguns problemas “práticos” importantes, pois, se pararmos um momento frente à obra de Merleau-Ponty, veremos que as referências à Psicanálise aparecem em vários momentos de seu pensamento, desde seu primeiro trabalho, *La structure du comportement*, até em suas últimas anotações, reunidas em *Le visible et l'invisible*. As aparições da Psicanálise aparecem

---

<sup>17</sup>*Ibid*, p. 324.

das mais variadas formas nos trabalhos do filósofo, pois encontramos capítulos inteiros dedicados a ela em algum livro, tal como *Le corps comme être sexué* em *Phénoménologie de la perception*, bem como notas ou rascunhos de livros ou cursos, como em *La Nature: Notes Cours du Collège de France*. Esse modo como Merleau-Ponty faz uso da Psicanálise para suas reflexões trouxe grandes dificuldades para se apreender qual seria a importância desse saber inaugurado por Freud ao seu pensamento. Devido à extensão e à pulverização das referências a Psicanálise por toda obra de Merleau-Ponty, tornou-se difícil eleger qual texto apresentaria de forma mais clara essa intrincada relação entre o filósofo e a Psicanálise, culminando na Filosofia da Carne, pois, à primeira vista, textos menores, tanto em extensão quanto em importância, revelavam de forma mais nítida a relação entre Merleau-Ponty e a Psicanálise. Mas, por aparentemente serem trabalhos marginais, surgiu a dúvida de como essa suposta marginalidade poderia revelar a centralidade da Psicanálise no pensamento do filósofo. Nessa hora, o método de interpretação de Freud surgiu para nos salvar, pois, quando o psicanalista, em *A interpretação dos sonhos*<sup>18</sup>, se propõe a discutir a origem do material e as fontes dos sonhos, ele percebe que experiências consideradas como irrelevantes se colocam como psicologicamente significativas. Muitas vezes, o considerado irrelevante ou marginal, interpretado corretamente, nos revela o conteúdo essencial. Imbuído desse método e ferramenta interpretativa proposta por Freud para a interpretação dos sonhos, esse trabalho escolheu começar, assim, pelos textos de Merleau-Ponty considerados marginais ao pensamento do filósofo, mas centrais ao tema estudado. Portanto, partimos de trabalhos do filósofo em que se evidenciam de modo mais claro a relação dele com a Psicanálise, e gradualmente caminhamos para outros trabalhos considerados mais relevantes – no tocante às teses basilares de seu pensamento – mas que aparentemente não evidenciariam tanto a relação estudada. Do aparente irrelevante ao relevante, mas sempre fiel às menções à Psicanálise. Esse foi o caminho eleito de estudo e pesquisa. Sempre se privilegiou começar por passagens em que as menções à Psicanálise ou a psicanalistas foram explícitas, bem como essas menções explícitas se encontravam dentro de discussões ontológicas e metafísicas. Esses critérios nos levaram, na sua grande parte, às obras finais de Merleau-Ponty e a muitas notas ou rascunhos de cursos ministrados por ele. Devido à natureza do material, ou seja, ao caráter condensado das notas e dos rascunhos, aproximamo-nos ainda mais da proposta freudiana de

---

<sup>18</sup> Freud, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Edição comemorativa 100 anos. Rio de Janeiro: Imago, 1999/1900.

interpretação dos sonhos, amplificando e descrevendo elementos e conceitos citados por Merleau-Ponty e, muitas vezes, não explicitados por ele. Em vários momentos, o filósofo só cita ou alude a um conceito psicanalítico ou a um psicanalista, obrigando-nos a buscar a fonte para tentarmos perceber o que o filósofo viu de tão especial em determinado conceito.

Desse modo, pelas dificuldades apresentadas acima, o presente estudo não usou como linha de explicitação o eixo das obras e do encadeamento do pensamento de Merleau-Ponty. Percebemos que alguns assuntos perpassam todo o trabalho do filósofo, tal como o tema da Natureza, que se encontra desde o começo e com variações e mudanças de definição e importância. Frente a esses elementos centrais, os debates só serão aludidos e explicados no que concerne ao tema do trabalho, tendo claro que o foco não é explicar o conceito deveras complexo da Natureza, por exemplo, em toda a sua amplitude, mas, sim, apresentar de modo sucinto como esse tema aparece, como é utilizado no exato momento da obra de Merleau-Ponty e sua relação e/ou contribuição da Psicanálise para esse assunto, em que a referência à Psicanálise aparece. No que tange aos temas relacionados estritamente à Fenomenologia, eles foram trabalhados em outro momento e encontram-se no nosso mestrado. No decorrer da pesquisa, perceber-se-á certo acento aos trabalhos finais de Merleau-Ponty do que aos iniciais. Isso se deu, não só pela nota que despertou o desejo do trabalho, mas também pela maior recorrência ou frequência do uso da Psicanálise e pelo enveredamento dela nos conceitos principais nesses trabalhos do filósofo. É importante frisar que a presente pesquisa não ignorou o fato de que há diversas diferenças nos momentos do pensamento de Merleau-Ponty. Essas diferenças foram levadas em consideração, entretanto elas não impactaram de modo central na importância da Psicanálise à obra do filósofo. Isto é, a presente pesquisa averiguou que, independentemente da forma e das variações como Merleau-Ponty vê o pensamento de Freud, a Psicanálise sempre se apresenta como um elemento importante, independentemente do momento da obra de Merleau-Ponty. Percebemos que o grau de importância varia de acordo o momento do pensamento do autor, ou dependendo do livro, mas, independentemente do grau, a Psicanálise sempre aparece como um elemento importante. Ora mais, ora menos, mas sempre importante, revelador e meio de contribuição ao edifício teórico do filósofo.

Consciente, portanto, de todos esses desafios, o presente trabalho organizou-se de modo que visasse descondensar o condensado. Por isso, os capítulos se organizaram da seguinte forma: o capítulo dois versa sobre os textos de Merleau-Ponty que

apresentam, de forma mais clara, a relação entre seu pensamento e a Psicanálise, partindo da afirmação do filósofo de que a Fenomenologia e a Psicanálise têm a *mesma latência*. A maior tarefa desse capítulo, expressa pelos sub-capítulos, é mostrar o que Merleau-Ponty compreende ser essa mesma latência, pois, uma vez circunscrita, isso que ele denomina de latência, podemos vislumbrar as contribuições mútuas da Fenomenologia à Psicanálise, e vice-versa, revelando a importância da Psicanálise para o seu pensamento. O primeiro desafio a ser superado, assim (sub-capítulo 2.1 *A importância de depurar a psicanálise: o freudismo*), é captar o que Merleau-Ponty vê na Psicanálise que possibilite essa reciprocidade com a Fenomenologia. Essa busca desencadeou o estudo da abrangente influência de Politzer sobre as leituras Merleau-Ponty sobre os trabalhos de Freud e de como, por meio de Politzer, Merleau-Ponty conseguiu ver um caráter revolucionário nos textos do psicanalista (sub-capítulo 2.2 *Politzer: entre a Psicanálise e Merleau-Ponty*). Uma vez destacado o caráter revolucionário da Psicanálise, conseguimos retornar a Freud e captar a essência do que Merleau-Ponty viu como sendo a mesma latência que a Psicanálise tem junto com a Fenomenologia (sub-capítulo 2.3 *A crise, o fim da Psicanálise e o retorno a Freud*), ou seja, o simbolismo primordial latente que se encontra encravado no âmago do *Ser*.

Uma vez encontrada a mesma latência, o capítulo três passa a discutir as contribuições da Psicanálise ao pensamento de Merleau-Ponty e, para isso, fez-se necessário descrever a visão do filósofo da Ciência de sua época. A visão filosófica e científica da época de Merleau-Ponty, aos seus olhos, sufocava a Psicanálise e não permitia a ela ser genuína com sua Filosofia. Nesse momento de seu pensamento, Merleau-Ponty ainda não crava, como vimos, que a Filosofia do Freudismo está em completa harmonia com a sua, mas ele já vê a Psicanálise em uníssono com o seu pensamento e como esboço de uma Filosofia nova que enfrenta e dissolve a visão filosófica e científica reinante naquele contexto, tal como o seu projeto filosófico propõe. Ao combater a visão tradicional, que cinde o mundo em subjetivo e objetivo, a Psicanálise furta-se do reino da técnica e da manipulação científica, propondo uma nova forma de ver o mundo (sub-capítulo 3.1 *Psicanálise: assombração dos corpos*). Essa nova forma de ver o mundo altera o modo pelo qual percebemos o nosso ao redor e, com isso, a Natureza que habitamos. A Psicanálise não só participa dessa proposta, como também consegue auxiliar a construção dessa nova perspectiva ou mudança de perspectiva sobre o assunto (sub-capítulo 3.2 *Do espírito das artes à Natureza*).

Essa nova perspectiva e a forma como a Psicanálise nos auxilia na percepção da Natureza nos levam ao centro da obra de Merleau-Ponty e nos ajudam a compreender o lugar da Psicanálise em sua obra, a saber, como dobra do *Ser*. Quando adentramos nesse tema, percebemos que a Psicanálise tem impacto, sobretudo, sobre os conceitos de *Ser bruto*, *Carne*, *Corpo* e *Natureza*, possibilitando encontrar o motivo pelo qual Merleau-Ponty vê em sua base, na Filosofia do Freudismo, a Filosofia da Carne. O quarto capítulo tem como um dos objetivos, então, justificar o motivo pelo qual se deve considerar a Psicanálise como um dos elementos centrais do pensamento do filósofo. Para isso, discutiremos o conceito de *Ineinander* (sub-capítulo 4.1) e como ele nos leva ao conceito de *Carne* (sub-capítulo 4.2) e suas relações com a *Consciência*. Esse capítulo termina, assim, examinando as últimas notas do *La Nature: Notes Cours du Collège de France*, as quais acabam em um ponto muito interessante e frutífero. Merleau-Ponty detecta um problema na formulação do inconsciente freudiano. Para ele, a forma como Freud concebe o inconsciente é infiel ao *simbolismo* natural do corpo, do sensível e do simbolismo primordial – a mesma latência da Fenomenologia. O próprio psicanalista revela por meio de outros conceitos ou relações, tal como os de *identificação*, *projeção* e *introjeção*, sua infidelidade. E ela ocorre devido ao fato de que Freud concebe um inconsciente que Merleau-Ponty designa como *inconsciente representação*. Essa forma de conceber o inconsciente, ancorada na antiga visão de representação, faz com que Freud permaneça refém do pensamento filosófico tradicional. Para Merleau-Ponty, encontramos a solução desse impasse na própria Psicanálise, a saber, na figura da psicanalista Melanie Klein. Segundo o filósofo, a psicanalista propõe uma concepção de inconsciente em harmonia com o simbolismo natural do corpo e do sensível destacados pelo próprio Freud, e que Merleau-Ponty chamou de *inconsciente figuração*.



## 2. Fenomenologia, Psicanálise e a mesma latência

“Phénoménologie et psychanalyse ne sont pas parallèles; c’est bien miuex: elles se dirigent toutes deux vers la même *latence*”<sup>19</sup>.

É em um texto escrito por Merleau-Ponty, intitulado *L’oeuvre et l’esprit de Freud*<sup>20</sup>, que encontramos um dos posicionamentos mais claros e enfáticos sobre a importância da Psicanálise para o filósofo. Nesse texto, vemos que Merleau-Ponty considera a existência de uma latência em comum entre a Psicanálise e a Fenomenologia. Por esse motivo, percebemos a existência de um entrelaçamento basilar entre as reflexões do filósofo e o conhecimento inaugurado por Freud. Compreende Merleau-Ponty que a Psicanálise, apesar das negativas insistentes de seu fundador<sup>21</sup>, apresenta uma visão de mundo que converge “avec la phénoménologie”, e mesmo “à l’insu de Freud, [a Psicanálise apresenta] une « philosophie nouvelle »”<sup>22</sup>.

Considerando tais premissas, esse capítulo tem como objetivo desvendar qual seria essa convergência percebida entre o proposto por Merleau-Ponty, a Psicanálise e a Fenomenologia, bem como o que seria essa filosofia nova que Merleau-Ponty encontra no pensamento de Freud. Compreendemos que, para que seja possível encontrar a importância da Psicanálise no pensamento de Merleau-Ponty, precisamos desvendar essa convergência entre a Fenomenologia e a Psicanálise. Entendemos que, ao desvendar o segundo ponto (a filosofia nova do pensamento de Freud), chegaremos à latência, para a qual tanto a Fenomenologia quanto a Psicanálise se dirigem.

Merleau-Ponty percebe que há na Psicanálise uma filosofia nova, denominada por ele de *freudismo*. Entretanto, para compreender essa filosofia nova é necessário que a dissociemos da Psicanálise “l’idéologie scientiste ou objectiviste”<sup>23</sup> de sua época. Merleau-Ponty percebe a necessidade de um trabalho de depuração filosófica da

<sup>19</sup>Merleau-Ponty, Maurice. *L’oeuvre et l’esprit de Freud*. In : **Parcours deux**. Paris : Verdier, 2000/1960, p. 283.

<sup>20</sup>*Ibidem*.

<sup>21</sup> Como por exemplo, em *Acerca de uma visão de mundo*, in: Freud, Sigmund. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010/1933.

<sup>22</sup>Merleau-Ponty, Maurice. *L’oeuvre et l’esprit de Freud*. In : **Parcours deux**. Paris : Verdier, 2000/1960, p. 276

<sup>23</sup>*Ibidem*.

Psicanálise “pour être tout à fait elle-même”<sup>24</sup>, pois, com isso, a filosofia nova poderia florescer. A Fenomenologia apresenta, aos olhos do filósofo, as categorias que propiciam essa dissociação necessária. A associação à ideologia científica de sua época impede que a Psicanálise olhe o inconsciente, seu objeto de estudo central, “comme une conscience archaïque ou primordiale”<sup>25</sup>. O que Merleau-Ponty tenta indicar com esse termo “arcaico” ou “primordial”, não seria a consciência tradicional, seria outra coisa, que, com a visão nublada, a Psicanálise não consegue perceber seu inconsciente como esse arcaico ou primordial que seria uma zona de experiências desintegradas. Para Merleau-Ponty, é fundamental vermos o inconsciente como essa zona de experiências, pois só assim poderemos captar o corpo em sua existência própria e em sua comunicação específica e primordial, que revela a estrutura básica das relações entre os seres encarnados.

A depuração da Psicanálise é central ao projeto de Merleau-Ponty, para que seja possível captar, a partir dos conhecimentos psicanalíticos, essas estruturas básicas dos seres. Uma vez depurada, a Psicanálise conseguiria reconhecer que a realidade psíquica e a essência intra-subjetiva não estão em “un monde en marge” de um inconsciente científico e objetivo, mas, sim, no “monde vrai, [e em] une histoire vécue sous l’histoire effective”<sup>26</sup>. De outro lado, uma vez depurada a Psicanálise, Merleau-Ponty vê utilidade para a própria fenomenologia, pois, da mesma forma pela qual a Fenomenologia empresta categorias à Psicanálise para ela ser ela mesma, o freudismo, por sua vez, além de confirmar as descrições fenomenológicas “d’une conscience que n’est pas tant connaissance ou représentation qu’investissement”, nutre a Fenomenologia com experiências “des relations de l’homme avec le monde et du lien interhumain”<sup>27</sup>. Desse modo, conclui Merleau-Ponty, a Fenomenologia e a Psicanálise depurada devem ir juntas a “une philosophie délivrée de l’interaction entre substances”, e é ao encontro delas que “nous sommes appelés à témoigner”<sup>28</sup>, ou melhor, que esse trabalho visa testemunhar.

## 2.1 - A importância de depurar a Psicanálise: o freudismo

---

<sup>24</sup>*Ibidem.*

<sup>25</sup>*Ibidem.*

<sup>26</sup>*Ibid*, p. 277.

<sup>27</sup>*Ibidem.*

<sup>28</sup>*Ibidem.*

Há, então, para Merleau-Ponty, a necessidade de dissociar a Psicanálise da ideologia científica ou objetivista de sua época. Para isso, a Psicanálise deve usar os conceitos da Fenomenologia e, assim, revelar a filosofia nova. Desse modo, antes de vermos esse processo de refinamento, veremos como já é possível percebermos nos dados brutos da Psicanálise, a filosofia nova que aparece indiretamente em alguns conceitos freudianos. São eles que dão os indícios da necessidade desse processo de depuração. Um dos primeiros autores que apontou para a necessidade de dissociar a Psicanálise da ideologia científica, ou objetivista, de sua época, e ver nos conceitos freudianos o indício de uma revolução, de acordo com Merleau-Ponty, é Politzer<sup>29</sup>, em seu famoso trabalho *Crítica aos Fundamentos da Psicologia: a psicologia e a psicanálise*, de 1928. Politzer empreende uma análise própria<sup>30</sup>, na qual é possível identificar a importância e a influência dele em Merleau-Ponty. Essa importância, como veremos adiante, está em destacar a necessidade de purificar a Psicanálise para resgatarmos seu caráter revolucionário. Mas, antes de apreciarmos essas contribuições sobre o assunto, vamos insistir um pouco mais no modo indireto pelo qual os conceitos freudianos indicam a filosofia nova e a importância da depuração apresentada, antes de explicá-la detidamente, pois seu resultado objetiva oferecer e apreender a “philosophie concrète”<sup>31</sup>.

Quando o pensamento freudiano se expressa em termos como *libido* – que faz referência à Biologia e à Física do séc. XIX –, *traço mnêmico* ou *representação inconsciente*, ele recalca sua verdadeira descoberta. Esses termos utilizados por Freud revelam a ideologia científica e objetivista de sua época. Por isso, as explicações teóricas freudianas que se calcam nessa ideologia do séc. XIX serão sempre depreciadas por Merleau-Ponty. O filósofo dará preferência às experiências freudianas oriundas do encontro analítico. É no contato analítico, entende Merleau-Ponty, que surge o verdadeiro sentido vivido a ser apreendido, que excede os conceitos teóricos recalçados pela ideologia científica da época, e os que Freud utiliza na estruturação teórica de sua obra, mas não na estrutura técnica de seu trabalho. O filósofo encontra o *gênio de Freud*

<sup>29</sup>Politzer, Georges. **Crítica aos Fundamentos da Psicologia: a psicologia e a psicanálise**. Trad. Marcos Marcionilo e Yvone M. T. da Silva. Piracicaba, SP: UNIMEP, 1998/1928.

<sup>30</sup>Prado Jr. (In: *Sessenta anos da Crítica dos Fundamentos da Psicologia*. In: **Filosofia da Psicanálise**. São Paulo: Brasiliense, 1991) percebe uma proximidade entre as análises de Politzer e o vocabulário técnico da Fenomenologia, em especial a de Husserl. No entanto, como não encontrou nenhuma referência a Husserl nos escritos de Politzer, Prado Jr. contenta-se em afirmar que o ensaio de Politzer está impregnado de um *estilo fenomenológico*.

<sup>31</sup>Merleau-Ponty, Maurice. *L'oeuvre et l'esprit de Freud*. In : **Parcours deux**. Paris : Verdier, 2000/1960, p. 277-8.

não em suas expressões filosóficas ou científicas contaminadas e reduzidas, mas “dans son contact avec les choses, sa perception polymorphe des paroles, des actes, des rêves, de leur flux et leur reflux, des contrecoups, des échos, des substitutions, des métamorphoses” oriundas de sua escuta no seu trabalho. Para o Merleau-Ponty, então, “Freud est souverain dans cette écoute des rumeurs d’une vie”<sup>32</sup>. Quando nos deparamos com as explicações energéticas ou mecânicas de Freud sobre o funcionamento psíquico - libido, traço mnêmico ou representações inconscientes, por exemplo - precisamos percebê-las como “le seuil d’une intuition”<sup>33</sup> que revela algo precioso de uma filosofia concreta, a saber, nossa *arqueologia*. Desse modo, Merleau-Ponty propõe que leiamos Freud como um *clássico*, ou seja, que peguemos “les mots et les concepts théoriques dont il se sert non pas dans leurs sens lexical et commun, mais selon le sens qu’ils acquièrent à l’intérieur de l’expérience qu’ils annoncent et dont nous avons par-devers nous beaucoup plus qu’un soupçon”<sup>34</sup>. Ao realizarmos essa forma de leitura ou essa tarefa de depuração, depararemos-nos com preciosidades fundamentais, como, por exemplo, o inconsciente – a descrição desse *intemporal* e *indestrutível* em nós, que “notre philosophie ne nous aura pas donné les moyens d’exprimer mieux”<sup>35</sup>.

Com base nessas preciosidades, Merleau-Ponty compreende que o melhor, tanto para a Fenomenologia quanto para a Psicanálise, é que elas andem em consonância, pois

elles s’accordent justement pour le décrire comme un chantier, pour découvrir, par-delà la vérité d’immanence, celle de l’Ego et de ses actes, celle de la conscience et de ses objets, des rapports qu’une conscience ne peut soutenir: notre rapport à nos origines et notre rapport à nos modèles<sup>36</sup>.

No que toca à Psicanálise, em relação a nossa origem e a nossos modelos, é, a Merleau-Ponty, em *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues (1946-1959)*<sup>37</sup>, o que “peut nous apporter en fait de connaissance de l’homme”<sup>38</sup>, pois a Psicanálise nos dá “une vue de relations entre des éléments de la conduite de l’homme que l’on n’avait

---

<sup>32</sup>*Ibidem*.

<sup>33</sup>*Ibid*, p. 282.

<sup>34</sup>*Ibid*, p. 283.

<sup>35</sup>*Ibidem*.

<sup>36</sup>*Ibidem*.

<sup>37</sup>A entrevista dada a Georges Charbonnier expõe pontos de vista do filósofo que corroboram com os discutidos até aqui. Nada melhor que um diálogo para mostrar a importância da comunicação arqueológica que a psicanálise desvenda. Ao ser interrogado pelo interlocutor sobre a psicanálise, Merleau-Ponty se coloca sempre de forma positiva a esse saber considerando todas as possibilidades instrutivas que ela pode gerar e dar as suas reflexões.

<sup>38</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959**. Paris: Verdier, 2016/1959, p. 290

pas soupçonnées auparavant”<sup>39</sup>. A Psicanálise nos surpreende ao nos mostrar a comunicação *primordial*. Para compreendermos melhor essa comunicação, Merleau-Ponty entende que devemos suspender momentaneamente nosso juízo sobre as controvérsias das definições de inconsciente na Filosofia<sup>40</sup>, focando-nos na comunicação prévia e primordial propriamente dita, pois Merleau-Ponty entende que é essa comunicação que é o capital da análise e das contribuições da Psicanálise. O filósofo vê essas contribuições em três relações primárias reveladas pela Psicanálise: 1) naquilo que os psicanalistas chamam de transferência, mas que Merleau-Ponty define como relação entre o indivíduo e o analista; 2) na forma como a Psicanálise vê a relação do indivíduo com o outro, e conseqüentemente com a sociedade; e 3) na relação da criança com o seu entorno.

Em relação à primeira forma de relação, Merleau-Ponty percebe que a análise consegue transparecer uma forma elementar de comunicação. Essa relação consegue circunscrever e explicitar umas das formas basais da intercorporeidade. Como já foi dito acima, a Psicanálise consegue descrever esse intemporal e indestrutível em nós de forma excepcional, e isso entra em cena na relação analítica de forma explícita. Na relação analítica, “tous les conflits que l’individu à traversés dans son passé, il les transpose, il les transcrit, il les transfigure, et il les applique finalement à la personne de l’analyste”<sup>41</sup>. O analista desempenha nessa relação um papel essencial, que não consiste em acompanhar o indivíduo somente em seu autoconhecimento, mas também em sua mudança, dentro de uma relação específica estabelecida entre ambos. À medida que a pessoa fala e faz suas associações, podemos identificar, de forma mais nítida, isso que foi e é sua vida. E é do interior dessa experiência que surgem os materiais que orientam o analista. Dessa força motriz, a transferência sobre o analista, o indivíduo experimenta a aquisição de verdade e o conhecimento de si mesmo. Uma vez que, para Freud, “o tratamento psicanalítico não cria a transferência, mas simplesmente a revela”<sup>42</sup>, todo esse processo mostra a Merleau-Ponty que “notre connaissance de nous-mêmes, notre connaissance de nos amis, est affectée elle aussi d’un coefficient d’ambiguïté,

---

<sup>39</sup> *Ibid*, p. 291.

<sup>40</sup> “Ce ne sont pas des idées comme d’inconscient. Ça, éliminons, si vous voulez. L’idée d’inconscient est une de celles qui ont le plus été mises en évidence dans les débuts de l’analyse. Je ne suis pas du tout philosophiquement *contre* l’inconscient, c’est-à-dire je ne crois pas, comme certains philosophes l’ont dit, que la notion d’inconscient soit purement et simplement contradictoire, mais ce n’est pas ça qui me paraît l’essentiel dans l’analyse” (*Ibidem*).

<sup>41</sup> *Ibid*, p. 279.

<sup>42</sup> Freud, Sigmund. **Fragmentos da análise de um caso de histeria**. Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1989/1905, v. VII, p. 111.

d'incertitude, puisque la pluralité des motifs peut toujours permettre d'interpréter autrement"<sup>43</sup>, ou seja, todas as relações são permeadas por transferências as quais conferem esse coeficiente de ambiguidade nas relações eu-eu mesmo e eu-outro, e estruturam a corporeidade e a relação intercorpórea. De forma resumida, devido à importância do conceito que será esclarecido no decorrer do trabalho, a ambiguidade é um tema central à filosofia de Merleau-Ponty, e pode ser definida, sinteticamente falando, como a condição existencial central de todo ser. A transferência viria, portanto, para mostrar como se dariam os meandros da ambiguidade nas relações intracorpórea e intercorpórea. À medida que essa experiência transferencial é descrita, aparece outro elemento importante e que nos leva à segunda forma de relação: a forma pela qual a Psicanálise vê a relação do indivíduo com o outro, e, conseqüentemente, com a sociedade, pois inerente à experiência transferencial está a *introjeção*, e seu correlato, a *projeção*, visto que transiro ao analista meu passado vivido.

Portanto, na segunda forma, o filósofo percebe que as estruturas das relações com os outros, descritas nesse campo comunicativo, se dão por meio de duas relações basais: a *introjeção* e a *projeção*. Considerando a forma pela qual os analistas as descrevem, percebemos

que je place en moi-même, en quelque sorte, un individu auquel je suis attaché, naturellement, il faut qu'il y ait un attachement vrai. Je le mets en moi-même, il devient partie de moi-même, et inversement d'ailleurs, la connaissance que j'ai de lui est tout entière tissée ou tissu de *ma* propre substance, de *ma* propre vie<sup>44</sup>.

Essa descrição exposta por essas duas noções clínicas, evidencia a forma pela qual estamos todos ligados em um tecido comunicativo e constitutivo. Essa *ligação ontológica* faz com que Merleau-Ponty veja, na força dessas noções, uma revolução filosófica, pois, desde Kant, ele compreende que os sujeitos foram postos um em frente ao outro, e sem contato, duas consciências sem ligação entre si. Essas duas noções freudianas abrem uma possibilidade nova, ou revelam um caminho antes não percebido em relação à constituição da facticidade. Para Merleau-Ponty, é certo que

Nous sommes deux univers absolument distincts et absolument clos, ce qui a sa vérité, mais ce qui n'empêche que, dans le fait, quand je suis en relation avec quelqu'un, en relation affective,

---

<sup>43</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959**. Paris: Verdier, 2016/1959, p. 285.

<sup>44</sup> *Ibid*, p. 291.

d'amitié, d'amour, ou d'attachement en général, ce n'est pas seulement ce rapport-là de conscience qui existe<sup>45</sup>.

Compreendidas pelo filósofo como tecidos de minha substância, a projeção e a introjeção abrem um universo constituinte diferente desse kantiano de duas consciências sem ligação entre si, descrevendo o interior do *Eu* como uma pluralidade de relações incorporativas. Por meio desses outros em mim, a Psicanálise consegue descrever a existência de habitantes nessa morada. Dentro desse universo, aparece um personagem principal: o Super-eu. Sabe-se que, para a Psicanálise, existe um Eu voluntário e um involuntário, ou instintivo (o Isso), e um Super-eu ou Eu-ideal. O Eu voluntário, com sua existência percepto-consciente, apresenta, por trás, o instintivo, e à frente, o ideal.

Qui est comme un principe de sélection, qui joue le rôle d'un principe de sélection à l'égard de certains aspects du monde auxquels je m'intéresse de façon privilégiée, tandis que les autres sont laissés en fond, ne sont pas mis en relief<sup>46</sup>.

Há, portanto, na Psicanálise, uma pluralidade no interior da subjetividade, um conjunto de relações com o outro, que podem ser muito estreitas, ou um *Ineinander* – conceito o qual debateremos mais a frente. Antes, no modelo kantiano, o outro estava diante da consciência como um estrangeiro, e, após Freud, com essa multiplicidade interna, o outro mora em mim, o Super-eu é o exemplo *par excellence*, pois é o outro “qui est devenu moi”<sup>47</sup>.

Merleau-Ponty sustenta, assim, que Freud vê a nossa relação com o outro e com a sociedade repleta de ambiguidades. De fato, Freud, para o filósofo, em seus primeiros trabalhos, concebia o indivíduo, seu Eu instintivo, e a sociedade vivendo de formas antagônicas, pois ele sempre considerava o indivíduo tendo seus instintos censurados pelos outros e pela sociedade. A sociedade era sempre considerada opressora da expressão instintual. Contudo, no avançar de sua obra, Freud começa a perceber que a censura não é necessariamente exógena,

Elle ne provient pas seulement du dehors, elle n'est pas liée à la présence d'une société; elle est intérieure. Nous avons intériorisé la société et c'est nous-même qui nous faisons des reproches lorsque nous dison que la société nous fait des reproches<sup>48</sup>.

---

<sup>45</sup>*Ibid*, p. 292.

<sup>46</sup>*Ibidem*.

<sup>47</sup>*Ibid*, p. 293.

<sup>48</sup>*Ibid*, p. 273.

Esse processo de interiorização percebido por Freud revela a Merleau-Ponty o rompimento realizado pela Psicanálise com o modelo tradicional. O pensamento tradicional tende a nos ver como universos absolutamente distintos e fechados de relações de consciência. A Psicanálise nos considera indivíduos divididos em nós mesmos. Cada um de nós tem o lado individual e o lado social, e nenhum deles nos define. O Super-eu mostra que existe, no indivíduo, a incorporação ou a introjeção do outro “qui est devenue un second lui-même”, que vive em nós mesmos, fazendo com que “tout ce qu’il vit, il le vit à travers cette instance, qui n’est pas exactement identique à lui, mais que cependant il ne peut plus séparer de lui”<sup>49</sup>. Portanto, Merleau-Ponty conclui que o próprio indivíduo é cindindo, e que toda essa descrição psicanalítica “des rapports du moi et d’autrui me paraît quelque chose de définitivement acquis”<sup>50</sup>. Merleau-Ponty começa a descrever essas relações definitivamente adquiridas na terceira forma.

A terceira forma de relação da comunicação prévia e primordial, a relação da criança com o seu entorno, revela a Merleau-Ponty todo o caráter arqueológico, originário e ambíguo da existência. Ele afirma :

ce qui fait qu’on peut dire que la communication est primordiale; depuis son premier souffle un enfant entre dans un réseau. Seulement, en même temps, cette communication se fait dans l’obscurité. L’enfant ne s’aperçoit pas lui-même très précisément des relations qu’il a avec les autres<sup>51</sup>.

Como existe desde o início, a rede comunicativa coloca-se como condição ontológica. Ela é o *début de la vie*, e sua existência se dá em condições obscuras. Graças a essa obscuridade inicial, faz-se garantida a imortalidade desses elementos constituintes. Os elementos constituintes, na obscuridade - por exemplo, devido a uma constelação familiar específica daquele momento do nascimento, multiplicam-se, reproduzem-se e chegam à vida adulta imanentes às ações. Merleau-Ponty nota, assim, que as relações da comunicação prévia e primordial se estão longe da consciência, ou seja, “on ne peut pas dire qu’ils soient conscients”<sup>52</sup>, mas que compõem um drama interior, o nosso *teatro interior*.

É importante observar que, apesar de a estrutura constituinte se originar de várias fontes comunicativas, a Psicanálise sustenta uma ambiguidade importante. Vimos

---

<sup>49</sup>*Ibidem*.

<sup>50</sup>*Ibid*, p. 293.

<sup>51</sup>*Ibidem*.

<sup>52</sup>*Ibid*, p. 294.



que a rede comunicativa sempre nos mantém em contato com o outro, até nos misturarmos com ele. Entretanto, a Psicanálise não consegue negar, ou na verdade nem tenta, que há uma *solidão radical*, ou seja, ela olha o indivíduo e reconhece que cada um apresenta seu teatro interior. A rede comunicativa que sustenta nossa existência não suprime essa “solitude au sens méthaphysique, au sens de mon inhérence à moi-même”<sup>53</sup>. Os atores internos, que são eu mesmo e outrem, advêm de várias fontes, mas eles são eu mesmo, não me reduzem ao outro, não são uma cópia ou um reflexo externo. Os mecanismos de projeção e de introjeção são extremamente profundos, pois neles se imprimem um simbolismo que impede que interno e externo sejam cópias ou reflexos uns dos outros, e marcam uma mescla constitutiva sem que um negue o outro. Dessa forma, compreende Merleau-Ponty, esbarramos em um ponto importante da Filosofia no que tange à questão do simbolismo. De forma geral, a tradição filosófica considera que “un symbole, c’était une comparaison” ou “une question de pure convention”<sup>54</sup>, um sinal. Já para Freud, o simbolismo caminha em outra direção, visto que “un symbole, c’est un emblème, ce n’est pas un signe, autrement dit, c’est l’opposé d’un signe”<sup>55</sup>. Para a Psicanálise, o símbolo designa uma relação estreita e profunda. Há, devido à formação do sonho, uma rede *sobredeterminada*, um *conteúdo latente*, ou seja, “le symbolisme freudien, pris à la lettre, apparaît d’abord comme une relation qui existe toujours entre tout ce que nous voyons, vivons, pensons, disons, et la vive sexuelle”<sup>56,57</sup>. Portanto, a riqueza escondida da Psicanálise está no sentido onírico e em sua revelação simbólica interpretativa. Não há uma redução à ordem instintiva estritamente definida, e nem uma cópia ou um reflexo externo, mas a compreensão de que “les faits psychiques ont un sens”. Esse princípio leva a Psicanálise a expandir sua apreensão, devido a suas

---

<sup>53</sup>*Ibidem*.

<sup>54</sup>*Ibid*, p. 295-6.

<sup>55</sup>*Ibid*, p. 296.

<sup>56</sup> “Le sexuel n’est pas le génital. Autrement dit, il ne faut pas figurer que quand Freud pense que toute notre vie repose sur une infrastructure sexuelle, il suppose des pensées génitales, si vous voulez, ou des motifs d’ordre génital derrière tout ce que les hommes font. Alors, à partir de là se développe une idée de la sexualité moins précise, mais plus riche aussi. L’éros, la libido, appelez-le comme vous voudrez, enfin, le principe moteur de l’homme n’est certainement pas pour Freud ce qu’on appelle l’activité génitale. C’est quelque chose de beaucoup moins précis et qui, justement, n’est pas précis au début de la vie, puisque l’enfant est dans une sorte d’ignorance du génital et dans une sorte d’incapacité, même, tout d’abord, de concevoir véritablement le génital. Et alors, cela étant, si vous prenez la psychanalyse ainsi, elle ne consiste pas tellement à dire que tout ce que nous vivons est sexuel, mais plutôt à dire que rien de ce que nous vivons n’est tout à fait étranger à la sexualité. Autrement dit, qu’il y a un potentiel érotique dans beaucoup d’activités qui sont considérées à première vue comme tout à fait étrangères à l’amour” (*Ibid*, p. 296-7).

<sup>57</sup>*Ibid*, p. 296.

descobertas, a “chercher un sens, partout”<sup>58</sup>. Projeção e introjeção se dão nessa rede simbólica, a comunicação primordial não deixa de ser um simbolismo onírico.

## 2.2 - Politzer: entre a Psicanálise e Merleau-Ponty

Tendo relatado introdutoriamente as contribuições da Psicanálise depurada, vamos agora discutir os motivos pelos quais se faz necessária essa depuração<sup>59</sup>. Influenciado pela leitura de Politzer sobre a Psicanálise, Merleau-Ponty compreende que se faz necessário expurgar a Psicologia clássica do pensamento freudiano, para que seja revelado seu verdadeiro valor. Esse processo é importante, como vimos, para dissociá-la da ideologia científica ou objetivista de sua época, e revelar a filosofia nova. Desse modo, tal como Politzer, Merleau-Ponty compreende que se faz necessário o processo de depuração, mas diferentemente dele, a finalidade é outra, pois Merleau-Ponty não visa fundar uma nova ou verdadeira Psicologia, a *concreta*, como seu antecessor, e sim seguir os caminhos que a Psicanálise depurada nos leva; a uma “philosophie concrète”<sup>60</sup>.

Politzer<sup>61</sup> entende que a história da Psicanálise é constituída de três períodos: “une période d’élaboration, une période de grandes controverses et de prestige croissant, enfin la période d’insertion dans la science officielle et de décadence scolastique”<sup>62,63</sup>, e Merleau-Ponty não concorda com esse destino último da Psicanálise apontado. Entretanto, de início, Politzer, em 1924, tal como Merleau-Ponty, apresenta uma visão muito positiva das descobertas freudianas, considerando-as como “la critique de la raison impure”<sup>64</sup>. Ele via, no quadro teórico inicial, os conceitos como *hipóteses ásperas* de trabalho. Faz-se notar que o adjetivo *áspero* seria uma tradução um tanto ao pé da letra, mas que revelaria o sentido próprio do que está em questão ou que

<sup>58</sup>*Ibid*, p. 299.

<sup>59</sup> Ayouch (**Merleau-Ponty et la psychanalyse: la consonance imparfaite** . Paris: Le Bord de l'eau, 2012), Barbaras (*Le conscient et l'inconscient*. In : KAMBOUCHNER, D. **Notions de philosophie**, I. Paris : Folio-Gallimard, 1995. & *Le desir*. In: **De l'être du phénomène: Sur l'ontologie de Merleau-Ponty**. Grenoble: Jérôme Million, 1991) e Furlan (*Freud, Politzer, Merleau-Ponty*. In: **Psicol. USP**, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 117 138, 1999) também apresentam que Merleau-Ponty, durante toda sua obra, vê essa necessidade de depurar a psicanálise devido à leitura de Politzer.

<sup>60</sup>Merleau-Ponty, Maurice. **Parcours deux**. Paris : Verdier, 2000/1960, p. 277.

<sup>61</sup>Politzer, Georges. **Ecrits 2 - Les fondements de la psychologie**.Paris: Editions Sociales, 1969.

<sup>62</sup> Esse termo *scolastique* aparece diversas vezes e sempre em sentido pejorativo, Politzer define esse termo como “sua ciência é apenas uma ciência de discussão, uma erística” (**Crítica aos Fundamentos da Psicologia: a psicologia e a psicanálise**. Trad. Marcos Marcionilo e Yvone M. T. da Silva. Piracicaba, SP: UNIMEP, 1998/1928, p. 54).

<sup>63</sup>Politzer, Georges. **Ecrits 2 - Les fondements de la psychologie**.Paris: Editions Sociales, 1969, p. 282.

<sup>64</sup>*Ibid*, p. 9.

exprimiria o pensamento do autor, ou seja, algo que precisa ser polido, ou, por que não, esculpido, para percebemos sua suavidade ou beleza; qualquer toque inicial e desprezioso pode deixar farpas. Para chegarmos a toda essa “*beauté archetectonique*”, é importante que “*tout le fondement théorique de la psychanalyse est à refaire*”<sup>65</sup>. Mas o curioso é que como a Psicologia contemporânea da época de Freud já está toda comprometida com a visão do séc. XIX, mesmo a Psicanálise áspera já consegue ser revolucionária.

Politzer, portanto, define sua utilização da Psicanálise com uma *position d’attente*, pois se faz necessário ultrapassar o dogmatismo freudiano, mas também se faz necessário utilizar a Psicanálise naquilo que ele denominou de *inspiração verdadeira* frente à psicologia científica originada no final do séc. XIX. Essa psicologia matou a verdadeira Psicologia e relegou os verdadeiros problemas psicológicos aos romances e ao teatro. É com Freud, ou com sua inspiração, que, pela primeira vez, surge uma psicologia verdadeira, que tende a continuar a existir. Anteriormente, “*la psychologie état toujours restée ou bien deçà ou bien au delà de l’homme concret*”, e isso se deu: de um lado, porque a psicologia calçou-se na *psicofisiologia*; e, de outro, porque restringiu-se ao *estudo da consciência*, em um sentido *metafísico*, não alcançando a consciência concreta “*vivat sa petite vie individuelle*”<sup>66</sup>. Portanto, privilegiou-se uma *consciência de luxo*, deixando de lado a “*conscience quotidienne*” ou a “*petite conscience*”, pois a Psicologia focou-se em analisar ou o *homem matéria* ou o *homem espírito*, esquecendo-se do *homem ator*. Freud seria o primeiro a assumi-lo e a tomá-lo pelo viés científico como problema, pois, até então, só havia sido tratado pela literatura. Conclui Politzer que “*la psychanalyse est un roman, dit-on. La psychanalyse, c’est le roman éleve au niveau de la science*”<sup>67</sup>, pois ela visa ao *homem concreto*, e dela é possível retirar o que o autor chamou de *psicologia concreta*.

O tema da psicologia concreta aprofunda-se de forma vertiginosa em *Crítica aos Fundamentos da Psicologia: a psicologia e a psicanálise*<sup>68</sup>. Nela, Politzer se propõe a analisar os últimos cinquenta anos da história da Psicologia, reclassificando-a em duas correntes: a introspectiva e a experimental. Ele conclui que sua existência tende à dissolução, pois o movimento psicológico contemporâneo, de inspiração freudiana,

---

<sup>65</sup>*Ibid*, p. 12.

<sup>66</sup>*Ibid*, p. 43.

<sup>67</sup>*Ibid*, p. 44.

<sup>68</sup>Politzer, Georges. **Crítica aos Fundamentos da Psicologia: a psicologia e a psicanálise**. Trad. Marcos Marcionilo e Yvone M. T. da Silva. Piracicaba, SP: UNIMEP, 1998/1928.

busca dissolver o *mito da dupla natureza humana*, estabelecendo uma psicologia verdadeiramente científica. Portanto, a Psicanálise nos mostra que a Psicologia clássica elaborou um mito nocional ou da dupla natureza: de um lado, teríamos a segunda natureza calcada na psicofisiologia, experimental e objetiva, do homem matéria, visando ser uma ciência natural; do outro, teríamos a segunda natureza, calcada na consciência metafísica, introspectiva e subjetiva do homem espírito. De qualquer forma, ambas não conseguem captar a área possível de ser estudada do homem pela Psicologia concreta: sua *vida dramática*, a qual Politzer elege como o objeto de estudo da Psicologia que quer ser científica. De um lado, perde-se o objeto, porque, como pretende ser ciência da natureza, reduz a vida a um *fato biológico*, do outro, consagra-se o mito da *vida interior*. Esse mito pauta-se no pressuposto de que a experiência interna precede à externa, o qual tem origem no princípio cristão de alma, e torna-se um fenômeno interno devido à ideologia burguesa. O autor compreende, portanto, que esse fenômeno, vida interior, criado e existindo na Psicologia, não passa de uma *abstração*.

A descoberta ou a percepção da verdadeira Psicologia surgiu quando Politzer meditou sobre a Psicanálise, sugerindo que “isso poderia ter sido um acaso, mas não o é, pois só a psicanálise pode, hoje e de direito, dar à visão da verdadeira psicologia, por ser, e só ela, a sua enunciação”<sup>69</sup>. Vale notar que ela é a enunciação e não necessariamente a realização, por isso Politzer visa investigar “o ensinamento que a psicanálise comporta”, libertando-a dos preconceitos clássicos e procurando “sua verdadeira inspiração”<sup>70</sup>, ou seja, o *freudismo*. Percebemos que Merleau-Ponty é um herdeiro desse projeto de busca, e que freudismo, filosofia freudiana ou nova, e outros termos utilizados por ele em toda sua obra, referem-se a essa verdadeira inspiração ou enunciação para a qual aponta Politzer, mas que, em Merleau-Ponty, chega a categorias filosóficas, pois ele não visa realizar uma psicologia concreta, mas, como tal, encontrar nossa origem arqueológica. Apesar de projetos distintos, ambos buscam uma zona originária e fundante na Psicanálise que escapa ao seu criador.

### 2.2.1 - A verdadeira inspiração: o freudismo

---

<sup>69</sup>*Ibid*, p. 49.

<sup>70</sup>*Ibid*, p. 51.

Como Merleau-Ponty, Politzer defende que o saber revolucionário da Psicanálise está em sua *eficácia técnica*<sup>71</sup>. É no registro da técnica que se encontram as *verdadeiras descobertas*, visto que essa eficácia prática revela o sentido concreto e individual do conceito áspero das formações do inconsciente<sup>72</sup>. A revelação desse sentido faz com que surja a possibilidade de a Psicologia sair de sua *escolástica*, e, de maneira inusitada, sair do plano de discussões ou de linguagens vazias, caminhando para algo novo, ou seja, para captar seu objeto. Freud, em *A interpretação dos sonhos*, de 1900<sup>73</sup>, conseguiu isso quando, em sua obra inaugural e que fundou a Psicanálise, compreendeu que todo sonho apresenta no mínimo um sentido. Ao afirmar e defender essa tese, o psicanalista rompe com a visão clássica, pois a psicologia clássica foca-se em formalidades nocionais e se desinteressa do sentido. Ao enunciar sua tese, Politzer compreende que Freud realiza

Um fenômeno bem conhecido na história das ciências: um esquema de interpretação clássica choca-se com uma “anomalia” que, ao final, revela-se como “fermento dialético” poderosíssimo e acaba por quebrar o esquema clássico, tornando-se ponto de partida de uma visão nova<sup>74</sup>.

A Psicologia clássica opera em um movimento inverso, em vez de entender que o sonho tem um sentido, ela retira o sonho do sonhador e considera que o sujeito não o fez, ela coloca o sonho como produto de *causas impessoais*. Esse movimento da Psicologia clássica, de compreender que os elementos psicológicos são produtos de causas impessoais, o autor denominou de método *terceira pessoa*. Independentemente dos tipos de Psicologia clássica, introspectiva ou experimental, ambas operam por esse método e, logo, procedem de forma *abstrata*. Ambas, assim, eliminam o sujeito, reduzindo-o a fatos objetivos ou reais. Dessa forma, o sonho não é fruto do sonhador, do *sujeito concreto*, mas de estados em terceira pessoa. Quando Freud enuncia sua tese do sonho, ele evita proceder de forma abstrata,

Ele não quer separar o sonho do sujeito que o sonha; ele não quer concebê-lo como um estado em terceira pessoa, não quer

---

<sup>71</sup> Galhardo (*Merleau-Ponty avec et contre Politzer: le sens et la force dans la psychanalyse freudienne*. In: **Dois Pontos**, [S.l.], v. 13, n. 3, dez. 2016) e Vasconcelos (*Merleau-Ponty e a aceitação da hipótese do inconsciente enquanto temporalidade*. In: **Nat. Hum.** São Paulo, v. 17, n. 2, p. 01-28, 2015) ressaltam também essa preferência pela eficácia técnica tanto de Merleau-Ponty quanto de Politzer.

<sup>72</sup> São os sonhos, atos falhos, chistes e os sintomas.

<sup>73</sup> Freud, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Edição comemorativa 100 anos. Rio de Janeiro: Imago, 1999/1900.

<sup>74</sup> Politzer, Georges. **Crítica aos Fundamentos da Psicologia: a psicologia e a psicanálise**. Trad. Marcos Marcionilo e Yvone M. T. da Silva. Piracicaba, SP: UNIMEP, 1998/1928, p. 58-9.

situá-lo num vazio sem sujeito. É ligando-o ao sujeito de quem o sonho é que ele quer dar-lhe seu caráter de fato psicológico<sup>75</sup>.

Desse modo, quando Freud desenvolve sua técnica de interpretação partindo dessa tese revolucionária, ele desenvolve um método, ou uma “arte”, de mostrar a conexão do sonho ao sonhador, mostrando como é inseparável a conexão do *eu* ao sonho, sendo, no fundo, sua expressão.

Ao enunciar sua tese, Freud revela um ponto comum no interior da Psicologia clássica, a de proceder por abstrações, como já foi dito – independentemente da origem material ou espiritual de suas explicações. A Psicologia clássica busca “entificar” os elementos que agem por mecanismos autônomos em relação ao sujeito, os quais não têm nenhuma relação constitutiva com o mesmo, e que se originam de explicações mecânicas, de explicações em terceira pessoa. No fundo há uma estrutura, ou um mecanismo, que entra em funcionamento e que produz os fenômenos psicológicos independentemente do *eu*. Politzer compreende que, no meio dessas abstrações, atua outro processo fundamental, ao qual denomina *realismo*, ou seja, o ato de compreender que essas abstrações são reais e não ilusões. Ele afirma que

A psicologia clássica esforça-se para poder considerar a mesma coisa duas vezes em terceira pessoa; projeta o exterior no interior, de onde procura depois, mas em vão, fazê-la sair. Desdobra o mundo para fazer dele uma ilusão e, em seguida, procura fazer dessa ilusão uma realidade<sup>76</sup>.

Portanto, é desse processo de abstração e de formalismo que se sustenta a Psicologia clássica, processo esse em que não encontramos um ato individual autêntico, pois estão fora do plano do sujeito. Ao final, os fatos psicológicos se tornam *heterogêneos* e não *homogêneos* ao eu.

O que não podemos esquecer nesse ponto são as diferenças de projetos. Politzer esforça-se em estabelecer uma nova ciência, ou psicologia, uma verdadeira, enquanto que Merleau-Ponty volta-se aos âmbitos filosóficos. Isso implica que esse “eu”, que Politzer tanto visa circunscrever ou resgatar do esquecimento, encontra-se no universo empírico. Ele é concreto e vivo, mas não deixa de se colocar como objeto de estudo, produtor ou ator objeto. Merleau-Ponty, em seu projeto filosófico, o enraíza fenomenologicamente em elementos que visam escapar da dicotomia clássica sujeito-

---

<sup>75</sup>*Ibid*, p. 60.

<sup>76</sup>*Ibid*, p. 64.

objeto<sup>77</sup>. Esse “eu” empírico científico dar-se-ia como expressão<sup>78</sup>, inicialmente, do *corpo próprio*<sup>79</sup> ou, nos últimos trabalhos, da *Carne*<sup>80</sup>. O que interessa para Merleau-Ponty na percepção de Politzer da inspiração freudiana é o encontro com o sentido ou com a produção do sentido. Nele, não será um “eu” empírico que o fará, mas “personagens anônimos”, como os dois termos citados acima. O dilema das ciências positivas é o de revelar, sem perceber, esse núcleo originário do sentido<sup>81</sup>. A Psicanálise integra esse dilema de forma distinta, pois não que ela não perceba esse núcleo originário, mas ela não consegue tematizá-lo. Ou seja, ao tematizá-lo incorrer no equívoco das explicações que Politzer (1998/1928) denuncia na Psicanálise, isto é, aquilo que seria em terceira pessoa, e que Merleau-Ponty compartilha dessa percepção na filosofia. Toda vez que Freud visou tematizar essas experiências originária em muito dos seus trabalhos, ele as perdeu em suas explicações. Esse ponto será ampliado a diante<sup>82</sup>. Esse tema ou a forma com Merleau-Ponty apropria-se das ciências positivas para retirar suas conclusões filosóficas é constante e presente desde suas primeiras obras.

Feito esse adendo, retomemos a obra de Politzer, para recolhermos mais elementos importantes ao nosso trabalho e relevantes às reflexões de Merleau-Ponty sobre a Psicanálise. Como dissemos, Politzer compreende que a Psicanálise, em sua inspiração, resgatou o indivíduo concreto das profundezas abstratas da Psicologia clássica. Esse indivíduo concreto tem como ato elementar a vida, ou seja, “a vida singular do indivíduo singular, isto é, *a vida no sentido dramático do termo*”<sup>83</sup>. A vida dramática ou o conceito *drama* é um ponto de torque da proposta de circunscrição da psicologia verdadeira ou *concreta*, pois ele é o que define o objeto de estudo. O drama é aquilo que revela a particularidade do indivíduo, e que, ao mesmo tempo, delimita o

---

<sup>77</sup> Como nos mostra, de forma consistente, tanto Moura (In: **Racionalidade e crise: Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea**. São Paulo: Discurso Editoria e Ed. UFPR, 2001) quanto Chauí (In: **Experiência do Pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty**. São Paulo: Martins Fontes Ed., 2002).

<sup>78</sup> Proposta desenvolvida por Aubert (In: *Avant-propos*. In: Merleau-Ponty, Maurice. **Le monde sensible et le monde de l'expression: Cours au Collège de France, Notes 53**. Eds: Aubert, E. S & Kristensen, S. Geneva: MétisPresses, 2011.).

<sup>79</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 2008/1945.

<sup>80</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **Le visible et l'invisible**. Paris: Gallimard, 1971/1964.

<sup>81</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **L'oeil et l'Esprit**. Paris: Gallimard, 2015/1964.

Merleau-Ponty, Maurice. **Notes des cours au Collège de France**. Paris: Gallimard, 1996/1958-1961.

Merleau-Ponty, Maurice. **La Nature: Notes Cours du Collège de France**. Paris: Seuil, 1995/1956-61.

<sup>82</sup> Capítulo 03.

<sup>83</sup> Politzer, Georges. **Crítica aos Fundamentos da Psicologia: a psicologia e a psicanálise**. Trad. Marcos Marcionilo e Yvone M. T. da Silva. Piracicaba, SP: UNIMEP, 1998/1928, p. 67.

campo de estudo da Psicologia. Isso se dá graças à inspiração freudiana. Politzer entende que a possibilidade de existência da Psicologia ocorre porque

O indivíduo é singular porque sua vida é singular e essa vida por sua vez, só é singular pelo seu conteúdo: sua singularidade não é, pois, *qualitativa*, é *dramática*. A exigência da homogeneidade e da primeira pessoa será respeitada se as noções da psicologia permanecerem no plano desse “drama”: os fatos psicológicos deverão ser os *segmentos da vida do indivíduo particular*<sup>84</sup>.

Por isso ele entende que

A psicologia, que aceita a definição que enunciamos, não admite a substituição do drama pessoal pelo drama impessoal. O acontecimento, ou o ato, se quisermos, representa para ela o *termo* da análise e é pelo pessoal que procura explicar o pessoal. O psicólogo terá, então, algo do crítico de teatro: um ato sempre se lhe apresentará como o segmento do drama que só tem existência no e pelo drama<sup>85</sup>.

### 2.2.2 - O relato *falante*

Para Politzer, Freud caminha nesse sentido, para uma direção ao *concreto* pelo drama, exatamente porque ele procura o sentido do ato. Ele visa atingir, pelo seu método interpretativo, o sujeito da vida individual, aquele que construiu sua singularidade. O método interpretativo freudiano implica o sentido do ato<sup>86</sup> ao agente, e é só o agente quem pode nos revelar o sentido desse ato. Desse modo, o sentido do ato é o fator determinante, o qual é necessário capturá-lo no momento implicado da vida do indivíduo. Para Politzer, a forma como conseguimos capturar esse sentido se dá pelo *relato* fornecido pelo sujeito. Quando Freud opta pelo relato, ele opera alterações revolucionárias no método clássico, especialmente um elemento é abandonado: a *introspecção*. O método psicanalítico substitui uma forma abstrata por uma perspectiva concreta, abandona o modo *subjetivo* por um modo *objetivo* – mas não nos enganemos com as palavras, o objetivo aqui não é o de apresentar uma materialidade extensa da perspectiva clássica, mas sim o concreto do método do relato. A objetividade do conteúdo do relato se dá porque é possível de ser analisado de *fora*, “o psicólogo e seu

---

<sup>84</sup>*Ibidem*.

<sup>85</sup>*Ibid*, p. 68.

<sup>86</sup> “O ato é a única noção inseparável do *eu* em sua totalidade, único entre todas as noções, só se concebe como a *intervenção atual* do *eu*. Por isso, a psicologia concreta só pode reconhecer como fato psicológico *real*, o ato” (*Ibid*, p. 77-8).



sujeito não terem mais, como acontece na introspecção, a mesma função. O sujeito psicanalisado ignora a interpretação e fala sem suspeitar do sentido que o psicanalista atribuirá aos materiais que ele fornece”<sup>87</sup>.

Outro elemento importante do método do relato é o que Politzer denominou de *teleologia da linguagem*. Ela apresenta dois vieses, um a do “plano das significações, compreensões e ações recíprocas” e da “função prática e social”, e outro a do “em mim há uma “intenção significativa” e as ações, a uma “intenção ativa””<sup>88</sup>. Essa visão<sup>89</sup> de Politzer é muito próxima da de Merleau-Ponty, especificamente a apresentada no capítulo *Le corps comme expression et la parole*, do livro *Phénoménologie de la perception*<sup>90</sup>. Nele, Merleau-Ponty defende a tese de que toda operação linguística é uma apreensão de sentido, e que tanto o pensamento quanto a linguagem não conseguem se instituir antes dessa apreensão. Eles seriam como estratificações da fala, camadas de significações apreendidas, mas submetidas à potência essencial dela. O filósofo compartilha com Politzer, assim, a separação de, um lado, de um fundo de *significações coletivas convencionais* (Politzer) ou *fala falada* (Merleau-Ponty), e, de outro, as *significações individuais* e sua *intenção significativa* (Politzer) ou *fala falante* (Merleau-Ponty) e anônima. Aproximando a inspiração freudiana ao debate, Politzer percebe que

O psicanalista não deixa o plano teleológico das significações, não inventa uma atitude nova e paradoxal, como a reflexão. Seu objetivo é outro: quer prolongar a atitude do dia-a-dia, até o momento em que ela alcança a psicologia concreta; ele não procura transformar o plano das significações em realidades, mas aprofundá-lo, a fim de encontrar, no fundo das *significações coletivas convencionais*, as *significações individuais* que não entram mais na teleologia ordinária das relações sociais, mas são reveladoras da psicologia individual<sup>91</sup>.

Desse modo, o método do relato pode levar Merleau-Ponty a

Distinguir entre uma *fala falante* e uma *fala falada*. A primeira é aquela em que a intenção significativa se encontra em estado nascente. Aqui, a existência polariza-se em um certo “sentido”

<sup>87</sup>*Ibid*, p. 86.

<sup>88</sup>*Ibid*, p. 87.

<sup>89</sup> Severo (In: **Linguagem Como Expressão do Corpo - O Significado do Falante à Luz da Fenomenologia de Merleau-Ponty**. Curitiba - PR: Juruá Editora, 2014).

<sup>90</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 2008/1945. Aprofundaremos esse tema no cap. 04, sub-cap. 4.1.2 - **O corpo como expressão, como ser sexual e como fala**.

<sup>91</sup>Politzer, Georges. **Crítica aos Fundamentos da Psicologia: a psicologia e a psicanálise**. Trad. Marcos Marcionilo e Yvone M. T. da Silva. Piracicaba, SP: UNIMEP, 1998/1928, p. 92.

que não pode ser definido por nenhum objeto natural; é para além do ser que ela procura alcançar-se e é por isso que ela cria a fala [ou o relato] como apoio empírico de seu próprio não-ser<sup>92</sup>.

Pode-se objetar que o relato, tal como proposto por Politzer, ainda, apesar das significações individuais, encontra-se no registro estratificado da fala falada<sup>93</sup>, mas o que não podemos esquecer é de que a significação individual nos revela uma intenção significativa anterior e calcada na vida. Portanto, lá no âmago do relato, conseguimos vislumbrar a almejada fala falante de Merleau-Ponty. Percebemos, então, que o que se passa com o método do relato é similar ao problema<sup>94</sup> de *Le Douce de Cézanne*, ou seja,

Il est donc vrai à la fois que la vie d'un autre ne nous apprend rien et que, si nous savions la lire, nous y trouverions tout, puisqu'elle est ouverte sur l'oeuvre (...) C'est dans le monde encore, sur une toile, avec des couleurs, qu'il lui faut réaliser sa liberté (...) Nous ne quittons jamais notre vie. Nous ne voyons jamais l'idée ni la liberté face à face<sup>95</sup>.

Por isso, o processo de relatar, o qual o sujeito executa, é a intenção significativa em curso – não é a toa que Merleau-Ponty<sup>96</sup> afirma que a Psicanálise encontra sentido em tudo. Esse tudo, o universo humano como parte dele, é ancorado no drama. Nele, se soubermos ler, e a Psicanálise depurada o sabe, conseguimos

Um “segundo relato” a opor ao relato puramente significativo [convencional]. Mas seu segundo relato [do psicanalista] não será resultado da desarticulação do primeiro; ele representará o aprofundamento dele. Também nesse caso, só será considerado, em princípio, a intenção significativa, uma intenção significativa que não nos conduz à região das interações sociais, mas à psicologia do indivíduo concreto<sup>97</sup>.

Como não conseguimos ver “jamais l'idée ni la liberté face à face”, como afirma Merleau-Ponty, precisamos da tela, das cores, da significação convencional e individual como meios operativos da significação, sendo que essa intencionalidade não se reduz a

<sup>92</sup>Merleau-Ponty, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999/1945, p. 266-7.

<sup>93</sup> Retomamos essa crítica no final do capítulo em Merleau-Ponty, Maurice, **Parcours deux**. Paris : Verdier, 2000/1960.

<sup>94</sup> Gilmore (In: *Between Philosophy and Art*. In: **The Cambridge Companion to Merleau-Ponty**. Cambridge University Press, 2005) circunscreve e descreve muito bem a questão filosófica em jogo no texto de Merleau-Ponty.

<sup>95</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **Sens et non -sens**. Paris: Gallimard, 1996/1948, p. 43-4.

<sup>96</sup>Merleau-Ponty, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999/1945, p. 218. & Merleau-Ponty, Maurice. **Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959**. Paris: Verdier, 2016/1959, p. 299.

<sup>97</sup>Politzer, Georges. **Crítica aos Fundamentos da Psicologia: a psicologia e a psicanálise**. Trad. Marcos Marcionilo e Yvone M. T. da Silva. Piracicaba, SP: UNIMEP, 1998/1928, p. 92.

eles. Desse modo, a Psicanálise, por meio do relato, esse meio operativo da significação, pode nos revelar essa intencionalidade.

Torna-se fundamental observar, no relato, o que Politzer chamou de *pirâmide dos sentidos*. Da base ao vértice, do significado convencional ao individual, tropeçando na intenção significativa, percebemos camadas superpostas de significações, rumo ao novo, à originalidade, do convencional ao inusitado. Essa é a busca do psicanalista, por meio de seu método, pois suas interpretações partem da *teologia das relações humanas*, da significação convencional, esbrugando as camadas significativas em busca da significação individual, cortejando, ao fundo, com a intenção significativa anônima. A técnica psicanalítica permite aprofundar as significações, e, se soubermos lê-las, como a obra de Cézanne, encontraremos tudo. Quando Freud enuncia sua regra fundamental, a *associação livre*, e passa ao relato, vemos que os caminhos seguem uma intenção significativa, propulsão por uma intenção original; observamos a transição do convencional ao *íntimo*, percebemos que “o pensamento continua tendo significação, embora, convencionalmente, não queria ter nenhuma” e que ele apresenta uma “estrutura, embora pareça ter renunciando a toda estrutura”<sup>98</sup>. É nesse ponto que começam a surgir às reservas à Psicanálise, pois aqui ela se perderia ao vincular essa estrutura ao um *ente*<sup>99</sup> *terceira pessoa; o inconsciente*.

### 2.2.3 - A Psicanálise terceira pessoa: o Inconsciente

Como a pirâmide dos sentidos, por meio do relato, revela esse movimento do convencional ao individual, beirando ao anônimo, a Psicanálise percebe a desproporcionalidade dos conteúdos manifesto e latente, e, em vez de manter-se no puro âmbito do processo de significação, Freud implementa uma ordem temporal e inverte a ordem dos fatores, estabelecendo uma causalidade ao fenômeno psíquico. Parte-se do manifesto, mas o latente lhe é anterior, e como não se encontra disponível à consciência, ele difere do último; sua *existência é inconsciente*. Em vez de avançar em sua inspiração, Freud opta por preservar o esquema clássico, que parte da sensação e chega

---

<sup>98</sup> *Ibid*, p. 100.

<sup>99</sup> “Resulta disso uma consequência muito importante para a atitude do próprio psicanalista: são-lhe proibidas as hipóteses de estrutura. Ele não tem direito, considerando o verdadeiro caráter de sua atitude, de procurar mecanismos, pois qualquer que seja o paradoxo, nesse momento, a psicanálise orienta-nos, atualmente, em direção a uma psicologia sem vida interior. Mas vemos adiante, como podemos ver a respeito da representação que faz do mecanismo do relato, que Freud não percebeu essa consequência da sua atitude” (*Ibid*, p. 101).

ao pensamento. Como o latente inconsciente é temporalmente anterior e contém mais elementos, Freud termina por relativizar a consciência, diminuindo seu poder e sua abrangência. Ao lhe atribuir elementos, Freud utiliza-se do realismo clássico para validar o latente, lhe conferindo novos poderes, e, assim, a consciência passa a ser o disfarce, e o latente, o inconsciente. A mediação entre elas se daria via *censura*, pautada por elementos da vida social, política e moral. Desse modo, como o latente é real e indefinível pela consciência, a censura faz com que a consciência só apreenda os fatos psicológicos de forma deformada. O que Freud não percebe com sua descoberta, nos diz Politzer, é que a consciência imputa ao sujeito o sentido de *responsabilidade* pelos seus “conteúdos”. Para Politzer, a relatividade da consciência se dá não pela existência do inconsciente, mas porque o sujeito precisa se responsabilizar pelo seu fato psicológico, isto é, a censura, o recalque e a resistência aparecem devido a essa necessidade, e o quanto o sujeito consegue assumir essa responsabilidade determina o grau de relatividade da consciência sobre determinado drama. Percebemos que, para Politzer, esse é também o dilema freudiano, pois Freud não conseguiu assumir a completa responsabilidade de sua descoberta, não se conscientizando da profundidade dessa descoberta. Dessa forma, ele resistiu a sua inspiração, abrigando-se em explicações clássicas ao formular a noção de inconsciente.

Os conceitos freudianos de censura, recalque e resistência revelam o próprio processo de empoderamento dos atos pelo sujeito. O relevante das descobertas do método psicanalítico é a *negação* da *onisciência* de si mesmo, por isso a limitação da consciência. Vimos que Merleau-Ponty não é tão avesso à ideia de inconsciente, como era Politzer, mas também não corrobora com a visão em terceira pessoa atribuída a Freud, pautada em noções clássicas, como a de *representação* e a de *estados afetivos*. O ponto importante a ressaltar nessa crítica a noção freudiana de inconsciente é o que se refere à noção de responsabilidade, porque ela permite vislumbrarmos a ideia merleau-pontyana de *engajamento*. Tal como o problema de Cézanne, a pirâmide dos sentidos revela o problema da *autonomia* e da *alienação*<sup>100</sup> – no caso, de si<sup>101</sup>. Freud não deu atenção a esse problema da responsabilidade e do engajamento, ele preferiu

---

<sup>100</sup>Esses dois conceitos são muito bem trabalhados em Goehr (*Understanding the Engaged Philosopher: On Politics, Philosophy, and Art*. In: **The Cambridge Companion to Merleau-Ponty**. Cambridge University Press, 2005.) e Kristensen (*L'inconscient machinique et l'idée d'une ontologie politique de la chair*. In: **Chiasmi International**, Vol. 16. Vrin / Mimesis / Penn State University, 2014).

<sup>101</sup> Não é a toa que o cap. *Le corps comme être sexué* (Merleau-Ponty, **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 2008/1945, p. 199-202) desemboca em uma longa nota sobre o marxismo, visando mostrar o quanto importante são tanto o marxismo quanto a psicanálise ao tema.

criar um mundo abstrato de entidades psíquicas inconscientes, e transformar a consciência em um órgão de percepção. No esquema freudiano, a consciência opera restritamente no perceptível, determinado pela censura, isto é, o censurado não pode ser percebido. Entretanto, destaca Politzer, se houve o assentamento da censura na consciência, precisamos compreendê-la nos termos da responsabilização.

No esquema freudiano, tanto consciência quanto percepção se encontram na extremidade motora – Freud utiliza da linguagem clássica para designar o campo da ação - podendo ser retomado pelo universo da significação. Qualquer ação requer a responsabilização da consciência, e, para que o sujeito assuma essa responsabilidade, a ação precisa ser *confessável*. Ao não perceber o problema da autonomia e da alienação no interior de sua inspiração, Freud reduziu sua tese da diferença entre o atual e a lembrança a uma questão energética, ou seja, de intensidade ou potência<sup>102</sup>. Sua teoria dos sonhos abandona o âmbito do sentido e cai em uma tese epistemológica clássica, que remonta o caminho das sensações aos pensamentos. No fundo do sonho, há um *associacionismo* puramente mecânico e geral. Nesse circuito abstrato, perde-se a possibilidade de conectar o sonho ao concreto da vida individual particular. Para forjar sua teoria de forma “científica”, Freud acaba por se esforçar em introduzir a Psicanálise no âmbito das ciências da natureza, visa assentar seu inconsciente na perspectiva da biologia e da Física. O diagnóstico final de Politzer é, então, de que

Cria-se, assim, um abismo entre a atitude prática e a atitude teórica do psicanalista. O psicanalista assenta procedimentos verdadeiros sobre princípios falsos ao traduzir suas descobertas fecundas em esquemas perfeitamente estéreis. É o que explica que a distância entre os fatos e as explicações seja tão grande e não possa ser preenchida por uma notável engenhosidade. Introduce-se, no seio da psicanálise, uma contradição interna que explode a cada momento<sup>103</sup>.

Politzer compreende, assim, que Freud forjou o inconsciente para dar conta do problema do aparecimento e do desaparecimento das lembranças. Como o conteúdo latente parece ser maior do que o manifesto, é importante que as lembranças estejam em “algum lugar”, para que elas reapareçam e sejam atualizadas. Esse *delay* entre os

---

<sup>102</sup> “As lembranças de infância que interessam ao psicanalista são as recalçadas (...) Não se trata de dizer que o sujeito reviveu, segundo antiga forma, certos acontecimentos. Não é o sujeito que age, é a representação que abriu caminho novo para chegar à consciência” (Politzer, **Crítica aos Fundamentos da Psicologia: a psicologia e a psicanálise**. Trad. Marcos Marcionílio e Yvone M. T. da Silva. Piracicaba, SP: UNIMEP, 1998/1928, p. 120), porque essa representação se tornou mais intensa devido ao investimento energético ocorrido, ela se tornou mais potente.

<sup>103</sup> Politzer, Georges. **Crítica aos Fundamentos da Psicologia: a psicologia e a psicanálise**. Trad. Marcos Marcionílio e Yvone M. T. da Silva. Piracicaba, SP: UNIMEP, 1998/1928, p. 118.

conteúdos mostra, na verdade, uma *ignorância* do conhecimento de si do sujeito. O problema é que Freud precisou encontrar um lugar para o ignorado, como se ele fosse um *segundo relato pré-existente* ao relato atual, que se transformou em um efeito. O latente inconsciente provaria sua existência devido aos seus efeitos na consciência. Aparece um dos motores da Psicologia clássica, o realismo, pois, ao comparar os conteúdos, precisaríamos encontrar um lugar à diferença dos relatos, e, por conseguinte, estabelecer a causalidade entre os termos, para agradar outra exigência clássica: o formalismo funcional. Se nos mantivermos no universo da significação, percebemos que o latente não pré-existe ao manifesto, mas que ele é, devido à intenção significativa, representado por um signo *imprevisto*, diferente da natureza do signo convencional e considerado como o adequado. O desacordo entre sua revolução e sua teoria nasce por Freud recorrer às explicações clássicas, por abandonar o plano da significação e se asilar no plano das entidades psíquicas. O latente, ao pré-existir ao manifesto, como quer Freud, significa que as representações latentes são energizadas para romper a censura e para entrar na consciência; a resistência é a recusa da entrada. Como Freud construiu um *aparelho psíquico* para explicar o funcionamento psicológico, Politzer entende que ele transformou, via abstração, a hipótese do inconsciente em fato, esquecendo-se de que sua teorização não é o fato, mas uma interpretação clássica do fato. Freud desdobra o relato significativo em entidades psíquicas, realizando o *duplo ontológico*. Um grupo de lembranças é atual, e o outro, disponível. Como essa disponibilidade não garante a “existência” da lembrança, cria-se um *ente* abstrato e real, que permite que as lembranças disponíveis existam. Como se abandonou o universo das significações, Freud não percebe que esse é o significado dado pela intenção a esse conjunto de lembranças, logo ele recorre a explicações energéticas, ou seja, essas lembranças são inconscientes, porque pouco energizadas, e não apresentam força suficiente para romper a barreira do recalque e chegar à consciência. O duplo ontológico leva o relato para fora do próprio relato, pois a “vida” pré-relato garante sua existência. O que Politzer denuncia, por fim, é que Freud parte do pressuposto de que há uma anterioridade do pensamento convencional.

A anterioridade do pensamento convencional surge porque não encontraríamos tudo no conteúdo manifesto, compreendendo, então, que seu complemento está no inconsciente, mas que esse complemento, como é “maior” e anterior, remonta às origens, à infância do indivíduo, por exemplo. O complemento transformou-se em um conglomerado de lembranças de baixa intensidade energética. Politzer conclui, então,

que “se chegamos ao inconsciente, é porque, não podemos nos contentar com o relato efetivo, somos levados a postular relatos que não acontecem no momento em que são realizados, e que são inventados conforme um conjunto de princípios que estão longe de serem resumos de experiência”<sup>104</sup>. E isso ocorre porque apagamos a intencionalidade significativa do interior do relato ao postularmos a existência do inconsciente. Se elementos da infância aparecem no meio do relato, precisamos percebê-los como tomados por essa intencionalidade, que os usa para operar um significado individual no interior do convencional. E se está posto que o único dado psicológico de acordo com a experiência efetiva é o relato, conceber que há “o inconsciente que resulta da realização de relatos que não aconteceram não pode corresponder à realidade alguma; aí está, para a hipótese do inconsciente, um impasse sem saída”<sup>105</sup>.

#### 2.2.4 - A sobrevivência do freudismo

Como a hipótese do inconsciente remete a Psicanálise a um impasse sem saída, resta a ela, para sua sobrevivência, resguardar seu método. Há uma dualidade essencial no interior da invenção freudiana. De um lado, há a forma pela qual problematizou a questão psicológica, e como conduziu suas investigações. A inspiração freudiana gerou uma revolução. De outro, há a forma abstrata das noções e dos esquemas teóricos, que fazem com que se ponha em risco a própria revolução que suscitou. Dessa forma, Freud “é tão espantosamente abstrato em suas teorias como é concreto em suas descobertas”<sup>106</sup>, e, portanto, seu método clínico é o que garante a *inspiração concreta da psicanálise*. Se conseguirmos nos manter fiéis a essa inspiração, poderemos retirar da desastrosa hipótese do inconsciente algo muito valioso, a saber, que há “fatos psicológicos cujo sujeito não tem conhecimento direto, ou que não lhe são fornecidos numa intuição imediata”<sup>107</sup>. Essa constatação mostra a existência de fatos que não seriam de domínio da consciência, e, para conhecê-los, faríamos de forma indireta. Consequentemente, percebemos que há “todo um conjunto de fatos psicológicos que não são dados “para si”, e para a constatação e o estudo dos quais é preciso recorrer a outros métodos”<sup>108</sup>. O que se chama indireto aqui é o ponto em que Politzer atesta que

---

<sup>104</sup>*Ibid*, p. 157.

<sup>105</sup>*Ibidem*.

<sup>106</sup>*Ibid*, p. 163.

<sup>107</sup>*Ibid*, p. 169.

<sup>108</sup>*Ibidem*.

quando surgiu o inconsciente, apesar de a explicação ser desastrosa, descobriram-se fatos reais, como os da consciência e dos fatos psicológicos revolucionários, devido a sua falta de consciência, revelando a extrapolação do psíquico ao *para si*, pois há fatos que se encontram fora do *para si*. Desse modo, o que a inspiração freudiana apresenta é a impossibilidade de se captar imediatamente seu objeto, e, assim, surge um problema epistemológico de captação do objeto e do conhecimento deste. A percepção de Politzer o leva a entender que o conhecimento só pode ocorrer de forma *mediata*, “seja graças à intervenção de um observador exterior [o psicanalista, por exemplo], seja graças a procedimentos de raciocínio análogos aos utilizados pelas outras ciências”<sup>109</sup>. Aqui há uma convergência de problemas: tanto a Psicanálise quanto a investigação sobre o *Ser fenomenal* ou *Ser primordial* realizadas por Merleau-Ponty não podem ser imediatas, ambas precisam ser indiretas, e o apelo aos dados científicos é fundamental<sup>110</sup>. Vemos aqui outra face de como a Fenomenologia e a Psicanálise se dirigem para a mesma latência, pois como se dirigem ao mesmo *topos*, podem oferecer outra compreensão para as explicações científicas<sup>111</sup>, obtendo, de forma indireta, dados para reflexão ontológica<sup>112</sup>. Em *Le visible et l'invisible*, de 1964, Merleau-Ponty percebe que, para descrever o *Ser* em sua amplitude, a percepção imediata não basta, e, por isso, faz-se necessário recorrer a uma abordagem indireta, para recolher certas nuances. E em *L'oeil et l'Esprit*, publicado no mesmo ano, Merleau-Ponty descreve como a ciência visa técnicas de controle e de manuseio de objetos, e percebe que o mundo visto por ela perdeu todo seu estofo ontológico, tarefa para a Filosofia restituir. Portanto, os dados científicos estão com uma *distorção interpretativa*, por isso, faz-se necessária a busca filosófica. Percebemos, assim, porque a inspiração freudiana é nomeada também de *filosofia*, pois o movimento reflexivo/filosófico deve ser o mesmo. A Psicanálise também apresenta uma região indeterminada, a qual seu método assinala e que transcende o *para si*, onde se encontra aquilo que ela investiga. Fenomenologia e Psicanálise divergem da ciência, pois apontam para *dimensões negativas* e que escapam à apreensão perceptiva imediata. A Psicanálise não tem a amplitude da Filosofia, mas,

---

<sup>109</sup>*Ibid*, p. 170.

<sup>110</sup> O capítulo 1, de Moutinho (In: **Razão e experiência: Ensaio sobre Merleau-Ponty**. 1. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2006), desenvolve a relação indireta entre Merleau-Ponty e as ciências positivas, vale ressaltar também o capítulo 4, de Ferrraz (In: **Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty**. 1. ed. Campinas: Papirus, 2009), que engloba não só a ciência, mas também a Psicanálise como fonte indireta de dados.

<sup>111</sup> A própria obra de Politzer sobre a Psicanálise é testemunha e prova disso.

<sup>112</sup> No caso da Psicanálise, Merleau-Ponty percebe a plausibilidade desse projeto, quando propõe a necessidade de se fazer uma psicanálise ontológica (vide nota 12).



graças ao seu método, ela torna-se uma poderosa ferramenta de reflexão filosófica, devido a sua identidade com essa reflexão.

### 2.3 - A crise, o fim da psicanálise e o retorno a Freud

Podemos dizer, assim, que a proposta de Politzer, em *Crítica aos Fundamentos da Psicologia: a psicologia e a psicanálise* de 1928, é de cunho diagnóstico e preventivo. Entretanto, como vimos, Politzer, em 1939, compreende que a Psicanálise não seguiu suas prescrições, e padeceu de uma decadência escolástica, a qual, ele determina, marca seu fim. Desse modo, após a *Crítica dos fundamentos da psicologia*, Politzer compreende que há *La crise de la psychanalyse*, em 1929, antes de chegar em seu veredicto de *La fin de la psychanalyse*, em 1939<sup>113</sup>. Do diagnóstico à crise, antes de chegar ao fim, Politzer compreende que o estado de crise se dá, porque a Psicanálise precisa de um *novo élan*. Sem ele, os esforços técnicos perdem sua validade científica, correndo o risco de caírem na perigosa escolástica.

O primeiro élan é, como vimos, a inspiração freudiana, e o novo élan tem como missão empreender o *esforço de síntese* para dar um novo impulso. Após Freud, compreende Politzer em *La crise de la psychanalyse* de 1929, a Psicanálise não conseguiu nenhum impulso novo que a desenvolvesse, caindo em investigações medíocres. O impulso inicial não pode ser considerado como a forma definitiva, porque ele ainda se baseia em conceitos clássicos, que precisam ser combatidos para exprimir a essência concreta e verdadeira da Psicanálise. Ao novo élan, assim, se apresenta essa missão de combate. O impulso inicial, por si só, não é a síntese necessária, sua formalização se deu “aux exigences immédiates de la lutte et du progrès même des découvertes”<sup>114</sup>. Portanto, é de suma urgência que um novo esforço realize a adequação aos fatos novos que o primeiro esforço revelou, mas não formalizou de acordo com sua inspiração. Politzer destaca que a inspiração inicial conseguiu prover frutos além da *Interpretação dos Sonhos* de 1900, obra foco da análise inicial, pois Freud deslocou-se “de l’opposition pure et simple du conscient-inconscient à une opposition moins mythologique et par conséquent plus concrète, celle du « moi » et du sur-moi d’une part, celle du « moi » et du « soi » d’autre part”<sup>115</sup>. Dessa forma, a perspectiva do *eu*

<sup>113</sup> Ambos os textos in: Politzer, Georges. **Ecrits 2 - Les fondements de la psychologie**. Paris: Editions Sociales, 1969.

<sup>114</sup> *Ibid*, p. 190.

<sup>115</sup> *Ibid*, p. 191.

ganha mais força, mas há ainda um lado biologizante da Psicanálise, no papel da sexualidade, e um fisicista, em sua mitologia energética, que a jogam na visão clássica do séc. XIX.

Esse novo élan deve, portanto, realizar uma renovação e salvar a Psicanálise, mas, para que isso ocorra, Politzer compreende que a abstração *inconsciente* deve ser liquidada, assim como todas as ideias impostas pelas contingências históricas, ou seja, é preciso filtrar a Psicanálise, retirando os resquícios da Psicologia clássica. Uma vez filtrada, esse novo élan deve unificar as descobertas psicanalíticas em uma teoria de acordo com os fatos, dando-lhe unidade científica, a qual a Psicanálise ainda não o é, como toda a Psicologia. O que faz Politzer é convocar novamente o caráter revolucionário da Psicanálise, isto é, esse novo élan deve retomar os problemas dos fundamentos da Psicologia e lhes dar uma orientação científica definitiva, libertando, agora, a própria inspiração freudiana original. Devido à estagnação, a revolução psicanalítica ganha outra missão além dos problemas dos fundamentos, qual seja: a de renovar a si própria. Por isso, Politzer entende que a saída da crise é única: a de realizar “une critique systématique de la théorie psychanalytique et mène à la psychologie concrète”<sup>116</sup>. Dez anos se passaram a esse segundo prognóstico e nenhuma atitude revolucionária foi tomada, nenhum novo élan apareceu e, por isso, Politzer, em um texto dedicado à morte de Freud, ocorrida no mesmo ano, declara *La fin de la psychanalyse* em 1939. Nessa declaração, ele compreende que a Psicanálise resumiu sua importância em ser um “faits sociaux dont elle contient les reflets que par le contenu des théories au moyen desquelles elle a voulu nous instruire”<sup>117</sup>.

Um fato importante que ocorreu entre essa declaração de Politzer em relação ao fim da Psicanálise e as reflexões filosóficas de Merleau-Ponty sobre o mesmo tema, e que influenciou Merleau-Ponty diretamente, foi o movimento francês, inaugurado por Lacan, de *retorno a Freud*. Esse movimento de retorno a Freud leva em conta as críticas de Politzer, principalmente aquelas encontradas no livro *Crítica aos Fundamentos da Psicologia: a psicologia e a psicanálise*, enfrentando os problemas levantados<sup>118</sup> por ele

---

<sup>116</sup>*Ibid*, p. 233.

<sup>117</sup>*Ibid*, p. 286.

<sup>118</sup> Gabbi Jr., em seu texto, elege como um dos seus objetivos centrais mostrar como “a psicanálise lacaniana apropriou-se, sem muito recato e talvez sem nenhuma clareza, de algumas ideias básicas da *Crítica dos fundamentos da psicologia*” (In: *Considerações sobre a eterna juventude da psicologia: o caso da psicanálise*. In: Politzer, Georges. **Crítica aos Fundamentos da Psicologia: a psicologia e a psicanálise**. Trad. Marcos Marcionilo e Yvone M. T. da Silva. Piracicaba, SP: UNIMEP, 1998/1928, p. 4). Silveira (In: *Lacan entre Politzer e Lévi-Strauss: Estratégias para pensar inconsciente e desejo sem psicologismo*. In: CARVALHO, M.; TOURINHO, C.; SAVIAN FILHO, J.; CAVALEIRO DE

em relação à Psicanálise. Portanto, esse retorno, movimento com o qual Merleau-Ponty tinha contato direto, pois Lacan era um de seus interlocutores, auxilia a apreciação da Psicanálise pelo filósofo. Outro fator relevante a ser notado é que essa dicotomia apontada por Politzer no interior da Psicologia clássica, entre subjetivismo e objetivismo, é percebida por Merleau-Ponty como algo mais amplo, como sendo um problema estrutural do pensamento contemporâneo<sup>119</sup>. A dicotomia clássica apontada por Politzer seria para Merleau-Ponty a manifestação de uma visão filosófica maior e central, a qual o filósofo visa combater desde seus primeiros trabalhos. Se considerarmos a primeira obra relevante de Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, de 1942, observaremos, em sua introdução, como se coloca esse problema da dicotomia clássica, e como o filósofo visa solucioná-la, sendo que o mesmo problema aparece também na Psicologia. Já na primeira linha do texto, ao delimitar o objetivo de seu estudo, definido como “comprendre les rapports de la conscience et de la nature”<sup>120</sup>, a dicotomia clássica aparece como adversária a ser combatida. Essa delimitação já nos revela, também, o “lugar” provável no qual aparecerá a Psicanálise, a saber, entre esses dois personagens, consciência e natureza. Freud, em *A interpretação dos sonhos*, em 1900, já localiza o aparelho psíquico aparentemente na mesma região. Entretanto, é interessante observar que ele coloca a natureza sob a consciência, algo que coaduna, em termos “espaciais”, mais com a definição de *Natureza*<sup>121</sup> do *La Nature: Notes Cours du Collège de France* do que a apresentada<sup>122</sup> em *La structure du comportement*. O próprio Merleau-Ponty, na introdução do *La Nature: Notes Cours du Collège de France*, dá a entender que, até então, ou seja, desde *La structure du comportement*, alocava a natureza diante de nós, e não sob nós, como nosso solo, como passa a fazer – por isso, a mudança de natureza para *Natureza*. Percebemos, assim, um elemento importante referente à receptividade da Psicanálise nesses momentos, Merleau-Ponty, em *La Nature: Notes Cours du Collège de France*, apresenta-se mais receptivo aos achados psicanalíticos do que em 1942, em que o encontramos mais crítico. Há uma alternância qualitativa da importância da

---

MACEDO, C. C.; CARONE, A. M. **Fenomenologia, Religião e Psicanálise**. Coleção XVI Encontro ANPOF: ANPOF, p. 380-400, 2015) também estuda a relação entre Lacan e Politzer.

<sup>119</sup> Merleau-Ponty, em *Phénoménologie de la perception* em 1945, denominou de *prejuízos clássicos*, já em *L'oeil et l'Esprit*, de 1964, de *pensamento de sobrevivência*.

<sup>120</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **La structure du comportement**. Paris : P.U.F, 1972/1942, p. 1.

<sup>121</sup> “elle est notre sol, non pas ce qui est devant, mais ce que nous porte” (Merleau-Ponty, **La Nature: Notes Cours du Collège de France**. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61, p. 20).

<sup>122</sup> “on entend ici par nature une multiplicité d'événements extérieurs les uns aux autres et liés par rapports de causalité” (Merleau-Ponty, Maurice. **La structure du comportement**. Paris : P.U.F, 1972/1942, p. 1).

Psicanálise, e não quantitativa, pois, um dos usos mais proeminente da Psicanálise em *La structure du comportement* é o de mostrar como se dá a passagem da ordem vital à humana<sup>123</sup>, algo relevante à obra; mas a Psicanálise diria quais são os pontos em que essa passagem falha: o adoecimento, e não os seus pontos de êxitos.

Retomando a natureza em *La structure du comportement*, Merleau-Ponty apresenta algumas perspectivas contemporâneas sobre ela, para revelar a presença da dicotomia clássica, ampliando o círculo restrito, sobre o qual Politzer havia atribuído somente a Psicologia. Ele elege duas perspectivas: na Física, a interpretação criticista da natureza física e, na Biologia, as discussões sobre o mecanicismo e o vitalismo. Na primeira, diz-nos Merleau-Ponty, a reflexão descobre que a análise física não se dá sobre elementos reais ou sobre fenômenos, pois, em vez de atribuir ao *espírito* a operação produtora, a análise física atribui à causalidade da natureza física, e, portanto, dentro dessa perspectiva, “le monde est l’ensemble des relations objectives portées par la conscience”<sup>124</sup>. Na segunda, possui a imagem do organismo e, portanto, da natureza como “une masse matérielle *partes extra partes*”<sup>125</sup>, remetendo, assim, o pensamento biológico ao realismo, calcado em mecanismos em terceira pessoa (mecanicismo) ou em uma entelúquia (vitalismo). Essa dicotomia de explicações sobre a natureza replica-se na Psicologia: temos, de um lado, o pensamento criticista, que forja uma *psicologia analítica*, focada na análise do julgamento e compreendendo a consciência como causa produtora; temos, de outro, a Psicologia, que almeja ser uma ciência natural, fiel ao realismo e à causalidade material, ou ao materialismo, que faz do psíquico um setor específico do mundo real e encontra no cérebro, por exemplo, as condições “existenciais” dos eventos *em si*. Faz-se notar que o realismo também influencia a perspectiva espiritualista na Psicologia, e é aqui que aparecem os *problemas freudianos*. Tal como um híbrido, um indeciso dentro da dicotomia clássica, mas fiel a ela, essa influência veria a consciência de duas formas; ou como uma coisa, um efeito ou justaposição de estados de consciência ligados entre si por relações causais, mas não como o materialismo, e sim como se fosse um “second monde parallèle et analogue au « monde physique »”<sup>126</sup>; ou, calcada em alguma *energia espiritual*, a consciência seria análoga a uma força, o universo físico seria uma fonte energética que do seu interior “on

---

<sup>123</sup>*Ibid*, p. 191- 6.

<sup>124</sup>*Ibid*, p. 1.

<sup>125</sup>*Ibidem*.

<sup>126</sup>*Ibid*, p. 2.

faisait apparaître la conscience à titre de seconde réalité”<sup>127</sup>. Dessa forma, a consciência se distingue dos seres da natureza ou dos objetos como uma energia derivada das coisas, como uma estrutura não-extensa dos objetos extensos. Para Merleau-Ponty, é nessa segunda forma que a doutrina freudiana não depurada escorrega, pois “Freud applique à la conscience des métaphores énergiques et rend compte de la conduite par des interactions de forces ou de tendances”<sup>128</sup>. Uma vez caracterizadas e exemplificadas as visões de natureza e de psicologia, Merleau-Ponty conclui que é assim que o pensamento contemporâneo se encontra sobre o tema, ou seja, “une philosophie qui fait de toute nature une unité objective constituée devant la conscience, et des sciences qui traitent l’organisme et la conscience comme deux ordres de réalités, et, dans leur rapport réciproque, comme des « effets » et comme des « causes »”<sup>129</sup>. Merleau-Ponty rastreia, assim, a divisão apresentada por Politzer até sua gênese filosófica, elegendo-a como o problema filosófico de sua época a ser combatido.

No decorrer de suas obras, veremos Merleau-Ponty em torno desse problema, descobrindo, cada vez mais, a profundidade desse modo equivocado de pensar, alastrado em várias correntes do saber humano. Na medida em que aprofunda suas propostas filosóficas, Merleau-Ponty percebe, também, uma incompletude na proposta de Politzer, e critica sua condenação ao problema do inconsciente. Em *Langage et Inconscient*, de 1960<sup>130</sup>, Merleau-Ponty propõe a necessidade de se reencontrar um simbolismo primordial, além da significação ou da linguagem convencional proposta por Politzer. Essa significação primordial escaparia à teleologia da linguagem, como foi visto acima, e o sonho, tão debatido na *Crítica aos Fundamentos da Psicologia: a psicologia e a psicanálise*, seria, na verdade, uma das amostras dessa fuga, revelando essa significação. A significação primordial se encontra “dans une certaine articulation perceptive, dans un rapport entre le visible et l’invisible”<sup>131</sup>, e não no campo estrito da linguagem, como queria Politzer. Convencionou-se pensar a percepção como uma operação representativa, mas que, na verdade, seria “comme doublée d’une imperception” por ela “n’avoir pas besoin de former une pensée”<sup>132</sup>. Desse modo, Merleau-Ponty constata que a abertura ao ser não é necessariamente linguística, e que, então, é na percepção, por dela partir o simbolismo primordial, que se encontra a origem

---

<sup>127</sup>*Ibidem*.

<sup>128</sup>*Ibidem*.

<sup>129</sup>*Ibidem*.

<sup>130</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **Parcours deux**. Paris : Verdier, 2000/1960.

<sup>131</sup>*Ibid*, p. 274.

<sup>132</sup>*Ibidem*.

da fala e, por conseguinte, da linguagem. Ao ancorar a linguagem na percepção, e não o inverso, Merleau-Ponty radicaliza a necessidade de depurar a Psicanálise e, ao mesmo tempo, critica a necessidade de liquidar o inconsciente. A constatação sobre a necessidade de liquidar o inconsciente, apontada por Politzer, apareceu de forma equivocada por uma visão que encontra a linguagem *toute la place*. O depuramento proposto por Politzer precisa ser mais radical para resguardar a existência do próprio inconsciente, ancorando-o, já que o sonho é uma das amostras, no simbolismo primordial, como um *grande negativo*. No simbolismo primordial, o inconsciente “est bien là reconnaître une articulation, une simultanéité de la présence e de l’absence”<sup>133</sup> do *Ser*.

Tropeçamos, aqui, em um ponto fundamental: o do simbolismo primordial e da relação da Psicanálise com ele. Precisamos, assim, compreender como Merleau-Ponty revela e percebe esse simbolismo primordial, como a Fenomenologia e a Psicanálise dirigem-se a ele, à mesma latência, e como a Psicanálise participa da revelação e da percepção desse simbolismo. Temática que iremos começar a discutir no próximo capítulo, em que percorreremos os desafios encontrados por Merleau-Ponty em meio ao pensamento contemporâneo. Esse pensamento dificulta a percepção do simbolismo primordial, quiçá até o visa matar. Trataremos também do papel duplo da Psicanálise nessa percepção; tanto do simbolismo em si, quanto da tentativa de assassinato da ciência a esse simbolismo – representada pela interpretação superficial do freudismo que o filósofo visa tanto extirpar. Tentaremos utilizar os textos contemporâneos usados até aqui para circunscrever como o autor concebe o estado da arte do pensamento científico-filosófico contemporâneo sobre o simbolismo primordial, e como ele escapa da ciência por meio da Psicanálise. Em seguida, debateremos sobre como o autor percebe e denomina esse simbolismo primordial, que ele passa a chamar de *Ser bruto* ou *selvagem*, e o auxílio da Psicanálise a essa percepção e denominação, resguardando a idéia de inconsciente.

---

<sup>133</sup>*Ibid*, p. 275.

### 3. Merleau-Ponty e a visão científica de sua época: a Psicanálise como esboço de uma filosofia nova

Na primeira parte de *L'oeil et l'Esprit*, Merleau-Ponty traça um quadro contemporâneo das visões, tanto científicas quanto filosóficas, sobre o mundo, as coisas e os homens. Nessa parte do livro, portanto, podemos perceber o diagnóstico e o prognóstico do autor sobre essas temáticas e o que precisa ser alterado para que uma nova forma de ver esses elementos emergja e floresça, revelando o simbolismo primordial. O autor entende que a ciência contemporânea visa uma relação estritamente operativa das coisas, ela visa somente manipulá-las e, por isso, transforma tudo em objetos, não habitando o mundo. Ela cria modelos internos e opera as coisas transformando-as em objetos, por meio de suas definições, afastando-se do mundo atual e predestinando-os a nos servir. Diferentemente da ciência clássica, que via o mundo opaco e, assim, via-se obrigada a encontrar um fundamento transcendente ou transcendental, a ciência contemporânea se vê “autônoma” e luta para manter essa “independência”, construindo tudo do zero. Entretanto, no fim, ela se reduz a um conjunto de técnicas, e o mundo, a um conjunto de fenômenos por ela forjados por meio de seu controle experimental. Desse modo, resume-se a existência de tudo como se fosse “pour entrer au laboratoire” e ignorando “ce que nous en savons par contact et par position”<sup>134</sup>.

Para retomarmos o contato e a posição com o mundo atual, Merleau-Ponty convoca o pensamento da ciência a se recolocar em um *lugar prévio*, ou seja, em um local ou “sur le sol du monde sensible et du monde ouvert tels qu'ils sont dans notre vie, pour notre corps”<sup>135</sup>. Claramente, o corpo o qual o autor se refere não é o material ou o reflexo espiritual, mas sim “ce corps actuel que j'appelle mien, la sentinelle que se tient silencieusement sous mes paroles et sous mes actes”<sup>136</sup>. Nesse lugar prévio, nesse mundo aberto, percebemos uma configuração nova, distinta da zoologia, por exemplo, em que despertamos a uma associação de corpos ou de outros, *assombrados* por um só *Ser*, atual e presente. Esse solo do mundo sensível já se apresenta em sua *historicidade primordial*, que poderá fazer, se bem percebida, a ciência reabitar as coisas mesmas e a si mesma. Esse projeto filosófico de refundação, compreende Merleau-Ponty, poderá trazer um sopro de vida à própria Filosofia.

<sup>134</sup>Merleau-Ponty, Maurice. *L'oeil et l'Esprit*. Paris: Gallimard, 2015/1964, 11-2.

<sup>135</sup>*Ibid*, p. 12-3.

<sup>136</sup>*Ibid*, p. 13.

O filósofo compreende que a arte contemporânea e, principalmente a pintura contemporânea, já se apresenta como essa possibilidade de revelar o sentido bruto o qual a ciência deve habitar. Se considerarmos o escritor, por exemplo, veremos que seu ato é inocente e despretensioso, em seu início, pois o romance ainda se constituirá. Desse modo, seu mundo fica em “suspenso” enquanto forja a história a ser escrita na busca das melhores palavras para expressá-la. À medida que as palavras aparecem, o sentido bruto, e até então oculto, vai se revelando e marcando a tomada de posição do escritor ou do leitor no mundo atual, no qual habitam. Já o pintor conseguiria ir “mais longe”, pois ele não se encontra dentre as responsabilidades do homem falante, as quais estão sempre ancoradas na percepção, ele já se situa nela, sua tomada de posição encontra-se pura e simplesmente mergulhada na visão, libertando-o das palavras. Seu saber de contato não requer uma *sublimação* em palavras, ou seja, o pintor não precisa traduzir em outro idioma sua revelação do sentido bruto, tal como o escritor. Seu reconhecimento, sua *ruminação* do mundo, encontra-se no nosso próprio corpo atual, pois suas técnicas são os olhos e as mãos. Por meio deles, o pintor consegue escavar e retirar do mundo, numa espécie de *ciência secreta*, isto é, o sentido residente das coisas nas coisas, sendo essa sua *fortuna*. Paralelamente ao *L’oeil et l’Esprit*, que versa sobre as fortunas da pintura, encontramos, principalmente, em *Notes des cours au Collège de France* em *La Nature: Notes Cours du Collège de France*, as fortunas da Psicanálise. Ao olhá-las, perceberemos, quando regressarmos à forma pela qual a pintura revela o sentido primordial, que a Psicanálise se coloca como possibilidade de caminho para a mesma direção.

A essência da ciência contemporânea descrita acima, a qual Merleau-Ponty denominou de *pensamento de sobrevôo* em *L’oeil et l’Esprit*, em *Notes des cours au Collège de France*, recebe o nome de *sintoma cultural*<sup>137</sup>. Esse nome surge da percepção de Merleau-Ponty de que esse princípio que norteia a ciência contemporânea, que não a permite habitar as coisas, dilui-se nas relações entre os homens e entre eles e a Natureza. Desse modo, devido a sua amplitude, estabeleceu-se um estado de *crise da racionalidade*. Os males dessa crise não surgem apenas na Filosofia, ameaçando sua possibilidade, mas também nas não-filosofias, caracterizando-as como sintomas culturais. Junto da literatura, da música e da pintura, a Psicanálise não só pode atestar a mesma situação de crise e de perigo, mas, como elas, também pode se colocar como um

---

<sup>137</sup>Merleau-Ponty, Maurice. *Notes des cours au Collège de France*. Paris: Gallimard, 1996/1958-1961.



dos meios pelos quais há “possibilité de renaissance de la philosophie”<sup>138</sup>, porque Merleau-Ponty vê a Psicanálise depurada habitando as coisas tal como as artes. Diferentemente da pintura, que não precisa sublimar suas rumações em palavras, a Psicanálise, além de necessitar ruminar em um discurso, ruma sobre dois pontos centrais da crise da racionalidade já citados acima: as relações entre os homens e entre eles e a Natureza. As *Notes des cours au College de France* discutem o primeiro ponto, e *La Nature: Notes Cours du Collège de France*, o segundo. Desse modo, passemos ao primeiro ponto: as relações entre os homens em *Notes des cours au College de France*.

### 3.1 - Psicanálise: assombração dos corpos

Em *Notes des cours au College de France*, Merleau-Ponty delimita em qual dimensão do *Ser bruto* a Psicanálise depurada habita e ruma, a saber: “au niveau du savoir et des rapports humains”<sup>139</sup>, ou seja, ruma sobre as *assombrações* das associações entre corpos e outros em um só *Ser* atual e presente. Para tanto, o autor percebe, mais uma vez, um duplo sentido da Psicanálise: um que corroboraria com a crise, se ela fosse compreendida como explicação positiva; e outro, como possibilidade de uma reintegração mais profunda, propiciando uma nova solidez ao saber e podendo trazer um novo vigor à Filosofia. O último sentido apontado por Merleau-Ponty transparece na forma como a Psicanálise vê a sexualidade, por exemplo, concebendo-a como o solo ou o apoio existencial, visto que o desejo humano se diferencia da função automática, genital e instintiva. O *eu [moi]*, no fim das contas, não é outra coisa que o sexo, ele não o excede, mas também o ultrapassa como função reprodutiva. Para ampliar essa percepção e ver, de forma mais nítida, a possível nova base ao solo ou apoio existencial, o autor propõe-se a discorrer sobre três formas com as quais as assombrações dessa nova base aparecem na Psicanálise, a saber: o Isso [ça] inconsciente e o Eu [moi]; o Eu [moi] e o outro; e, por último, a integração, que visa o “caractère ontologique de la sexualité”<sup>140</sup>. O filósofo, nesse movimento descritivo, sempre critica, primeiramente, a explicação positiva, para, na sequência, tratar da possível reintegração mais profunda, provinda da Psicanálise depurada.

---

<sup>138</sup>*Ibid*, p. 46.

<sup>139</sup>*Ibid*, p. 65.

<sup>140</sup>*Ibid*, p. 151.

Na primeira forma de assombração, o Isso [*ça*] inconsciente e o Eu [*moi*], a explicação positiva é desintegradora, superficial e ilusória, porque se utiliza do pensamento causal, fragmentando as explicações psicanalíticas em elementos, opondo-os. Dessa forma, o inconsciente é visto como uma coisa, ou como uma segunda consciência, ou como um pensamento convencional escondido. A explicação positiva caracteriza a Psicanálise, assim, em uma psicologia do eu, dos mecanismos de defesa e contraofensiva à consciência. Essa perspectiva psicologista, segundo Merleau-Ponty, não habita as coisas, porque não percebe o *Isso* inconsciente como percepção “qui est imperception”, como “pensée non conventionnelle”<sup>141</sup>, sem ele ser consciência inconsciente. Por conseguinte, não consegue olhar a sexualidade e ver suas contradições, perceber a superestrutura como abóboda que contém as fissuras da infraestrutura, pois o inconsciente, a infraestrutura, opõem-se à consciência, a superestrutura. Essa relação de como a superestrutura pode estar ligada às fissuras da infraestrutura, Freud<sup>142</sup> tenta descrever em *Sobre os tipos neuróticos de adoecimento*, por exemplo. Nesse texto, de 1912, o psicanalista está preocupado em compreender como se dão os sofrimentos singulares. A primeira pista descoberta por ele são as formas, passadas e/ou presentes, dos destinos da libido ou da sexualidade. Essas formas libidinais se assentam em predisposições adquiridas pela história da própria sexualidade, constituindo os destinos. O destino seria um caminho construído pelas experiências sexuais, que estabelece uma “mesma rota” para a libido, ou uma mesma busca e um mesmo fim. Essa história de experiências sexuais que compõem o destino nasce da combinação ou da integração dos fatores congênitos, das influências do mundo externo (tanto passadas quanto presentes) e das experiências de satisfação (também passadas e presentes). Todo equilíbrio desse conjunto histórico da sexualidade passa a ser exigido quando aparece um impedimento a algo, pois esse impedimento tenciona as predisposições da libido, convocadas a lidar com esse impedimento. Freud entende por impedimento qualquer desacordo ou desarranjo das relações entre os homens, que desemboca na “influência extraordinariamente poderosa do mundo exterior”, ou na “influência não menos importante da singularidade do indivíduo, que contraria essa influência [exterior]”<sup>143</sup>. Logo, o papel do impedimento “reside, sobretudo, em fazer

---

<sup>141</sup>*Ibid*, p. 150.

<sup>142</sup> Freud, Sigmund. **Neurose, Psicose, Perversão**. Trad. Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

<sup>143</sup>*Ibid*, p. 79.

valer os fatores disposicionais que, até então, se mostravam ineficientes”<sup>144</sup>. Desse modo, dos desacordos ou desarranjos das relações entre os homens, surgem os impedimentos que colocam em ação os destinos da sexualidade, historicamente constituídos. Mas, uma vez que estamos impedidos, surgem possibilidades de se criarem novas formas de desejo para lidar exatamente com esses impedimentos. Os fatores disposicionais ativados reanimam os traços ou maneiras “anteriores” de formação de desejo contidos na história sexual. É por meio desse “reanimar” que aparecem as possibilidades de serem criadas novas formas de desejo. Freud denominou de *regressão* a reanimação dos traços. Os traços propriamente ditos, ou as maneiras “anteriores” de formação de desejo, de *fixação*. Vemos, assim, que Freud nos mostra dois elementos importantes: como as fissuras da infraestrutura podem ligar-se à superestrutura pela fixação e pela regressão; e nos adverte para quando olharmos para a relação entre os homens, revelada pelos impedimentos,

A abandonarmos a infecunda oposição entre fatores externos e internos, entre destino e constituição, [pois a psicanálise] nos ensinou a encontrar a causação do adoecimento neurótico regularmente em uma determinada situação psíquica que pode se produzir por diversos caminhos<sup>145</sup>.

Caminhos que a sexualidade revela serem constituídos de forma complexa, intrincada e delicada, pautada, também, na segunda forma de assombração apresentada por Merleau-Ponty: o Eu [*moi*] e o outro.

Para compreendermos a amplitude conferida por Merleau-Ponty a essa assombração, é importante lembrar o que já discutimos no capítulo anterior, mais especificamente no subtítulo *A importância de depurar a psicanálise: o freudismo*. Nele, vimos como Merleau-Ponty percebe que a Psicanálise mostra uma pluralidade de objetos e de eus no interior do Eu, em que ele e o Super-eu são, ao mesmo tempo, o indivíduo e o outro, devido aos mecanismos de projeção e de introjeção, sem um se reduzir ao outro, mesmo estando um dentro do outro. Isso reaparece na *Notes des cours au Collège de France*, especificamente, na leitura psicanalítica da agressividade e do sadomasoquismo. Na primeira assombração, vimos que a explicação positiva não vê os destinos da libido constituídos pela sexualidade na relação eu-outro, com isso, ela verá, nessa segunda assombração, uma sobreposição das relações agressivas sobre as relações sexuais, o que geraria uma “competição”, ou um ciclo-vicioso entre a agressividade e a

---

<sup>144</sup>*Ibid*, p. 72.

<sup>145</sup>*Ibid*, p. 79.

frustração, ou o impedimento, uma luta de quem gera ou fomenta quem, não percebendo, como vimos, as nuances do impedimento descritas acima. Portanto, ela “accentue lutte du moi contre le moi [Super-eu]”<sup>146</sup>. A explicação positiva resolve essa luta acentuando o Eu, como vimos na primeira assombração, constituindo uma psicologia do ego. A consequência da construção de uma psicologia do ego é “une psychanalyse et un culturalisme décadents, puisque l’homme devient vraiment le *manipulandum* qu’il pense être, on entre dans un régime de culture où il n’y a plus ni vrai ni faux touchant l’homme et l’histoire”<sup>147</sup>. Nela, a agressividade é vista como algo que precisa ser controlado e eliminado, para a adaptação do homem ao meio, sem perceber as importâncias constitutivas dela, tanto a si mesmo quanto para a relação com o outro e com sua integração com a libido. Portanto, o que se perde de vista nessa explicação é a libido como solo *monumental*, isto é, o Eu e o Super-eu possuem uma raiz no outro – seja um no outro, seja no outro enquanto objeto -, assentados na arqueologia do Isso – matriz das relações com o outro -, revelando que a relação a mim mesmo é “anterior” à relação ao outro, apesar de o sadomasoquismo mostrar que se dá no interior do outro, devido à projeção e à introjeção. Percebemos que o texto de Freud<sup>148</sup> intitulado *O problema econômico do masoquismo*, de 1924, ilustra muito bem essa percepção de Merleau-Ponty. O texto mostra Freud em vias de revelar, inicialmente, a libido como esse solo monumental, para, posteriormente, mostrar as relações Eu/Super-eu como raízes um do outro, e libidinizados entre si e com os objetos. Inicialmente, vemos o psicanalista no esforço de mostrar a tarefa fundamental da libido, que é tornar inofensiva a pulsão destrutiva. A solução encontrada por ela para lidar com toda essa destrutividade é dirigir esse impulso aos objetos, como destruição, apoderamento, vontade de exercer poder, além da própria função sexual. Essa solução Freud denominou de *sadismo*. O que desse impulso não for dirigido ao objeto, constitui o *masoquismo original* e o *erógeno*, pois toma o próprio organismo como objeto. Percebemos, então, que, na origem, tanto o sadismo quanto o masoquismo coincidem, bem como a busca pelo outro. O enraizamento da destruição na libido, solução sexual encontrada, modula a agressividade, dando o seu solo. Esse ciclo sado-masoquismo-outro revela a arqueologia do Isso como matriz de relações, que permeia o segundo

<sup>146</sup>Merleau-Ponty, Maurice. *Notes des cours au Collège de France*. Paris: Gallimard, 1996/1958-1961, p. 150.

<sup>147</sup>Merleau-Ponty, Maurice. *L’œil et l’Esprit*. Paris: Gallimard, 2015/1964, p. 12.

<sup>148</sup>Freud, Sigmund. *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Trad. Luiz Alberto Hanns. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

ponto: as relações Eu/Super-eu. Freud compreende que esse segundo Eu, ou Super-eu, surge das introjeções do primeiro Eu feitas sobre os primeiros objetos libidinais do Isso. Esse Super-eu conserva as características essenciais desses objetos introjetados para que “o Eu tem [tenha] no Super-Eu um modelo a ser seguido”<sup>149</sup>. Essa coincidência de modelo reflete-se nos componentes agressivos: seja sadicamente em direção ao outro – internalizado ou não – seja masoquista em uma autoagressividade ou ao outro interior. O sadomasoquismo, assim, consegue mostrar a costura das relações entre os homens, revelado uma das dimensões da tessitura das relações humanas. Tessitura essa que permite passarmos à última assombração, a integração que visa revelar o caráter ontológico da sexualidade.

A verdadeira compreensão ou formulação do caráter ontológico da sexualidade não é a do pansexualismo, em que tudo é sexual, vista na Psicanálise pela explicação positiva. A busca do caráter ontológico da sexualidade é a descoberta de que nada não é assexual ou que não seja sexual, isto é, a sexualidade não é o absoluto, mas a Psicanálise revela que, ontologicamente, ela está em tudo, e a costura sadomasoquista não nos deixa mentir. Portanto, Merleau-Ponty entende que “le dépassement du génital n’est pas distinction ou coupure absolue”, a sexualidade “est contribution majeure à notre rapport avec l’être”, “avec le monde autrui et nous-mêmes”<sup>150</sup>. Se a Psicanálise se mantiver na ontologia objetivista-técnica das descrições do homem, utilizando o conceito de instâncias psíquicas, por exemplo, tal como quer a explicação positiva, desembocará em um pensamento puro e estéril. Agora, se ela deixar-se guiar pelas relações ao *Ser* que ela mesmo revela no homem, passando do pensamento causal ao dialético, “elle acquiert (et elle esquisse une philosophie)”<sup>151</sup>. Essa forma de assombração, a integração, apresenta, assim, e colhendo percepções finais das outras assombrações, uma proposta de reintegração mais profunda, porque consegue ver, nas descobertas freudianas, um esboço de Filosofia. O autor apresenta quatro pontos para exemplificar como se apresentaria essa nova filosofia esboçada na e pela Psicanálise: o Eu e o inconsciente; o outro e a agressividade; a superação e a sublimação; e a cura. Alguns elementos das assombrações anteriores, *o Isso inconsciente e o Eu e o Eu e o outro*, são retomados como holofotes que auxiliam lançando nova luz a questões filosóficas, no intuito de esclarecer esse esboço de uma nova filosofia enunciada. Vale

---

<sup>149</sup>*Ibid*, p. 112.

<sup>150</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **Notes des cours au Collège de France**. Paris: Gallimard, 1996/1958-1961, p. 150-1.

<sup>151</sup>*Ibid*, p. 151.

notar, então, que diferentemente da última vez que Merleau-Ponty focou-se em contrapor a explicações positivas da ciência, agora, para ilustrar essa filosofia esboçada pela e na Psicanálise, ele apresentará um problema filosófico, e como a Psicanálise pode apresentar outro caminho ou solução a esse problema.

No primeiro ponto, o Eu – ou aparelho percepto-consciência – e o inconsciente, Merleau-Ponty afirma que a filosofia da consciência, que reinava no início do séc. XX, compreendia que os elementos que não participam da instituição do sentido apareceriam, necessariamente, como inconscientes, no sentido de falta de consciência ou de privado de consciência. Desse modo, teríamos a consciência em primeira pessoa, e toda uma gama de elementos inconscientes, em terceira pessoa – se houver um elemento dotado de intencionalidade, como o Isso, ele seria como outra primeira pessoa, uma consciência anterior e ainda não consciente à consciência. Portanto, essa forma escondida de ver as coisas da filosofia da consciência resume a existência psíquica à existência como consciência, em que o inconsciente, como consciência não consciente, é aquilo que não se quer assumir, aquilo que foi suprimido ou reprimido ativamente ou conscientemente. O inconsciente seria, então, ou coisa inanimada – funcionamento físico-químico instintivo – ou o resultado do recusado pelos mecanismos de defesa, colocando em relevo um Eu, deslocando o centro da Psicanálise para ele. Para Merleau-Ponty, essas visões sobre o inconsciente são insuficientes e inadequadas, e, em último caso, calam-no devido à acentuação do Eu. Ele propõe a “*passage à l’antithèse*” em que “*il faudrait tout reprendre*”<sup>152</sup>.

O retorno ao inconsciente sugerido por Merleau-Ponty é não o colocar como consciência escondida, postulado que prioriza o pensamento convencional ou o sujeito pensante, e nem manter uma cisão heterogênea entre ele e a consciência. O retorno requer que se coloque o inconsciente como “*conscience indirecte ou sans exactitude ou pensant pour soi, près du soi, selon système de signes faiblement articulé, équivalnces «*approchées*»*”<sup>153</sup>, ou seja, do lado da incoatividade do significado e do sujeito falante<sup>154</sup>. Dessa forma, teríamos que repensar, também, o fenômeno dos mecanismos de defesa do Eu. O que buscamos evitar por meio dos mecanismos de defesa não é extinto, pois poderíamos conhecê-lo por uma consciência indireta, e não é um saber

---

<sup>152</sup>*Ibidem.*

<sup>153</sup>*Ibidem.*

<sup>154</sup> “*Nous avons reconnu au corps une unité distincte de celle de l’objet scientifique. Nous venons de découvrir jusque dans sa «*fonction sexuelle*» une intentionnalité et un pouvoir de signification*” (Merleau-Ponty, Maurice. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 2008/1945, p. 213).

inconsciente inacessível. Os mecanismos de defesa como um contorno e o “moi [Eu] comme domaine thétique, officiel, reconnu, et le ça [Isso] sont instances de ipséité”<sup>155</sup>. Percebemos, assim, que o Isso/inconsciente e o Eu/consciência são duas dimensões distintas do *Ser*, que se encontram em momentos diferentes do sentido, um na constituição e o outro na efetivação. Para compreender a relação entre os momentos diferentes do sentido e promovermos um retorno ao inconsciente, Merleau-Ponty utiliza, novamente, três elementos das assombrações anteriores: 1) o modelo de relação da infraestrutura e da superestrutura, que vimos anteriormente na assombração *Isso inconsciente e o Eu*, pois ele entende que essa relação entre o Isso e o Eu não é dada face a face; 2) a libido como solo monumental da assombração *Eu e outro*, pois a sexualidade é posta pelo autor como o solo que sustenta a vida; e 3) o caráter ontológico da sexualidade, que permite “une vie que est une” (p. 152), integrando todos os elementos. Todos esses três elementos vimos no texto *Sobre os tipos neuróticos de adoecimento*, de Freud, referente à história da sexualidade ou da libido. Portanto, para que haja ou permaneça essa integração, e retornemos ao inconsciente, a relação da superestrutura consciência e da infraestrutura inconsciente precisa de: 1) que não haja entre eles um conflito destrutivo, ou seja, não é necessário que haja uma perfeição sexual para que haja uma perfeição vital, e, além do mais, vimos, também, que a regressão e a fixação freudianas permitem a constituição de novos sentidos, algo fundamental à integração; 2) não se deve atribuir toda a eficácia regulativa ao inconsciente, o Eu tem papel importante; a superestrutura como abóboda, pois seus mecanismos não precisam ser necessariamente de defesa, caso patológico, mas podem ser de equilíbrio; e 3) percebemos que as fissuras na infraestrutura podem se traduzir por valores na superestrutura, “le «bien» et le «mal» sont mêlés”<sup>156</sup>, pois integração representa, para a Psicanálise, totalização, tanto do indivíduo como do outro, e uma possível distinção eu-outro ou subjetividade-objetividade.

O segundo ponto, Eu e outro, destaca exatamente esse problema da distinção eu-outro apontada acima. Como na Filosofia tradicionalmente se concebeu esse *Eu* como consciência pura ou como espontaneidade absoluta, percebeu-se sempre o outro como exterioridade. Algo que desembocou na “lutte des consciences ou compéticion”<sup>157</sup>. Essa luta aparece refletida na forma como a frustração e a agressividade são entendidas, ou

---

<sup>155</sup>Merleau-Ponty, Maurice. **Notes des cours au Collège de France**. Paris: Gallimard, 1996/1958-1961, p. 152.

<sup>156</sup>*Ibidem*.

<sup>157</sup>*Ibidem*.

seja, elas seriam consideradas como manifestações ou como resultado dessa luta. Postas como reflexos da luta, a agressividade transporta a luta ao “interior” dos seres humanos, qualificando, assim, a relação Isso/Eu ou Eu/Super-eu. Falar em sadomasoquismo dentre eles significaria que Isso, Eu e Super-eu repetem a luta das consciências entre si. Merleau-Ponty vê nessa concepção uma solução comprometida com a manipulação dos homens, com o intuito de obter deles alguma forma heterônoma de ajustamento, pois a superação da luta entre as consciências propõe “l’unité par integration dans un type abstrait”<sup>158</sup>, que fomenta a concepção de Outro absoluto. Isso se desdobra no sentimento de anulação da consciência frente a esse absoluto, que a faz se manter fiel à luta entre as consciências como sentimento de condição de existência. Em uma compreensão mais profunda esboçada pela Psicanálise, vê-se a relação com o outro e consigo entrelaçadas e simultâneas, pois a agressão é diferente de uma frustração objetiva, que requer uma gratificação objetiva, revelada pela ideia de impedimento que vimos, ou como em *O problema econômico do masoquismo*, de Freud, em que a agressividade é vista como sadomasoquismo. Desse modo, essa dimensão da agressividade sado-masoquista leva Merleau-Ponty a concluir que “c’est moi que je poursuis en autri, c’est autri que je poursuis en moi”, logo “autri est en moi, je me détruis pour lui, il y a échange”<sup>159</sup>. O sadomasoquismo revela, então, que não há o ser para si mais o ser para outro, pois “ce que je suis en «pour soi», je le suis aussi «pour autri», ce qu’il est «pour soi», il l’est aussi «pour moi»”<sup>160</sup>. Esse entrelaçamento e essa simultaneidade são impossíveis de serem pensadas pela consciência, pois ela se sentiria anulada pelo Outro absoluto, impedindo que ela veja esse absoluto como diferente de uma abstração, enquanto que, paradoxalmente, vê o entrelaçamento e a simultaneidade como abstrações, caracterizando um erro de julgamento sobre eles. Esse erro de julgamento tem, como efeito colateral, a negação da própria condição existencial da consciência, ou seja, a não percepção do entrelaçamento e a simultaneidade eu/outro. A concepção abstrata da consciência de si e do outro nubla sua própria auto-percepção existencial, determinando sua forma de agir no mundo – a forma como a ciência manipula o mundo, como foi exposto, por exemplo, em *L’oeil et l’Esprit*. Portanto, Merleau-Ponty percebe que “si je suis une existence, toujours lié à inertie, à autre que moi, cette générativité m’absout, je sais que je ne serai pas conscience en la niant”<sup>161</sup>, pois ao se negarem, os homens

---

<sup>158</sup>*Ibidem*.

<sup>159</sup>*Ibidem*.

<sup>160</sup>*Ibid*, p. 153.

<sup>161</sup>*Ibidem*.



reduzem suas existências a meros objetos, podendo ser manipulados como os demais objetos materiais.

Essa redução dos homens a objetos é o tema do terceiro ponto, *superação e sublimação*. Merleau-Ponty enunciou esse tema com esse título, mas quando foi discutido, retomou a denominação *integração*. O motivo se deu porque o autor trabalha a ideia da superação não pelo viés do abandono ou da destruição, mas pelo viés da incorporação ou da integração. O superado não é aniquilado, mas incorporado, ganhando uma nova função ou um sentido dentro dessa nova organização, tal como vimos nas relações da superestrutura e da infraestrutura. No entanto, a filosofia da consciência não compreende assim, ela entende que o recalque, a censura e os complexos são impurezas da vida que precisam ser eliminados, e que se deve manter a “integridade” tanto do exterior quanto do interior, eliminando as *intrusões* em prol das *correlações*. Dessa forma, erige-se o sonho do homem total, sem complexos, em que há uma correlação total exterior e interior, havendo acesso ao objeto puro, sem nenhuma inerência narcísica. A sabedoria e a técnica psicanalítica eliminariam, então, as contradições humanas, ao manter o bem e o mal separados, um ao lado do outro, e ao metamorfosear os impulsos humanos em sublimações, além da transferência, pois a mesma energia retirada dos sintomas pode ser transportada aos fins do Super-eu, visto como o além da vida individual. Purificam-se, assim, os homens, eliminando seus complexos pelos mecanismos de sublimação e da transferência, e, por essa instância chamada Super-eu<sup>162</sup>. As opções se restringiriam ou ao somente bom, culturalmente adaptado, ou ao somente mal, desadaptado. Entretanto, vimos, no primeiro ponto, que a relação Eu/Isso é concreta e sutil, e que a censura não é exterior, e, no segundo ponto, que o recalque ou a repressão não são uma luta contra outrem. Portanto, percebemos que não há homens sem complexos, que há a impossibilidade de um objeto ser puro, e

---

<sup>162</sup> O Super-Eu seria visto, então, como a introjeção ou internalização da cultura no indivíduo, obrigando o homem, internamente, a ser esse ser, esse sonho do homem total sem complexos. Portanto, a ideia seria de adequação ao Super-Eu, pois, uma vez adequado, o homem seria “purificado” de seus complexos. Além de menosprezar a participação do próprio Super-Eu na constituição dos mesmos complexos a serem extirpados, essa visão não se adequa as próprias dúvidas de Freud sobre a natureza e origem do Super-Eu. Ele diz que “por meio de um vínculo ainda obscuro para nós, o Super-Eu unifica em si influências tanto do Isso quanto do mundo exterior, tornando-se, de certa forma, um modelo ideal daquilo a que visa todo o anseio do Eu” (Freud, Sigmund. **Neurose, Psicose, Perversão**. Trad. Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 274). Ou, contrariando a função proposta de purificação, o Super-Eu pode representar o próprio Isso não purificado e viver longe da consciência, pois Freud vê nele a possibilidade de “o Supra-Eu [Super-eu] estar perenemente próximo ao Id [Isso] e é capaz de representá-lo frente ao Eu. Diremos, também, que o Supra-Eu [Super-eu] mergulha profundamente para dentro do Id [Isso] e por essa razão está mais distante da consciência do que ocorre com Eu” (Freud, Sigmund. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2007, p. 57).

que a sublimação ou a transferência falham em não deixar nenhum caráter “patológico” no homem. Há também o fato de que complexo, para a Psicanálise, não apresenta, necessariamente, um viés patológico, ele pode ser formador e/ou instituinte. Temos, por exemplo: “l’homme apprend son rôle d’homme par l’OEdipe, il s’initie à l’amour par l’OEdipe, il n’y a pas d’autre voie”<sup>163</sup>. Por isso, o autor propõe que a superação é a conservação e a integração, e que, se substituirmos a explicação energética pela metáfora arquitetônica, a sublimação pode revelar toda a dimensão do “l’inconscient est l’indestructible”<sup>164</sup>, pois o superado é sempre conservado e integrado, como a abóboda da superestrutura e da infraestrutura.

Para Merleau-Ponty, a Psicanálise mostra, então, a possibilidade de se ver o outro lado ou de uma nova forma os elementos elencados pela ciência e pela Filosofia contemporâneas, e, em especial, o lugar e o papel da consciência na existência. É essa nova perspectiva que possibilita Merleau-Ponty ver na Psicanálise um esboço de Filosofia, o qual visou delimitá-lo para deixar a Psicanálise se levar pelas relações ao *Ser*, e, com isso, obter informações sobre o mesmo. O último ponto, a *cura*, visa sintetizar todo o movimento crítico ao pensamento contemporâneo e expressar esse esboço de Filosofia contido na Psicanálise, para que os passos no caminho em direção ao *Ser* iniciem. Portanto, o primeiro passo é crítico e versa sobre o que ainda pode, científica e filosoficamente falando, ser chamado de cura no processo terapêutico, para, depois, uma vez desconstruída essa falácia, dar o segundo passo e mostrar como a análise psicanalítica é um processo que nos direciona a reencontrar o *pré-objetivo*. De início, pautada nas concepções científicas e filosóficas criticadas, em que há o domínio da exterioridade e da pureza dos elementos, a Psicanálise positiva pregaria a concepção da exterioridade do Isso, do Eu e o do outro, heterogêneos entre si, e a cura seria a acentuação do Eu e o ajustamento ou adaptação ao outro. Privilegia-se a história factual e os seus eventos, em detrimento da significação, para favorecer, sobre um passado objetificado, o intervencionismo técnico do modelo médico, “comme si le problème n’était pas de rétablir communication entre soi et soi, comme s’il s’agissait de trouver clé et la donner sous forme «d’interprétation» au malade”, pois o erro é “croire que l’analyse est connaissance” e “croire que l’analyse est influence”<sup>165</sup>. Desse modo, o conhecimento, a influência ou o poder do psicanalista é o de controlar esse passado

---

<sup>163</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **Notes des cours au Collège de France**. Paris: Gallimard, 1996/1958-1961, p. 153.

<sup>164</sup> *Ibidem*.

<sup>165</sup> *Ibid*, p. 154.

objetificado, e manipulá-lo através de questionamentos, discussões ou conselhos, caracterizando a temida sugestão que Freud<sup>166</sup> abominava, e estabelecendo uma relação de submissão, expressa na e pela transferência. Deve-se, então, abolir o considerado irracionalismo, esterilizando a análise, com o intuito de deixar o passado mais eficaz e racional para a pessoa ser, no presente, mais forte. Perdem-se as experiências cruciais, mas podemos preparar as pessoas, no desenrolar da psicoterapia, para a “cura”.

Merleau-Ponty compreende que tudo isso se passa ao contrário no *espírito freudiano*, pois, nele, a análise é vista como *terapêutica* e como não *manipulativa*, ou seja, ao colocar-se na posição de observador, e não de manipulador, o psicanalista não fornece provas objetivas de sua verdade, não visa convencer. Verdade, em Psicanálise, comporta a relação transferencial, onde a verdade não se afirma, e sim se impõe, por sua clareza e força de explicitação. Não se visa ao Eu e a suas emoções superficiais, a imposição da verdade por si tende à libertação do que estava aprisionado, e sua reintegração no todo da vida do sujeito. A verdade que a análise visa é a do “*domaine de notre «archéologie»*” em que “*l’analyste n’a pas la clef*”, porque “*elle est à faire pour chaque cas*”<sup>167</sup>, por meio das relações transferenciais. O movimento de autoconhecimento se dá simultaneamente no processo de conhecer o outro, na dialética socrática, na “*émergence de la vérité dans ce dialogue*”<sup>168</sup>, na transferência. A relação transferencial é vista, assim, como o amor platônico, como condição à ascensão dialética à verdade. Portanto, a Psicanálise não pode ser vista como técnica de manipulação científica, mas como sintoma cultural da crise da racionalidade e como possibilidade de superação dessa crise, pois sua forma de atuação visa à ascensão da verdade, visa esboçar uma filosofia, suas descobertas, deixar-se levar por esse amor, levar ao *Ser*.

A transferência, como amor platônico, transmutado em amor pela verdade, é condição, e não causa, da ascensão da busca pela verdade. Portanto, a Psicanálise, nessa perspectiva, não pode ser técnica de manipulação científica. Como ela nasce de uma crise, a da razão, ela acaba por portar um caráter dúbio: ela até pode ser aprofundamento da crise, mas, se for fiel ao espírito freudiano, apresenta-se como enriquecimento da cultura, um *espírito* ou um *saber* que reconhece os limites da razão e redescobre nossa

---

<sup>166</sup>Freud, Sigmund. Psicologia Das Massas e Análise do Eu. In: **Psicologia Das Massas e Análise do Eu e Outros Textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011/1921.

<sup>167</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **Notes des cours au College de France**. Paris: Gallimard, 1996/1958-1961, p. 154-5

<sup>168</sup>*Ibid*, p. 155.

*arqueologia* como não sendo o efeito de “*décisions du moi [Eu] ou d’Erlebnisse de la conscience*”, e sim centrada em um tempo mítico, “*temps d’avant le temps ou l’avant les choses et toujours présent*”<sup>169</sup>. Desse modo, se a Psicanálise for apropriada pelo espírito objetivista e técnico, acentua-se a crise, submetendo os neuróticos, por exemplo, ao conhecimento objetivo, transformando-os em objeto de estudo científico e que precisam ser “curados”. Dentro dessa perspectiva positivista, a Psicanálise tornar-se-ia um pensamento artificial e técnico, um dos responsáveis pela decadência do pensamento contemporâneo, por criar pensamentos abstratos e visando sempre o atual. Um das consequências dessa visão seria a de colocar o inconsciente separadamente, opondo-se ao controle da consciência, fomentando a desintegração da(s) existência(s). Mas, por meio da Psicanálise, pode-se reencontrar a unidade mais profunda, que pensa o inconsciente como o não-convencional, com o eu estruturalmente sempre se relacionando, podemos escavar abaixo das antíteses convencionais – essas que opõem a sexualidade, a agressividade e a competição, fomentando a valorização do sensível, refutando o ajustamento ou a adaptação a um único sentido, que a ciência determina como “cura”, e revelando que a suposta agressividade patológica tem raízes arqueológicas. O mesmo se aplica à integração, pois não há a subordinação de uma consciência à outra, eliminando a tentativa controladora do pensamento contemporâneo, visto que, arqueologicamente, “*chacun porte en soi son ennemi et est lié à l’autri*”<sup>170</sup>. Frente a uma subjetividade confinada pela e na *Aufklärung*, a Psicanálise a defronta quando “*ramène sang au choix*”, levando-nos a uma dimensão outra que a da consciência, a da “*rapport à autri, autri mythique-onirique, sujet-objet, empiétement*”, “*reconnaissant ses sources préobjectives et mythiques*”<sup>171</sup>. Ao ruminar sobre a crise da racionalidade pelo viés das relações entre os homens, a Psicanálise reencontra o contato com o *Ser* e o pré-objetivo, todos como partes do mesmo *Ser* e em relações de *imbricação*<sup>172</sup>.

A Psicanálise, então, como amor platônico, que se transmuta em amor pela verdade, que fomenta e valoriza o sensível, retira o pensamento como única e privilegiada via de contato com o *Ser*. Como vimos acima, juntamente com a literatura, a música e a pintura, a Psicanálise não só pode atestar a mesma situação de

---

<sup>169</sup>*Ibidem*.

<sup>170</sup>*Ibid*, p. 389.

<sup>171</sup>*Ibid*, p. 155, grifo meu.

<sup>172</sup> Imbricação é como traduziram o termo *empiétement* de Merleau-Ponty no livro de Dupond (**Vocabulário de Merleau-Ponty**. São Paulo: Martins Fontes - WMF, 2010).

crise e perigo, mas, como elas, ela também pode ser um dos meios de renascimento da Filosofia, porque Merleau-Ponty vê a Psicanálise depurada habitando as coisas tal como as artes. Esse habitar as coisas pela Psicanálise é fundamental para percebermos como esse contato com o *Ser* nos leva ao segundo ponto central da crise da racionalidade: as relações entre os homens e a Natureza, tema do trabalho *La Nature: Notes Cours du Collège de France*. Mas, antes de adentrarmos nesse assunto, é importante percebermos a similaridade entre a Psicanálise e a arte, ou melhor, é importante percebermos a imbricação existente entre elas. Veremos como o olho e o espírito nos *situam* em meio ao *Ser* e como esse *situar* nos permite perceber como habitamos e pertencemos a ele e à Natureza, visto que o situar proporcionado pela arte em meio ao *Ser* é imbricado ao situar da Psicanálise. Portanto, retomemos, assim, o trabalho *L'oeil et l'Esprit* de Merleau-Ponty, o qual iniciamos esse capítulo.

### 3.2 - Do espírito das artes à Natureza

A partir da segunda parte da obra supracitada é que Merleau-Ponty descreve como se dão essas relações de imbricamento do *Ser*, situando-nos em meio a ele. Essa estrutura desloca a concepção da percepção como operação do pensamento e, também, da presença do mundo exclusivamente enquanto representação. A imbricação revela que a percepção é uma aproximação e uma abertura ao mundo, mundo o qual o corpo, ele mesmo, faz parte, revelando, por sua existência, um enigma do corpo no mundo: “mon corps est à la fois voyant et visible”<sup>173</sup>. O enigma nos mostra um poder do corpo, o de ser “le dedans du dehors et le dehor du dedans”, fazendo “possible la duplicité du sentir”<sup>174</sup>. Essa duplicidade do sentir aparece de forma viva no *problema do imaginário*, motor da desarticulação do viés representativo. A tradição sempre presumiu que a imagem fosse uma transferência ou uma cópia de algo, mas o poder do corpo, expresso na duplicidade do sentir, faz com que vejamos na imagem uma *quase-presença* de algo, apresentando uma visibilidade imanente do imaginário, que “est beaucoup plus près et beaucoup plus loin de l’actuel”<sup>175</sup>. Por meio dessa imanência, ganha existência visível aquilo que, até então, a visão “profana” acreditava ser invisível, abrindo-se uma textura do *Ser*, cujas mensagens sensoriais o olho habita. Faz-se com que “l’esprit sort par les

<sup>173</sup>Merleau-Ponty, Maurice. *L’oeil et l’Esprit*. Paris: Gallimard, 2015/1964, p. 18.

<sup>174</sup>*Ibid*, p. 23.

<sup>175</sup>*Ibid*, p. 24.

yeux pour aller se promener dans les choses”<sup>176</sup>, estabelecendo o corpo, devido à percepção e a sua estrutura de duplicidade do sentir, como o “miroir ou concentration de l’univers”<sup>177</sup>.

A imbricação existente nos mostra que uma mesma coisa encontra-se “au coeur du monde” e “au coeur de la vision”, segundo uma similitude “qui est parente, genèse, métamorphose de l’être en sa vision”<sup>178</sup>. O problema aparece quando a atitude natural ou a visão profana esquecem-se dessa gênese do mundo e das coisas, e da imbricação entre eles. Merleau-Ponty compreende que a interrogação artística busca essa gênese esquecida das coisas em nossos corpos, e vive em meio dessa gênese, por meio da metáfora da *respiração*. O artista pode ter a *inspiration* artística e a *inspiration* da respiração, ou seja, ele inspira e respira o *Ser*, devido à duplicidade do sentir do corpo, e cria a obra. A criação, o expirar o *Ser*, é como o nascer humano, isto é, o que importa nesse ato não é o movimento mecânico, mas a atribuição ou o nascimento de sentidos nesse ato ou naquele objeto expirado, se “un homme est né à l’instant où ce qui n’était au found du corps maternel qu’un visible virtuel se fait à las fois visible pour nous et pour soi. La vision du peintre est une naissance continuée”, porque “ce regard pré-humain est l’emblème de celui du peintre”<sup>179</sup>. O olhar pré-humano metaforizado por Merleau-Ponty é essa capacidade de ser sempre um circuito aberto do corpo perceptor ao corpo percebido. Essa comunhão e essa imbricação corporal figuram e amplificam a estrutura metafísica da *Carne*. A comunhão metafísica da Carne se dá sobre a estrutura do *espelho*, isto é, de “l’homme est miroir pour l’homme”<sup>180</sup>. A imbricação entre os corpos gera uma zona fantasma, o *fantasma do espelho*, que me arrasta pra fora do meu corpo, que extrai um invisível que será investido em outros corpos, tal como o invisível dos outros corpos podem ser investidos em mim. Essa imagem especular é como um “instrument d’une universelle magie que change les choses en spectacles, les spectacles en choses, moi en autrui et autrui en moi”<sup>181</sup>, implantando um universo onírico de essências carnis e de encontros de significação mudas.

Como a tradição, segundo Merleau-Ponty, sempre visou fomentar um pensamento *límpido*, ela tentou exorcizar esses espectros, essas ilusões e percepções, colocando-os à margem de um mundo sem equívoco e calcado no indubitável. A

---

<sup>176</sup>*Ibid*, p. 28.

<sup>177</sup>*Ibidem*.

<sup>178</sup>*Ibidem*.

<sup>179</sup>*Ibid*, p. 32.

<sup>180</sup>*Ibid*, p. 34.

<sup>181</sup>*Ibidem*.

consequência desse projeto é “une pensée qui ne veut plus hanter le visible et décide de le reconstruire selon le modèle qu’elle s’en donne”<sup>182</sup>. Desse modo, o autor busca chamar de volta as assombrações do visível a habitar o pensamento, e convida a Ciência e a Filosofia contemporâneas a abandonar “le modèle cartésien de la vision”, que “c’est le toucher”<sup>183</sup>. O modelo cartesiano da visão é o do tocar, porque não percebe a imbricação que há entre a coisa e a sua imagem especular. A tradição vê essa relação como uma denominação exterior, que pertence exclusivamente ao pensamento, e busca eliminar toda a rica ambiguidade que há na relação de semelhança e de quase-presença, a tradição não vê a relação projetiva das coisas nas suas imagens. No fundo “un cartésien ne se voit pas dans le miroir: il voit un mannequin”, pois “son «image» dans le miroir est un effet de la mécanique des choses”<sup>184</sup>. Dentro da perspectiva tradicional, é o pensamento que proporciona o reconhecimento ou encontra as semelhanças, é ele que realiza todas as ligações, a imagem especular não conseguiria realizar nada disso, visto que ela está destituída de qualquer poder.

O cartesianismo compreende, então, que a imagem especular mantém apenas figuras reduzidas a uma só perspectiva das coisas, deformando-as. Essa redução e essa deformação são necessárias para cumprir seu único papel, a saber, o de representar o objeto. Essa tarefa de “representar algo” já determina que a imagem não se parece com o representado, que não é igual ou idêntica a ele, determinando sua existência a essa condição. Seu trabalho restringe-se a estimular nosso pensamento, forçando-o a conceber algo que, na imagem, não parece de forma alguma com aquilo que ela significa. Entretanto, não existe “a” imagem isolada, a percepção sempre ocorre em situação, e Merleau-Ponty serve-se do exemplo da gravura para nos mostrar esse *modo operandis* da percepção. A gravura, por si, consegue nos dar meios suficientes para formarmos uma ideia ou uma lembrança específica da “coisa”, que surge em nós devido à própria gravura, devido à “promiscuité du voyant et du visible”, que pelo “corps pourrait les *faire* sentir à l’âme”<sup>185</sup>, independentemente da representação. Enquanto a tradição coloca entre nós e as coisas os *simulacros* do pensamento, pois reduz a imagem à representação e perde de vista a exuberante metamorfose das coisas captadas pela percepção; a percepção, por causa de sua *dupla aderência* à própria vidência, mora no coração do *Ser*, e nos permite tornar presente algo que se encontra ausente; mostra que

---

<sup>182</sup>*Ibid*, p. 36.

<sup>183</sup>*Ibid*, p. 37.

<sup>184</sup>*Ibid*, p. 39.

<sup>185</sup>*Ibid*, p. 40.

as semelhanças vidente/visível não são os motivos, mas o resultado e a possibilidade perceptiva. Como a tradição prefere o tato à visão, e concebe a imagem como um estímulo ao pensamento, ela compreende que esse processo perceptivo de abertura ao *Ser* é como se “des choses aux yeux et des yeux à la vision il ne passe rien de plus que des choses aux mains de l’aveugle et de ses mains à sa pensée”<sup>186</sup>, porque cabe ao pensamento a tarefa de decodificação desses estímulos dados no corpo. Dessa forma, o equívoco de reduzir o corpo a estímulos faz com que a tradição não se dê conta do *enigma da visão* e de como ele desemboca no *mistério da passividade*. A visão contém, em si, um pensamento, mas um pensamento condicionado, porque nasce daquilo que chega por meio do corpo, ou seja, a visão “est «excitée» à penser par lui”<sup>187</sup>. O pensador da visão é o corpo, então o pensamento da visão funciona por eventos corporais, em que a visão não tem o controle e o domínio dos eventos, e esses eventos não necessariamente são totalmente presentes e atuais. Há uma organização corporal que precede e condiciona a visão, que coloca seu centro em meio ao *mistério da passividade*. A visão mora no corpo, ela o habita, esse corpo animado não é um simples objeto, percebe-se segundo ele. Portanto, não podemos afirmar que o pensamento pensa segundo ele próprio, ou que a percepção percebe segundo ela mesma, mas segundo ao *pacto natural carnal* que os une. O corpo passa a ser a gênese e a matriz a ser empossada. De um lado, assim, temos a tradição que opera por uma *visão dobrada*, onde há uma visão “sur laquelle je réfléchis, je ne puis la penser autrement que comme pensée, inspection de l’Esprit, jugement, lecture de signes”<sup>188</sup>. De outro, há a visão “qui a lieu, pensée honoraire ou instituée, écrasée dans un corps sien”, cuja função só a temos “l’exerçant, et qui introduit, entre l’espace et la pensée, l’ordre autonome du composé d’âme et de corps”<sup>189</sup>. Desse modo, o centro do mistério e o enigma da visão colocam o pensamento de ver na própria visão, como operação carnal. A tradição, por sua visão dobra, transforma esse poder do corpo em um *segredo perdido*, e, como aponta Merleau-Ponty, esse segredo nos parece perdido para sempre, devido à ciência atual.

Atualmente, ver o corpo carnal se tornou mais difícil, devido a um passo dado pela Ciência contemporânea que rejeitou “les restrictions de champ que lui imposait

---

<sup>186</sup>*Ibid*, p. 41.

<sup>187</sup>*Ibid*, p. 51.

<sup>188</sup>*Ibid*, p. 54.

<sup>189</sup>*Ibidem*.



Descartes”<sup>190</sup>. Os modelos e as técnicas que a Ciência forja e forjou, o modo pelo qual ela se “aprofunda” pelo e no mundo, a forma como busca se esquivar e dispensar a própria metafísica que a gestou, estruturam um pensamento tecnicista e operacional, que “part de ce qui fut son point d’arrivée”<sup>191</sup> e que reivindica para si o domínio do contato com o si mesmo, a subjetividade objetivada, e com o mundo existente. Uma vez acreditando ter dominado todo o território da existência, a ciência contemporânea luta para se manter no topo, visando, de modo hostil, extirpar toda e qualquer forma filosófica existente, reduzindo-a à mera especulação, e negando que possa ser pensamento de contato, seja com o mundo, seja com os outros. Merleau-Ponty percebe, na Ciência, uma radicalização do cartesianismo que supera os limites propostos pelo seu criador, ou seja, a Ciência contemporânea seria mais cartesiana do que o próprio Descartes. Contudo, essa radicalização não seria só da ciência, mas também da própria Filosofia, pois, no fundo, “notre science e notre philosophie sont deux suites fidèles et infidèles de son démembrement”<sup>192</sup>, fazendo com que a Filosofia provasse de seu próprio veneno. A saída encontrada por Merleau-Ponty a esse problema do pensamento cartesiano contemporâneo surge quando, na existência, reencontramos o sentido, pois esse modo prospectivo do mundo, executado por nossa Filosofia e por nossa ciência, encontra-se dentro dos limites do modo geométrico de lidar com o espaço, visto que o mundo enxergado pela técnica é um conjunto de objetos manipuláveis. O espaço é reduzido a uma rede geométrica de relações entre objetos, sobrevoa-se o espaço e os objetos, impossibilitando de ver “un espace compté à partir de moi comme point ou degré zéro de la spatialité”<sup>193</sup>. Ao des-tecnicalizar o mundo, resgataríamos a espacialidade vivida por dentro, que nos engloba com o mundo, pois, “après tout, le monde est autour de moi, non devant moi”<sup>194</sup>. Morando novamente no mundo, resgata-se o poder da visão de mostrar ou manifestar mais do que a si mesmo, seu segredo perdido, seu imaginário, ou seja, “sa transcendance n’est plus déléguée à un esprit lecteur qui déchiffre les impacts de la lumière-chose sur le cerveau”, pois “il ne s’agit plus de parler de l’espace et de la lumière, mais de faire parler l’espace et la lumière”<sup>195</sup>. Esse fazer falar, tal com o pintor que pensa com a pintura, retoma o mundo como *questão interminável*.

---

<sup>190</sup>*Ibid*, p. 56.

<sup>191</sup>*Ibid*, p. 57.

<sup>192</sup>*Ibid*, p. 58.

<sup>193</sup>*Ibid*, p. 59.

<sup>194</sup>*Ibidem*.

<sup>195</sup>*Ibidem*.

Toda grande obra artística se coloca, para Merleau-Ponty, como uma questão interminável, pois todo sentido que lhe é dado surge da obra mesmo. As intermináveis reinterpretações só são possíveis na própria obra, pois é nela, e somente nela, que se abre esse campo que nos permite “retrouve sous le contenu manifeste le surplus et l'épaisseur de sens”<sup>196</sup>. Como vimos, Freud<sup>197</sup> afirma que todo sonho é *sobredeterminado*, por isso nunca se esgotam os seus sentidos, e é possível sempre reinterpretá-lo, visto que, tal como na obra de arte, o excesso e a espessura do significado nos põem em meio ao mundo, impedindo de representá-lo; o sonhador e o pintor “naît dans les choses comme par concentration et venue à soi du visible (...) à condition d'être d'abord «autofiguratif»”<sup>198</sup>. Essa condição ou poder de auto-figuração é o que nos mostra “comment les choses se font chose et le monde monde”<sup>199</sup>, visto que nos revela a existência da pré-existência de uma potência, de um *Logos*, em que se apresenta, sem conceito, o *Ser universal*. A auto-figuração manifesta que a obra não imita o visível, mas o faz visível, “elle est l'épure d'une genèse des choses”<sup>200</sup>. Percebemos brotar no corpo uma capacidade que permite que “l'homme *enjambe* l'espace”, em uma lógica do corpo “qui se met à enjamber la durée”<sup>201</sup>, que permite que essa apropriação do espaço seja também a forma de habitar a duração. Essa capacidade corporal nos revela que “tout chair, et même celle du monde, rayonne hors d'elle même”<sup>202</sup>, pois, como nos é possível criar obras de arte, Merleau-Ponty propõe, assim, que a percepção, em especial a visão, ultrapassa o pensamento ou a presença de si e, para criarmos, precisamos nos ausentar de nós mesmos, para conseguirmos, por meio do *Ser*, assistirmos a suas fissuras. A emersão da obra se dá através das fissuras do *Ser*, que “vient de l'oeil et s'adresse à l'oeil”<sup>203</sup>. Devido à capacidade auto-figurativa do corpo, por ele habitar o mundo, e a Carne se irradiar para fora de si, veda-nos a possibilidade de pressupormos que nossa relação com o mundo não seja a do imbricamento ou da invasão.

A tradição acredita que nosso contato com o mundo é ilusório, devido à imprecisão dos sentidos, e oblíquo, pois precisamos de métodos para correção do

---

<sup>196</sup>*Ibid*, p. 62.

<sup>197</sup>Freud, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Edição comemorativa 100 anos. Rio de Janeiro: Imago, 1999/1900.

<sup>198</sup>Merleau-Ponty, Maurice. **L'oeil et l'Esprit**. Paris: Gallimard, 2015/1964, p. 69.

<sup>199</sup>*Ibidem*.

<sup>200</sup>*Ibid*, p. 74.

<sup>201</sup>*Ibid*, p. 79.

<sup>202</sup>*Ibid*, p. 81.

<sup>203</sup>*Ibid*, p. 82.

espírito e do bem pensar. Segundo ela, as coisas que percebemos podem não ser propriamente o mundo, e o melhor seria que o espírito ficasse com seus pensamentos, e que, no máximo, só entrasse em contato com outro espírito. Mas a pintura nos mostra outro “mundo”, pois nos ensina que, pela visão, “nous touchons le soleil, les étoiles”<sup>204</sup>, pois, as fissuras do *Ser*, que vêm aos olhos e se endereçam a eles, permitem-nos perceber “que des êtres différents, «extérieur», étrangers l’un à l’autre, sont pourtant absolument *ensemble*, la «simultanéité»”<sup>205</sup>. Merleau-Ponty compreende, assim, que há um *quale visual* que proporciona, no visível, a presença de um invisível, daquilo que não se é, substancializado como o tear de uma *visibilidade universal*, porque cada coisa visual é o “resultat d’une déhiscence de l’Être”, e funciona como dimensão, que exige de todo visível “une doublure d’invisible au sens strict, qu’il rend présent comme une certaine absence”<sup>206</sup>. Esse ausente presente, que compõe o sentido do visível, invade o corpo do artista, cria a visão e a possibilita ser “la rencontre, comme à un carrefour, de tous les aspects de l’Être”<sup>207</sup>.

O encontro com o *Ser* e o imbricamento da Carne, propiciados pela criação artística, são também propiciados pela Psicanálise depurada. Ambas resgatam nossa morada sobre o solo originário, tão fundamental para percebemos nosso contato genuíno com o *Ser*. Por isso é que as artes e a Psicanálise nos levam ao segundo ponto central da crise da racionalidade: as relações entre os homens e a Natureza, pois, como a tradição acredita que nosso contato com o mundo é ilusório e oblíquo, ela nos arranca da Natureza e a opõe à cultura. Vimos que, para a tradição, o pensamento não mora nas coisas, mas, sim, as coisas estão diante dele, portanto, para ela, o homem ou a cultura não moram na Natureza, ela está diante deles. No entanto, o caminho pelo qual as artes e a Psicanálise nos conduziram mostrou a impossibilidade dessa oposição. É-nos impossível, se quisermos ser fiéis ao solo originário sob nós, separara Natureza, de um lado, e o homem, com sua expressão, do outro, pois existem fissuras, mas não rupturas, em “l’Être muet qui lui-même en vient à manifester son prope sens”<sup>208</sup>. Percebemos que há um eixo de translação do *Ser* sobre aquilo que se *faz ver*, se *vê* e se *é*, movimento celeste que se realiza no próprio ato de ver. Como a tradição exige que esse movimento celeste se adéque ao intelecto e que se eliminem os *redemoinhos de significados* do

---

<sup>204</sup>*Ibid*, p. 83.

<sup>205</sup>*Ibid*, p. 84.

<sup>206</sup>*Ibid*, p. 85.

<sup>207</sup>*Ibid*, p. 86.

<sup>208</sup>*Ibid*, p. 87.

pensamento mudo da pintura ou do sintoma, ela desconecta o pensamento de seu fundo, de sua “zone du «fondamental» peuplée d’êtres épais, ouverts, déchirés”<sup>209</sup>. A pintura, tal como a Psicanálise, desarticula o pensamento como única e privilegiada via de contato com o *Ser*, essa desarticulação realizada pela pintura é um dos elementos que nos permitem aproximá-la da Psicanálise, e vê-la como amor platônico, que se transmuta em amor pela verdade, que fomenta e valoriza o sensível.

Desse modo, tanto a pintura quanto a Psicanálise podem auxiliar na superação da crise da racionalidade, porque retiram o pensamento como único e privilegiado caminho de contato com o *Ser*, e, com isso, criticam os modelos contemporâneos da Ciência e da Filosofia, que sobrevoam o mundo. A Psicanálise e as artes, por habitarem as coisas, são fundamentais para percebermos como esse morar no *Ser* nos leva ao segundo ponto central da crise da racionalidade: as relações entre os homens e a Natureza. No que concerne, exclusivamente, a esse ponto da crise, podemos resumir a contribuição da Psicanálise a: 1) reencontrar o contato com o *Ser*, o qual “n’est pas être pour soi, ni être objet, mais l’être contradictoire du désir humain”<sup>210</sup>; 2) reencontrar o pré-objetivo, que ancora “la grandeur de la civilisation de la conscience et de l’objet”<sup>211</sup>; e 3) perceber que a egoicidade é mais profunda do que o eu e está enraizada na libido. A possibilidade de superação da crise via Psicanálise se dá, assim, pela possibilidade de desestabilizar o solo no qual a racionalidade contemporânea assentou-se, rejeitando a perversão da adaptação e propondo o reencontro com a unidade pré-objetiva perdida, com o tecido da intersubjetividade e da coexistência, visando restabelecer o contato com o *Ser*, o “secret de solidité qui a disparu”<sup>212</sup>, e que o artista de *L’oeil et l’Esprit* nos revelou.

Uma das vias psicanalíticas de contato com o *Ser*, e que nos mostra as relações entre Natureza e cultura, é a percepção e a explicitação do *tempo mítico*, ou do inconsciente como essa descrição do *intemporal* e do *indestrutível*. Por meio desse tempo, podemos ver que a linhagem sanguínea, ou as relações edipianas, retornam sempre nas escolhas e nas relações, motivando-as ou precedendo-as. O eterno retorno desses elementos nas escolhas condiciona a gênese da civilização à proibição do incesto, proibição que transcende seu papel de proibição, pois revela “la Nature en

---

<sup>209</sup>*Ibid*, p. 91.

<sup>210</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **Notes des cours au College de France**. Paris: Gallimard, 1996/1958-1961, p. 155.

<sup>211</sup>*Ibidem*.

<sup>212</sup>*Ibidem*.

tension avec la culture et non assimilée par elle”<sup>213</sup>. As vias de contato com o *Ser* elevaram, portanto, a Psicanálise a ser a mais profunda Filosofia, não por ser uma Filosofia, mas por revelar pontos originários e arqueológicos da existência a partir do *Ser*. Com isso, ela combate a visão da tradição que reduz a *Natureza* em natureza, pois a tradição propõe uma natureza estritamente coisificada, como concretização superficial de algo ordenado por energias encadeadas e não autoevidentes. Por isso, por calcar-se na visão tradicional, a Ciência sempre precisa descobrir as coisas utilizando, por exemplo, explicações fundadas sobre a necessidade, as leis de criação e/ou conservação. A tensão denunciada pela Psicanálise entre a *Natureza* e a cultura auxilia na superação dessa visão reducionista, e possibilita vermos a Psicanálise como dobra do *Ser*.

---

<sup>213</sup>*Ibidem*.

#### 4. Psicanálise como dobra do *Ser*

O tema *Natureza* aparece em vários momentos da obra de Merleau-Ponty, mas é em *La Nature: Notes Cours du Collège de France* que ele é amplamente desenvolvido. Como vimos, Merleau-Ponty, em *Notes des cours au Collège de France*, vê, pela Psicanálise, uma tensão entre a cultura e a Natureza, tensão essa que não permite que ocorra a assimilação da segunda pela primeira. Desse modo, tanto a visão científica, de controle da mesma, quanto à visão filosófica, que a vê como produto da consciência, apresentam-se como limitadas e precisam ser superadas. Portanto, ao abordar o tema da Natureza por outra perspectiva, Merleau-Ponty, em *La Nature: Notes Cours du Collège de France*, visa restituí-la ao seu sentido primordial. Ele entende que esse sentido sempre esteve presente, e que sempre o visamos quando a designamos, pois, ao nomear algo de Natureza, sempre apontamos a uma vida que tem um significado, ou onde há uma auto-produção de sentido. Como a vida e a auto-produção de sentido não são propriedades do pensamento, vemos que a Natureza é diferente de uma simples coisa, pois ela apresenta um “interior” que se determina de “dentro”, diferentemente ou não, centrado no homem, pois ela não é instituída por ele, opondo-se ou tencionando seus costumes e seu discurso. Ao destituir a consciência como a produtora de sentidos, Merleau-Ponty olha a Natureza como o primordial, nosso solo, aquilo que nos porta, porque ela “est un objet énigmatique, un objet que n’est pas tout à fait objet”<sup>214</sup>, porque ela é uma “feuille ou couche de l’Être total”, uma “expression d’une ontologie – et expression privilégiée”<sup>215</sup>. Como a Psicanálise reencontra o contato com o *Ser* e revela no corpo humano a tensão entre a Natureza e a cultura, será por esse corpo que a Psicanálise contribuirá à expressão de uma ontologia. O corpo humano é um ponto central ao debate, e Merleau-Ponty dedicou seus últimos cursos a esse assunto, em torno dos anos de 1959-60.

Segundo o filósofo, chegamos ao corpo humano, porque a evolução nos levou até ele, e Merleau-Ponty compreende o processo evolutivo como uma intencionalidade produtora de sentido, gestada na e pela Natureza. Desse modo, faz-se necessário buscarmos o ponto de emergência do homem dentro dessa evolução, não como resultado ou efeito do processo, mas como realização da vida, como dobra do *Ser*, isto é, ele insurge do *Ineinander* da animalidade da Natureza. Vimos, em Merleau-Ponty, em

<sup>214</sup>Merleau-Ponty, Maurice. *La Nature: Notes Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61, p. 20.

<sup>215</sup>*Ibid*, p. 265.

*Notes des cours au Collège de France*, o termo *imbricação*, que em *La Nature: Notes Cours du Collège de France* tem como correlato o termo *Ineinander*. Devido à imbricação ou ao *Ineinander*, Merleau-Ponty compreende que o homem “n’est pas animalité (au sens de mécanisme) + raison”, pois por “s’occupe de son corps: avant d’être raison l’humanité est une autre corporéité”<sup>216</sup> específica no interior da Natureza, e quem revela isso a nós, de modo singular, é o *esquema corporal*, conceito emprestado de Schilder<sup>217</sup>. Faz-se necessário, então, perceber a humanidade como uma maneira específica de ser corpo, e vê-la como um fio no tecido do *Ser*, como intencionalidade, e não como um objeto ou um *em si* que se impõe a um *para si*. Dessa forma, para percebermos a amplitude da humanidade como uma intencionalidade ímpar dentro do tecido do *Ser*, dois conceitos, já citados anteriormente, são fundamentais: *Ineinander* e *esquema corporal*. Eles apresentarão, pela estrutura arquitetônica ontológica buscada, o modo pelo qual o corpo humano participa da Natureza, a saber, tal “comment l’invisible est écart par rapport au visible”<sup>218</sup>, como a Natureza invisível se faz ver pelo corpo humano visível, como a Psicanálise possibilita esse se fazer ver da Natureza.

A Psicanálise possibilita a percepção desse movimento de se fazer ver da Natureza quando nota que o corpo humano é, enquanto esquema corporal, enquanto *Carne*, enquanto *Ineinander*, empático ao ser percebido e a outros corpos. A origem dessa empatia do corpo é o desejo, a libido, os mecanismos de projeção, introjeção e identificação. Eles nos mostram que a estrutura estesiológica do corpo humano é uma estrutura libidinal, que atrai a percepção aos caminhos do desejo e incorpora outros corpos a sua estrutura. O poder empático do corpo mostra, pelo desejo e pela percepção, que a relação do corpo com o mundo é uma relação de ser e não de conhecimento, e, com isso, o problema da existência se modifica em relação à tradição, pois “le désir pose le même problème que la perception”, a saber, “quel est le Je du désir” ou da percepção? A resposta encontrada é “évidemment le corps”<sup>219</sup>. Para ilustrar a resposta, Merleau-Ponty faz uso do conceito freudiano de *Eros*, ou pulsão de vida. Compreender esse conceito como um efeito ou uma força é um equívoco. O ideal é vê-lo como uma *ascensão a* ou uma *efervescência a*. Com isso, faz-se perceber que o desejo tem sua própria lógica e seu arranjo, tem seu próprio “peso” e impacto, que anima algo

---

<sup>216</sup>*Ibid*, p. 169.

<sup>217</sup> Schilder, Paul. **A imagem do corpo**. Trad. Rosanne Wertman. São Paulo: Martins Fontes, 1994/1935.

<sup>218</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **La Nature: Notes Cours du Collège de France**. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61, p. 270.

<sup>219</sup>*Ibid*, p. 272.

percebido, que é algo que se percebe e que se insere no mundo, que se insere entre os *em si's*. Devido à lei básica do princípio do prazer, ou seja, a busca constante do prazer e a fuga interminável do desprazer, o desejo impede que nos fechemos sobre nós mesmos, visto que o desejo visa superar a realidade dolorosa, servindo-se do mundo e dos outros para desfrutar de sensações de prazer. *Eros*, ou pulsão de vida, mostram a capacidade de *Ineinander* do corpo. Essa capacidade caracteriza o enigmado corpo, pois, por ele ser “clos et ouvert, dans la perception comme dans le désir – Non pas deux natures en lui, mais nature double”, faz com que “le monde et les autres deviennent notre chair”<sup>220</sup>. Devido à imbricação propiciada pelo corpo de todos os elementos envolvidos, o *Ineinander* coloca-se para Merleau-Ponty como a estrutura ontológica do *Ser bruto*.

#### 4.1 - O *Ineinander*

Em *La Nature: Notes Cours du Collège de France*, o termo é definido como “l’inhérence du soi au monde ou du monde au soi, du soi à l’autre et l’autre au soi”<sup>221</sup>, que revela uma das estruturas arquetônicas do *Ser* e, então, da Natureza. O conceito aparece, também, em um capítulo composto de notas no livro *Notes des cours au Collège de France*, que amplia e aprofunda a importância metafísica do conceito. Nesse capítulo, o *Ineinander* surge como o saber da Filosofia, ou melhor, que “la philosophie est, comme méthode, le savoir de l’*Ineinander*, des implications paradoxales que font que le monde actuel surgit”<sup>222</sup>. Desse modo, o *Ineinander*, que é revelado pela Psicanálise por seus conceitos e por sua dimensão libidinal do *esquema corporal*, faz com que a Filosofia, por visá-lo, seja o saber da inerência de tudo a tudo, e faz com que ele seja a “réponse de la philosophie à son interrogation fondamentale”( “Que sais-je?”), e aponta com o “doigt et nous rendre présent par le discours, l’Être”<sup>223</sup>.

Por fazer presente o *Ser*, o *Ineinander* é, para Merleau-Ponty, a resposta à interrogação fundamental da Filosofia – “Que sais-je?”. Interrogação essa que é herdada da tradição, mas que, por causa do *Ineinander*, que é aderência de tudo a tudo, faz com que a resposta rume por caminhos distintos aos exigidos pela tradição. O *Ineinander*

---

<sup>220</sup>*Ibid*, p. 273.

<sup>221</sup>*Ibid*, p. 269.

<sup>222</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **Notes des cours au Collège de France**. Paris: Gallimard, 1996/1958-1961, p. 366-7.

<sup>223</sup>*Ibid*, p. 367.



exige que toda resposta à interrogação fundamental da Filosofia implique “que toute expérience est savoir”<sup>224</sup>, porque o saber é sempre impregnado de experiência, e nunca isento e imune a ela. Isso faz com que a interrogação ganhe outras dimensões, que ultrapassam a do conhecimento *stricto sensu*. Ao contaminar de experiência a interrogação fundamental da Filosofia esterilizada pela epistemologia tradicional, Merleau-Ponty a vê como uma maneira original de atingir o *Ser*, porque a questão transformou-se “une figure de rhétorique”, visto que “elle n’attend pas de réponse”, “elle ne formule pas de problème”, pois sua nova forma original “indique un petit mystère”<sup>225</sup>. A maneira original de atingir o *Ser* é sustentar o mistério da pergunta. Desse modo, a própria ideia do saber e dos termos os quais no servimos para exprimi-lo é colocado em questão, visto que, agora, ele se transformou em um saber-questão que denota um contínuo movimento interrogativo, que, ao se perguntar, indica o próprio modo do *Ser*. O *Ser*, em vez de ser algo indicativo ou afirmativo, apresentaria-se como “l’interlocuteur muet de nos questions, ce que donne lieu à notre interrogation”<sup>226</sup>. Reformula-se o sentido da questão “o que eu sei?”, condensando nela significados, de “o que está lá?”, “o que eu sou?”, e acrescentando a contribuição da Psicanálise, “qual é o eu do desejo?”, a pergunta devido à experiência. Amplia-se a questão filosófica, metamorfoseando-a em uma pergunta que nenhum conhecimento pode elucidar completamente, pois sua formulação coloca o próprio conhecimento em suspenso, devido à própria estrutura da interrogação dilatada. O importante da questão passa a ser o próprio processo interrogativo, que revela que “l’Être peut-être n’est accessible qu’à travers la question”<sup>227</sup>, e não diante a algum enunciado positivo. Portanto, a função da interrogação fundamental da Filosofia seria a de um chamado, elevar “à frente” o motivo que se encontra latente, que a fomenta, “comme l’interrogation du regard dévoile les choses qui la suscitent et l’attirent”<sup>228</sup>, ou, como vimos, o desejo que anima algo percebido. A interrogação fundamental passa a ser, então, a questão da questão, exatamente porque sua existência a mantém em seu estado nascente, visto que nenhuma resposta positiva consegue elucidá-la em toda sua amplitude e devido à experiência ser uma fonte inesgotável de sentidos.

---

<sup>224</sup>*Ibid*, p. 355.

<sup>225</sup>*Ibid*, p. 356.

<sup>226</sup>*Ibidem*.

<sup>227</sup>*Ibid*, p. 357.

<sup>228</sup>*Ibidem*.

A incapacidade elucidativa da resposta se dá porque ela parte de uma posição no mundo, e ao terminar em uma verdade predicativa, adota um lugar antes de tudo, pensa o pensado, abandona o estado anterior que tinha antes de adotar essa posição *epistêmica*, ou seja, abandona o mundo e o *Ser selvagem* que frequentava. Mas, se sustentarmos o movimento mudo da interrogação fundamental, conseguimos nos dirigir ao estado anterior ao problema do conhecimento, e vislumbrar que a interrogação fundamental quer saber o *porquê* e o *do que* ela mesma nasceu. Essa demanda da pergunta sempre retorna ao começo da resposta, ao motivo latente que a desencadeou, na própria existência da pergunta, nas visões oriundas de nossa vida pré-reflexiva gestada dos fios de nossa arqueologia, que emergem no instante da própria pergunta, que coincidem com o motivo latente, com aquilo que visamos com a questão. Algo que só é comunicável ao *eu* nascente, no instante em que o *eu a exerce*, onde não há ainda as mediações. Podemos perceber no esforço de expressão, na indistinção daquilo do que se indaga e contesta, uma atitude “qui a en moi (et hors de moi), son histoire, sa généalogie”<sup>229</sup>. Passado o instante, a perdemos nas coisas instituídas, pois essa atitude trabalha sobre um adquirido inatural, sua interrogação versa-se sobre o anterior a ela mesma, em que se desafia todo esforço da razão. Devido a sua gênese, todo saber é parcial, mesmo de si, pois, aos poucos e no futuro, vão se revelando os motivos latentes que nos levaram à pergunta.

O problema da expansão da interrogação fundamental filosófica para a Filosofia é, aponta Merleau-Ponty, que, normalmente, a própria Filosofia a aborda por meios que a levam a impasses. Esses impasses colocam a Filosofia em uma situação de *angústia pura* frente à pergunta e ao desconhecido *Ser bruto*, e que, tradicionalmente, optou-se por respostas epistêmicas que interditam seu movimento questionador, mas que retira a Filosofia da angústia e a coloca no conforto da certeza do pensamento. Normalmente, então, a Filosofia busca resolver seus impasses angustiantes pela *coincidência reflexiva* ou pela *coincidência intuitiva*, que, por sua vez, delimita a atuação filosófica ao campo do pensamento idealizado e de aproximações a objetos – usualmente por meio de um método. Essa forma de pensamento cinde o mundo e o configura sob a forma de uma dicotomia: *pensamento negativo* e *pensamento positivo*, *eu sou nada* e o *ser é*<sup>230</sup>, fazendo com que a Filosofia trabalhe estritamente com abstrações, reduzindo-se.

---

<sup>229</sup>*Ibidem*.

<sup>230</sup> “il faut en comprendre l’origine, et l’origine en est dans cette pensée, comme on voudra dire, négativiste ou positiviste, qui définit l’esprit par la négation pure du corps, et le corps comme positivité absolue et qui, ayant ainsi disjoint le monde en deux ordres ne peut en retrouver l’unité” (*Ibid*, p.362).

Entretanto, quando se ampliam as dimensões da interrogação fundamental e se restabelece em seu estado nascente, obtemos o *Ineinander*, a percepção da aderência de tudo a tudo, que a Psicanálise desvela pela empatia corporal enraizada no desejo, na libido, nos mecanismos de projeção, introjeção e identificação.

As supostas coincidências, visadas pelo pensamento idealizado entre ideias e coisas, vêm a questão da interrogação filosófica a partir de um mal-entendido, denominam-na como incerta ou como destrutiva, se ela não estabelece a positividade de uma ideia ou de uma coisa. Enquanto a interrogação não romper com o *Ser*, diferentemente da forma como utiliza o pensamento idealizado, ela não o aniquila, e consegue colocar em suspenso todos os conceitos positivos da consciência. Merleau-Ponty percebe que a interrogação estabelece, entre o *Ser* e nós, um espaço, e que seu relevo é visível e passível de ser percebido, emergindo, assim, sua evidência muda, antes de qualquer tese. Portanto, o *Ineinander* surge da ruptura dos “voiles dont la tradition a enveloppé nos rapports avec les autres, avec notre corps, avec la nature, avec l’Être”, e por ele podemos “retrouver le contact avec eux, refaire sur mesure tous nos concepts”<sup>231</sup>. Dessa forma, o autor compreende que a filosofia calcada no *Ineinander*

est cette destruction des idéalizations, des idoles, elle renaît comme retour non pas à un immédiat chimérique et que personne n’a jamais vu, mais à l’indivision de l’Être et du néant que nous sommes, et que nous savons de quelque manière puisque nous la vivons<sup>232</sup>.

Merleau-Ponty percebe, assim, que quando nos desapegamos das explicações e das coincidências reflexivas e intuitivas, a Filosofia retoma seu contato com o *Ser*. Ao abandonar essa antiga forma de ver as coisas, ao desapegar do que acabou de ser desaprendido, há a debandada dos preconceitos inerentes a ele, o que permite ampliar novamente o campo filosófico. Se, por meio dessa ampliação, percebe-se que esse campo se delineia como o retorno à metafísica, precisamos pensá-la como

le passage à travers nous, la rencontre, le recoupement, le croisement, l’affrontement en nous de ces multiples références, car elles sont toutes à l’horizon de notre vie, et puisque nous les vivons ensemble, il doit y avoir moyen de les penser ensemble<sup>233</sup>.

---

<sup>231</sup>*Ibidem*.

<sup>232</sup>*Ibidem*.

<sup>233</sup>*Ibid*, p. 363.

Merleau-Ponty descreve, então, esse campo comum sobre quatro momentos que circunscrevem o *Ineinander*: nossas relações com as coisas naturais; nossas relações com os outros corpos humanos; nossas relações com a nossa própria duração; e nossas relações culturais – pela linguagem e pelos significados. É importante notar que a percepção ampliada de um dos elementos nos leva ao outro, seguindo a arquitetura da abóboda, da superestrutura por conter a infraestrutura como vimos em Freud<sup>234</sup>.

No primeiro conjunto de relações, as coisas naturais versam-se como essas coisas podem nos aparecer, pois o autor entende que todos nós temos, em torno de nós, essas coisas, no sentido de que elas repousam em si mesmas, e que a nossa percepção delas se completa nelas. É-nos impossível ultrapassá-las, mas também é impossível coincidir com elas, como se fossemos coisas idênticas com as quais nos fundiremos. Elas são coisas que, por meio delas, formamos subjetividades, pois elas nos pulsam por meio do tecido de nossas vidas, pelos nossos desejos, coisas das quais não estaríamos mais perto, mesmo se elas aparecessem aos nossos olhos completamente despidas.

Do interior dessas relações com as coisas naturais, emerge o segundo momento, nossas relações com os outros corpos humanos, pois versam-se como as coisas individuais ou como os indivíduos aparecem. De certo que aparecem por muitos meios, mas cada uma traz uma marca ou uma representação (no sentido teatral). Além de todas as formas de representação do outro que eu me dou, elas têm sempre o problema de serem minhas, sendo que eu também me conheço como representação. Podendo se desdobrar em atividade de síntese consciente, a representação me coloca em um limite de eu só poder ver os outros como um *não-eu*. Não existe uma função de coordenação, de percepção dos outros, de raciocínio por analogia que possa transferir a outrem a individualidade que eu experimento como minha. Como eu também me conheço por representações, nunca sou eu mesmo em meus olhos, no sentido mesmo onde eu sou para mim, ou para Outro absoluto – dono do significado de todas as representações –, revelo-me como uma ausência, ou como uma fissura em minha autossuficiência, pois é esse outro particular que me está faltando, que eu deveria ser ou que deveria ser eu, pois o corpo humano, enquanto esquema corporal, enquanto *Carne*, é *empático* com o ser percebido e com os outros corpos. Essa empatia marca que nenhum lugar é reservado a mim-mesmo, e isso significa que há lugares meus que eu reivindico e lugares seus que eu reivindico também, e vice-versa, sobre os quais nós nos reencontramos como

---

<sup>234</sup>*Sobre os tipos neuróticos de adoecimento*. In: **Neurose, Psicose, Perversão**. Trad. Maria Rita Salzano Moraes. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

concorrentes, mas que revelam algo indivisível entre nós, ou seja, um *Ser* sobre os quais nós somos tomados.

Do interior do segundo momento, aparece o terceiro, nossas relações com a nossa própria duração, pois esse *Ser* que nos toma tem várias aberturas que eu não posso ver sem que ele me descentre e me leve para além de mim, que me alcance no mais íntimo do meu *mim-mesmo* e me leve ao domínio público, aos outros, algo que está tão próximo, bem como infinitamente tão longe. É no horizonte das coisas sensíveis que entenderemos como nós estamos lá, neles, que nós entenderemos como os outros podem ser outros para nós, minha relação com as coisas iluminam minha relação comigo, com o mim-mesmo, e é essa relação consigo mesmo, que é a subjetividade, e que a Psicanálise me mostra, por exemplo, que Eros ou a pulsão de vida é uma *ascensão a* ou *efervescência a*. Em mim e, em específico, em minha duração em relação às coisas, eu estou em uma estranha situação de coincidência parcial, isto é, certamente seria eu, se alguém se conhecesse por “dentro”, mas como sou minha duração, é só em mim que eu posso assistir a passagem do tempo, esse “eu”, assim, que eu sou, essa duração que eu sou, não é questão de justaposição, de obstruir o nascimento contínuo, de despedaçar a identidade, mas de ser sempre o novo e sempre o mesmo. Eu só me vejo de longe, pois não sou um ser idêntico, eu sou a não coincidência, e tal como as coisas em que há sempre algo “por trás” da aparência que eu vejo, minha coesão é sempre anterior a minha mudança, minha unidade é anterior a minha multiplicidade, ou seja, um horizonte sem que alguém possa imaginar em mim nenhuma visão mais precisa do que essa, porque é a minha visão: *é ser eu mesmo*. Isso não seria coincidir, nem mesmo não coincidir; a luz que me ilumina só ilumina certo lugar, uma parte da vida e do conhecimento, anterior a mim, bem como anterior a todas as coisas, há uma latência, o desejo ilumina a percepção. E como, mesmo na nossa própria duração, não podemos renunciar à experiência ao nível do outro, insurge o quarto momento, nossas relações culturais – pela linguagem e pelas significações. Existe uma dupla referência de minha vida no mundo mudo e secreto do *Ser*, no universo voluntário assumido pela fala, pela ação e pelo conhecimento. Há uma duplicidade sem dualismo, visto que é o mesmo homem que vê e fala, em que precisamos compreender como as duas ordens pertencem ao mesmo mundo. Falamos das coisas sensíveis como sensíveis, como elas não são indizíveis, o universo cultural desce ao nível visível, e percebemos que o “espírito” não se encontra só no invisível. As duas ordens são entrelaçadas, uma se constrói sobre a outra, uma suporta a outra, no fundo elas se usam. O universo do conhecimento vive de

subentendidos, pois o discurso se constrói, de tempos em tempos, de alguma visão positiva, pois “nos significations sont moins des entités positives que des écarts de signification, des figures sur un fond que est inactuel et dont l’être pour que quelque chose s’y profile”<sup>235</sup>. Para alcançarmos o entrelaçamento, faz-se necessário descer “abaixo” do saber, até seu visível, o qual eu não sei bem o que é, mas eu sei que está lá. Como as ordens são entrelaçadas, é no uso das significações que configuro melhor minha visão, e, ao configurar melhor minha visão, consigo colorir mais as palavras, ambos se estendem e se ratificam. Surge uma palavra para ver melhor uma coisa natural, ela aparece por uma perspectiva diferente, percebo-a por outro ângulo, e, assim, o ciclo é contínuo, e, assim, a interrogação fundamental da Filosofia nunca terá uma resposta que a satisfaça.

Isso que a Filosofia redescobre como seu domínio inalienável “ce rapport d’*Ineinander* du soi et des choses, de moi et d’autrui, du visible et de l’invisible, l’animation de l’être par le néant, et du néant par l’être” revela as reversões e as passagens que se desdobram em aberturas repentinas a outras dimensões, como um “tissu sans couture et qui n’est pas fait d’un seul fil”<sup>236</sup>. Forja-se a Filosofia como algo diferente da consciência, como algo de *Ineinander*, aderência de tudo em tudo, como *Ser* vertical, pré-constituído e em constante *práxis*. Portanto, essa Filosofia procura desatar, na sua própria ação de interrogar, a ordem da razão da ordem das coisas, porque percebe que a ordem da razão não é necessariamente a ordem das coisas, principalmente porque isso é anterior a razão. A Filosofia não deve ser fusão ou coincidência, ignorando-se como atitude e orientação privilegiada em direção ao *Ser*, pois ela é a *práxis* que sustenta nossas visões do mundo, o saber do *Ineinander*. A Psicanálise mostra, por meio do esquema corporal, em sua dimensão libidinal, uma dimensão da ordem das coisas anterior à ordem da razão. O esquema corporal é a manifestação dessa aderência de tudo a tudo, de imbricação do corpo humano. Portanto, no que tange à Psicanálise como dobra do *Ser*, percebemos que ela revela o saber do *Ineinander*, e essa relação de várias formas. No entanto, nos estudos sobre a Natureza, é o esquema corporal, a forma de aderência do corpo humano, a escolhida como o observado privilegiado.

---

<sup>235</sup>Merleau-Ponty, Maurice. **Notes des cours au College de France**. Paris: Gallimard, 1996/1958-1961, p. 366.

<sup>236</sup>*Ibidem*.

### 4.1.1 - O esquema corporal

Nas discussões sobre o corpo humano, nos cursos sobre a Natureza, Merleau-Ponty faz referência ao livro *A imagem do corpo*, do cientista Paul Schilder<sup>237</sup>, trabalho dedicado a explicar o conceito de *esquema* e de *imagem corporal*, o qual o filósofo utiliza como manifestações psicanalíticas do *Ineinander*, ou, como ele mesmo diz, “rapport d’*Ineinander*, qui dévoile une dimension libidinale du schéma corporel”<sup>238</sup>. Desse modo, abordaremos o livro em questão com o intuito de rastrear essa percepção de Merleau-Ponty, e tentarmos descobrir o modo pelo qual é possível ver, no esquema e na imagem corporal, esse manancial libidinal do *Ineinander*. Buscaremos perceber nas explicações do cientista, as experiências referentes ao tema as quais escapam ao próprio cientista, mas não ao filósofo, visto que a natureza manipulativa da ciência, caracterização feita acima por Merleau-Ponty<sup>239</sup>, impediria Schilder de perceber as manifestações do *Ser*, mais especificamente a Psicanálise como dobra dele.

Referindo-se propriamente ao livro, Schilder afirma que os conceitos de esquema e de imagem corporal surgiram de um estudo preliminar sobre as dificuldades das pessoas que obtiveram lesões cerebrais de diferenciar entre esquerda e direita. As descobertas encontradas frente a essa disfunção cerebral propiciaram o levantamento sobre quais seriam os mecanismos importantes do sistema nervoso central para a construção da imagem espacial, e indicou, também, a importância de complementar essa leitura com elementos da Psicologia, para se ter uma noção clara desse fenômeno. A unidade encontrada entre os elementos orgânicos e psicológicos que caracterizam o esquema corporal foi percebida por Schilder através do “*insight* que nos dera a psicanálise com seus mecanismos psíquicos para elucidar problemas da patologia do cérebro”, pois “os processos psíquicos têm raízes comuns com outros processos que se realizam no organismo”<sup>240</sup>. Essas raízes comuns brotam para o autor nas *ações*, visto que, ao considerar os aspectos psíquicos e somáticos como uma única unidade; percepção, impressão e expressão, de um lado, e a ação, de outro, tornam-se o frente e o verso da mesma moeda. Essa perspectiva adotada por Schilder é denominada por ele de

<sup>237</sup> Schilder, Paul. **A imagem do corpo**. Trad. Rosanne Wertman. São Paulo: Martins Fontes, 1994/1935.

<sup>238</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **La Nature: Notes Cours du Collège de France**. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61, p. 281.

<sup>239</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **L’œil et l’Esprit**. Paris: Gallimard, 2015/1964.

Merleau-Ponty, Maurice. **Notes des cours au Collège de France**. Paris: Gallimard, 1996/1958-1961.

<sup>240</sup> Schilder, Paul. **A imagem do corpo**. Trad. Rosanne Wertman. São Paulo: Martins Fontes, 1994/1935, p. 5.

*filosofia* de uma *psicologia* do tipo *biológica* e *organicista*, pautada em uma *atitude realista* e *ingênua*, a qual não dúvida nem da *existência* e nem da *realidade* do mundo exterior. Isso possibilita, entende ele, uma “abordagem concreta dos problemas mais íntimos do comportamento humano”<sup>241</sup>.

Segundo o autor, na natureza há sempre a emergência do novo, sejam qualidades, entidades ou configurações que precisam sempre ser encontradas em ambas as esferas, psíquica e somática, e é dever da ciência o fazer. Portanto, como cientista, Schilder busca esse objetivo no “mais profundo da natureza do processo criativo”, enfatizando “o esforço psíquico construtivo pelo qual novas entidades são criadas”<sup>242</sup>. Do interior dessa perspectiva, o autor não vê diferenças entre a Psicologia e a Filosofia em relação à busca de conhecimento, embora veja que a Filosofia apresenta um trabalho mais amplo de unificar todos os dados da experiência. Dessa forma, um dos objetivos da psicologia, entende o cientista, é a integração das experiências entre interno e externo, entre o corpo e o mundo externo, e, para que isso ocorra, faz-se necessário incluir as descobertas de Freud e da Psicanálise ao tema da integração das experiências. Esse movimento de integração das experiências, realizado pelo corpo, se dá, segundo Schilder, por meio do esquema corporal, que seria a imagem do corpo. O vetor principal da constituição dessa imagem é o processo de *figuração*. Isso significa que a imagem não representa o corpo, mas, sim, que o corpo que se apresenta a nós mesmos se figura em imagem. As figurações se dão a partir de três formas de sensação: da superfície do corpo, dos músculos e das vísceras, que são experienciadas imediatamente por uma unidade corporal. O esquema corporal, assim, propicia o conhecimento da posição do corpo, estabelecendo um modelo postural arquitetado de forma tridimensional<sup>243</sup>, onde se armazenam impressões passadas em modelos organizados. Desse modo, percebemos que qualquer informação nova captada pelos meios perceptivos é conformada pelo esquema corporal, fazendo com que essa informação nova, quando emerge na consciência, venha impregnada de elementos anteriores. Portanto, vemos que o esquema corporal é, ao mesmo tempo, o padrão e a medida de todas as mudanças - visto que uma nova postura ou ação é assimilada ao esquema, segundo as sensações evocadas e

---

<sup>241</sup>*Ibid*, p. 6.

<sup>242</sup>*Ibid*, p. 7.

<sup>243</sup> Freud, em *O Eu e o Id*, dá uma definição semelhante ao Eu dizendo que ele “é sobre tudo um Eu corporal, mas ele não é somente um ente de superfície: é também, ele mesmo, a projeção de uma superfície” (In: **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2007, p. 38), “isto é, em última instância, o Eu deriva de sensações corporais, basicamente daquelas que afloram da superfície do corpo. Ele pode ser considerado, então, como uma projeção mental da superfície do corpo, além de representar a superfície do aparelho mental” (*Ibid*, p. 83).



contidas no próprio esquema – e está em constante reconstrução. Desse modo, Schilder pode, então, concluir, dessa dinâmica do esquema corporal, que a imagem corporal figura a estrutura do corpo em movimento, revelando-nos mais sobre o funcionamento do corpo do que o sabemos conscientemente. O movimento de figuração da imagem corporal nos revela, também, o funcionamento do corpo calcado em uma *ambiguidade fundamental*: de um lado, sempre construindo uma unidade do corpo, diferenciando-se do novo; do outro, sempre se projetando para além dessa unidade construída, assimilando o novo.

Essa ambiguidade fundamental sempre se faz presente, tanto no movimento de recepção de impressões quanto no movimento expressivo, pois não há uma percepção sem que esta esteja ligada a uma ação. Os impulsos corporais seriam a base das percepções, os quais se arquetam formando uma *personalidade*, que, aos olhos de Merleau-Ponty<sup>244</sup>, seria muito mais um *eu anônimo* ou *carnal*, que experimenta a percepção e determina o modo pelo qual percebemos algo, pois não podemos nos esquecer de que a própria percepção é também uma forma de ação. Desse modo, Schilder olha para sua concepção de personalidade exposta, o eu anônimo ou carnal, sempre atuando e formatando todas as ações, e pensa sua personalidade como um sistema de ações ou de tendências a ações que são experienciadas na própria realização dessas ações, estabelecendo, então, a topografia do esquema corporal por todo o corpo. As configurações dessa extensão de corpo, com a posição de todos os seus acidentes naturais ou artificiais, se dão pelas atitudes emocionais, nas quais as correntes eróticas desempenham um papel preponderante. Devido ao fluxo das ações se darem sobre um terreno erótico, percebemos que o esquema corporal está em perpétua autoconstrução e autodestruição, em perpétua diferenciação e integração, no interior de sua ambiguidade, pois a erotização sempre requer o outro. Esses movimentos perpétuos revelam o funcionamento do corpo, pela imagem corporal, de sua capacidade de se projetar para além dos seus limites, seja pelo viés da patologia – quando perdemos uma capacidade neurológica, a perdemos também em relação aos corpos dos outros -, seja pelo viés das correntes eróticas, pois percebemos que

O modelo postural de nosso corpo se relaciona com o modelo postural dos corpos dos outros. Existem conexões entre os modelos posturais de seres humanos semelhantes. Vivenciamos

---

<sup>244</sup>Merleau-Ponty, Maurice. *La Nature: Notes Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61.

Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1971/1964.

as imagens corporais dos outros. A experiência da nossa imagem corporal e a experiência dos corpos dos outros são intimamente interligadas. Assim, como nossas emoções e ações são inseparáveis da imagem corporal, as emoções e ações dos outros são inseparáveis de seus corpos<sup>245</sup>.

A capacidade projetiva e de interligação entre as imagens corporais fica mais clara à medida que Schilder explora como a imagem corporal de nosso corpo se projeta na e recebe a imagem corporal dos outros corpos, e o impacto desse processo no movimento de integração corporal.

O cientista percebe, em seus experimentos, que o indivíduo, por meio de seu esquema corporal, forma uma imagem de si entre o seu corpo e a consciência, existe uma tendência autoscópica entre ambos, que nos revela que nós percebemos nosso próprio corpo como percebemos os objetos externos, pois nos os figuramos e nos relacionamos com ambos do mesmo modo. Isto é, o esquema corporal forma “um ponto mental de observação à nossa frente e fora de nós, e nos observamos como se estivéssemos observando uma outra pessoa”<sup>246</sup>, sendo assim, percebemos que a auto-percepção e a percepção do outro coincidem, pois a forma pela qual o outro e nós mesmos aparecemos ou passamos a existir para nós mesmos é a mesma. Para o esquema corporal, tanto o corpo quanto o outro são objetos externos à imagem corporal e são construídos da mesma forma, sofrendo as mesmas vicissitudes. No fundo, tanto o eu quanto o outro são externos ao corpo. A experiência da dor nos esclarece sobre esse ponto, pois, devido à sensação, as diferenças entre o objeto que causa a sensação e o sujeito se diluem, pois a sensação impera sobre as qualidades do objeto. Como a sensação tende a se irradiar pelo corpo, é como se o objeto irradiasse também. Com a irradiação da dor e do objeto, surge a necessidade de a dor ser localizada topograficamente, ou “conectada com a organização da imagem corporal”, visto que “quando há qualquer dor na superfície do corpo, o modelo postural fica superenfocado neste ponto específico”<sup>247</sup>, distorcendo a própria imagem corporal, pois influi diretamente nas figurações do corpo. Schilder pauta-se em Freud para explicitar as fundações desses processos de integração, projeção e comunicação das imagens corporais, pois esse movimento de concentração do corpo no ponto de dor se dá pela concentração da libido na região determinada, fazendo com que essa região ganhe toda

---

<sup>245</sup> Schilder, Paul. **A imagem do corpo**. Trad. Rosanne Wertman. São Paulo: Martins Fontes, 1994/1935, p. 15.

<sup>246</sup>*Ibid*, p. 76.

<sup>247</sup>*Ibid*, p. 91.

a atenção do corpo. Freud<sup>248</sup>, em *À Guisa de Introdução ao Narcisismo*, de 1914, e em *Pulsões e Destinos da Pulsão*, de 1915, entende que esse processo de concentração da libido em determinadas regiões do corpo não surge somente com a dor, ele é constitutivo, e o denomina de erogeneização. Todo nosso corpo é erogeneizado, para passar a existir para nós, e esse processo ocorre de forma interpessoal e pelas experiências que temos de prazer e desprazer com essas regiões. É, também, a partir dessas regiões que o outro passa a existir para nós, e, inicialmente, a parte do corpo e o outro estão fundidas, e, à medida que experimento meu corpo e o outro, vou me diferenciando dele e estabelecendo uma unidade mais fidedigna ao corpo no espaço. Entretanto, como esse processo de erogeneização é fluido, a imagem que nós temos do nosso próprio corpo não coincide com ele necessariamente, pois, como vimos, a auto-percepção passa pelo esquema corporal. Cada parte do nosso corpo vai sendo habitada por nós mesmos e pelos outros, através de nossas experiências com essas partes. No caso da dor, podemos perceber que as outras partes do corpo perdem seu significado, e a região dolorida se isola das demais, e isso ocorre para tentarmos nos livrar da dor, por isso, esse movimento de expulsão da região dolorida pela imagem corporal, e, mesmo “quando o corpo todo é invadido pela dor, tentamos nos livrar dele todo. Posicionamos fora de nosso corpo e observamos a nós mesmos”<sup>249</sup>. A sensação faz com que o corpo se misture com o outro e reaja a essa sensação, expulsando a região dolorida e a depositando no outro.

As experiências descritas acima nos revelam uma das formas primordiais do corpo para fazer com que o outro e nós mesmos apareçam a nós mesmos. Retroagindo um pouco mais na primordialidade, resgatando o papel central das figurações e projetando esse papel nesse processo de aparecimento de si a si e de si ao outro, podemos perceber, de modo mais nítido, os arranjos e desarranjos do esquema corporal frente à constituição eu-outro. À medida que mergulhamos nos meandros do corpo, e em sua dimensão libidinal, inclusive, percebemos que a forma como o eu-outro aparece pelas figurações é estruturada pelo inconsciente. Portanto, percebemos que as figurações se desenvolvem do geral ao individual, cabendo ao esquema corporal organizar os elementos do complexo ao simples, e tal procedimento é “ação do sistema

---

<sup>248</sup> Freud, Sigmund. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

<sup>249</sup> Schilder, Paul. **A imagem do corpo**. Trad. Rosanne Wertman. São Paulo: Martins Fontes, 1994/1935, p. 93.

inconsciente<sup>250,251</sup>. Schilder entende que o pensamento infantil<sup>252</sup> mostra de forma mais clara esse processo, pois ele é mais complexo do que o do adulto, da perspectiva do significado, visto que, como ele é mais geral, o pensamento infantil consegue uma gama maior de relações, então há a abertura de tudo se relacionar com tudo, de transitar entre dimensões. Quando colocamos a pergunta fundamental da Filosofia, “*que sais-je?*”, o pensamento infantil transitará por caminhos mais amplos, fora da tentativa de precisão epistemológica a qual tenderá o adulto, mostrando que o pensamento infantil é mais abastado de simbolizações, deslocamentos e condensações<sup>253</sup>. Dessa forma, um objeto pode significar muito mais ao pensamento infantil do que ao adulto, pois “ele não é só animado, como ligado a todas as atividades do universo<sup>254,255</sup>. Esses processos do pensamento infantil nos são privilegiados, porque ocorrem na base da formação simbólica e visam organizar todas as figuras em relações que, segundo Freud, têm “*ausência de contradição, processo primário (mobilidade das cargas de investimento), atemporalidade e substituição da realidade externa pela realidade psíquica*”<sup>256</sup>.

Como a formação simbólica se dá em um conluio com as figurações, essa forma de organizá-las, ou, como Freud chama, esse ato inconsciente, “tem uma influência intensa e plástica sobre os processos somáticos”<sup>257</sup>. Como vimos, a figuração é uma unidade percepção-ação, que nos apresenta, no âmago do geral, as tendências instintivas

<sup>250</sup> Segundo Freud, em *O inconsciente* de 1915, o inconsciente (*Ics*) possui as seguintes características: “O núcleo do *Ics* é composto de representantes pulsionais desejosos de escoar sua carga de investimentos – em outras palavras, é composto de impulsos de desejo. Contudo, no *Ics* esses impulsos de desejo são ativados ao mesmo tempo – embora seus objetivos nos possam parecer inconciliáveis -, em vez de se distanciarem um do outro ou de se anularem mutuamente, comparecem ambos simultaneamente e formam um objetivo intermediário, um acordo de compromisso. No âmbito do *Ics* não há lugar para negação, para a dúvida, nem diferentes graus de certeza” (In: **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. v. 2. Rio de Janeiro: Imago, 2006. p. 37).

<sup>251</sup> Schilder, Paul. **A imagem do corpo**. Trad. Rosanne Wertman. São Paulo: Martins Fontes, 1994/1935, p. 153.

<sup>252</sup> Para Freud, em *O inconsciente* de 1915, o pensamento infantil se caracteriza pelo que ele chama de processo psíquico primário (In: **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. v. 2. Rio de Janeiro: Imago, 2006).

<sup>253</sup> Freud propõe que o pensamento infantil “utilizando do processo de *deslocamento*, uma idéia ou representação pode passar toda a sua soma de carga de investimento para outra idéia. Além disso, empregando o processo de *condensação*, a idéia ou representação pode apropriar-se da carga de investimentos de várias outras idéias” (In: **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. v. 2. Rio de Janeiro: Imago, 2006, p. 37).

<sup>254</sup> Segue Freud, “todavia, atenhamo-nos ainda ao *Ics* e ressaltamos agora que os processos nesse sistema são *atemporais*, eles não são cronologicamente organizados, não são afetados pelo tempo decorrido e não têm nenhuma relação com o tempo (...) ainda é preciso acrescentar a respeito do *Ics* que os processos que nele ocorrem não levam em consideração a *realidade*” (In: **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. v. 2. Rio de Janeiro: Imago, 2006, p. 37-8).

<sup>255</sup> Schilder, Paul. **A imagem do corpo**. Trad. Rosanne Wertman. São Paulo: Martins Fontes, 1994/1935, p. 153

<sup>256</sup> Freud, Sigmund. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. v. 2. Rio de Janeiro: Imago, 2006, p. 38.

<sup>257</sup> *Ibid*, p. 70.

que dirigem o processo do geral ao individual a uma ação. Essas tendências instintivas como nos mostram a Psicanálise, ganham sua primeira figuração na forma dos desejos, que visam situações externas, ou como afirma Freud, são *impulsos de desejo*. O desejo visa satisfazer uma corrente vegetativa em uma situação externa, ou seja, satisfazer pela via motora, pela ação. As figurações-desejos fazem a ponte ou ligam essas correntes vegetativa e motora à imagem corporal, pois ela é modelo ou padrões de organização, uma das faces do conluio entre as figurações e a formação simbólica. Por isso, toda alteração na imagem corporal, representa, assim, uma alteração das funções vegetativas, pois o padrão de organização alterou-se, e, como existem estruturas libidinais na imagem corporal, percebemos que as estruturas libidinais estruturam o organismo. Como vimos, também, não formamos, na imagem corporal, a parte interna do corpo, a constituição da parte interna do corpo se dá através das figurações, em seu contato com o mundo externo, isso indica que a imagem corporal está em íntima relação com o mundo, alterações no mundo implicam em alterações vegetativas, pois exigem do corpo novas significações a essas alterações. Freud<sup>258</sup> nos revela a forma como essas novas significações ocorrem frente a essas alterações. Ele nos mostra como se dá o processo de conexão das figurações/imagem corporal/mundo externo quando nos fala das *conversões*. As conversões são a formação simbólica atuando do *psíquico* à *inervação somática*, isto é, frente a alterações nas relações figurações/imagem corporal/mundo externo percebemos como o corpo rearranja suas expressões. A libido se transforma ou *se converte* em inervações somáticas, visto que a conversão revela que as figurações-desejo, por meio da imagem corporal, encontram outras vias ao mundo, restaurando o contato com ele. A mudança de planos, ou a conversão, seria como a libido se desgarrando de alguma figuração no processo de recalque e se conectando ou se transportando à esfera corporal, fazendo com que essa parte do corpo, herdeira da figuração, *fale* por ela, estabelecendo um sintoma corporal. Configura-se uma relação simbólica, uma ligação sintoma significação, pautada no que Freud<sup>259</sup> chamou de *complacência somática*, isto é, o corpo determina a região que fornece as condições privilegiadas a essa expressão simbólica. Portanto, o sintoma envolve a contribuição de várias fontes e as reorganiza, de modo que ele passa a expressar o corpo. O corpo, por

---

<sup>258</sup> Freud, Sigmund. **Estudos sobre a histeria**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016/1895.

Freud, Sigmund. **As Neuropsicoses de Defesa**. In: Freud, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 1990/1894, p. 49-65.

<sup>259</sup>Freud, Sigmund. **Fragmentos da análise de um caso de histeria**. Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1989/1905, v. VII.

meio de seus processos, fornece ou é complacente aos processos psíquicos inconscientes, e lhe propõe essa saída no âmbito do próprio corpo, como poder expressivo e propiciando um meio singular para significar o recalcado, preservando a unidade percepção-ação da figuração. A conversão, por meio da complacência somática, figura a figuração no corpo, mostrando que os sintomas sempre têm relação com o esquema corporal. Cada alteração na figuração ou na função do corpo influencia a imagem corporal, que, por sua vez, tentando ser um plano estável, apropria-se das alterações das funções e transpõe a função às regiões corporais diferentes<sup>260</sup> – a conversão – em conluio com as experiências orgânicas – a complacência somática – revelando a transposição da função e a formação dos sintomas. Schilder entende que cada órgão ou região apresenta uma *representação-chave* na imagem corporal, e que, quando o esquema corporal altera o significado dessa representação, altera ou influencia o funcionamento do órgão representado, o que pode até alterar sua anatomia. Portanto, percebemos que a atitude psíquica de um indivíduo se baseia em um sistema primevo de impulsos e tendências, que encontra sempre expressão na estrutura corporal.

As descrições analisadas até o momento se centraram no ponto de vista da imagem corporal da pessoa que experimenta todos esses elementos descritos acima, mas como a libido ou o desejo, devido à busca constante do outro, se efetivam mesmo na inter-corporeidade, é sob esse ponto de vista que podemos captar melhor as relações de *Ineinander* destacadas por Merleau-Ponty<sup>261</sup> na Psicanálise. As tendências libidinais sempre buscam a imagem corporal de outros, na verdade, à própria imagem corporal imanente ao corpo do qual essa libido parte se caracteriza como outrem para o corpo. É, para a própria libido e não só pelo corpo, visto como externa, logo, as tendências libidinais sempre buscam imagens corporais localizadas no mundo externo. As experiências perceptivas e passionais experienciadas levam à construção tanto da imagem corporal pessoal quanto da dos outros, ambos localizados no mundo externo.

---

<sup>260</sup> A transposição “segue linhas típicas. Podemos formular as seguintes leis: Toda protuberância pode tomar o lugar de outra. Temos possibilidades de transformação entre falo, nariz, orelha, mãos, pés, dedos, mamilos e seios. Toda parte redonda pode representar outra – cabeça, seios, nádegas. Todo orifício pode ser intercambiado com outro – boca, orelhas (de certo modo, olhos e pupilas), narinas e ânus. Toda zona possui linhas de extensão típicas. A zona anal se estende para as costas. A boca geralmente se estende para o plano interior. Os detalhes ainda não são bem conhecidos. As ações podem criar orifícios artificiais no corpo – a parte interna das mãos, da boca e da região genital podem servir de substitutas umas das outras. Sabemos menos ainda quais os fenômenos de motilidade que se correlacionam. Em alguns tiques, a reação masturbatória pode migrar de uma parte para outra, de baixo para cima, etc.” (Schilder, Paul. **A imagem do corpo**. Trad. Rosanne Wertman. São Paulo: Martins Fontes, 1994/1935, p. 159).

<sup>261</sup>Merleau-Ponty, Maurice. **La Nature: Notes Cours du Collège de France**. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61.

Schilder, pautando-se em Freud, entende que essas experiências perceptivas e passionais se dão pelo impulso epistemofílico, uma curiosidade que gera satisfação sexual em obter conhecimento, por meio da percepção, da superfície dos corpos e das partes internas do próprio corpo e dos corpos dos outros. Essa curiosidade é, para Freud<sup>262</sup>, no texto citado acima, *Pulsões e Destinos da Pulsão*, de 1915, como uma das metas da pulsão. A meta de uma pulsão sempre é a busca da satisfação, ela é sua força motivacional incoativa nas sensações e só pode ser obtida com o fim da estimulação na fonte pulsional, que é sempre um órgão, um sistema ou uma parte do corpo. Portanto, quando colocamos a curiosidade como uma das metas da pulsão, apontamos um dos caminhos possíveis para se chegar à satisfação. Existem inúmeros caminhos, mas Freud consegue agrupá-los, em relação ao objeto de satisfação, no par complementar de opostos *ativo-passivo*. O desejo de olhar-exibição seria a manjedoura da curiosidade em pauta, essa de obter conhecimento por meio da percepção da superfície dos corpos e das partes internas do próprio corpo e dos corpos dos outros, em que o olhar seria ativo e a exibição seria passiva. O par ativo-passivo exprime que, no encontro objeto-satisfação, a fonte estará em uma das posições, enquanto o objeto de satisfação estará na posição oposta e complementar. Essas posições são inerentes à relação. No caso específico da curiosidade, ela começa na posição ativa de olhar voltado a um objeto, no desenrolar dessa atividade, pode-se alternar, e uma reorganização da meta pulsional ocorre, de olhar passa-se a ser olhado em direção a uma parte do próprio corpo, toma-se o corpo como objeto anterior. O último passo do processo é a inversão completa, o outro te olha como objeto, assumindo de vez a passividade. Os passos dados nas relações então são: 1) eu olho o objeto/outro; 2) eu olho o objeto/meu corpo; 3) o outro olha meu corpo. Descobrimos a fonte da curiosidade, mas em relação à forma pela qual adentramos nas partes internas do próprio corpo e no dos outros, Merleau-Ponty entende que é a psicanalista Melanie Klein quem nos descreve de forma mais clara. Para Klein<sup>263</sup>, essa curiosidade inicial começa de forma incipiente, devido ao fato de que o bebê, no início da pulsão epistemofílica, ainda não está desenvolvido suficientemente para dar conta das respostas que tanto anseia. Logo, o bebê é inundado por problemas e indagações

<sup>262</sup>Freud, Sigmund. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

<sup>263</sup>Klein, Melanie. *A importância da formação de símbolos no desenvolvimento do ego*. In: **Amor, culpa e reparação e outros trabalhos (1921-1945)**. Volume I das obras completas de Melanie Klein. Rio de Janeiro: Imago, 1996/1930.

Klein, Melanie. *Estágios iniciais do conflito edipiano*. In: **Amor, culpa e reparação e outros trabalhos (1921-1945)**. Volume I das obras completas de Melanie Klein. Rio de Janeiro: Imago, 1996/1928.

aflitivas. O bebê, nesse momento, não ascendeu à linguagem, com isso não pode se expressar em palavras, e por isso permanece sem respostas, o que o leva a uma sensação inicial angustiante de não saber. Essa sensação é extremamente frustrante e desperta tendências sádicas diante da impossibilidade. Essas tendências, ao mesmo tempo em que potencializam a curiosidade inicial, resolvem a mesma pelo desejo de tomar posse do corpo do outro, penetrando nele. Nesse movimento de adentrar o outro, o bebê o faz baseado em expectativas de encontrar algo lá “dentro”. Devido ao mecanismo de identificação, precursor do simbolismo para a psicanalista, essas expectativas seriam a de reencontrar os seus próprios órgãos, funcionamentos e sistemas no interior do outro. O mecanismo de identificação estabelece esses elos entre os “interiores” pautados no princípio do prazer. Esse princípio torna possível que duas coisas diferentes sejam igualadas, devido à similaridade no prazer encontrado em ambos. Dessa forma, estabelece-se uma igualdade simbólica entre os elementos e um mesmo interesse libidinal. Para a autora, esse processo simbólico se torna a base da relação do indivíduo com o mundo externo e com a realidade compartilhada, e começa se dirigindo ao interior do corpo do outro, relação primeva. A forma pela qual ocorre esse apoderamento do outro determinará o acesso a um mundo externo que corresponda à realidade compartilhada. A apropriação e a investigação do corpo do outro e do mundo externo, que seria inicialmente o corpo do outro estendido, é o que possibilita o processo de relação simbólica com as coisas e os objetos, que, no fundo, representam o conteúdo do corpo do outro e a relação do indivíduo consigo mesmo, seu ambiente e sua realidade. Retomando Schilder, percebemos que há uma estrutura interconectada de relações entre as imagens corporais, pois, na constituição de uma imagem corporal, o esquema corporal executa vários testes para determinar o que pode ou não ser incorporado ao corpo, ou, como Klein, o que se pode apoderar ou não do outro.

Por meio das relações primordiais de gravidez eu-outro reveladas pela Psicanálise, percebemos que a percepção do corpo do outro e de seus desejos é tão primária quanto a percepção do nosso próprio corpo e de nossos próprios desejos. Descobrimos nossos corpos com o auxílio do corpo do outro, o interesse epistemofílico do outro ocorre ao mesmo tempo em que ocorre o interesse epistemofílico por nós mesmos; na verdade, vimos que o interesse por nós mesmos desdobra-se do interesse pelo o outro<sup>264</sup>. A imagem corporal e o desejo encontram-se constitutivamente

---

<sup>264</sup> “Não devemos esquecer que a imagem postural do corpo, apesar de ser basicamente uma experiência dos sentidos, provoca atitudes de tipo emocional, e que tais atitudes não podem ser separadas da



interligados, e se o nosso esquema corporal visa coordenar os nossos impulsos em expressões que condizem com o *eu anônimo* de Merleau-Ponty, os corpos dos outros adquirem sua existência por serem corpos de outros *eu's anônimos*, e que, da perspectiva da percepção, nosso corpo não difere do corpo de outrem. Percebemos, assim, que a percepção dos corpos de outrem e do modo como se expressam é tão primitiva quanto a percepção das expressões de nosso corpo. Freud<sup>265</sup>, em *À Guisa de Introdução ao Narcisismo* de 1914, percebe que na verdade, da perspectiva libidinal, esse momento inicial de descoberta de nossa imagem corporal se dá por meio das convergências libidinais dos outros em torno de nós, o qual nomeia de narcisismo primário<sup>266</sup>. Essa convergência estrutura a pregnância de nossa própria imagem corporal com a imagem corporal de outrem e revela toda uma zona desconhecida em nós mesmos de outrem. Quando Schilder lança as questões: “o que é o nosso corpo e o que é o corpo alheio? Qual percebemos primeiro? Seria um secundário ao outro? Percebemos ao mesmo tempo?”<sup>267</sup>, ele visa mostrar que há uma atitude natural, diremos assim, que aponta a crença de que a criança, por exemplo, descobre o seu corpo primeiro antes de qualquer coisa, mas que suas investigações revelam que o nosso corpo não se encontra mais próximo de nós do que o corpo de outrem.

As imagens corporais, por serem dados primários de experiência, estão, desde o início, segundo Merleau-Ponty<sup>268</sup>, em *Ineinander*. Essa forma de presença ou de relação eu-outro difere da forma epistêmica, e uma das diferenças mais marcantes é o modo

---

experiência sensorial. O julgamento sobre o corpo deriva de ambas as fontes, e só é possível a partir dos fatores sensorial e emocional. Estes mesmo níveis estão presentes no ato de ver o corpo de outra pessoa. Primeiro, temos uma impressão sensorial do corpo do outro. Esta impressão adquire seu significado real através de nosso interesse emocional pelas diversas partes do corpo e, finalmente, chegamos a um julgamento sobre as diferentes partes do corpo do outro. Mas mesmo esta subdivisão em três partes não dá à imagem corporal toda sua importância. Assim com a imagem corporal pessoal só alcança todo seu significado através de seu movimento e de sua função, que novamente se expressa de modo sensorial, o movimento da imagem corporal alheia, as mudanças relacionadas à função e suas expectativas em relação à ação dão à imagem corporal um significado mais profundo” (Schilder, Paul. **A imagem do corpo**. Trad. Rosanne Wertman. São Paulo: Martins Fontes, 1994/1935, p. 196-7).

<sup>265</sup>Freud, Sigmund. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

<sup>266</sup> Diz Freud que “ao repararmos na atitude de pais afetuosos para com seus filhos, seremos forçados a reconhecer que se trata de uma revivescência e de uma reprodução de seu próprio narcisismo, há muito abandonado. A supervalorização, que já havíamos apontado como um indício seguro de que estamos em presença de um estigma narcísico na escolha objetal, também domina, como se sabe, essa relação afetiva entre pais e filhos (...) [a criança] deve realmente tornar-se de novo o centro e a essência do mundo. *His Majesty the Baby*, tal como nós mesmos nos imaginamos um dia” (**Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p. 110).

<sup>267</sup>Schilder, Paul. **A imagem do corpo**. Trad. Rosanne Wertman. São Paulo: Martins Fontes, 1994/1935, p. 203.

<sup>268</sup>Merleau-Ponty, Maurice. **La Nature: Notes Cours du Collège de France**. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61.

distinto de habitarmos o espaço, pois o fator distância emocional não coincide com o espaço físico, como aponta Schilder. O vínculo emocional é erótico e influenciado pela distribuição libidinal do corpo, as partes ou zonas corporais que possuem maior erogeneidade são as que se encontram “mais próximas” de nós mesmos e dos outros, isto é, possuímos um vínculo “mais forte” com elas. Schilder aponta que a descoberta freudiana das *zonas erógenas* contribuiu muito para compreensão desses vínculos, pois se percebe que essas regiões “privilegiadas” do corpo se encontram com mais facilidade ou são mais próximas emotivamente de si mesmas ou das zonas erógenas de outras imagens corporais do que outras regiões do corpo, isto é, há um maior fluxo comunicativo entre as imagens corporais por meio das zonas erógenas<sup>269</sup>. Se a comunicação afixa-se nesse fluxo comunicativo erótico, ele influenciará o nosso esquema corporal em seu trabalho de coordenar os nossos impulsos em expressões que condizem com nosso *eu anônimo*. Se há um fluxo entre expressão e relação social, como quer Schilder, qualquer modificação expressiva imputa modificações de nossas relações sociais, pois a expressão sempre visa o outro e busca aproximá-lo, visa estreitar o vínculo emocional erótico. Do interior desse vínculo, Schilder compreende que uma zona erógena se destaca, a saber, o rosto, visto que ele é a parte do corpo mais expressiva, que está amostra, além de ser comunicativa, devido à boca e a expressões faciais. Dessa forma, Schilder intui um ponto muito importante para Merleau-Ponty<sup>270</sup>, a saber: a relação corpo, sexualidade, expressão e fala, ou melhor, o corpo como expressão, como ser sexual e como fala que o cientista percebe e restringe à face, mas que, devido ao poder expressivo do corpo, o filósofo compreende que ele se encontra no corpo como um todo.

#### 4.1.2 - O corpo como expressão, como ser sexual e como fala

On ne peut pas faire l'économie de cette puissance irrationnelle que crée des significations et qui le comunique. La parole n'en est qu'un cas particulier<sup>271</sup>.

O ponto central que liga os elementos é o corpo como expressão, e ele pode expressar-se como ser sexual ou como fala, dentre outras possibilidades. Iniciaremos

<sup>269</sup> E de seus equivalentes, vide nota 39.

<sup>270</sup> Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 2008/1945.

<sup>271</sup> Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 2008/1945, p. 231.

pelo viés da expressão pela sexualidade, elegendo o capítulo *Le corps comme être sexué*, do livro *Phénoménologie de la perception*, para descrevermos, de forma mais próxima, essa comunicação libidinal entre corpos para Merleau-Ponty, intuída por Schilder. No capítulo eleito, o filósofo visa descrever o poder corpóreo de expressão, por meio de suas relações de desejo e de amor com o mundo e com o outro. O objetivo central do capítulo é, então, descrever a gênese do ser para nós por meio de um setor específico de nossa própria experiência, setor esse que só tem sentido e realidade para nós: o nosso meio afetivo.

Merleau-Ponty vê no corpo um poder que anima o mundo original e que doa valor ou significação sexual aos estímulos externos, e desenha para cada sujeito o uso que ele fará de seu próprio corpo e dos demais. Esse poder se situaria entre o automatismo do corpo objetivo e a representação resultante do corpo vivo, configurando uma zona vital, onde se elaboram as possibilidades sexuais, imanentes à vida sexual, zona essa na qual a sexualidade como um todo repousaria. Como um corpo não é só percebido como um objeto, há uma comunhão entre a percepção e a experiência sexual, pois a percepção objetiva é habitada por uma percepção mais *secreta*, ou seja, o corpo visível sub-entende um esquema sexual, estritamente individual, que acentua as zonas erógenas em relação às demais partes do corpo, que desenha uma fisionomia erótica e que chama os gestos do corpo a integrar essa totalidade afetiva, estabelecendo uma relação e uma comunicação afetiva. Essa estrutura erótica seria, então, um poder de projetar diante de si um mundo sexual e de se colocar em situação erótica frente a esse mundo projetado. O corpo coapta o outro por sedução, delinea e mantém uma situação erótica até conquistar a satisfação. A intenção sexual seduz, porque circunscreve um ciclo de ações e de estados afetivos, o que coloca o outro em posição sexual, ou encontra nele sua realização. Devido a essa capacidade, percebemos que a intenção sexual é um gênero de significação distinto da significação intelectual, uma percepção distinta da percepção objetiva, uma intencionalidade que não é pura consciência de algo, portanto “la perception érotique n’est pas une *cogitatio* qui vise un *cogitatum*; à travers un corps elle vise une autre corps, elle se fait dans le monde et non pas dans une conscience”<sup>272</sup>.

A intenção sexual, assim, confecciona uma cena dotada de significado sexual, e que existe para o meu corpo devido a esse poder de vincular os estímulos dados em uma situação erótica e os conformar a uma conduta sexual. Devido a essa capacidade de

---

<sup>272</sup>*Ibid*, p. 194.

conformação, a compreensão erótica não é da ordem do entendimento, porque o entendimento compreende uma experiência sob o prisma de uma ideia, enquanto que o desejo a compreende no vínculo cego de um corpo a outro. O desejo segue o movimento geral da existência e flexiona com ela, colorindo-a. Desse modo, a vida sexual é uma intencionalidade original que dá à experiência o seu grau de vitalidade e de fertilidade. Ela está ligada interiormente a todo conhecimento e toda ação, formando uma estrutura expressiva. Por conta de a sexualidade habitar o núcleo da estrutura expressiva do corpo, as investigações psicanalíticas trazem contribuições muito importantes ao método fenomenológico, de acordo com Merleau-Ponty. A Psicanálise encontra na sexualidade as relações e as atitudes que, até então, se passariam exclusivamente como relações e atitudes da consciência. Ela descobre, nas funções que acreditávamos ser puramente corporais, um movimento dialético que reintegra a sexualidade ao ser humano. E, por fim, ela consegue ampliar a abrangência do método fenomenológico, afirmando que todo ato humano tem um sentido. E todo ato humano tem um sentido, porque a libido é o poder que o sujeito psicofísico tem de aderir a diferentes coisas, de elaborar infinitas experiências, de criar estruturas novas ou de retomar estruturas antigas de conduta, de ter, enfim, uma história, visto que a sexualidade se projeta na nossa maneira de ser e de estar no e em relação ao outro e ao mundo, de habitar o tempo. No fundo, a sexualidade se estabelece como uma forma geral da vida, em que ela consegue, por não ser um modo casuístico de ser, deslocar e condensar, ou melhor, de manejar ou remanejar os vários motivos da vida, dando-lhes vários destinos, pois ela está envolvida na vida total do sujeito, por isso possibilitando que tenhamos uma história.

Devido ao restabelecimento da sexualidade na vida total do sujeito, podemos perceber, pela Psicanálise, uma das essências da existência humana: a ambiguidade. Em consonância com a existência humana, a Psicanálise coloca a vida sobre uma infraestrutura sexual, mas amplia a noção de sexualidade, até integrá-la em toda a existência. Para ela, a sexualidade não deixa de ser uma integrante corporal, participando do movimento anônimo do corpo. Mas, devido a essa participação no movimento anônimo do corpo, a sexualidade permite que estejamos nos corpos alheios, ela nos coloca sempre em relação e em situação. Devido a essa capacidade de integrar corpos, a sexualidade comporta toda uma dimensão de expressão ou de significação, e, conseqüentemente, participa do mundo da linguagem e do pensamento constituído. Se é pela sexualidade que conseguimos habitar os outros, é pela *fala* que Merleau-Ponty vê,

dentre todas as funções do corpo, a mais intimamente ligada à existência em comum, à coexistência. Se, portanto, a fala é o veículo da relação com o outro, há uma existência sexual na fala, tal como há uma fala na existência sexual, pois ambas ancoram-se no corpo como expressão. Uma das formas principais de fala na existência sexual é o sintoma.

Pela significação sexual do sintoma, descobrem-se relações passadas e futuras, a imbricação eu e outrem, e as relações fundamentais da existência. O corpo exprime as modalidades da experiência por signos que indicam e habitam sua significação. No sintoma, “la malade ne mime pas avec son corps un drame qui se passerait «dans sa conscience»”<sup>273</sup>, pois a resistência supõe uma relação intencional com a lembrança ao qual resiste. Não se coloca a lembrança diante de nós como um objeto, e não a rejeita por sua representação ou pelo seu nome, pois a resistência visa uma região de nossa experiência, um conjunto de lembranças que “il se trouvait ainsi en deçà du savoir et de l’ignorance, de l’affirmation et de la négation volontaires”<sup>274</sup>, e, por isso, podemos, pelo recalque, não saber algo que sabemos<sup>275</sup>. O recalque nos mostra, assim, que nossas lembranças e nosso corpo têm relações distintas das relações e dos atos da consciência. A lembrança espalha-se pelo corpo, sua origem, e isso permite que continuemos com elas, mas exatamente sob a condição de mantê-las distante de nós. Vemos, então, que a Psicanálise nos revela que os sentidos ou as lembranças só são apresentados e conhecidos por nós sob a condição de uma adesão à zona de nosso corpo e da parte de nossa vida da qual elas partem. Aderir ou resistir significa que o sujeito sempre se encontra em uma *situação* definida, delimitada e disponível, e que não se pode dizer que nessa situação, de fato, e assim criada, seja simples consciência de uma situação. O recalcado não está diante minha consciência como os objetos ou as regiões conservadas de meu passado ou de meu corpo. À vontade, que para a Psicanálise é sempre consciente, pressupõe um campo de probabilidades que se apresenta à consciência como possibilidade de escolha. O recalcado é um campo de possibilidades que se colapsou, e, portanto, se subtraiu, entrando no modo de comunicação e de significação do silêncio<sup>276</sup>, e não da escolha. Frente à resistência, uma tomada de consciência seria puramente cognitiva, pois ela não assume os sentidos do sintoma que vêm das relações

---

<sup>273</sup>*Ibid*, p. 199.

<sup>274</sup>*Ibid*, p. 200.

<sup>275</sup> Sub-capítulo 4.2.2 - Carne e Consciência: je ne sais pas et je l’ai toujours su.

<sup>276</sup> Em *Le langage indirect et les voix du silence*, Merleau-Ponty (In: **Signes**. Paris: Gallimard, 2014/1960.) amplia e aprofunda o que seria uma comunicação e significação do silêncio.

peçoais, de confiança e de amizade, ou, em termos psicanalíticos, da transferência – que se vincula ao terapeuta, que leva sua existência a uma mudança, resultante desse vínculo. Essa elaboração não se dá no nível da consciência objetiva ou *thética*, e sim mais abaixo, pois “*sommeil, réveil, maladie, santé ne sont pas des modalités de la conscience ou de la volonté, ils supposent un «pas existentiel»*”<sup>277</sup>.

A significação sexual do sintoma nos mostra o poder de metamorfose do corpo: poder esse que transforma ideias em coisas, tal como a mímica do sono ensaia o sono efetivo e nos leva a encená-lo; poder esse de simbolizar a existência, de realizá-la e atualizá-la; poder esse que ocorre segundo um duplo movimento de *sístole* e de *diástole*, ou seja, meu corpo consegue se fechar ao mundo ou me abrir a ele, colocando-me em situação no próprio movimento de nossa existência para outrem. O sintoma nos mostra esse duplo movimento corpóreo, aquém da consciência, “*s’ouvre à autri ou au passé, lorsqu’il se laisse traverser par la coexistence et que de nouveau (au sens actif) il signifie au-delà de lui-même*”<sup>278</sup>. Pode-se perceber que o corpo, pelo sintoma, jamais regressa sobre si mesmo, e ele jamais suprime a referência de minha vida a um mundo, pois sempre há alguma intenção que se desenha e me sugere viver e desejar, estabelecendo um pacto inquebrantável com o mundo. O corpo existe nesse “*fois sans nom, par laquelle je suis condamné à l’être*” e que estabelece minha existência pessoal como “*la manifestation d’un être en situation donnée*”<sup>279</sup>. O poder do corpo revelado pela significação sexual do sintoma é o do sentido encarnado e da expressão, pois a sexualidade exprime a existência, tal como a fala exprime o pensamento. A existência se realiza no corpo, por isso a sexualidade “*a une signification existentielle ou qu’elle exprime l’existence*”<sup>280</sup>, pois esse poder de expressão da sexualidade, “*il fait sans aucun doute reconnaître que la pudeur, le désir, l’amour en général ont une signification métaphysique*”, visto que “*ils concernent l’homme comme conscience et comme liberté*”<sup>281</sup>. O poder de significação metafísica da expressão sexual, ou o dizer respeito ao homem como consciência e como liberdade, se dá devido a sua estrutura existencial, ou seja, sua existência como relação intercorpórea, ou como o homem *mostra* seu corpo a outro corpo. O que Merleau-Ponty propõe é que, em vez de falarmos

<sup>277</sup>Merleau-Ponty, Maurice. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 2008/1945, p. 202.

<sup>278</sup>*Ibid*, p. 203.

<sup>279</sup>*Ibid*, p. 204.

<sup>280</sup>*Ibidem*.

<sup>281</sup>*Ibid*, p. 205.

do encontro entre duas consciências, como quer a tradição, falemos do encontro entre dois corpos.

Ao revelar seu corpo a outro corpo, a impressão inicial é que ou um dos corpos será roubado ou deixará o outro indefeso, reduzindo-o a escravo. Essa é a dialética do desejo para Merleau-Ponty, em que há o senhor e há o escravo, na busca do desejo (senhor) pela satisfação (objeto de satisfação, escravo). O ponto de inovação, segundo o filósofo, é que quando reduzo o outro a objeto de satisfação, e o encontro, eu me deparo com a impossibilidade de esse objeto me satisfazer plenamente, e ele-objeto não é mais aquilo pelo qual eu desejei inicialmente. A submissão não satisfaz e não interrompe a busca. O desejo encontra-se em uma busca perpétua de satisfação e de encontros de não realização. Merleau-Ponty descreve esse processo da seguinte forma:

En tant que j'ai un corps, je peux être réduit en objet sous le regard d'autrui et ne plus compter pour lui comme personne, ou bien, au contraire, je peux devenir son maître et le regarder à mon tour, mais cette maîtrise est une impasse, puisque, au moment où ma valeur est reconnue par le désir d'autrui, autrui n'est plus la personne par qui je souhaitais d'être reconnu, c'est un être fasciné, sans liberté, et qui à ce titre ne compte plus pour moi. Dire que j'ai un corps est donc une manière de dire que je peux être vu comme un objet et que je cherche à être vu comme sujet, qu'autrui peut être mon maître ou mon esclave, de sorte que la pedeur et l'impudeur expriment la dialectique de la pluralité des consciences et qu'elles ont bien une signification métaphysique<sup>282</sup>.

Nessa dialética do desejo, sempre há espaço para um terceiro<sup>283</sup>, o objeto sempre visado e nunca encontrado, aquilo que resta da não realização. Esse resto se personifica na imagem do terceiro elemento, idealizado como o doador da satisfação plena, e exatamente por esse poder é percebido por quem sente o desejo sexual por uma via hostil e competitiva. Essa ambigüidade faz com que queira o terceiro longe do ser desejado, mas quer que o complete. O desejo sexual quer que o ser desejado fique fascinado por ele, possuído pelo desejo, mas, nesse momento de possessão, o desejado vira objeto e deixa de ser visto enquanto sujeito. Por isso, Merleau-Ponty indica *que je peux être vu comme un objet et que je cherche à être vu comme sujet*, como está na

---

<sup>282</sup>*Ibid*, p. 205.

<sup>283</sup> Por isso para Freud (In: *Sobre a sexualidade feminina*. In: **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010/1931) o Complexo de Édipo é inevitável e estruturante da cultura, no ponto em questão apontado por Merleau-Ponty (**Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 2008/1945) é a eterna presença do terceiro como ausência e, como seu encontro é impossível, sua participação é de retificar a dialética do desejo.

citação acima. A ambiguidade emerge no encontro do desejo com o desejado, metamorfoseando-o em objeto. Essa contradição do desejo reflete um drama mais geral, o da estrutura metafísica do próprio corpo, pois, tal como o desejo-desejado, o corpo é, ao mesmo tempo, um objeto, de satisfação provavelmente, para os outros, e um assunto ou um tema vital para mim, tal como o desejo. A experiência sexual acaba por desvelar, pela experiência de autonomia e de dependência, a ambiguidade existencial do próprio corpo. A dialética deixa de ser somente uma relação entre pensamentos contraditórios, tal como postula Merleau-Ponty, e passa a englobar a tensão da própria existência, como um todo: a outra existência, que, ao negá-la, requer sua presença para se sustentar. A consequência ontológica da percepção da ambiguidade do corpo é a renúncia da visão da tradição de uma metafísica que habite somente no nível do conhecimento. Merleau-Ponty propõe a abertura para outra forma de a vermos, e sugere que passamos a considerar por metafísica que “elle commence avec l’ouverture à un «autre»”, que “elle est partout et déjà dans le développement propre de la sexualité”<sup>284</sup>.

Como para Merleau-Ponty a dialética do desejo reflete a dialética da existência, ele entenderá que a sexualidade estará sempre presente na existência, ela se efetiva com uma *atmosfera* que permeia as relações intercorpóreas. Desse modo, como atmosfera, a sexualidade não pode ser confundida com o conteúdo manifesto, organizado por e em representações, nem por uma duplicação em um conteúdo latente, também ancorado em representações que desembocam no problema do segundo relato, como estipulado pela psicologia do inconsciente<sup>285</sup>. Não devemos transcender a sexualidade da vida humana, e nem reproduzi-la em representações inconscientes. A estrutura atmosférica da sexualidade a espalha nos dados dos sentidos e nas sensações que mantêm relações, ou que se organizam em certa *fisionomia afetiva*, formando uma *bruma individual* que permeia as percepções de nós mesmos, de outrem e do mundo. Se reduzirmos a sexualidade a representações ou ao inconsciente, como segundo relato, escapa-nos a experiência sexual, essa experiência que aparece nas relações “des formes confuses, des relations privilégiés, nullement «inconscientes» et dont nous savons très bien qu’elle sont louches, qu’elles ont rapport à la sexualité, sans qu’elles l’évoquent expressément”, pois a representação veda-nos a percepção “de la région corporelle qu’elle habite plus spécialement”, visto que, “la sexualité rayonne comme une odeur ou comme un son”<sup>286</sup>.

<sup>284</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 2008/1945, p. 206.

<sup>285</sup> E tão criticado por Politzer, como vimos no segundo capítulo.

<sup>286</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 2008/1945, p.207.



Tal como a percepção, a sexualidade consegue participar e conformar minha experiência, sem ser um ato ou um objeto da consciência. Estruturando-se como atmosfera, a sexualidade é coextensiva à existência e à vida, dando-lhes o teor de sua essência ambígua e equívoca. Essa indeterminação é o que dá o colorido à existência humana, e conforma a multiplicidade de sentidos da mesma, carregando a sexualidade como expressão do corpo. Nossa existência apresenta sempre um duplo sentido, porque ela pode ser retomada ou explicitada por uma situação sexual, visto que

il y a osmose entre la sexualité et l'existence, c'est-à-dire que si l'existence diffuse dans la sexualité, réciproquement la sexualité diffuse dans l'existence, de sorte qu'il est impossible d'assigner, pour une décision ou une action donnée, la part de la motivation sexuelle et celle des autres motivations, impossible de caractériser une décision ou un acte comme «sexuel» ou «non sexuel»<sup>287</sup>.

Por ser indeterminada em si mesma, a existência faz com que seja impossível delimitar o que se origina da natureza ou o que nos vem da liberdade, pois “ce qui n'avait pas de sens prend un sens, ce qui n'avait qu'un sens sexuel prend une signification plus générale”<sup>288</sup>. Encontramos na sexualidade o drama de nossa existência, porque engajamos nossa vida pessoal nela, e o fazemos porque nosso corpo é o *espelho de nosso ser*, um *eu natural*, um elo na corrente da existência, e como não ultrapassamos jamais a sexualidade, e nem ela se fecha em si mesma, os impulsos sexuais, que nos propulsionam, são indeterminados, nunca completamente meus e nunca completamente do outro. Devido a esse poder de conferir sentido, de comunicação e de ser indeterminado da sexualidade, percebemos sua verossimilhança com a fala. Há na função sexual, portanto, como na fala, uma intencionalidade e um poder de significação. A tomada de consciência da fala, assim como da sexualidade, como regiões originais de formação de sentido, é tardia ou ignorada. Percebemos que a tentativa da tradição de reduzir os fenômenos sexuais às representações da consciência ou a fenômenos em terceira pessoa também foi aviltada à fala, fazendo com que ela sofra o mesmo preconceito que a sexualidade. De maneira geral, ao longo da tradição filosófica, a concepção da linguagem foi arquitetada de um modo em que não há espaço a um sujeito falante<sup>289</sup> como também não há espaço a um sujeito sexual. Portanto, tal como a sexualidade, bloqueia-se a percepção da fala como expressão do corpo. Para

<sup>287</sup>*Ibid*, p. 207-8.

<sup>288</sup>*Ibid*, p. 208.

<sup>289</sup> Severo (In: **Linguagem Como Expressão do Corpo - O Significado do Falante à Luz da Fenomenologia de Merleau-Ponty**. Curitiba - PR: Juruá Editora, 2014).

aprofundarmos as verossimilhanças entre sexualidade e fala, passamos a analisar, segundo aproximações entre ambas, o capítulo *Le corps comme expression et la parole* em *Phénoménologie de la perception*, onde Merleau-Ponty aprofunda sua percepção sobre a importância da intencionalidade da fala na constituição da linguagem. Ao acompanharmos esse aprofundamento, visa-se chegar exatamente onde o poder expressivo da sexualidade nasce, a saber, o núcleo comum ao da linguagem.

As concepções tradicionais sobre a linguagem não permitem que haja uma pessoa que fale, pois olham para a linguagem como um fluxo de palavras que se produz sem nenhuma intencionalidade que as gere. O sentido, no fim, é considerado como dado, e, a fala, destituída de seu poder, não conseguiria expressar as possibilidades do sujeito. Não se percebe que há uma atitude última nas palavras, uma intenção da fala, que as condiciona e dá vida. Destitui-se a palavra de sua morada no sentido, e não veem que ela possui um significado próprio. Retomando a experiência do recalque, não é pela palavra que um pensamento, representação ou objeto existe para mim? Nessa experiência aflitiva do recalque, um objeto familiar se apresenta como indeterminado exatamente pelo fato de seu nome não ser encontrado? Fora da gênese da fala e da comunicação, o pensamento ou a consciência não existiriam, suas ontogêneses se dão na expressão, ou seja, “c’est par l’expression qu’elles devient nôtre”<sup>290</sup>. Na apropriação do objeto ou do pensamento, denominação e reconhecimento são sinônimos, um pensamento ou objeto não vem anteriormente ao nome, pois o nome não os representa, tudo passa a viver em um único ato de expressão. Não existe nome sem pensamento ou objeto, como não existe pensamento ou objeto sem nome, “le mot porte le sens, et, en l’imposant à l’objet, j’ai conscience d’atteindre l’objet”<sup>291</sup>. Merleau-Ponty percebe, na experiência pré-científica da criança com a linguagem, o momento ímpar desse encontro, em que, para ela, um objeto, para ser conhecido, precisa ser nomeado. O nome é a essência do objeto, e reside nele, como outros elementos perceptivos para a criança. Percebe-se que, para o pensamento pré-científico infantil, nomear é fazer com que exista o objeto, pois a palavra habita as coisas e veicula as significações. Desse modo, “la parole, chez celui qui parle, ne traduit pas une pensée déjà faite, mais l’accomplissement”<sup>292</sup>, e quem escuta recebe o pensamento da e na própria fala, estabelecendo a compreensão.

---

<sup>290</sup>Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 2008/1945, p. 217.

<sup>291</sup>*Ibidem*.

<sup>292</sup>*Ibidem*.

Na compreensão do outro há sempre o indeterminado, isso que está para ser descoberto, como “l’amoureux qui découvre son sentiment”<sup>293</sup>, que retoma o pensamento do outro por meio da fala, obrigando-o a compreender, no outro, o que foi dito, pois o poder de pensar segundo o outro<sup>294</sup> visa o sentido expresso, enriquecendo o pensamento próprio. O sentido da palavra não pode se encontrar em outro lugar a não ser na própria palavra, sendo imanente à fala como gesto ou como intencionalidade significativa. O indeterminado que enriquece e que apresenta o novo sentido da palavra a quem escuta e revela que o sentido não está no pensamento de quem fala e nem no pensamento de quem escuta, e sim na própria fala e na escuta, ou seja, há um sentido na fala que enriquece o pensamento de quem fala e escuta ao captar a expressão que se efetiva na própria ação. Desse modo, se “l’expression est réussie, les mots occupent tout notre esprit, ils viennent combler exactement notre attente et nous éprouvons la nécessité du discours” (p. 219), pois as palavras bem ditas nos provocam encantamentos, vertendo sentido por toda parte, mas nenhuma parte o possui. O sujeito falante não pensa no sentido do que diz, ele o expressa, e, por isso, ele não representa as palavras que utiliza. A presença das palavras ao sujeito falante é da ordem da *intimidade*, é como se “je compte avec eux ou je compte sur eux”<sup>295</sup>. Desse modo, para Merleau-Ponty, as palavras existem em mim como *imagos* freudianas, ou seja, como essência emocional, desligada de suas origens empíricas, mas preservando seu teor empírico e emocional. Como bem lembram Laplanche e Pontalis<sup>296</sup>, deve-se ver nas *imagos* um *esquema imaginário* adquirido e arquitetado pelo sujeito em sua busca ao outro. Elas se objetivam nos sentimentos, nos comportamentos, bem como em imagens dinâmicas, pois, elas não são reflexos do real, mas também não o ignoram. As *imagos* são construções dos sujeitos a partir de suas experiências das situações interpessoais. Tal como a palavra, eu não preciso me representar a *imago* para vivê-la, ambas, *imago* e palavra, são modulações e usos possíveis de meu corpo, são “modalités de ma gesticulation phonétique, donée avec beaucoup d’autres dans la conscience globale de mon corps”<sup>297</sup>. Percebe-se, assim, por três vias, o mesmo fim: de que o sentido é tomado na fala, e a fala é a existência exterior do sentido; por isso o sintoma fala, pois ele se apropria do sentido tomado na sexualidade, e é a existência exterior desse sentido; e, por

---

<sup>293</sup>*Ibid*, p. 218.

<sup>294</sup>Veremos adiante, pelo conceito de *identificação projetiva* de Klein (1991/1955 e 1991/1946), como a sexualidade participa desse processo decifratório.

<sup>295</sup>Merleau-Ponty, Maurice. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 2008/1945, p. 220.

<sup>296</sup>Laplanche, J; Pontalis, J. B. **Vocabulário da Psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

<sup>297</sup>Merleau-Ponty, Maurice. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 2008/1945, p. 221.

isso, a *imago* serve de modelo, pois eu simplesmente a sinto e a vivo. Logo, calcado na existência, percebemos que a palavra e a fala são a carne do pensamento, pois o preenchem de experiências que lhe dão sentido, e o fazem presente no mundo sensível, pois a fala tem poder de significação própria, e o sintoma sempre expressa algo. A fala e a palavra portam uma ligação primária de significação, que lhes é aderente, e que apresenta o significado como valor afetivo, sendo expresso em uma *mímica* existencial, antes de ser um enunciado conceitual. Essa ligação primária, esse valor afetivo e essa *mímica* existencial é onde a fala e a sexualidade se encontram, porque há uma significação existencial sob a significação conceitual, que o pensamento não consegue traduzir e que o habita, ou seja, há uma operação expressiva.

Merleau-Ponty metaforiza a operação expressiva à vida, pois coloca a significação como vital à comunicação, proporcionando outra perspectiva da linguagem, agora, a linguagem seria como um *organismo de palavras*, em que a palavra surge como um *órgão de sentido* dentro de sistemas orgânicos de linguagem. Linguagem é como o corpo, e, por isso, consegue abrir novas dimensões à nossa experiência. Por conseguir abrir novas dimensões à nossa experiência, a operação expressiva apresenta essa dimensão estética, pois “confère à ce qu’elle exprime l’existence en soi, l’installe dans la nature comme chose perçue accessible à tous, ou inversement arrache les signes eux-mêmes à leurs existence empiriques, et les ravit dans autre monde”<sup>298</sup>, realizando e efetuando significações, e não traduzindo nada, mas, sim, expressando-se. Esse movimento expressivo opõe-se ao que se convencionou chamar de *vida interior*<sup>299</sup>, perspectiva tradicional de uma linguagem estática e submissa ao pensamento, que seria o vivente interior. Essa ilusão se criou devido à existência de pensamentos já constituídos de expressões anteriores, mas eles existem para podermos resgatá-los, por uma intenção significativa nova. Expressões anteriores estabelecem nossas aquisições culturais, que se mobilizam a serviço de nosso corpo, seja ao hábito, seja a um gesto novo. A comunicação e a compreensão de outrem ocorrem devido à existência de uma linguagem comum, entretanto, não a usamos de modo representativo, o sujeito falante usa a linguagem, ou o motivo que o leva a falar, porque ele visa outrem ou o mundo, tal como o desejo. Vivemos em um mundo onde a fala está instituída em pensamentos ou idiomas, mas minha intenção significativa “n’est pas— une opération de ma pensée, mais

---

<sup>298</sup>*Ibid*, p. 223.

<sup>299</sup> Vimos em Politzer (1998/1928), no primeiro capítulo, como esse problema aparece também à psicanálise.

une modulation synchronique de ma propre existence, une transformation de mon être”<sup>300</sup>, por isso é possível ao sintoma falar por fora do pensamento e da consciência. No entanto, como há uma linguagem comum, cria-se a ilusão de que o mundo linguístico e intersubjetivo não *espanta* ou *maravilha* mais, pois não demanda esforço expressivo de quem fala, e compreensivo de quem escuta. Por isso, surge a aparente insensatez do sintoma, pois falta para a sua compreensão o esforço de quem escuta, o outro a quem foi endereçado o desejo. Nós restringimos nossas reflexões ao interior do mundo falado e falando, e “nous pardons conscience de ce qu’il y a de contingent dans l’expression et dans la communication”, disse que “transforment en parole un certain silence”<sup>301</sup>. A resposta de Merleau-Ponty à transformação do silêncio em fala é a expressão, e se a sexualidade possui uma significação metafísica, como falamos, e há uma fala no sintoma como descrevemos, para compreender como na sexualidade se encontra o drama de nossa existência, precisamos percorrer e enraizar a intencionalidade atmosférica sexual até onde a fala nos leva, ou seja, até “le bruit des paroles, le silence primordial” e ver também a sexualidade como “le geste qui rompt ce silence”<sup>302</sup>. Se para Merleau-Ponty “la parole est un geste et sa signification un monde”<sup>303</sup>, entendemos, também, que o sentido empregado nessa frase sobre a fala é o mesmo da frase apresentada no início do capítulo *Le corps comme expression et la parole*, em que o autor afirma que na função sexual há “une intentionnalité et un pouvoir de signification”<sup>304</sup>. Teríamos o corpo como expressão, como ser sexual e como fala, todos unidos nesse gesto que rompe o silêncio.

O movimento de expressão requer, para sua efetivação, do outro, portanto, a experiência do outro é fundamental. A análise intelectualista deformou esse encontro, e precisamos resgatar essa experiência em sua gênese perceptiva, para que percebamos o outro em sua presença. Como o esquema corporal nos revelou, o outro está para mim dentro de um sistema de equivalências que eu experimento por meio de sua presença corporal, nós coexistimos como sujeitos encarnados. Os gestos sexuais revelam essa experiência de maneira ímpar, pois estrutura a coexistência antes que a filosofia da consciência a faça de forma intelectual. A sexualidade mostra como, pelo meu corpo, eu me ligo ao outro e o compreendo, pois há uma confusão entre minha expressão e a

---

<sup>300</sup>Merleau-Ponty, Maurice. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 2008/1945, p. 224.

<sup>301</sup>*Ibidem*.

<sup>302</sup>*Ibidem*.

<sup>303</sup>*Ibidem*.

<sup>304</sup>*Ibid*, p. 213.

estrutura do mundo que a intencionalidade visa, a qual é retomada pelo meu corpo. As primeiras formas comunicativas, como nos mostram a Psicanálise, são as *gesticulações emocionais*, são nelas que Merleau-Ponty compreende que devemos procurar os primeiros *rascunhos* de linguagem e, por isso, podemos também encontrar na sexualidade a capacidade expressiva. É também sobre ela que “l’homme superpose au monde donné le monde selon l’homme”<sup>305</sup>. O mundo dado das gesticulações emocionais é o da contingência, pois em relação à organização corporal, a emoção “est la manière même d’accueillir la situation et de la vivre”<sup>306</sup>. Portanto, o filósofo conclui que

Il ne suffit pas que deux sujets conscients aient les mêmes organes et le même système nerveux pour que les mêmes émotions se donnent chez tous deux les mêmes signes, ce qui importe c’est la manière dont ils font usage de leur corps, c’est la mise en forme simultanée de leurs corps et de leur monde dans l’émotion<sup>307</sup>.

Há um elemento em comum aos sentimentos e as palavras; ambos são instituídos, e a fala e a sexualidade possuem esse poder. A linguagem exprime a tomada de posição do sujeito no mundo de suas significações. Já a sexualidade é coextensiva à existência e à vida, dando-lhes o teor de sua essência ambígua, equívoca e indeterminada, que é o que dá o colorido à existência humana e conforma a multiplicidade de sentidos. Ambas, assim, desembocam em uma tomada de posição que revela uma dialética entre o mundo natural e o mundo humano/cultural, em que o último enraíza-se no primeiro, cedendo suas estruturas e fundando-se no sujeito encarnado, e muitas vezes também percebemos as tensões desses dois mundos<sup>308</sup>. Desse modo, o sujeito sexual, o falante e o ouvinte estruturam a experiência, modulando a existência “exactement comme un comportement de mon corps investit pour moi et pour autrui les objets qui m’entourent d’une certaine signification”<sup>309</sup>. O corpo humano tem esse poder de se apropriar de atos, de configurar-se como núcleo significativo que ultrapassa e transfigura seus poderes naturais. A comunicação, esse poder de se abrir a uma conduta nova e compreender pelo testemunho exterior, de investir em um ato um sentido figurado que significa fora de nós, tal como “l’émergence de l’amour dans le désir ou celle du geste dans les

---

<sup>305</sup>*Ibid*, p. 229.

<sup>306</sup>*Ibid*, p. 230.

<sup>307</sup>*Ibidem*.

<sup>308</sup> Final sub-capítulo 3.2 Do espírito das artes à Natureza.

<sup>309</sup>Merleau-Ponty, Maurice. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 2008/1945, p. 235.

mouvements incoordonnés du début de la vie”<sup>310</sup>. A comunicação é a abertura à indefinição e ao significar, pelo qual o homem transcende a um comportamento novo, para outrem, para seu próprio pensamento, por meio de seu corpo e de sua fala. A fala é capaz de se sedimentar e de constituir um adquirido intersubjetivo. A intenção de falar só pode ser encontrada em uma experiência aberta, na espessura do *Ser*. Por isso, Merleau-Ponty faz a distinção entre uma *fala falante* – que é intenção significativa que se encontra em estado nascente e promove uma polarização da existência sob certo sentido – da *fala falada* – apoio empírico em seu próprio não-ser.

Dessa forma, Merleau-Ponty compreende a fala como excesso de nossa existência sobre o ser natural. O ato de expressão, em todas as suas dimensões, é revelado na fala como o poder constituinte de um mundo linguístico e cultural, que retoma no *ser* isso que se estendeu além, e que se calca na comunicação, a qual se estrutura com outros atos de intenção que visam se expressar e se comunicar, dentre eles a sexualidade. O trabalho de Schilder nos mostra essa comunicação, na qual a intenção da fala se calca, nos confins do corpo, revelando o fluxo comunicativo pela dimensão erótica, e como essa comunicação influencia o nosso esquema corporal em seu trabalho de coordenar os nossos impulsos em expressões que condizem com nosso *eu anônimo*. Qualquer modificação expressiva imputa modificações de nossas comunicações, pois a expressão sempre visa o outro e busca aproximá-lo, visa estreitar o vínculo emocional erótico. Retomando a dialética entre o mundo natural e o mundo humano/cultural apontada por Merleau-Ponty, vemos em Schilder que as alterações eróticas da imagem corporal são fenômenos sociais e se refletem na imagem corporal do outro, sem que nenhum dos elementos seja reduzido uns aos outros. Temos projeção, introjeção e identificação, que seriam o apoderamento e o empoderamento da imagem corporal de outrem, podendo haver uma integração ou uma unidade entre imagens corporais, ou uma adicionando ou dominando a outra. Demarca-se, em nós, uma relação ambígua, ou seja, de um lado, há uma amálgama das imagens corporais, mas, ao mesmo tempo, do outro lado, sobrevive certa independência entre elas, pois a imagem corporal compõe-se de certas somas de parte que nunca se unificam completamente<sup>311</sup>.

---

<sup>310</sup>*Ibidem*.

<sup>311</sup> Freud, em *O Eu e o Id* de 1923, diz que “trata-se de um processo [identificação] muito freqüente nas fases de desenvolvimento precoce. A partir dele, poderíamos supor que o caráter do Eu seja, na verdade, um precipitado destes investimentos recolhidos dos objetos dos quais se desistiu. Assim, poderíamos dizer que o Eu contém a história dessas escolhas objetais. Devemos de antemão considerar que deve haver uma escala de gradação na capacidade de resistência do caráter de uma pessoa, tanto em rechaçar as influências produzidas pela história de suas escolhas objetais eróticas, quanto em, ao final, acolher essas

### 4.1.3 A identificação como inerência *Ineinander*

Essa capacidade do corpo humano de projeção, introjeção e identificação em relação a outros corpos deixa Schilder maravilhado, ainda mais quando percebe, como aponta Merleau-Ponty<sup>312</sup>, que essa capacidade estende-se, como a percepção, além do corpo do outro, ampliando-se pelo mundo. Schilder entusiasma-se em poder “acompanhar as possibilidades remotas de identificação” dos seres humanos, que vão “desde o mamífero até qualquer coisa animada, depois até as plantas e, mais adiante, até o mundo inanimado, com especial referência aos aspectos do movimento”<sup>313</sup>. Freud<sup>314</sup>, em *Luto e Melancolia* de 1917, por exemplo, tenta descrever o modo pelo qual isso ocorre. Ele percebe que a identificação se dá dentro do que ele denomina de *relação de objeto*. Definir o que seria um objeto para Psicanálise é algo extremamente complexo, entretanto, todos os elementos elencados por Schilder acima podem representar o que a psicanálise compreenderia por objeto. Freud entende<sup>315</sup>, assim, que a relação de objeto sempre começa por uma escolha de objeto. Essa escolha significa psiquicamente um enlaçar-se a esse objeto, formando um vínculo com ele. Esse vínculo estabelece, por fim, uma unidade miscigenada de pulsão, afeto e imagem, dotado de sentido e de direção. Percebemos, então, que os elementos encontram-se amarrados entre si e a forma pela qual se dá esse entrelaçamento é que dotará a experiência de seu significado. No caso da identificação, a rota ou a direção do enlaçamento é sempre da libido ao objeto, e o modo pelo qual a libido gruda em certo objeto, essa forma específica em que ela adere, é que caracteriza a *identificação*, e claro que o processo finaliza com internalização desse objeto no *Eu*. O grudar ou o aderir o objeto é sinônimo de transformar o objeto, ou aspectos do objeto, em aspectos do *Eu*. Independentemente da identificação, o deslizamento da libido entre objetos já produz uma reconfiguração no conjunto das relações, que provavelmente produzirá alterações em seu sentido ou sua rota, mas, no caso específico da identificação, essa reconfiguração se dá notadamente no

---

influências” (In: **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2007, p. 41).

<sup>312</sup> **La Nature: Notes Cours du Collège de France**. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61, p. 287-8.

<sup>313</sup> SCHILDER, Paul. **A imagem do corpo**. Trad. Rosanne Wertman. São Paulo: Martins Fontes, 1994/1935, p. 219.

<sup>314</sup> Freud, Sigmund. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. v. 2. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

<sup>315</sup> Severo (In: **Do Narcisismo à Dependência: Uma introdução metapsicológica a um funcionamento contemporâneo**. Aparecida - SP: Ideias & Letras, 2015).



âmbito da imagem corporal. Esse processo de reconfiguração da imagem corporal pode ser tão profundo que chega até a base do esquema corporal. Quando isso ocorre, Freud diz que ocorreu uma *identificação narcísica*. Essa forma específica de identificação, em sua origem, é anterior à escolha do objeto convencional e revela uma maneira primeva do Eu “acolher” os objetos em si, ou seja, deseja incorporá-los em si.

Em *Psicologia das Massas e análise do Eu*, de 1921<sup>316</sup>, e em *O Eu e o Id*, de 1923<sup>317</sup>, Freud retoma as discussões sobre o processo de identificação. Em ambos os textos, o autor confirma suas ideias de *Luto e Melancolia*, de que a identificação é a mais antiga ligação afetiva, ou seja, esse desejo de incorporar o objeto em si, mas ele amplia o alcance da identificação e percebe a presença de outra função importante. Freud vê que além do desejo de incorporação, há o movimento de transformação dos objetos incorporados em ideais e em modelos a serem seguidos. Uma vez estabelecidos esses modelos, estrutura-se com eles uma relação ambivalente, de amor/ódio/ser amado, pois a identificação é, em sua gênese, ambígua, ela é um desejar ser e não-ser, ser amado e não ser amado, ao mesmo tempo e na mesma relação. Como a organização oral é eleita o paradigma da identificação, ela revela a força dessa ambivalência, pois há, ao mesmo tempo, na incorporação, o aniquilamento do objeto (ódio), para sua absorção (amor), torná-lo parte do sujeito (ser amado). Desse modo, ao nos identificarmos com algo, reconfiguramos nosso próprio Eu à semelhança da unidade miscigenada de objeto eleita como ideal e modelo, fazendo com que nós nos amemos e nos odiemos simultaneamente. Portanto, podemos perceber que a identificação estrutura as paixões e a subjetividade sobre a ambigüidade. E percebemos também que ela é, simultaneamente, o desejo de possuir o objeto e a fonte da empatia, da compaixão e da simpatia, devido a essa busca de ser semelhante a outrem. Por isso, a identificação é importante para Freud<sup>318</sup>, porque ele a percebe como o que estrutura a mais primordial ligação afetiva a si mesmo e a outrem, podendo substituir uma ligação objetual amorosa, introjetando o objeto no Eu. Justificar-se-ia, assim, Freud<sup>319</sup> olhar para o Eu como receptáculo da história das escolhas objetais que foram abandonadas e erguidas dentro

---

<sup>316</sup>Freud, Sigmund. *Psicologia Das Massas e Análise do Eu*. In: **Psicologia Das Massas e Análise do Eu e Outros Textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011/1921.

<sup>317</sup>Freud, Sigmund. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

<sup>318</sup>Freud, Sigmund. *Psicologia Das Massas e Análise do Eu*. In: **Psicologia Das Massas e Análise do Eu e Outros Textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011/1921.

<sup>319</sup>Freud, Sigmund. *O Eu e o Id*. In: **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

do próprio recipiente. A radicalização disso se dá, para Freud<sup>320</sup>, na idealização, em que o objeto idealizado é tratado como o próprio Eu, ou substitui um ideal não alcançado do próprio Eu. O objeto idealizado é amado por perfeições aspiradas a si mesmo, satisfações do próprio narcisismo, e quanto maior a idealização, maior o domínio do objeto sobre a libido do Eu, o consumido.

Apesar da acuidade das percepções freudianas sobre a identificação, para Merleau-Ponty<sup>321</sup> o grande salto nesse tema se dá com Melanie Klein<sup>322</sup>, principalmente nos termos em que encantou Schilder. Ela amplia o conceito<sup>323</sup> a aquilo que chamou de *identificação projetiva*, e diferencia-se de Freud por ver a identificação como uma estrada de mão dupla; com um *ir* (projeção) e um *vir* (introjeção). Segundo ela, Freud priorizou só o *vir* e negligenciou o *ir*, e, assim, não captou a importância da receptividade do outro ao sujeito, na constituição do mundo interno e externo do próprio sujeito. O conceito identificação projetiva é, portanto, fundamental na obra da psicanalista, mas também é de difícil definição. De qualquer modo, ele acaba sendo uma denominação ampla e que visa delimitar um conjunto de processos distintos entre si, mas interdependentes, que estão relacionados e gravitam em torno dos mecanismos de cisão e de projeção do *self*. Segundo ela, construímos nossas relações de objetos narcisistas nos igualando aos objetos. Isso nos permite estabelecer um modo particular e especial de comunicação com eles, que funcionam à base da projeção e da introjeção de conteúdos meus nos outros. No início do nosso desenvolvimento, não possuímos nada coeso, portanto, dependendo da necessidade de nos desenvolver, podemos separar partes do *self* e projetá-los nos outros. Isso fomenta nossas fantasias de adentrar a força o objeto e de controlá-lo por dentro, mas também convoca a participação do outro em nosso desenvolvimento. Um dos primeiros momentos em que Klein vai buscar descrever esse processo é em *Notas sobre alguns mecanismos esquizóides*, de 1946<sup>324</sup>. Nesse texto, ela entende que a relação com o primeiro objeto ocorre, toda ela, sobre essa

<sup>320</sup>Freud, Sigmund. *Psicologia Das Massas e Análise do Eu*. In: **Psicologia Das Massas e Análise do Eu e Outros Textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011/1921.

<sup>321</sup>Merleau-Ponty, Maurice. **La Nature: Notes Cours du Collège de France**. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61.

<sup>322</sup> Klein, Melanie. *Sobre a identificação*. In: **Inveja e gratidão e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1991/1955.

Klein, Melanie. *Notas sobre alguns mecanismos esquizóides*. In: **Inveja e gratidão e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1991/1946.

<sup>323</sup> Severo (In: **Do Narcisismo à Dependência: Uma introdução metapsicológica a um funcionamento contemporâneo**. Aparecida - SP: Ideias & Letras, 2015).

<sup>324</sup>Klein, Melanie. *Notas sobre alguns mecanismos esquizóides*. In: **Inveja e gratidão e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1991/1946.

estrutura, e implica uma correlação de necessidades, pois quanto maior a introjeção desse objeto, maior a projeção sobre ele. Esse fluxo contínuo dentro/fora molda as relações de objeto e a interação que o bebê, no caso, tem entre ele e os objetos e entre as situações internas e externas. A identificação projetiva é, então, uma relação de objeto onde há a identificação no objeto das partes odiadas ou amadas do *self*, relação essa que se estrutura sobre os mecanismos de projeção e de introjeção. O objeto receptor não cria as fantasias nem os sentimentos depositados nele, mas o objeto receptor pode corroborar e ampliar, ou extinguir e amenizar, tais fantasias e sentimentos. Nos termos dessa relação, odiar o objeto, ou ter uma relação de objeto agressiva, significa depositar no outro sua agressividade; amar o objeto, ou ter uma relação de objeto amorosa, é depositar no outro sua ternura. No primeiro caso, é a forma inicial de viver os impulsos destrutivos e de controlá-los. No segundo caso, é o modo pelo qual podemos desenvolver boas relações de objeto e habitar o mundo. Dessa forma, vemos que o modo inicial da relação eu-outrem se dá pela receptividade do outrem aos meus conteúdos, e essa forma receptiva fomentará, no meu futuro, a retomada dos elementos depositados no outro. Assim, percebemos que há uma interação entre ambos os mecanismos, que podem atenuar ou não a identificação projetiva – um exemplo de não atenuação seria uma introjeção de algo não acolhido pelo outro, esse algo seria experimentado como uma irrupção violenta do exterior no interior, sendo sentido como uma represália às projeções violentas. Dessa forma, projeções para “dentro” dos objetos são fundamentais ao desenvolvimento, tanto quanto as introjeções para “fora”, pois um objeto bom, bem estabelecido, serve como ponto focal e como mediador entre as relações objetais.

Uma vez estabelecido o *modo operandis* da identificação-projetiva, em *Sobre a identificação*, de 1955<sup>325</sup>, Klein dá mais um passo em sua compreensão e nos descreve como esse conceito participa do núcleo da identidade do sujeito. Quanto mais primitiva for à identificação-projetiva, mais o objeto se iguala as partes excindidas do *self*. Isso implica em uma mudança no núcleo identitário do próprio sujeito, pois, devido à intrusão no objeto pelo sujeito, mais o sujeito se apossa da identidade do outro como “efeito colateral”, no retorno, por introjeção do conteúdo projetado. Em outras palavras, como o outro vai ser o depositário dos meus conteúdos, não é só sua receptividade que conta na constituição da minha identidade, como em *Notas sobre alguns mecanismos*

---

<sup>325</sup>Klein, Melanie. *Sobre a identificação*. In: **Inveja e gratidão e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1991/1955.

*esquizóides*, mas, agora entra em cena o modo como esse outro digere meus conteúdos por suas fantasias e seus sentimentos. Na retomada dos meus conteúdos no outro, adquire, junto deles, o modo como o outro elabora ou cria suas fantasias, seus sentimentos e conteúdos. Adquiro uma parte do outro, ou melhor, na retomada dos meus conteúdos, passa a existir um teor de outrem em mim. Percebemos, então, que, da interação entre introjeção e projeção, constrói-se o mundo interno, a partir do próprio mundo interno do sujeito e do mundo externo. Percebemos, também, que, a partir do mundo interno, modela-se a imagem do mundo externo, a partir dos objetos internalizados e das situações emocionais vividas. Vemos a existência de relações entre essas figuras internalizadas entre si, delas com o ego, que também não deixa de ser uma figura internalizada, e de todos com os objetos externos. O mundo interno é fruto dos próprios impulsos, das emoções e das fantasias, mas é influenciado pelas experiências provindas das fontes externas, as quais, por sua vez, têm sua percepção dada pela influência do mundo interno. Para Klein, tudo não passa de um ciclo contínuo eu-outrem, pois os objetos externos sofrem tanto os processos introjetivos como os processos projetivos, tal como os objetos internos. Se projetarmos o ódio, por exemplo, ao objeto, ele será introjetado sobre esse prisma. Quanto mais investimos esse sentimento no objeto, mais ele será introjetado dessa forma. Nessa estrutura de relação, partes e produtos do corpo são sentidos como excindidos, e como são projetados, continuam a existir dentro dos outros. Isso determina a forma pela qual esse objeto externo/interno será internalizado e o modo de relação que se terá com esse objeto que é externo e interno ao mesmo tempo, pois

Minha experiência analítica mostrou-me que os processos de introjeção e projeção repetem, mais tarde na vida, em certa medida, o padrão das introjeções e projeções mais arcaicas; o mundo externo é repetidamente posto para dentro e posto para fora – reintrojetado e reprojeto<sup>326</sup>.

Percebemos, então, que Klein diverge da ideia de Freud de que a identificação seria a fonte da empatia, da compaixão e da simpatia. Para ela, o motivo da escolha de objetos para identificação envolve a existência de algo em comum, e não de que a identificação cria esse algo em comum, como quer Freud. Sentir que existe algo em comum é simultâneo a projetar-se para dentro desse objeto, ou a introjetar algo do objeto. Para a psicanalista, a identificação não cria a semelhança, apenas usufrui dela, e a reintrojeção

---

<sup>326</sup>*Ibid*, p. 184.

de uma parte projetada inclui internalizar uma parte do objeto receptor da projeção, além dos objetos internos projetados.

Se adotarmos a perspectiva do *Ineinander*, perceberemos que as descrições de Klein aprofundam-se mais na coexistência corpórea do que as de Schilder, pois ele não capta a extensão do imbricamento dos corpos, como Klein fez por meio da identificação projetiva. Para Schilder, a identificação restringe-se a um jogo de *imitação* e *personalização*, mais do que uma rede de relações e de comunicações. Além de não captar o processo digestório proposto por Klein, Schilder propõe, ainda, a existência de um *interesse* ou de uma *catexia emocional primária*, que nos dirige aos objetos, como se fosse uma reação primária em direção a eles. O autor conclui, assim, que “a ação do tipo identificação não é mais primitiva do que a do tipo objeto”<sup>327</sup>, ignorando, seja em Freud ou em Klein, que a identificação já é um tipo de relação de objeto. Essa não percepção da identificação como uma relação mais profunda não permite Schilder mergulhar, como Klein, no imbricamento da intercorporeidade que caracteriza o *Ineinander* - por isso Merleau-Ponty gradativamente, em *La Nature: Notes Cours du Collège de France*, passa do pensamento de Schilder ao de Freud, e do de Freud ao de Klein. Schilder até vê o corpo como unidade, mas, aos poucos e devido à falta de uma percepção mais profunda como a de Klein, vai traíndo-se. Por fim, ele acaba por preservar as cisões da tradição, e não consegue dar o passo final à visão de Natureza proposta pelo filósofo, mantendo-se, assim, na perspectiva clássica.

Desse modo, apesar de perceber o corpo como unidade, Schilder propõe diferenças entre o corpo percebido – por meio dos sentidos externos – e o corpo baseado na consciência interna. Essa divisão leva o cientista conceber o corpo composto por uma superfície externa e por uma “substância” que o preenche. As divisões vão se proliferando em suas conclusões culminando em sua idealização de um mundo fragmentado em partes inanimadas e animadas. As consequências de sua visão é propor corpo humano com uma personalidade animada, com a qual mantemos uma relação íntima e específica. E, apesar do corpo ser do mundo, para Schilder, o mundo não tem a mesma unidade que a personalidade tem com o corpo, fazendo com que essa unidade se destaque dentre todos os componentes mundanos. Percepção, vida emocional e libidinal são os elementos que animam o corpo, e possuem o princípio e a tendência de *construção* e *destruição*. Dos componentes da personalidade, a vida emocional

---

<sup>327</sup>Schilder, Paul. **A imagem do corpo**. Trad. Rosanne Wertman. São Paulo: Martins Fontes, 1994/1935, p. 221.

apresenta um peso maior do que as demais. Schilder vê a vida emocional como o núcleo de experiências e de expressões das forças vitais, mas não como expressão do corpo, como Merleau-Ponty<sup>328</sup> propõe, e sim como atitudes da personalidade. Essas atitudes da personalidade vão se construindo a partir das experiências de grande “peso” emocional. Essas experiências pesadas tornam-se a causa que determina nossas ações e nossos sentimentos, que passam a ser reações ou efeitos dessa causa. O inconsciente para Schilder não deixa de ser o núcleo dessas experiências pesadas, que não pertencem à esfera consciente da personalidade.

Apesar desses deslizos, permanece dentro das descobertas de Schilder uma intuição muito valiosa a Merleau-Ponty<sup>329</sup>. Schilder visa preservar, apesar da soberania das experiências pesadas, o princípio de que há sempre mudanças nas experiências relativas ao centro imaginário do ego, por meio do modelo postural. O modelo postural do corpo, por meio do esquema corporal e de suas relações, pode ser “atacado” de dentro como de fora, devido aos conflitos libidinais – que sempre mudam a imagem corporal. Em suma, conseguimos perceber pela libido que há uma tendência constante do corpo em manter sua imagem corporal dentro de seus limites, de um lado, e de expandir essa imagem, estendendo-a ao mundo, do outro. Isso permite ao corpo manter a união de suas partes e, ao mesmo tempo, de se dissipar pelo mundo. Esse movimento, percebido por Schilder por meio da Psicanálise, permite olharmos o corpo, com a percepção depurada pela Fenomenologia e pela Psicanálise, como algo que permanece sempre presente como o coordenador das sensações, e não como resultado delas, mas como unidade fundamental de nossa experiência, dotando-a de significado. Há, como prefere Merleau-Ponty, uma relação *empática* entre o corpo e as sensações, pois os objetos das sensações são “comme ce qui manque à mon corps pour fermer son circuit”<sup>330</sup>. Essa relação empática nos revela, também, a abertura de meu corpo aos outros corpos, mostrando que o corpo libidinal é necessariamente inter-corpóreo, além de sensório. A inter-corporeidade libidinal, por se calcar nas sensações, funciona dentro da estrutura sensível, “comme je touche ma main touchante” ou como “je perçois les autres comme percevantes”<sup>331</sup>, ou seja, a articulação dos corpos, revelada pela libido, se dá sobre o mundo vivido, sobre o mundo onde eu os vejo. Meu corpo é também feito

---

<sup>328</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 2008/1945.

<sup>329</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **La Nature: Notes Cours du Collège de France**. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61.

<sup>330</sup> *Ibid*, p. 281.

<sup>331</sup> *Ibidem*.

dessa corporeidade, meu esquema corporal é um meio de conhecer outros corpos, e esses outros corpos de conhecer meu corpo. A articulação dos corpos é um “universel-latéral de co-perception du monde”<sup>332</sup>, é uma articulação de projeção e de introjeção que revelam as relações de *Ineinander*, relações que desenvolvem a dimensão libidinal do esquema corporal. Freud, por ser o primeiro a intuir essas relações, é o autor que contribui de forma essencial para a percepção dessa dimensão. Segundo o filósofo, o psicanalista vê no prazer, nessa sensação, a abertura à realidade, vê o modo pelo qual o sentir desdobra-se sobre e nas coisas. O corpo se auto-determina outra coisa que corpo simplesmente, e isso ocorre devido sua demanda construída pelo desejo e pelo seu próprio peso existencial de corpo.

#### 4.2 - Da imagem corporal à Natureza: a identificação como Carne

Se adotarmos a perspectiva do *Ineinander*, perceberemos que as descrições de Klein têm um peso arqueológico que as explicações de Schilder não têm, pois ele não captaria a extensão do imbricamento dos corpos como Klein o faz. Para Schilder, a identificação restringe-se a um jogo de *imitações*. Além de não captar esse processo digestório proposto por Klein, Schilder propõe ainda a existência de um *interesse* ou *catexia emocional primária* que se dirige aos objetos, como se fosse uma reação mais primitiva em direção ao objeto, nos moldes do arco-reflexo. O autor conclui, assim, que “a ação do tipo identificação não é mais primitiva do que a do tipo objeto”<sup>333</sup>, ignorando, tanto em Freud quanto em Klein, que a identificação já é um tipo de relação de objeto. Essa não percepção da identificação como uma relação mais profunda não permite a Schilder mergulhar, como Klein, no imbricamento existente da intercorporeidade que caracteriza o *Ineinander*. Devido a esse limite de perspectiva de Schilder, percebemos, então, que Merleau-Ponty<sup>334</sup> passa a buscar o pensamento da psicanalista para encontrar a arqueologia da *Carne*. Schilder até vê o corpo como unidade, mas a falta de uma percepção mais profunda faz, aos poucos, que ele mantenha visões que não lhe permitem dar o passo final à visão de Natureza proposta por Merleau-Ponty, algo que o pensamento kleiniano já propiciaria. Schilder mantém-se, assim, na perspectiva tradicional, e torna-se refém dela, apesar de inicialmente perceber

---

<sup>332</sup>*Ibidem*.

<sup>333</sup>Schilder, Paul. **A imagem do corpo**. Trad. Rosanne Wertman. São Paulo: Martins Fontes, 1994/1935, p. 221.

<sup>334</sup>**La Nature: Notes Cours du Collège de France**. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61.

o corpo como unidade. Quando o autor propõe a existência de uma diferença entre o corpo percebido – por meio dos sentidos externos – e o corpo baseado na consciência interna, ele é fisgado pela perspectiva tradicional, sem ao menos dar-se conta disso. A consequência dessa divisão é a de conceber o corpo composto por uma superfície externa e por uma *substância* que o preenche, e, por conseguinte, dá-se início à proliferação de cisões em suas conclusões que as levam a conceber o mundo fragmentado em partes inanimadas e animadas. No interior desse mundo cindido, há nosso corpo com uma personalidade animada que tem uma relação íntima e específica com o nosso corpo inanimado. O curioso é que, apesar de o corpo ser do mundo, o mundo não tem a mesma unidade que o corpo inanimado tem com a personalidade, fazendo com que a unidade corporal se destaque dentre todos os componentes mundanos. Percepção, vida emocional e libidinal são os elementos que animam o corpo, que pertencem à personalidade, e têm princípios e tendências à *construção* e à *destruição*. Dentre todos os elementos, é a vida emocional que tem o peso maior, pois Schilder a vê como o núcleo de experiências e expressões das forças vitais, mas não como expressão do corpo como Merleau-Ponty propõe<sup>335</sup>, e, sim, como atitudes da personalidade. Essas atitudes da personalidade vão se construindo a partir das experiências de grande *peso* emocional. Essas experiências tornam-se a *causa* que determina nossas ações e sentimentos, que, por sua vez, passam a ser *reflexos* ou *efeitos* dessa causa. O inconsciente, para Schilder, torna-se, assim, o núcleo dessas experiências de grande peso, todas em *terceira pessoa*, e que não pertencem à esfera consciente da personalidade.

Apesar desse deslize à perspectiva tradicional, permanece dentro das descobertas de Schilder uma intuição muito valiosa a Merleau-Ponty<sup>336</sup>. Schilder tenta preservar, a despeito da soberania das experiências de grande peso, o princípio de que as mudanças relativas ao centro imaginário do ego se dão por meio do modelo postural sempre por experiências corporais. O modelo postural do corpo, por meio do esquema corporal e de suas relações, pode ser “atacado” de dentro como de fora, devido aos conflitos libidinais, que, por sua vez, sempre mudam a imagem corporal. Em suma, percebemos pela libido que há uma tendência constante do corpo de conservar sua imagem corporal dentro de limites, de um lado, e de expandir e estender essa imagem corporal ao mundo, de outro. Isso permite ao corpo manter sua unidade e, ao mesmo tempo, se dissolver no

<sup>335</sup>**Phénoménologie de la perception.** Paris: Gallimard, 2008/1945.

<sup>336</sup>**La Nature: Notes Cours du Collège de France.** Paris: Seuil, 1995/ 1956-61.



mundo como um todo. Esse movimento percebido por Schilder nos permite, se mudarmos de vértice, ver o corpo estando sempre presente e como o coordenador das sensações – e não como resultado delas, mas como unidade fundamental de nossa experiência, dotando-a de significado e se efetivando como unidade no e pelo significado. Existe, como prefere Merleau-Ponty, uma relação de *empatia* entre o corpo e as sensações, pois os objetos das sensações são “comme ce qui manque à mon corps pour fermer son circuit”<sup>337</sup>. Essa relação empática estabelece também a abertura de meu corpo a outros corpos, revelando que o corpo libidinal é necessariamente inter-corpóreo. A inter-corporeidade libidinal, por estar calcada nas sensações, funciona dentro da estrutura sensível, “comme je touche ma main touchante”, ou como “je perçois les autres comme percevants”<sup>338</sup>. O equívoco de Schilder é seguir a visão da tradição e pautar suas explicações na alternativa habitual sobre o corpo, isto é, ou o corpo é visto como uma coisa, ou ele é visto como o ponto de vista sobre as coisas – um marco subjetivo. Essa perspectiva da tradição e suas explicações correspondentes sobre o corpo são questionadas por Merleau-Ponty em *Le concept de Nature* em 1959-60.

#### 4.2.1 - A Carne: o estofado do mundo e a promiscuidade

Nas anotações de Merleau-Ponty do curso, vemos o filósofo propor o corpo como *coisa padrão* ou como *Carne*. Isso significa, dentro dessa nova perspectiva proposta e adotada pelo filósofo, ver *o sentir o corpo* e *o sentir do corpo* como sua postura no mundo. A relação do corpo com o mundo inclui a relação do corpo com ele mesmo e não como algo à parte e exclusivo. Ao perceber a *promiscuidade* existente entre eles, exclui-se a separação corpo/mundo, perspectiva que nos fazia vê-los como coisas distintas umas das outras. Por isso, Merleau-Ponty vê na existência de maneira geral a Carne, o *estofado* do mundo. A promiscuidade existente entre as coisas, que caracteriza a Carne, funciona pela estrutura sensível – Merleau-Ponty sempre exemplifica o funcionamento da estrutura sensível pelo exemplo da relação entre duas mãos se tocando. Na estrutura sensível, podemos perceber, de forma nítida, a existência da promiscuidade – da troca entre elas, como a mão tocada se dá a mão tocante como tocante. Tocante e tocado se fundem se indiferenciando, revelando, nesse momento, uma mão como espelho à outra. Essa fusão é a mesma da experiência sensível tão bem

---

<sup>337</sup>*Ibid*, p. 281.

<sup>338</sup>*Ibidem*.

descrita por Merleau-Ponty no *problema do imaginário*, no *enigma da visão* e no *mistério da passividade*<sup>339</sup> apresentadas pela obra de arte que vimos no capítulo anterior. Portanto, para Merleau-Ponty, a estrutura sensível não é exclusividade às mãos, existe algo de análogo em relação às coisas também, pois elas me tocam quando eu as toco. O mistério da passividade me revela que “mon «activité» toute faite est passivité”<sup>340</sup>. A promiscuidade apresenta essa característica surpreendente, isto é, a de mostrar que as coisas são os elementos sobre os quais se abrem a *sinergia* de meu corpo. Dentro da execução desse movimento ou realização carnal que caracteriza a promiscuidade corpo/mundo, percebemos que as coisas são, ou melhor, estão feitas do mesmo estofado que o esquema corporal – algo que Schilder já havia intuído na sinergia da identificação. Já vimos a Psicanálise como assombração dos corpos<sup>341</sup>, e para Merleau-Ponty isso vale as coisas também, pois “je les hante à distance, elles me hantent à distance”<sup>342</sup>, algo que caracteriza a relação empática entre eu e as coisas e que permite que “mon dedans est écho de leur dedans”<sup>343</sup>.

Se a estrutura sensível coordena a relação do meu corpo com ele mesmo e com as coisas, essa estrutura também coordena as relações entre os corpos. A Carne se constitui como estofado do mundo por permear todas as relações. O esquema corporal se apresenta, assim, como a manifestação da estrutura sensível por conter necessariamente relação promíscua com outros esquemas corporais e as coisas. Como vimos, o esquema corporal é uma produção do sensível para Merleau-Ponty. Ele ultrapassa a relação com as coisas e contém relações com corpos vivos e semelhantes a ele. Por sua capacidade transcendente, o esquema corporal se dá em uma rede de esquemas corporais, que é o *mundo ambiente*<sup>344</sup> significativo das coisas também, como o circuito de minha mão a outra. Os esquemas corporais sustentam o ambiente significativo porque eles estabelecem o “reconnaissance d’une «comportement» dans ce qui paraissait «chose»”<sup>345</sup>. A estrutura sensível, da minha mão à minha mão, da minha mão às coisas,

<sup>339</sup> Sub-capítulo 3.2 - Do espírito das artes à Natureza.

<sup>340</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **La Nature: Notes Cours du Collège de France**. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61, p. 287. Tema sobre o qual Merleau-Ponty se debruça nos cursos *La Passivité* (In : **L’Institution-La Passivité (Cours au Collège de France)**, Belin, 2003).

<sup>341</sup> Sub-capítulo 3.1 - Psicanálise: assombração dos corpos.

<sup>342</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **La Nature: Notes Cours du Collège de France**. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61, p. 287.

<sup>343</sup> *Ibidem*.

<sup>344</sup> Tradução a *Umwelt* realizada em Merleau-Ponty, Maurice. **O visível e o invisível**. Trad. José Arthur Gianotti e Armando Mora d’Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007/1964, p. 271.

<sup>345</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **La Nature: Notes Cours du Collège de France**. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61, p. 287.

e da minha mão a mão de outrem, revela o acoplamento de “mon schéma corporel comme animal de conduits vit à distance dans le vivant extérieur”<sup>346</sup>. Esse acoplamento nos mostra a extensão das relações carnis, a qual Merleau-Ponty chamou de *narcisismo do corpo*. Esse narcisismo é aberto e se generaliza. Ele é aberto porque “je vis comme miens les comportements offerts et je les vois animés par un schéma corporel”<sup>347</sup>, e se generaliza porque “je perçois qu’autri est possible pour moi comme un autre percevant les mêmes sensibles que je perçois”<sup>348</sup>. Essa rede comunicativa, sustentada pelo narcisismo do corpo, é, mais uma vez, a Carne, pois visa harmonizar as relações, e utiliza da identificação entre os esquemas corporais para fundar essas comunicações. Como vimos, os esquemas corporais se projetam nos outros e os introjetam, e Merleau-Ponty vê, nessas relações, relações de *ser*, de busca de identidade, de se mostrar como indivíduo para e com outrem. Esse encontro ou essas relações de ser se estruturam pela busca do desejo. O desejo tece uma “membrure commune de mon monde comme charnel et du monde d’autri”<sup>349</sup>, e por isso o filósofo entende que o desejo deve ser “considéré au point de vue transcendantal”<sup>350</sup>, mas de um transcendental encarnado porque deriva de uma “membrure commune” que termina “à une seule Einfühlung”<sup>351</sup>.

O desejo humano difere do animal, apesar do desejo humano emergir do animal, para Merleau-Ponty. Sua diferença se dá porque o desejo humano não funciona maquinalmente, e, sim, como abertura ao mundo circundante, de congêneres e de comunicação. Em sua verve comunicativa, o desejo estabelece a comunicação humana de modo tão natural quanto o funcionamento dos sentidos humanos, ou seja, o desejo me apresenta quais condutas podem ser realizadas em minhas relações tal como a percepção me apresenta as influências do mundo. Retomemos o desejo enquanto *atmosfera sexual*, e percebemo-lo como produtor e reproduzidor do mundo circundante. Uma das essências do desejo para a Psicanálise é que ele sempre se apresenta como falta – falta essa que, para Merleau-Ponty, se relaciona “aux dimensions de ma propre existence”<sup>352</sup>. A falta faz com que o desejo, como produção e reprodução, não tenha o sentido de seu próprio funcionamento. Merleau-Ponty entende que “le «Plasir» est hanté

---

<sup>346</sup>*Ibidem.*

<sup>347</sup>*Ibidem.*

<sup>348</sup>*Ibidem.*

<sup>349</sup>*Ibidem.*

<sup>350</sup>*Ibidem.*

<sup>351</sup>*Ibid*, p. 288.

<sup>352</sup>*Ibidem.*

par la «réalité»<sup>353</sup>, pois o corpo demanda outros elementos que o *corpo coisa* ou que as relações consigo demanda, e isso o coloca em um circuito aberto com os outros. Por isso, o filósofo compreende que Freud vê o sentir já como ser homem e que seus conceitos ampliam a largura desse circuito aberto, pois nos permite ver que ser Carne já é ser homem. O circuito aberto carnal, fomentado pelo desejo, possibilita sua autonomia, o desejo não surge pelo homem ser causa ou finalidade, objeto privilegiado do mundo, mas também ele não surge pelo homem ser governado de “dehors par un principe numériquement distinct dont il ne serait que moyen, occasion ou condition d’existence ou de réalisation”<sup>354</sup>. O peso de corpo, como diz o filósofo, impede o homem de ser as duas alternativas tradicionais, nem uma nem outra, e é isso que o lança, tanto o corpo quanto o desejo, à autonomia, como figuras do fundo carnal. Para Merleau-Ponty, esse ponto aparece na Psicanálise, por exemplo, quando Freud descreve *Eros* e *Thanatos*, a pulsão de vida e a de morte. Ambas as pulsões juntam-se ao problema da Carne, ao duplo movimento: de abertura e narcisismo. Para o filósofo, Freud percebe esse duplo movimento da Carne quando descreve os funcionamentos pulsionais por meio dos mecanismos de “la projection-introjection, le sadomasochisme, le rapport d’*Ineinander* moi-monde, moi-nature, moi-animalité, moi-socius”<sup>355</sup>. A libido, tendo como fonte sempre a Carne, emerge como relação aos outros seres vivos, como o fora, como inter-corporeidade, não somente retrospectivo, mas, principalmente, como simultaneidade. A libido se encontra em uma estrutura de imbricamento que revela o futuro, não como algo que surge ou apóia-se diretamente no presente ou algo que retoma ou retorna do passado, a simultaneidade é a marca do inconsciente, visto que ele é atemporal e indestrutível.

A libido, revelada pelo *Ineinander* via Psicanálise, mostra que o seu percurso é da sensorialidade à corporeidade, pois a libido fomenta a ligação, a linha ou o fio comum a todos os elementos do mundo, pulsionalidade da Carne. Devido ao imbricamento existente, e conservado pela libido, percebemos o corpo como sujeito percipiente, como o mediador de um *isomorfismo*. Ver implica a possibilidade de se ver e de ser visto, implicando que a realização da imagem total de si ou de outrem se dá do lado de fora<sup>356</sup>, no mundo<sup>357</sup>. Forma-se a lacuna da minha imagem visual de mim. A

---

<sup>353</sup>*Ibidem*.

<sup>354</sup>*Ibidem*.

<sup>355</sup>*Ibidem*.

<sup>356</sup> Freud, Sigmund. *Pulsões e Destinos da Pulsão*. In: **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004, p. 154-5.

visão só se faz possível no espelho, utilizando-se de *fantasmas*. Se a imagem visual de mim requer o espelho, o outrem ou o mundo, somos recheados de fantasmas, pois minha imagem no espelho é algo de mim nas coisas ou nos outros – que me permite me contemplar no mundo. E mais, algo que o mundo do tocar, diferente do ver, mostra como possibilidade, pois o tocar requer imediatamente se tocar, requer a *bipolaridade do sentir*, que é semelhante a se sentir. Revela-se uma das dimensões da simultaneidade. Em contrapartida, o mundo da visão tumultua esse imediatismo do tocar, conservando-o e o superando, no sentido de que o visível está a distância, fora dos limites do corpo, no mundo, ou seja, permite se tocar a distância. Logo, a unidade existente do tocar conserva-se na visão, e é restaurada pelo espelho por meio dos fantasmas. A superação da visão ao ultrapassar os limites do corpo só é possível pela captação do corpo tátil pela imagem visual. O esquema corporal, por sua dimensão libidinal principalmente, forja um *lugar do imaginário da visão*. A Carne faz com que “le voir et ses équivalences tactiles, inauguration d’un dedans et d’un dehors et de leurs échanges, d’un rapport d’être à ce qui portant est dehors à jamais”<sup>358</sup>, revelando que a espacialidade do corpo está incrustado no espaço do mundo e que meu corpo imaginário visa condensar em si todos os meus atributos. O esquema corporal nos revela que isso só é possível porque o corpo investe toda sua vitalidade e libido nessa imagem<sup>359</sup>. A imagem corporal investida compõe-se de incorporações, de relações de *ser* entre meu corpo e o mundo. Essas relações de *ser* comportam ejeções e introjeções de diferentes partes do meu corpo, que permitem que nos desdobremos nas coisas e que nos expulsemos nas coisas<sup>360</sup>. A imagem corporal é, assim, um ser incompleto e não composto de partes específicas, ela comporta regiões privilegiadas e bem delimitadas, mas outras vagas e imprecisas, pois o esquema corporal, que a origina, é *oco* por dentro. Essa opacidade é fundamental, pois é nele que se encontram os pontos de inserção dos corpos imaginários, visto que o percurso da libido é da sensorialidade à corporeidade, e por fim a outrem ou por outrem. Percebemos pela libido que a sensorialidade já implica intencionalidade à incorporação, como se a incorporação de outrem fosse “un

---

<sup>357</sup>Merleau-Ponty, Maurice. *La Nature: Notes Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61, p. 345.

<sup>358</sup>*Ibidem*.

<sup>359</sup>Lacan, Jacques. *Le stade du miroir comme formateur de la fonction de Je. Écrits I*. Paris: Éditions du Seuil, 1999/1966.

<sup>360</sup>Klein, Melanie. *Sobre a identificação*. In: *Inveja e gratidão e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1991/1955.

fonctionnement du corps comme passage à un dehors, par ses «orifices»<sup>361</sup>. Logo, como minha imagem corporal capta o meu tocar, a imagem corporal de outrem capta o meu tocar também, caracterizando os outros como sendo “le dehors de moi. Et je suis leur dedans. Ils m’aliènent et je les incorpore”<sup>362</sup>. Por isso, Merleau-Ponty conclui que “je vois par les yeux d’autri → le monde”<sup>363</sup>.

O *Ineinander*, que percebemos pela libido, faz com que nossa visão do mundo seja realizada pelos olhos dos outros, demarcando o corpo como o sistema universal dentro/fora. Sistema esse que Merleau-Ponty chama, como vimos acima, de *promiscuidade*. A promiscuidade, assim, estrutura-se pela “indivision de mon corps, de mon corps et du monde, de mon corps et des autres corps, e des autres corps entre eux”<sup>364</sup>. A indivisão de meu corpo e os outros corpos e outros entre si se dá por suas equivalências corporais, tal com Schilder destacou ao perceber a transposição da função de uma região do corpo à outra<sup>365</sup>. Projeção e introjeção revelam que o funcionamento da indivisão opera sobre os mecanismos de condensação e deslocamento descritos por Freud<sup>366</sup>. Esses mecanismos fundariam, para Merleau-Ponty, o “pensamento” do esquema corporal, que estabeleceria um fio conectando a percepção, a imaginação e o pensamento propriamente dito. Esses mecanismos de formação dos sonhos caracterizam também, devido seu caráter projetivo e introjetivo, o imbricamento dos esquemas corporais, uns sobre os outros. Merleau-Ponty pega como exemplo desses imbricamento e indivisões o caso Schreber estudado por Freud<sup>367</sup>. Nesse caso, entende Merleau-Ponty, Freud descreve de modo exemplar o imbricamento dos esquemas corporais ao perceber “l’anus comme lieu de connexion des body-images”<sup>368</sup>, pois o delírio de Schreber nos revela a necessidade, para aprofundarmos nossas percepções da Carne, de substituir nossas análises de funções por uma *topologia* do corpo, em que nos revela suas dimensões. A visão de Merleau-Ponty é “d’appareils séparés par celle du

---

<sup>361</sup>Merleau-Ponty, Maurice. *La Nature: Notes Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61, p. 346.

<sup>362</sup>*Ibidem*.

<sup>363</sup>*Ibidem*.

<sup>364</sup>*Ibidem*.

<sup>365</sup> Vide nota 259.

<sup>366</sup> **A interpretação dos sonhos**. Edição comemorativa 100 anos. Rio de Janeiro: Imago, 1999/1900.

<sup>367</sup> *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranóia (Dementia Paranoides) relatado em autobiografia (“O caso Schreber, 1911”)*. In: **Observações psicanalíticas sobre um caso de paranóia relatado em autobiografia (“O caso Schreber”)**, artigos sobre técnica e outros textos (1911 – 1913). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. 2010/1911.

<sup>368</sup> Merleau-Ponty, Maurice. *La Nature: Notes Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61, p. 347.

corps comme définissant des rayons du monde”<sup>369</sup>. Essa visão se concretiza pela Psicanálise quando ela percebe que cada organização sexual proposta por Freud<sup>370</sup> se apresenta como sendo um dos “rayons du monde”. Como a libido está difundida por todo o corpo, podemos perceber as relações das imagens corporais, e das partes dos corpos entre si ou entre corpos, como relações sexuais, ou seja, como um jogo de *sedução*, em que há toda uma trama do se distanciar e do se aproximar as suas partes corporais, que já estão entrelaçadas. A sedução nos revela a existência de uma rede promíscua dos corpos, em que há investimentos na *promiscuidade de poderes*, em que a sensorialidade torna-se um investimento que visa cercar e se apoderar de partes do corpo ou do corpo inteiro. A essência da sedução seria o poder *a serviço de*.

Como vimos acima, para Merleau-Ponty, é Melanie Klein quem aprofunda a Psicanálise rumo à mesma dimensão buscada por sua Filosofia. No que tange à promiscuidade dos corpos, mais uma vez é a psicanalista quem realiza esse movimento rumo à Carne por “elle fait apparaître les instances et les opérations freudiennes comme des phénomènes ancrés dans la structure du corps”<sup>371</sup>. Merleau-Ponty compreende que esse enraizamento da Psicanálise na estrutura do corpo se efetiva em Klein por três razões: 1) por ela ampliar a nossa percepção da indivisão do mundo e dos seres ao ver e descrever como o corpo maternal é o mundo, mas vendo “mãe” não como um indivíduo e, sim, como uma categoria ou função exercida por corpos; 2) por ela ampliar a nossa percepção da indivisão dos seres e de seus corpos quando percebe e descreve como nós somos idênticos aos nossos órgãos e não os representamos – como se compreendia tradicionalmente –, portanto, “l’organe étant chargé d’une signification ontologique, étant une catégorie – Père et Phallus”<sup>372</sup>; e 3) por ela ampliar a nossa percepção da indivisão dos seres entre si ao constatar, partindo do conceito de *fantasias originárias* de Freud<sup>373</sup>, de que pai e mãe são um só ser, devido à fantasia da *cena primária* do *coito*<sup>374</sup>. Mesmo se a criança não presenciar a cena, a causa ou o motivo do coito está

---

<sup>369</sup>*Ibidem*.

<sup>370</sup>*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. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016/1905.

<sup>371</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **La Nature: Notes Cours du Collège de France**. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61, p. 347.

<sup>372</sup>*Ibidem*.

<sup>373</sup>Freud, Sigmund. *Os caminhos da formação de sintomas*. In: **Conferências introdutórias à psicanálise**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014/1917.

<sup>374</sup> Ou como a psicanalista prefere chamar; a *fantasia dos pais combinados* (em, por exemplo, Klein, Melanie. *Estágios iniciais do conflito edipiano*. In: **Amor, culpa e reparação e outros trabalhos (1921-1945)**. Volume I das obras completas de Melanie Klein. Rio de Janeiro: Imago, 1996/1928.

implícita na percepção dos corpos dos pais, visto que sua existência depende dessa cena que é executada pelos corpos parentais. Logo, se a existência da criança depende desse coito, em sua fantasia, os pais também surgem por meio desse coito devido ao egocentrismo infantil. Portanto, o modo como Klein descreve a fantasia originária, revela um completo imbricamento entre todos os participantes. Desse modo, o enraizamento da Psicanálise na estrutura do corpo realizado por Klein se dá devido a sua percepção e à descrição das estruturas de promiscuidade, que propicia vermos a corporeidade como centro de relações às coisas e aos outros – como, por exemplo, a terceira razão apresentada por Merleau-Ponty, que versa sobre as fantasias sobre a cena primária. Essa estruturação vai se realizando por meio dos “rayons du monde”, que estruturam também o esquema corporal. Os “rayons du monde”, para Merleau-Ponty, identificam as fases, como momentos de virada<sup>375</sup>, ou organizações da sexualidade freudiana. O filósofo pega um dos “rayons du monde” para exemplificar sua estrutura promíscua, a organização oral. Merleau-Ponty vê, no morder canibalístico, na incorporação e introjeção orais, o “faire passer l’autre au-dedans”<sup>376</sup> da indivisão. Essa incorporação mostra uma das estruturas relacionais da promiscuidade, pois se eu incorporo mordendo, incorporo algo que, como eu, morde também. Assim, uma possível retaliação do sujeito mordido ocorrerá por dentro de mim mesmo, pois o sujeito mordido já foi incorporado, me mordendo por dentro. Desse modo, a criança, por ser um ser voraz, sempre devorando por gratificação, é pacífica de ser retaliada, e Klein revela<sup>377</sup>, para Merleau-Ponty, que as armas utilizadas, como defesas a possíveis retaliações corporais, se dão por fantasias de envenenamento de caráter anal. Logo, as ações de todas as organizações da sexualidade, inclusive da organização oral e anal, ocorrem de forma passional. Essa essência passional permite, por exemplo, que o sadismo se transforme em masoquismo, isto é, prazer de morder fomenta o desejo de ser mordido internamente – problemática descrita quando vimos o texto *O problema econômico do masoquismo* de Freud<sup>378</sup>, que nos revelam marcas do imbricamento e da promiscuidade. Seguindo no pensamento freudiano, outro modo importante de revelar marcas do imbricamento e da promiscuidade é a descrição da pluralidade de sujeitos no

<sup>375</sup> Lacan, Jacques. *Le stade du miroir comme formateur de la fonction de Je. Écrits I*. Paris: Éditions du Seuil, 1999/1966.

<sup>376</sup> Merleau-Ponty, Maurice. *La Nature: Notes Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61, p. 347.

<sup>377</sup> Por exemplo, em Klein, Melanie. *Algumas conclusões teóricas relativas à vida emocional do bebê*. In: *Inveja e gratidão e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1991/1952.

<sup>378</sup> In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Trad. Luiz Alberto Hanns. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2007.



interior da subjetividade, em especial ao ver o Super-eu como o corpo exterior incorporado<sup>379</sup>. Nesses níveis de indivisão ou imbricamento exemplificados acima, a Psicanálise também nos mostra que esses processos não se realizam exclusivamente e necessariamente com corpos humanos. O polimorfismo ou a indiferenciação pode ser realizado com objetos e animais<sup>380</sup>, os quais até podem ser bons portadores de conteúdos, ampliando nossa percepção da profundidade da Carne.

Percebemos, assim, que as descrições psicanalíticas revelam que os investimentos corporais visam sempre à unidade ou a um *absoluto*. O desejo de gratificação ilimitado cristaliza-se tal como o *mistério do visível*, pois “le visible, c’est une «pensée» qui est là”<sup>381</sup>, logo o desejo é também um “pensée” que está lá. O modo como o corpo visa esse “pensée” que está lá se dá de várias formas, mas a Psicanálise nos mostra também que pode haver uma infinidade de organizações de “pensée” por todos os orifícios ou partes do corpo. Os melhores exemplos seriam os das zonas erógenas<sup>382</sup> como “rayons du monde”, como vimos, pois nos mostram o modo como o órgão ganha significado ontológico e o conceito de *objetos parciais* de Klein<sup>383</sup>. Esses objetos são partes do corpo que se tornaram seres ou atores dotados de poderes, sejam amorosos, sejam persecutórios. Eles são fundamentais na constituição e na formação do indivíduo. Os dois objetos parciais mais famosos são o *seio bom* e o *seio mau*, mas vale notar, como descrevemos no mecanismo de *identificação projetiva*, que um objeto parcial pode conter uma parte de meu corpo, ou do outro, ou de ambos misturados. A relação do objeto parcial segue o mistério do visível, ou seja, o desejo de gratificação ilimitado cristaliza-se em um além, visando um absoluto, seja na realização com o seio bom, seja na frustração com o seio mau. O mistério do visível permeia a busca do corpo até no desejo, em que a relação se estrutura na reciprocidade de ver, isto é, se eu vejo, sou visto, se eu desejo, sou desejado – ou se odeio, sou odiado, estrutura da

<sup>379</sup> Como, por exemplo, em *Neurose e Psicose* ou *A perda da realidade na neurose e na psicose* (In: **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2007).

<sup>380</sup> Como por exemplo, em Freud, Sigmund. *Análise da fobia de um garoto de cinco anos (“O pequeno Hans”)*. In: **O delírio e os sonhos na Gradiva, Análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015/1909.

<sup>381</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **La Nature: Notes Cours du Collège de France**. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61, p. 348.

<sup>382</sup> Freud, Sigmund. *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. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016/1905.

<sup>383</sup> Klein, Melanie. *Algumas conclusões teóricas relativas à vida emocional do bebê*. In: **Inveja e gratidão e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1991/1952.

Klein, Melanie. *Sobre a observação do comportamento de bebês*. In: **Inveja e gratidão e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1991/1952.

persecutoriedade, por exemplo. Dessa forma, o sujeito corporal é sensorial e, por fim, é desejo. Tudo isso estrutura-se na e pela percepção, compreendida não só como conteúdo sensorial, mas também como estrutura do *ser*. A percepção sensorial “est la «figure» d’une «suscception» qui le tapisse ou le double, et qui est désir comme recherche du dedans dans le dehors et du dehors dans le dedans”<sup>384</sup>. A intenção de integração sensorial encontra no prazer a interligação com a percepção e a ação, que se organizam pelo desejo. O desejo propicia ao prazer ser um *quale* não propício de análise, porque o prazer, enquanto sensação e como encontro, revela a interiorização do fora no dentro e do dentro no fora. O prazer enquanto sensação dilui o dentro e o fora, existindo só o *nós*, possibilitando à sensação ser a estrutura em ação, o prazer é o “porte – à – faire visible - invisible”<sup>385</sup>.

Quando partimos da corporeidade total, vemos que a sexualidade é co-extensiva à percepção. A Psicanálise<sup>386</sup> nos mostra como libidinizamos os órgãos e os atos perceptivos. Merleau-Ponty compreende que, nas relações corporais, não há prioridades em suas funções, tudo é concêntrico, inclusive suas intencionalidades com a sexualidade, que não deixa de ser uma intencionalidade também. O mundo da sexualidade, inclusive os meios da sexualidade prematura, a arquitetura de abóboda<sup>387</sup> que vimos, contém meios de expressão. Isso nos permite falar de sexualidade nas relações orais, anais, escópicas, por exemplo, e que as manifestações sexuais pré-genitais, como diz Freud<sup>388</sup>, consideradas precoces, se misturam na indivisão do *Ineinander*, não só no próprio corpo, mas também no e ao corpo de outrem. Merleau-Ponty entende que Freud descreve a libido “comme «excitation génital» ou «sexuelle» non «maîtrisée», compulsive, sans la technique, non encore «mise au service de la reproduction»”<sup>389</sup>. Isso faz com que a libido seja um excedente de prazer, capacitando-a ao poder de realizar associações. Esse exceder da libido é, assim, utilizado pelo corpo

<sup>384</sup>Merleau-Ponty, Maurice. *La Nature: Notes Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61, p. 348.

<sup>385</sup>*Ibid*, p. 349.

<sup>386</sup>Freud, Sigmund. *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. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016/1905.

Freud, Sigmund. *Pulsões e os destinos da pulsão*. In: **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004/1915.

<sup>387</sup>Freud, Sigmund. *Sobre tipos neuróticos de adoecimento*. In: **Neurose, Psicose, Perversão**. Trad. Maria Rita Salzano Moraes. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016/1912.

<sup>388</sup>*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. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016/1905.

<sup>389</sup>Merleau-Ponty, Maurice. *La Nature: Notes Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61, p. 349.

em um “développement qui dépasse, une cumulation, un réarrangement, la construction d’un système improbable”<sup>390</sup>. O termo “improbable” é utilizado pelo filósofo porque o sistema libidinal não é uma *enteléquia*, o sistema “n’est pas précisément une orientation univoque vers tel sexe”<sup>391</sup>. Há na libido um *polimorfismo fantástico*, pois encontramos nela uma vasta gama de possibilidades de posições sexuais que a denotam como “un champ, une polarité, l’initiation à une dimension, à une «rayon» corps-monde”<sup>392</sup>. A dimensão, a qual a libido ilumina, é uma dimensão primordial, em que nós nos encontramos em meio a “«prescience» sexuelle comme «prescience» sensorielle”<sup>393</sup>. Desse modo, não podemos falar de enteléquia libidinal porque vemos que o desejo tem a filigrana do esquema inter-corporal, gestado pela *copulação*<sup>394</sup>. O sistema improvável da libido amplia nossa concepção de copulação, extravasando-a para ligações em que os desejos formam uma única<sup>395</sup> *empatia e realização*. A copulação, como fantasia da cena primária, é uma sexualidade imaginária que investe em todo o corpo um poder de ultrapassar as lacunas do desconhecido, uma forma de saber calcada nas teorias sexuais infantis<sup>396</sup>. Essas teorias constituem o projeto do sexual, no qual o genital é a sua cristalização. O sexual é para Merleau-Ponty, então, “coextensif à l’homme non comme une cause unique, mais comme une dimension hors de laquelle rien ne reste”<sup>397</sup>.

#### 4.2.2 - *Carne e Consciência: je ne sais pas et je l’ai toujours su*

Se o sexual<sup>398</sup>, para Merleau-Ponty, tem a extensão descrita acima, em que se apresenta como elemento central à *Carne* ao cumprir os pré-requisitos de ser “une vie

<sup>390</sup> *Ibid*, p. 350.

<sup>391</sup> *Ibidem*.

<sup>392</sup> *Ibidem*.

<sup>393</sup> *Ibidem*.

<sup>394</sup> Rezende, A. M. (*A metapsicanálise de Bion: além dos modelos*. Campinas: Papirus, 1994. & *Bion e o futuro da psicanálise*. Campinas: Papirus, 1993) destaca que um dos significados da palavra *símbolo* é *copulação*, ou seja, a função simbólica possui o objetivo de estabelecer vínculos ou ligações entre coisas, de realizar cópulas.

<sup>395</sup> Condensação e deslocamento (Freud, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Edição comemorativa 100 anos. Rio de Janeiro: Imago, 1999/1900).

<sup>396</sup> Por exemplo, como em Freud, Sigmund. *Algumas conseqüências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos*. In: *O eu e o id, “autobiografia” e outros textos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011/1925.

Freud, Sigmund. *A organização genital infantil*. In: *O eu e o id, “autobiografia” e outros textos*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011/1923.

<sup>397</sup> Merleau-Ponty, Maurice. *La Nature: Notes Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61, p. 350.

<sup>398</sup> Sub-capítulo 4.1.2 - O corpo como expressão, como ser sexual e como fala.

incarnée, dialectique qui se relance elle-même”<sup>399</sup>, faz-se necessário notar sua relação com um dos elementos centrais da Filosofia para compreendermos o tamanho da importância da sexualidade na vida encarnada. Por isso, dedicaremos essa última parte do trabalho a compreendermos qual seria a relação da sexualidade com a *Consciência*. O motivo e a importância dessa empreitada se dão não só pela suma importância da Consciência a Filosofia, mas também por um efeito colateral que tal investigação pode nos propiciar. Ao averiguarmos os meandros dessa relação, podemos investigar não só a relação da sexualidade com a Consciência, mas também investigar a relação do próprio corpo com a mesma por meio dessa relação da sexualidade com ela, percebendo o lugar da Consciência junto à *Carne*. Portanto, ao investigar as relações da sexualidade com a Consciência, ganhamos de bônus a possibilidade de investigar a relação da Consciência com o corpo. Para que tal investigação ocorra com sucesso, o primeiro passo para o filósofo é compreendermos essas relações sexualidade/Consciência e corpo/Consciência. Para tanto, faz-se necessário retomar e discutir a própria definição de inconsciente, pois é essa *instância psíquica*, termo utilizado por Freud, que faz a mediação entre a sexualidade e a Consciência. Freud, em *O inconsciente*<sup>400</sup>, de 1915, entende, primeiramente, que não conseguimos abordar o inconsciente de modo direto devido ao mecanismo do recalque. Dessa forma, o acesso ao inconsciente se dá de modo indireto, pelos seus resultados, os quais se convencionou chamar, em Psicanálise, de formações do inconsciente (sonhos, chistes, atos falhos e o sintoma). O modo pelo qual abordamos esses resultados determina o modo como se definiria o inconsciente. Freud chamou a esses modos de abordagem do inconsciente de *pontos de vistas* ou *perspectivas*. Ele aponta quatro pontos de vistas ou perspectivas do inconsciente: *descritivo*, *tópico* ou *sistemático*, *dinâmico* e *econômico*. A variação do que seria o inconsciente se dá porque cada uma das perspectivas nos mostra uma forma ou uma manifestação distinta do inconsciente. A primeira, a *descritiva*, nos mostra que os elementos e os processos psíquicos possuem dois estados; estado consciente e inconsciente. Todos os elementos e processos psíquicos nascem no estado inconsciente e alguns conseguem mudar de estado e outros não. Desse modo, alguns elementos psíquicos permanecem inconscientes e nunca ascendem à consciência, eles não conseguem transitar entre os estados. O segundo ponto de vista, o *tópico* ou *sistemático*,

<sup>399</sup>Merleau-Ponty, Maurice. *La Nature: Notes Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61, p. 351.

<sup>400</sup> In: *Escritos sobre a psicologia do inconsciente*. Trad. Luiz Alberto Hanns. v. 2. Rio de Janeiro: Imago, 2006/1915.

revela os funcionamentos distintos desses “lugares” psíquicos em que os elementos ou processos se encontram ou ficam. Os que não conseguem mudar de estado são organizados de modo diferente dos elementos e processos psíquicos que conseguem mudar de estado. Os que não conseguem mudar de estado encontram-se no sistema inconsciente e são organizados pelo *princípio de prazer*, e os que conseguem mudar de estado encontram-se no sistema pré-consciente e são organizados pelo *princípio de realidade*. O que impede que os elementos e os processos psíquicos mudem de estado é o *recalque*. Veja bem, o que determina o pertencimento de algo aos sistemas é o livre trânsito ou não. Isso não impede que algo que esteja em estado inconsciente pertença ao pré-consciente. Estado inconsciente e sistema inconsciente não são necessariamente sinônimos, podem coincidir ou não. O terceiro ponto de vista, o *dinâmico*, é determinado pelo mecanismo do recalque. Nessa perspectiva, o inconsciente é o recalçado, ou seja, o que “fica preso” no sistema inconsciente. Desse ponto de vista, o desejo não é inconsciente, mas não significa que seja consciente também, pois o desejo não “fica” retido na dinâmica ou fluir do aparelho psíquico. Uma vez que o desejo nasce, ele é satisfeito, mesmo que parcialmente, e, assim, satisfeito, ele desaparece. Nesse terceiro ponto de vista, o inconsciente é determinado pelo que não consegue mudar de estado, o que fica “retido”. O último ponto de vista é o *econômico*, em que “visa a acompanhar o destino das quantidades de excitação e busca, ao menos aproximativamente, estimar as magnitudes dessas quantidades”<sup>401</sup>. A perspectiva econômica busca compreender, então, os investimentos libidinais realizados, seja em si mesmo ou nos objetos, e as fantasias envolvidas nesses investimentos. Ou seja, essa perspectiva visa compreender como circula a libido pelo sistema psíquico e onde ela é investida. Desse ponto de vista é que nascem, para Freud, tanto as paixões como sua dinâmica de relações. O foco de Merleau-Ponty<sup>402</sup> para abordar as relações da sexualidade com a consciência são, acima de tudo, as perspectivas descritiva e dinâmica do inconsciente de Freud.

Aos olhos de Merleau-Ponty, o inconsciente descritivo, ou de estados, e o dinâmico apresentariam de forma basilar o modo pelo qual se daria a superação do instinto animal e como se fomentaria o surgimento da consciência. O filósofo até percebe o instinto no homem como uma pré-ciência, tal como propôs à sexualidade,

---

<sup>401</sup>*Ibid*, p. 32.

<sup>402</sup>Merleau-Ponty, Maurice. *La Nature: Notes Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61, p. 351.

mas visa fugir da tendência tradicional de ver o inconsciente como algo puramente instintivo e como um pensamento pré-científico diluído em tudo. Seu objetivo é, assim, fugir da tese que compreende o instinto ou o inconsciente como algo predeterminado ou mecânico, mas também não vê com bons olhos as tentativas que transformam o inconsciente em uma *consciência irrefletida* ou *segunda consciência*. Para ele, essa tendência tradicional equivoca-se em achar que a consciência possuiria algum efeito no inconsciente, não porque a consciência e o inconsciente não se relacionam, mas porque, ao descreverem “la conscience comme rapport à des objets”<sup>403</sup> específico, não percebem que o inconsciente se relaciona de modo distinto com os mesmos. Por ser um modo distinto, o inconsciente não é uma consciência irrefletida ou segunda consciência. O próprio Freud, apreende o filósofo, diz que é impossível uma segunda consciência ou irrefletida, pois propor essa possibilidade “serait comme quelqu’un qui penserait en clair au fond de moi ce que je vis confusément”<sup>404</sup>. Propor a existência de uma segunda consciência seria, então, acreditar que há um pensamento claro em uma percepção confusa. Como vimos anteriormente, essa proposta prioriza o *pensamento convencional* em detrimento do *sentido*. Mas, se a percepção confusa de mim não é uma consciência irrefletida, “qu’est ce donc que ce moi qui n’est pas moi, ce poids, ce surplus en deçà de ce qui de moi m’apparaît, et qui a mêt yeux est tout moi”<sup>405</sup>. Esse *eu* (moi), que não é eu em sentido *stricto* para Merleau-Ponty, é o sentir, mas não tomado por um “pensée de sentir (possession)” e sim como “dépossession, ek-stase, participation ou identification, incorporation ou éjection”<sup>406</sup>. O inconsciente como dimensão do *Ineinander* nos coloca continuamente na posição de coincidência do tocar-se tocando ou do eu com minha imagem especular, estruturado pelo reconhecimento cego e não diferenciado do sentir. Portanto, para o filósofo, o inconsciente e o sentir se dão pelo *je ne sais pas et je l’ai toujours su*, fruto da *Verneinung*, que Merleau-Ponty percebe no famoso comentário de Hyppolite<sup>407</sup> do texto *A negativa* de Freud<sup>408</sup>.

Dentre os vários objetivos de Freud, quando escreveu o texto em 1925, encontramos, tal como em Merleau-Ponty, a busca de descrever as relações entre o inconsciente e a consciência. O termo em alemão que denota a estrutura dessa relação é

---

<sup>403</sup> *Ibidem*.

<sup>404</sup> *Ibidem*.

<sup>405</sup> *Ibidem*.

<sup>406</sup> *Ibidem*.

<sup>407</sup> *Commentaire parlé sur la «Verneinung» de Freud*. In : Lacan, Jacques. *Écrits I*. Paris: Éditions du Seil, 1999/1966.

<sup>408</sup> In: **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

*Verneinung*, que traz muitas semelhanças com o termo *negação* em português. No entanto, dentro dos sentidos que a palavra alemã tem, vale ressaltar alguns significados em português que se adequariam melhor ao que Freud visa descrever e ao que Merleau-Ponty visa revelar das relações do inconsciente e a consciência. Portanto, dentro dos sentidos que o termo alemão tem em língua portuguesa, que coadunam com as descrições freudianas e explicitadas por Hanns<sup>409</sup>, temos os de *ir adiante, de perder contato com a origem, designar transformações e rejeitar um conteúdo*. Vale ressaltar também, bem percebido por Souza<sup>410</sup>, que negar, em Freud, não tem o sentido de evitar, indicando que o conteúdo negado não é evitado, mas, sim, é essa sua condição de existência e contato. Para “viver” na consciência, o conteúdo precisa ser modificado, deformado ou transformado de forma que, ao percebê-lo, não se perceba sua fonte ou sua origem, inconsciente no caso. Desse modo, as relações do inconsciente com a consciência se dão pela negação, mais precisamente, nessa transformação dos conteúdos que ocorre. O conteúdo recalado penetra na consciência negado e transformado, de modo que não é possível à consciência reconhecer a origem inconsciente do conteúdo.

Merleau-Ponty percebe que a intuição freudiana dessa transformação é fundamental, pois Freud indica com isso o nascimento, a princípio, do intelecto, e, por fim, da consciência. O conteúdo negado só pode ser acessado pela consciência no formato *epistêmico* e ser experimentado intelectualmente. Assim, a negativa é, para Freud, o poder de conhecer o rejeitado não o aceitando e permitindo que o conteúdo da idéia alcance a consciência, resultando em uma aceitação intelectual do recalado, caracterizando o *je ne sais pas* (conteúdo afetivo) e *je l'ai toujours su* (conteúdo intelectual). Desse modo, para Merleau-Ponty<sup>411</sup>, Freud descreve pelo processo da negativa algo mais, ele descreve a *fundação da condição humana*, que se dá nos moldes de uma historicidade fundamental de ordem mítica<sup>412</sup>. O processo da negativa se apresenta como o ponto de superação do instinto animal, propiciando o surgimento da própria consciência.

Mergulhando no texto freudiano para vermos como ele descreve esse processo, vemos que, para o psicanalista, os atos de afirmar e negar, que permeiam as relações do inconsciente e da consciência, são realizados pelos juízos, e esses atos têm significados

<sup>409</sup>Hanns, L. A. **Dicionário comentado do alemão de Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 314-24.

<sup>410</sup>Souza, P. C. **As palavras de Freud**. São Paulo: Ed. Ática, 1998, p. 212-22.

<sup>411</sup>**La Nature: Notes Cours du Collège de France**. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61, p. 351.

<sup>412</sup>Hyppolite, Jean. *Commentaire parlé sur la «Verneinung» de Freud*. In : Lacan, Jacques. **Écrits I**. Paris: Éditions du Seil, 1999/1966, p. 532.

psicológicos de confirmar ou condenar, respectivamente. Negar significa recalcar, portanto anterior ao juízo faz-se necessária a existência do recalque, pois a “atitude de condenar algo nada mais é do que um substituto intelectual do recalque e o “não” é sua marca, um certificado de origem”<sup>413</sup>. Como negar não significa evitar, ele permite que os símbolos da negativa proporcionem ao pensar ampliações para além das fronteiras dos conteúdos afirmados, revelando assim que o recalcar instaura o simbolizar. Somente no processo de ampliação do pensamento é que entrariam em ação as funções do juízo e de suas questões respectivas (confirmar ou condenar). Uma vez em ação, o juízo, ao que concerne ao tema, funcionaria, em sua gênese, de duas formas: *atributiva* e *existencial*. A forma atributiva concerne em impor características aos objetos. A forma existencial concerne em confirmar a existência real de determinado objeto ou conteúdo atribuído.

Em termos psicológicos, o funcionamento inicial dos juízos é o de atribuir bom ou mau às coisas, isso desencadeia o desejo de incorporar o bom e expelir ou evitar o mau, construindo as primeiras noções de dentro (bom e incorporado) e fora (mau e expelido). O juízo atributivo inaugura, assim, um modo de funcionamento psíquico e, por conseguinte, inaugura um sujeito que atribui esses adjetivos às coisas, o *Eu-prazer*. Ele acolhe o bom, incorporando-o para “dentro”. O rejeitado pelo *Eu-prazer* é classificado como mau, estranho e “fora”. Uma vez que se atribui algo, passa-se obrigatoriamente a constatar a existência desse algo atribuído e, assim, o juízo existencial verificará a existência real ou não da coisa representada psiquicamente pelo *Eu-prazer*. Para que se possa executar essa verificação, desenvolver-se-á a partir do *Eu-prazer*, por meio do *teste de realidade*, o que Freud chamou de *Eu-real-definitivo*. À medida que os juízos existenciais são emitidos, realiza-se o teste de realidade, que constituirá o *Eu-real-definitivo*. Esse teste permite “saber se algo que está disponível na forma de uma representação psíquica no *Eu* pode ser reencontrado também na esfera da percepção (realidade)”<sup>414</sup>, visto que essa representação psíquica no *Eu* formou-se pelo *Eu-prazer*. Durante o processo de verificação ou *reencontro* na esfera do juízo existencial, o dentro ganha contorno subjetivo – porque se a representação não é reencontrada fora, a representação só existe dentro – enquanto a representação presente na esfera da percepção, que está também fora, essa permanência da existência da representação fora, configura o considerado fora. Segundo Freud, a experiência e o teste

---

<sup>413</sup> Freud, Sigmund. *A Negativa*. In: **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2007, p. 148.

<sup>414</sup>*Ibid*, p. 149.



de realidade ensinam à psique a importância de que, se algo é considerado detentor da qualidade bom, e sendo acolhido no Eu, é fundamental também que ele esteja presente no mundo externo (fora) para satisfação, forçando o Eu a juízos existenciais.

Toda representação se origina das percepções, segundo Freud, sendo repetições dessas percepções. Se uma representação existe, significa a garantia da realidade do representado pelo menos uma vez fora, mas não a permanência do representado fora. O problema “não é, então, encontrar na percepção real um correspondente ao que foi imaginado, mas reencontrá-lo, certificar-se de que ele ainda permanece presente”<sup>415</sup>, função esta que é do teste de realidade por meio dos juízos de existência. O pensar requer representação e não a permanência delas na realidade, por isso Freud entende que o pensar é a capacidade de presentificar algo já percebido, e, para tal, o pensar usa da imaginação, por isso faz-se necessário, para que tudo ocorra, que o recalque instaure o simbolizar, senão não há o imaginar e, muito menos, o pensar. Portanto, por meio da imaginação, o pensamento consegue presentificar o objeto no mundo externo, revelando que o pensar não é fiel, em sua repetição da representação, à reprodução do percebido na representação. Assim, o teste de realidade tem também a tarefa de avaliar o grau de distorção entre a representação e o pensamento, e entre o representado e a realidade. Para essa avaliação, mais uma vez, o teste de realidade usa do juízo existencial.

Os resultados dos juízos existenciais levam a reformular, ou não, os juízos atributivos, que, por sua vez, levam a reformular os juízos existenciais. Esse ciclo de juízos ocorre porque eles precisam verificar se esses conteúdos ainda existem no mundo e lidar com o incluir e o expulsar conteúdos do Eu. Dessa forma, no ato do juízo, deve-se levar em conta a adequação do que Freud chamou de *fim almejado*, ou seja, a realidade. Nesse momento de adequação entre o representado e a realidade, sempre teremos, para Freud, que lidar com a *perda*, ou seja, com a diferença ou a dessimetria entre o representado e a realidade, nos lançando ao *luto* do representado perdido ou modificado. Desse modo, vemos que o teste de realidade, ou a percepção da realidade, surge da assimetria entre o dentro e o fora, quando os objetos foram perdidos, fazendo presente o símbolo da negativa, da falta e da ausência. A percepção consciente da dessimetria entre o dentro e o fora se dá pela capacidade de processar perdas e assimilar à negativa; se isso não for aceito ou suportável, nasce uma negação da dessimetria entre o dentro e o fora, ou seja, uma negação da negação. Como o objeto nunca é reencontrado completamente, logo o fator grau ou teor é importante na compreensão do

---

<sup>415</sup>*Ibidem.*

papel do juízo na adequação do representado à realidade. Cabe ao juízo verificar o grau ou o teor de semelhança e dessemelhança, de confirmar as semelhanças e condenar as diferenças, retomando o juízo atributivo. Na retomada do juízo atributivo, semelhanças equiparam-se a dentro e diferenças equiparam-se a fora. Devido ao processo de perda, o dentro e o fora são constantemente redefinidos e retificados. A estrutura dentro/fora é fundamental, pois ela não só determina o comércio e a comunicação das relações inter-corpóreas (introjeção, projeção e identificação), mas também seria essa estrutura que fundaria a subjetividade e a objetividade tradicionais, nesse modelo freudiano.

Entretanto, nos diz Freud, há “o fato de que, em uma análise, nunca se encontra um não que provenha do inconsciente”<sup>416</sup>, logo, como não vem do inconsciente o processo de negativa, e ele não existe fora, só há um *continuum*. Portanto, quem utiliza da fórmula negativa para expressar seu reconhecimento dos conteúdos inconscientes, fundando o dentro e o fora segundo Eu-prazer? Freud encerra o texto correlacionando a afirmação à pulsão de vida, ou *Eros*, e a negação à pulsão de morte, ou destruição, pois a primeira pulsão visa unificar e a segunda pulsão, separar. Poderíamos concluir, assim, que seriam as *pulsões* que realizam a fórmula da negativa? Mas elas conseguiriam, aos olhos de Merleau-Ponty<sup>417</sup>, fazer do inconsciente o ponto de superação do instinto animal, propiciando o surgimento da consciência? Vimos que, mesmo para Freud, é o recalque, com o simbolizar e todo o mecanismo da negativa, essa tarefa, portanto não caberia, mesmo em Freud, às pulsões o trabalho de ponto de superação. Desse modo, para ajudar a superar esse aparente impasse, Merleau-Ponty utiliza dos comentários de Hyppolite<sup>418</sup> sobre o texto de Freud para descrever o modo pelo qual o recalque realiza essa tarefa de superação e estruturação, seja em relação ao próprio nascimento da consciência ou de suas relações com o inconsciente e com o corpo.

Hyppolite vê no texto de Freud particularidades que ele privilegiará em sua interpretação, particularidades essas que serão fundamentais para Merleau-Ponty, porque vão equiparar a estrutura do inconsciente à do sentir, confirmando sua intuição da intuição freudiana. Essa equiparação encontrada por Hyppolite em Freud, aos olhos de Merleau-Ponty, também vai esclarecer não só o *inconsciente* como o *sentir*, mas a relação do *sentir* com a *consciência*. Assim sendo, Hyppolite começa seu comentário

---

<sup>416</sup>*Ibid*, p. 150.

<sup>417</sup>Merleau-Ponty, Maurice. **La Nature: Notes Cours du Collège de France**. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61, p. 351.

<sup>418</sup>*Commentaire parlé sur la «Verneinung» de Freud*. In : Lacan, Jacques. **Écrits I**. Paris: Éditions du Seil, 1999/1966.

com uma sugestão de tradução<sup>419</sup> diferente da tradicional ao termo *Verneinung* freudiano. Seguindo Lacan<sup>420</sup>, o filósofo sugere o termo *denegação* em vez de *negativa* ou *negação*. Para Hyppolite, o que Freud descreveu não seria propriamente a negação de algo no ou pelo juízo, “mais une sorte de déjugement”<sup>421</sup>. O que o filósofo pretende indicar é a existência de dois assuntos distintos discutidos por Freud no texto referentes ao juízo, do que aparentemente um só. Hyppolite acredita que “il faudra distinguer entre la négation interne au jugement et l’attitude de la négation”<sup>422</sup>. A negação interna ao juízo, ou *denegação*, refletiria a relação entre a consciência e o inconsciente para Freud e Merleau-Ponty, enquanto a atitude da negação refletiria a relação inter-corpórea para Merleau-Ponty. A negação interna ao juízo, a *denegação*, seria, aos olhos de Hyppolite, a origem da inteligência para Freud, e, por conseguinte, da própria consciência. Segundo Hyppolite, a passagem à origem da consciência se daria de um modo peculiar em Freud, pois o psicanalista “rencontre son fondement dans un mode de présenter ce qu’on est sur le mode de ne l’être pas”<sup>423</sup>. O termo utilizado por Freud para descrever a função denegação é *Aufhebung*, que Hyppolite correlaciona ao termo ou à “le mot dialectique de Hegel, qui veut dire à la fois nier, supprimer et conserver, et foncièrement soulever”<sup>424</sup>. O filósofo entende que o uso do termo por Freud tem sentido hegeliano no tocante a descrever a denegação como sendo “cette *Aufhebung* du refoulement qui n’est pas une acceptation du refoulé”<sup>425</sup>. Para Hyppolite, assim, esse uso do termo por Freud tem um alcance “philosophique prodigieuse”, porque “présenter son être sur le mode de ne l’être pas”<sup>426</sup>. E quando Freud empreende o resultado da denegação como a separação do intelectual do afetivo, o que está em jogo não é propriamente a separação, mas, sim, a suspensão de conteúdos que permitem, por meio da própria suspensão, “qui naît ici est-il la pensée comme telle; mais ce n’est pas avant que le contenu ait été affecté d’une dénégation”<sup>427</sup>.

---

<sup>419</sup> Por questões didáticas, mantereí os dois termos usados para traduzir a *Verneinung*. Por motivos que serão expostos a seguir no texto, acata-se a sugestão *denegação* ao ato que funda a inteligência e o pensamento, e *negativa* ou *negação* à atitude de negar. Hyppolite usa um termo só, a separação em dois termos ocorreu, não só pela polissemia do termo alemão em português, mas por causa de Merleau-Ponty também.

<sup>420</sup> *Écrits I*. Paris: Éditions du Seil, 1999/1966, p. 367-99.

<sup>421</sup> Hyppolite, Jean. *Commentaire parlé sur la «Verneinung» de Freud*. In : Lacan, Jacques. *Écrits I*. Paris: Éditions du Seil, 1999/1966, p. 528.

<sup>422</sup> *Ibidem*.

<sup>423</sup> *Ibid*, p. 529.

<sup>424</sup> *Ibidem*.

<sup>425</sup> *Ibidem*.

<sup>426</sup> *Ibidem*.

<sup>427</sup> *Ibid*, p. 530.

A distinção inicial entre denegação e a negativa torna-se essencial, pois a denegação surge, aos olhos de Hyppolite, como condição do nascimento do simbólico, como condição “d’engendrer l’intelligence et la position même de la pensée”<sup>428</sup>. Quando Freud propõe a separação do intelectual do afetivo, a supressão do afetivo formula o modo pelo qual nasce o juízo e o pensamento. Essa formulação freudiana não é positiva para Hyppolite, mas, sim, *mítica*. Tomando como base a negação ideal de Hegel – em que a verdadeira negatividade substitui o apetite de destruição que se apodera do desejo, substituição necessária, senão os dois combatentes na luta primordial dizimariam tudo, não restando mais ninguém –, Hyppolite percebe que a denegação freudiana é mítica tal como a hegeliana, mas diferindo do conteúdo ser a gênese da inteligência. Temos, assim, a negação frente à afirmação que reflete a relação entre as tendências unificadoras de Eros e a destrutiva, e temos a denegação, que é a origem da inteligência. A denegação difere da negação porque a denegação é a condição distintiva da condição humana, como historicidade fundamental de ordem mítica, pois “l’affirmation primordiale, ce n’est rien d’autre qu’affirmation; mais nier, c’est plus que de vouloir détruire”<sup>429</sup>. Negar, em seu caráter de denegar, é fundar e instituir. Freud afirma que existem dois tipos de juízos, atributivo e existencial. O papel mítico da denegação, como operação primordial, é formar o dentro e o fora, ao juízo atributivo, e o externo e o interno, ao juízo existencial. Se a denegação apresenta o ser pelo não ser, a formulação fora e externo seria para Freud como o não-dentro e o não-interno e, à medida que se forma o não-dentro e o não-interno, forma-se o dentro e o interno como não-fora e não-externo. Hyppolite conclui que deve-se “donner à ce qui s’est produit un nom philosophique, qui est un nom que Freud n’a pas énoncé ; c’est la négation de la négation”<sup>430</sup>. Nesse processo de confronto das operações primordiais de denegação, o filósofo se pergunta sobre a “derrière la dénégation, qu’y a-t-il donc?”<sup>431</sup>. “Qu’y a-t-il donc” é o aparecimento de um símbolo que tem a marca da dessimetria. Ao estabelecer a dessimetria, podemos ver na negação, em sua vertente de denegação, o papel fundamental da simbolicidade como distinto da tendência à destruição. Portanto, por trás da denegação há a dessimetria que

signifie que tout le refoulé peut à nouveau être repris et réutilisé dans une espèce de suspension des instincts d’attraction et d’expulsion, il peut se produire une marge de la pensée, une

---

<sup>428</sup>*Ibid*, p. 531.

<sup>429</sup>*Ibid*, p. 532.

<sup>430</sup>*Ibid*, p. 531.

<sup>431</sup>*Ibidem*.

apparition de l'être sous la forme de ne l'être pas, que se produit avec la dénégation, c'est-à-dire où le symbole de la négation est attaché à l'attitude concrète de la dénégation<sup>432</sup>.

“A atitude concreta da denegação” permite a extração no sentir de elementos que comporão a consciência. O *je ne sais pas et je l'ai toujours su* destacado por Merleau-Ponty do texto de Hyppolite nos leva a fundar o inconsciente no sentir. Merleau-Ponty olha para o comentário de Hyppolite sobre a fundação da inteligência e do recalque, e conclui que, nesse momento mítico proposto, encontramos a estrutura do sentir na forma do *je ne sais pas et je l'ai toujours su* do recalque. O negado e o denegado apresentam-se na consciência como recalcado, tal como na percepção, e não se tem necessidade de saber isso que aparece na consciência ou na percepção para ser algo, só o fato de ser percebido já o é. Tal como na estrutura da denegação, “voir, c'est penser sans penser”<sup>433</sup>, é “présenter son être sur le mode de ne l'être pas”<sup>434</sup>, é estar fascinado pelo sensível. Merleau-Ponty percebe também que, pelo mecanismo da negação (pós denganação) e do juízo atributivo, tem-se a existência de uma comunicação entre inconscientes para Freud. Essa comunicação não requer que as mensagens inconscientes sejam decifradas pela percepção sensível para que ela ocorra. Entretanto, o filósofo entende que, apesar das mensagens não precisarem ser decifradas pela percepção para que ocorra a comunicação, a percepção tem a mesma estrutura de comunicação que a do inconsciente, pois “ce que je vois, je le vois comme spectacle pour les autres, parce qu'il y a une *Empfindung* avec lui et à travers lui avec d'autres sentir”<sup>435</sup>. Portanto, pelos mecanismos expressos pela denegação e o sensível, Merleau-Ponty entende que “le refoulé n'est pas seulement un sens muet innommé. Il est absent, enfoui (émergence d'un matériel de souvenirs)”<sup>436</sup>, emergência de percepções, de sensações, do sensível.

Portanto, se Merleau-Ponty percebe, via Freud e Hyppolite, que inconsciente e percepção ou que denegação e sensível têm a mesma estrutura, não pode aparecer no meio desses elementos qualquer vestígio da representação. Por isso, apesar de todos esses aspectos positivos da intuição freudiana, o filósofo ainda vê um problema na formulação freudiana de inconsciente. Para Merleau-Ponty, Freud, apesar da percepção

<sup>432</sup>*Ibid*, p. 536.

<sup>433</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **La Nature: Notes Cours du Collège de France**. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61, p. 351.

<sup>434</sup>Hyppolite, Jean. *Commentaire parlé sur la «Verneinung» de Freud*. In : Lacan, Jacques. **Écrits I**. Paris: Éditions du Seuil, 1999/1966, p. 529.

<sup>435</sup>Merleau-Ponty, Maurice. **La Nature: Notes Cours du Collège de France**. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61, p. 351.

<sup>436</sup>*Ibid*, p. 352.

do inconsciente como emergência do sensível, propõe ainda um *inconsciente representacional*, que precisa ser superado. Segundo o filósofo, Freud “admet (Métapsychologie) qu’il ne peut y avoir de sentiments inconscients – Seulement des germes – Par contre la représentation comme tableau interne serait l’inconscient: par exemple le sentiment dont l’objet [representação] est inconscient”<sup>437</sup>. Essa explicitação freudiana sobre o inconsciente é, aos olhos de Merleau-Ponty, uma má compreensão da própria teoria e orientação do inconsciente proposto pelo próprio Freud, que precisa ser desacreditada porque “la psychologie et la philosophie manquent à Freud”<sup>438</sup>. Essa “falta” freudiana aparece de modo nítido quando Freud, em *Pulsões e Destinos da Pulsão*<sup>439</sup>, por exemplo, pretende definir o que seria uma pulsão, revelando de forma mais clara o que Merleau-Ponty chama de inconsciente representacional. Freud diz que

Se abordarmos agora a vida psíquica do ponto de vista biológico, a “pulsão” nos aparecerá como um conceito-limite entre o psíquico e o somático, como o *representante* psíquico dos estímulos que provêm do interior do corpo e alcançam a psique, como uma medida da exigência de trabalho imposta ao psíquico em consequência de sua relação com o corpo<sup>440</sup>.

Freud imputa à representação a mediação entre o somático e o psíquico e, devido a sua relação com o corpo, o inconsciente teria em sua base um conjunto de representações oriundas do interior do corpo, assinalando a representação como tabela interna que caracteriza o inconsciente, como vê Merleau-Ponty. Quando Freud põe-se a discutir sobre os componentes da pulsão – pressão, meta, objeto e fonte –, ele assinala que a fonte de toda pulsão são os processos somáticos oriundos dos órgãos ou partes do corpo “e do qual se origina um estímulo *representado* na vida psíquica” e que “o estudo das fontes pulsionais já não compete à psicologia”<sup>441</sup>. Freud limita suas observações e seu inconsciente a representações oriundas do corpo e não considerando o inconsciente como expressão do próprio corpo, e, para ele, o estudo não compete à psicologia. Se a má compreensão freudiana impede Freud de apresentar a emergência do sensível, o mesmo não ocorre à Melanie Klein, para Merleau-Ponty. Segundo o filósofo, a psicanalista vê o inconsciente como um saber inacessível e indistinto da consciência. Diferentemente do inconsciente representacional de Freud, Merleau-Ponty vê em Klein

---

<sup>437</sup>*Ibidem*.

<sup>438</sup>*Ibidem*.

<sup>439</sup> In: **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

<sup>440</sup>*Ibid*, p. 148 – grifo meu.

<sup>441</sup>*Ibid*, p. 149 – grifo meu.

o *inconsciente figuração*, em que o “contenu latent univoque serait le substrat de la création d’un moi solide”<sup>442</sup>. O inconsciente figuração de Klein consegue “à partir de la corporéité devenue elle-même recherche du dehors dans le dedans et du dedans le dehors, pouvoir global et universel d’incorporation”<sup>443</sup>.

Se pegarmos o texto *Sobre o desenvolvimento do funcionamento mental*<sup>444</sup>, de Melanie Klein, por exemplo, teremos algumas pistas do que seria esse inconsciente figuração que tanto Merleau-Ponty vê na obra da psicanalista. Nessa obra, Klein compreende que o investimento libidinal somado às experiências gratificantes forjam o objeto bom, enquanto a projeção da pulsão de morte, somada às experiências desprazerosas no e com o seio, forja o objeto mau. Percebemos que qualquer construção “mental” para a psicanalista se dá por meio das experiências de encontro das pulsões. Os processos primários – projeção e introjeção – permitem que existam flutuações entre os objetos internos e externos, flutuações essas que variam de acordo com as fantasias, emoções e o impacto das experiências pulsionais. A atividade permanente das pulsões engendra a complexidade dessas flutuações, que se encontra no fundo do desenvolvimento corpóreo e de suas relações com o mundo externo e interno, compondo o próprio mundo interno. Na construção do mundo interno, que faz as mediações das relações tanto internas quanto externas, vemos um “contraste entre objetos persecutórios e idealizados, entre objetos bons e maus – *sendo uma expressão das pulsões de vida e de morte e constituindo a base da vida de fantasia*”<sup>445</sup>. A dinâmica da mente acaba por ser o resultado das pulsões e que as partes conscientes e inconscientes “não são separadas por uma barreira rígida; segundo a descrição de Freud, ao falar sobre diferentes áreas da mente, elas se *imbrincam* uma na outra”<sup>446</sup>. O consciente e o inconsciente podem ser permeáveis uns aos outros para Klein, e, por sinal, quanto maior a permeabilidade, maior é o sinal da integração, logo, de saúde. Para a psicanalista, o nosso corpo é o ponto de referência original, em que os objetos são o seu prolongamento. O mundo torna-se uma extensão dos corpos, e vice-versa, e, em sentido simbólico, eu sou tudo aquilo que alcanço, prolongando o meu corpo ao mundo como extensão. A questão da linguagem, da comunicação e do símbolo coloca-se como

---

<sup>442</sup>Merleau-Ponty, Maurice. *La Nature: Notes Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61, p. 352.

<sup>443</sup>*Ibid*, p. 380.

<sup>444</sup>In: *Inveja e gratidão e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1991/1958.

<sup>445</sup>*Ibid*, p. 275 – grifo meu.

<sup>446</sup>*Ibid*, p. 278 – grifo meu.

questão de contato e de vínculo<sup>447</sup>. Logo, a investigação que o inconsciente figuração consegue propiciar é fundamental para Merleau-Ponty, porque nos permite perceber que a Psicanálise revela uma dimensão da Carne, e que o pensamento psicanalítico encontra-se em ressonância com a *Filosofia da Carne*. Portanto, para o filósofo, “une philosophie de la chair est à l’opposé des interprétations de l’inconscient en termes de «représentations inconscients»”<sup>448</sup>, porque esse modo de ver o inconsciente não percebe que ele “est le sentir lui-même, puisque le sentir n’est pas la possession intellectuelle de «ce qui» est sentir, mais dépossession de nous-mêmes à son profit, ouverture à ce que nous n’avons pas besoin de penser pour le reconnaître”<sup>449</sup>.

Assim, Merleau-Ponty olha para o inconsciente e vê uma dupla formulação, ou seja, uma dimensão do *je ne sais pas* e outra do *je l’ai toujours su*, que correspondem a dois aspectos importantes da Carne: seus poderes *poético* e *onírico*. Um *Ser* estético criativo com capacidades poéticas e oníricas que apresentam toda a riqueza operacional do conceito de *recalque*. Há, assim, o duplo movimento: de *progresso* e/ou *recaída* ou *retomada*, pois a riqueza de toda vida adulta requer a retomada da vida pré-genital, por exemplo. Para Freud<sup>450</sup>, o inconsciente recalado, negado, é uma formação secundária a partir daquilo que ele denominou de sistema perceptivo-consciente, entretanto, para Merleau-Ponty, mesmo o inconsciente negado, é o primordial, e não uma formação secundária tal como apresentada pelo psicanalista. Sua origem se dá na denegação, que “serait le laisser-être, le oui initial, l’indivision du sentir”<sup>451</sup>, e por isso o inconsciente figura e não representa, e, exatamente, por figurar que o inconsciente consegue revelar o corpo humano como *simbolismo natural*, de onde brotam sentidos que anunciam outros significados, e assim por diante. Dessa forma, Merleau-Ponty consegue encontrar no coração do inconsciente uma das faces do *Ser bruto*. E se o sexual para Merleau-Ponty tem toda essa extensão descrita acima, em que se apresenta como elemento central à Carne, podemos perceber como ela cumpre os pré-requisitos de ser um própria vida encarnada, como estímulo dialético, integrativo, superação, que se faz necessário. Nota-se sua relação com os elementos centrais da Filosofia, pois é de suma importância a sexualidade na vida encarnada. Por isso a sexualidade impõe uma relação dela com a

<sup>447</sup>Rezende, A. M. **A metapsicanálise de Bion: além dos modelos**. Campinas: Papirus, 1994, p. 40-2.

<sup>448</sup>Merleau-Ponty, Maurice. **La Nature: Notes Cours du Collège de France**. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61, p. 380.

<sup>449</sup>*Ibid*, p. 381.

<sup>450</sup>Freud, Sigmund. *O Inconsciente*. In: **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. v. 2. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

<sup>451</sup> Merleau-Ponty, Maurice. **La Nature: Notes Cours du Collège de France**. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61, p. 381.



Consciência, e o motivo e a importância dessa tarefa se dão não só pela suma importância da Consciência para a Filosofia, mas também por seus efeitos colaterais que tal relação pode nos propiciar, ou seja, ao averiguarmos os meandros dessa relação, conseguimos investigar, não só a relação da sexualidade com a Consciência, mas também investigar a relação do próprio corpo com a mesma por meio das relações da sexualidade com ela, percebendo, assim, o lugar da Consciência junto à Carne, lugar da *Verneinung* (denegação e negação). Portanto, ao investigar as relações da sexualidade com a Consciência, ganhamos de bônus a possibilidade de investigar a relação da Consciência com o corpo. Mas, apesar do Merleau-Ponty falar da relação entre sexualidade e a Consciência, que se desdobra na relação da Consciência com a Carne e com o corpo, falta-nos concluir qual seria a relação do inconsciente com a Consciência. Claro é que essa relação se dá na mesma estrutura da Consciência com a Carne. E Se Merleau-Ponty consegue encontrar no coração do inconsciente uma das faces do *Ser bruto*, podemos concluir que a Consciência conseguirá ver essa face de modo direto necessariamente? Ou de modo negado e denegado? Dentro do modelo apresentado pelo filósofo, a relação entre o inconsciente e a Consciência se dá na base do *je ne sais pas et je l'ai toujours su*, que é próprio também da Carne com a Consciência. O inconsciente, negado ou denegado, calca-se no primordial, e não como formação secundária. O papel da denegação na origem do inconsciente é central, e faz com que o inconsciente figure, visto sua relação com o sensível, e, exatamente, por figurar que o inconsciente consegue revelar o corpo humano como *simbolismo natural*. A relação da Consciência, ou a capacidade dela frente a esse processo, se dá devido à capacidade do corpo em integrar essas duas dimensões, ou seja, como se integrará o *je ne sais pas* ao *je l'ai toujours su* (primordial). Se seguirmos os meandros da relação, percebemos que o que se exige como integração transcende a esfera epistêmica tradicional, e por isso Merleau-Ponty sempre recorre à percepção como ponto de contato primevo e zona de experiência arqueológica, pois nela, para além dos limites da razão, aparecem os problemas da esfera afetiva e da experiência – ligando percepção e desejo, ou seja, percepção e inconsciente. A questão colocada passa a ser não só as condições de conhecimento ao *je l'ai toujours su* (primordial), mas também como é que a Consciência lida com essa zona de contato primevo e de experiência arqueológicas, ou seja, como ela lida com os elementos que lhe chegam via inconsciente e, portanto, do *Ser bruto*. O modo como a Consciência lida com o primordial basear-se-á na *Verneinung*, que determina suas relações com o inconsciente e com as faces do *Ser bruto* que pulsa no coração do

inconsciente. Ou seja, tal como o *saber-questão* do *Ineinander* (sub-capítulo 4.1), a participação da Consciência na relação empática de abertura do corpo ao mundo depende de quanto a Consciência consegue suportar e processar, experiencialmente falando, o peso do *je l'ai toujours su* (primordial). Suportar e processar se mantêm sempre abertos e não são completamente respondíveis devido ao caráter de saber-questão do problema da existência. Desse modo, a questão filosófica tradicional metamorfoseia-se, ou seja, ela deixa de centrar-se na ampla participação da Consciência e dela como fundação do mundo, e passa a ser em como a Consciência participa do mundo e da *Natureza*, nossos solos, e o quanto ela consegue participar. Ela deixa de ser a fundação e passa a ser um ponto necessário de passagem, pois não podemos esquecer que ela é um dos caminhos para a liberdade, “mais c’est ici qu’il faut se taire, car seul le héros vit jusqu’au bout as relation aux hommes et au monde, et il ne convient pas qu’un autre parle en son nome (...) C’est ton devoir, c’est la haine, c’est ton amour, c’est ton invention... L’homme n’est qu’un noeud de relations, les relations comptent seules pour l’homme”<sup>452</sup>.

---

<sup>452</sup>*La Liberté*. In: Merleau-Ponty, Maurice. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 2008/1945, p. 521.

## 5. Conclusão

Its resemblance to a philosophical theory depends on the fact that philosophers have concerned themselves with the same subject-matter; it differs from philosophical theory in that it is intended, like all psycho-analytical theories, for use<sup>453</sup>.

O único elemento de importância em qualquer sessão é o desconhecido. Não se deve permitir o que quer que seja que distraia de intuí-lo<sup>454</sup>.

Como apontamos na Introdução desse trabalho, o que nos levou a realizá-lo foram as inquietações geradas pela leitura de uma nota de trabalho de Merleau-Ponty em *Le visible et l'invisible*, intitulada de *Corps et chair – Eros – Philosophie du Freudisme*. Frente a ela, desbravamos caminhos tortuosos dentro da obra de Merleau-Ponty, de Freud e de M. Klein, principalmente, para conseguirmos compreender o que o filósofo vê de tão original na Psicanálise que permite a ele afirmar que ela é, como o seu pensamento, uma *Filosofia da Carne*. Para tanto, começamos analisando o motivo que fez Merleau-Ponty compreender que a Fenomenologia e a Psicanálise apresentam a mesma latência – Cap. 02. Percebemos que essa afirmação revela um entrelaçamento entre ambas, porque efetivam um discurso que se refere às mesmas coisas. Isso possibilitou ver na Psicanálise uma Filosofia Nova, que descreve uma zona de experiências arcaicas e primordiais que mostram relações entre os seres encarnados. Entretanto, para esse discurso via Psicanálise se efetivar, faz-se necessário depurá-la, e, assim, conseguirmos captar essa zona de experiências. Uma vez realizado este trabalho de refino da Psicanálise, percebemos que ela nos mostra que nossas experiências arcaicas e primordiais existem de modo indestrutível e intemporal. Politzer é o inspirador do processo de depuração da Psicanálise para Merleau-Ponty e, nele, encontramos a proposta de refino devido à necessidade de resgatarmos o caráter revolucionário da Psicanálise. No entanto, para Merleau-Ponty, o revolucionário é a proposta de uma Filosofia Nova que a Psicanálise depurada apresenta em consonância

<sup>453</sup> Bion, W.R. *The Psycho-Analytic Study of Thinking*. In: **Int. J. Psycho-Anal.**, **43**, 1962, p. 306.

<sup>454</sup> Bion, W.R. *Notas Sobre Memória e Desejo*. In: **Melanie Klein hoje: Desenvolvimento da teoria e técnica. Volume 2: Artigos predominantes técnicos**. Rio de Janeiro: Imago ed., 1990, p. 31.

com a Fenomenologia. A eficácia técnica da Psicanálise e a afirmação de que o sonho tem sempre um sentido marcam a revolução psicanalítica e combatem as explicações contemporâneas reinantes ao filósofo calcadas na causalidade ou em *terceira pessoa*. O sonho sempre é fruto do sujeito concreto, o sentido do ato sempre é fruto do agente, revelando a expressão do mesmo nos moldes da proposta do filósofo da *fala falante*. Contudo, a revolução não se dá de modo integral devido ao problema da proposta do inconsciente. A formulação tradicional desse conceito por Freud fez sua revolução correr o risco de ser sufocada pela explicação em terceira pessoa do conceito que não privilegiou a verdadeira inspiração freudiana calcada no sentido de responsabilidade, engajamento, empoderamento e autonomia dos sujeitos e seus atos fomentadas por sua técnica terapêutica. Os limites da consciência são devidos às resistências do sujeito em confessar ou se responsabilizar por seus atos, preferindo a alienação de si. Destarte, surge um desacordo entre a revolução da técnica e a alienação da teoria, calcada na Psicologia Clássica, no interior da Psicanálise. Se formos fiéis à revolução técnica, poderemos contemplar que a Fenomenologia e a Psicanálise depurada divergem da Ciência contemporânea a Merleau-Ponty – focada na manipulação de objetos – e da Filosofia Clássica – que gestou a cisão subjetivo/objetivo. O foco da divergência se dá pelo combate ao pensamento causal e à busca do simbolismo primordial.

A busca do simbolismo primordial – Cap. 03 – permite a procura do sopro de vida para a própria Filosofia ao combater a Ciência manipulativa e a Filosofia cindida. Refundar o conhecimento no solo do mundo passa a ser um processo importante e, para isso, a arte contemporânea a Merleau-Ponty é fundamental, pois ela já se encontra no sentido bruto do mundo. Nessa busca do simbolismo primordial, encontramos a *fortunada pintura*, que é a capacidade de escavar a *ciência secreta* do mundo. O filósofo percebe, então, um paralelo importante que o faz conceber a *fortuna da Psicanálise*, ou seja, a capacidade da Psicanálise de escavar a Filosofia Nova do mundo. A Psicanálise discursa sobre dimensões do *Serbruto*, e, em específico, as dimensões das relações entre os homens e entre eles e a *Natureza*. As relações entre os homens apresentada pela Psicanálise calcam-se no que o filósofo denominou de *assombração dos corpos*, e ela fomenta um *esboço* de Filosofia por visar à integração entre os corpos, castigada pela Filosofia cindida. Esse esboço fomentado pela assombração apresenta soluções filosóficas a alguns problemas antigos por meio do entrelaçamento dos corpos, ou por seu imbricamento, e, com isso, consegue delimitar de modo mais claro o lugar e o papel da consciência na existência. A Psicanálise consegue, assim, nos mostrar que a

emergência da verdade na existência se dá pelo amor (platônico) à verdade, por uma ascensão dialética intercorpórea à verdade. A Psicanálise seria, assim, um espírito ou um saber que reconhece os limites da razão e redescobre nossa arqueologia, reencontrando o contato com o *Ser* e o *pré-objetivo*, por conceber o mundo como partes do mesmo *Ser* em relações de imbricamento. Esse imbricamento nos revela que o mundo não existe enquanto representação ou como operação do pensamento, mas, sim, como abertura e como contato estruturado pela *duplicidade do sentir, enigma da visão e mistério da passividade*. As Artes e a Psicanálise retomam o mundo como questão interminável e revelam a existência da pré-existência de uma potência, *Logos estético* e/ou *Ser universal*. Desarticula-se, assim, o pensamento como única via de contato com o *Ser*. A Psicanálise denuncia, portanto, as tensões entre a *Natureza* e a *Cultura* e, ao fazer isso, supera a visão reducionista da Ciência contemporânea e da Filosofia tradicional, e possibilita-nos a vermos como dobra do *Ser*.

Como dobra do *Ser* – Cap. 04 –, a Psicanálise nos permite ver o corpo humano como expressão criativa da *Natureza*, como uma corporeidade específica dentro de um movimento maior. Essa corporeidade específica aparece de modo mais claro no fenômeno do *esquema corporal*. A humanidade é uma forma específica de ser corpo, de ser um fio no tecido do *Ser* e como intencionalidade própria. A *Natureza* “invisível” se faz ver pelo corpo humano visível e a Psicanálise o percebe pelo *Ineinander* (como aderência de tudo a tudo). Isso imputa uma reformulação da pergunta filosófica central – “Que sais-je?” – impregnando-a de experiências devido ao *Ineinander*. A pergunta metamorfoseia-se em um *saber questão*, como contínuo movimento interrogativo que apresenta o modo de ser do *Ser*. A reformulação da pergunta desdobra-se na reformulação dos conceitos filosóficos para a Filosofia retomar o contato com o *Ser*. O esquema corporal apresenta-se como saber questão, como saber de *Ineinander* escolhido pelo filósofo para revelar o poder da Psicanálise de descrever o contato primordial. O esquema corporal nos revela o poder de figuração e experienciação de tudo pelo corpo por uma unidade corporal centrada na imagem corporal. Essa imagem corporal e de outrem se formam do mesmo modo, ou seja, para o esquema corporal, tanto o corpo quanto o outro, são objetos externos à imagem corporal, tanto o eu (imagem) quanto o outro são externos ao corpo, são *expressões* dele. Dentro do universo expressivo, vimos que a sexualidade e a fala se destacam devido a serem expressões que animam o mundo original, que doam valor e significado às coisas e ao eu. Há um poder de significação metafísica na expressão sexual que faz concebermos o corpo como expressão, ser sexual

e como fala. A expressão sexual se realça ao efetivar a relação *identificação*, como inerência ao mundo, como comunicação privilegiada. Nesse momento, aparecem as contribuições essencialistas da psicanalista M. Klein, e vimos os meandros da identificação tanto nela quanto em Freud. A identificação passa a existir em seu expoente máximo como *Carne*, ou seja, como o que nos possibilita ver o corpo como unidade fundamental de nossa experiência, como o que permite dotar de significado a experiência efetiva de sua unidade, e ao mesmo tempo como relação *empática*. A capacidade empática do corpo é aderência primordial, é a indivisão dele com as sensações que permite a intercorporeidade estruturar-se como elemento básico da existência, como estrutura sensível e de *promiscuidade*. Se a estrutura sensível coordena a relação do meu corpo com ele mesmo e com as coisas, essa estrutura coordena as relações entre os elementos existentes no mundo, caracterizando a *Carne* como o *estofa* do mundo. Estofa porque permeia todas as relações existentes e as mantém em um contato promíscuo. A última relação existente a ser analisada nesse trabalho é referente a um dos elementos centrais da Filosofia: a *Consciência*. A relação da sexualidade com a consciência nos ajuda a compreender o lugar e a importância da própria consciência nessa nova Filosofia nascente, isto é, seu “lugar” no corpo e na *Carne*. Para isso, fez-se necessário retomar e rever as definições de *Inconsciente*, pois, para Freud, é o Inconsciente o responsável pela mediação da sexualidade com a consciência. A relação se estrutura, devido ao recalque, na ordem do *je ne sais pas et je l'ai toujours su*, núcleo da *Verneinung* (negativa ou denegação). A *Verneinung* se apresenta, para Merleau-Ponty, como o ponto de superação do instinto animal, propiciando o surgimento da consciência, e revela que a percepção tem a mesma estrutura de comunicação que a do Inconsciente (o mecanismo da negação seria igual ao mecanismo do sensível). Se a percepção e o Inconsciente têm a mesma estrutura, o Inconsciente não pode ser representacional. Por isso surge a crítica de Merleau-Ponty a Freud, pois o filósofo entende que o psicanalista concebe um *inconsciente representacional*, afirmando que lhe faltou filosofia nesse momento. A solução encontrada pelo filósofo se dá por meio da própria Psicanálise, na proposta de *inconsciente figuração* de M. Klein, e, exatamente, por figurar que o Inconsciente consegue revelar o corpo humano como *simbolismo natural*, de onde brotam sentidos que anunciam outros significados, e assim por diante. Dessa forma, Merleau-Ponty consegue encontrar no coração do Inconsciente uma das faces do *Ser bruto*.

Uma vez que percebemos que, para Merleau-Ponty, a Psicanálise consegue nos revelar o corpo humano como simbolismo primordial, como fonte de sentidos que propagam outros significados, alguns problemas filosóficos dentro da obra do filósofo ainda precisam ser esclarecidos referentes à participação da Psicanálise neles em uma pesquisa posterior. O primeiro problema identificado refere-se à produção passiva de sentidos. Esse ponto foi aludido no Cap. 04, mas não foi devidamente aprofundado. Para tanto, faz-se necessário pesquisar as contribuições do trabalho *L'Institution - La Passivité (Cours au Collège de France)* ao tema e participação da Psicanálise nessa obra. Outro fator importante ao filósofo é o problema da relação alma e corpo, dessa forma seria muito importante estudar como os achados na Psicanálise conseguiriam contribuir ou lançar luz a esse problema. Seria importante também verificar, ou precisar, as relações do Inconsciente e da Consciência em Merleau-Ponty, pois temos claro que abordamos esses elementos, mas de modo mais isolado do que os correlacionando. O último sub-capítulo da pesquisa foca a relação da sexualidade com a Consciência, e o ponto a ser precisado versa sobre se o Inconsciente como marca da não-integração para Merleau-Ponty, como emergência diacrítica, pode ser assimilável pela Consciência. Um caminho possível parte do conceito de *resistência* da Psicanálise, portanto é importante focar na relação Inconsciente-Resistência-Consciência para compreendermos mais a fundo a proposta de integração entre o Inconsciente e a Consciência que o filósofo compreende ser possível e necessário. Percebemos também que essa busca de unidade do filósofo se assemelha muito à proposta dos psicanalistas ingleses, de modo geral, do *self*.

O último ponto que gostaríamos de destacar neste trabalho refere-se especificamente à relação entre a Filosofia, no caso a Fenomenologia, e a Psicanálise. Passamos por diversos pontos dessa relação, mas, talvez, em nenhum momento dizemos como isso é possível ou, até mesmo, colocamos qual é afinal a relação entre eles. Ao buscarmos a importância da Psicanálise para a obra de Merleau-Ponty, já partimos, de certo modo, como se essa relação Psicanálise e Filosofia, ou Fenomenologia, já estivesse dada. Compreende-se, assim, que a pergunta da importância da Psicanálise para a obra do Merleau-Ponty pode não ter sido completamente esclarecida ao longo do trabalho e restariam, então, ainda algumas dúvidas, as quais, e isso se torna importante, devem ser clarificadas. Podemos sintetizar, com Bion, que a visão de Merleau-Ponty da técnica analítica versa sobre um único elemento de importância, isto é, o desconhecido, o novo, a região em que brotam sentidos que anunciam outros significados. E, para

captarmos esse elemento de importância, é fundamental que não se deva permitir o que quer que seja que nos distraia de intuir esse simbolismo primordial do corpo humano. Desse modo, podemos responder a pergunta sobre a importância da Psicanálise para a obra de Merleau-Ponty, ampliando à Filosofia e à Fenomenologia de modo geral, quando percebemos, seguindo ainda Bion, que a semelhança da Psicanálise com uma teoria filosófica se dá pelo fato de que os filósofos se preocupam pelos mesmos assuntos e problemas que o psicanalista. Entretanto, não podemos afirmar que a Psicanálise em si seja uma Filosofia, e por isso Merleau-Ponty frisa a questão do esboço de uma Filosofia ou de ter a mesma latência que a Fenomenologia, pois ela difere da teoria filosófica por se destinar à prática. Todas as teorias psicanalíticas visam ao uso. Portanto, a importância da Psicanálise para a Fenomenologia se dá porque ela se preocupa com os mesmos assuntos e problemas, mas elas se diferem porque a Psicanálise sempre tem como objetivo o uso prático desse saber “filosófico” produzido. Portanto, compreendemos que as semelhanças das teorias psicanalíticas com “a philosophical theory depends on the fact that philosophers have concerned themselves with the same subject-matter; it differs from philosophical theory in that it is intended, like all psycho-analytical theories, for use”<sup>455</sup>.

---

<sup>455</sup> Bion, W.R. *The Psycho-Analytic Study of Thinking*. In: **Int. J. Psycho-Anal.**, **43**, 1962, p. 306.



## Referência Bibliográfica

- AUBERT, E. S. *Avant-propos*. In : Merleau-Ponty, Maurice. **Le monde sensible et le monde de l'expression: Cours au Collège de France, Notes 53**. Eds: Aubert, E. S & Kristensen, S. Geneva: MétisPresses, 2011.
- AYOUCH, Thamy. **Merleau-Ponty et la psychanalyse: la consonance imparfaite** . Paris: Le Bord de l'eau, 2012.
- BARBARAS, Renauld. *Merleau-Ponty et la psychologie de la forme*. In : **Les études philosophiques**, 2/2001.
- BARBARAS, Renauld. *Le conscient et l'inconscient*. In : Kambouchner, D. **Notions de philosophie, I**. Paris : Folio-Gallimard, 1995.
- BARBARAS, Renauld. *Le désir*. In: **De l'être du phénomène: Sur l'ontologie de Merleau-Ponty**. Grenoble: Jérôme Million, 1991.
- BERGSON, Henry. **Les deux sources de la morale et de la religion**. Paris: PUF, 1992.
- BERGSON, Henry. **L'évolution créatrice**. Paris: PUF, 1991.
- BION, W.R. *Uma teoria do pensar*. In: **Melanie Klein hoje: Desenvolvimento da teoria e técnica. Volume 1: Artigos predominantes teóricos**. Rio de Janeiro: Imago ed., 1991.
- BION, W.R. *Notas Sobre Memória e Desejo*. In: **Melanie Klein hoje: Desenvolvimento da teoria e técnica. Volume 2: Artigos predominantes técnicos**. Rio de Janeiro: Imago ed., 1990.
- BION, W.R. *The Psycho-Analytic Study of Thinking*. In: **Int. J. Psycho-Anal.**, 43, 1962.
- CHAUÍ, Marilena. **Experiência do Pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty**. São Paulo: Martins Fontes Ed., 2002.
- DUPOND, Pascal. **Vocabulário de Merleau-Ponty**. São Paulo: Martins Fontes - WMF, 2010.
- FERRAZ, M. S. A. **Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty**. 1. ed. Campinas: Papyrus, 2009.
- FREUD, Sigmund. **Fundamentos da Clínica Psicanalítica**. Trad. Claudia Dornbusch. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- FREUD, Sigmund. **Neurose, Psicose, Perversão**. Trad. Maria Rita Salzano Moraes. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

FREUD, Sigmund. *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. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016/1905.

FREUD, Sigmund. **Estudos sobre a histeria**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016/1895.

FREUD, Sigmund. *Análise da fobia de um garoto de cinco anos (“O pequeno Hans”)*. In: **O delírio e os sonhos na Gradiva, Análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2015/1909.

FREUD, Sigmund. *O poeta e o fantasiar*. In: **Arte, Literatura e os Artistas**. Trad. Erani Chaves. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015/1908.

FREUD, Sigmund. *Os caminhos da formação de sintomas*. In: **Conferências introdutórias à psicanálise**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014/1917.

FREUD, Sigmund. *Algumas conseqüências psíquicas da diferença anatômica entre os sexos*. In: **O eu e o id, “autobiografia” e outros textos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011/1925.

FREUD, Sigmund. *A organização genital infantil*. In: **O eu e o id, “autobiografia” e outros textos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011/1923.

FREUD, Sigmund. *Psicologia Das Massas e Análise do Eu*. In: **Psicologia Das Massas e Análise do Eu e Outros Textos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011/1921.

FREUD, Sigmund. *Acerca de uma visão de mundo*, in: FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010/1933.

FREUD, Sigmund. *Sobre a sexualidade feminina*. In: **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010/1931.

FREUD, Sigmund. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranóia (Dementia Paranoides) relatado em autobiografia (“O caso Schreber, 1911”)*. In: **Observações psicanalíticas sobre um caso de paranóia relatado em autobiografia (“O caso Schreber”), artigos sobre técnica e outros textos (1911 – 1913)**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. 2010/1911.

FREUD, Sigmund. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2007.

FREUD, Sigmund. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. v. 2. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

FREUD, Sigmund. **Escritos sobre a psicologia do inconsciente**. Trad. Luiz Alberto Hanns. v. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004.

FREUD, Sigmund. **A interpretação dos sonhos**. Edição comemorativa 100 anos. Rio de Janeiro: Imago, 1999/1900.

FREUD, Sigmund. **As Neuropsicoses de Defesa**. In: FREUD, S. Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud. v. 3. Rio de Janeiro: Imago, 1990/1894, p. 49-65.

FREUD, Sigmund. **Fragmentos da análise de um caso de histeria**. Obras Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1989/1905, v. VII.

FURLAN, Roberto. *Freud, Politzer, Merleau-Ponty*. **Psicol. USP**, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 117-138, 1999.

GABBI Jr, O. F. *Considerações sobre a eterna juventude da psicologia: o caso da psicanálise*. In: Politzer, Georges. **Crítica aos Fundamentos da Psicologia: a psicologia e a psicanálise**. Trad. Marcos Marcionilo e Yvone M. T. da Silva. Piracicaba, SP: UNIMEP, 1998/1928.

GALHARDO, P. *Merleau-Ponty avec et contre Politzer: le sens et la force dans la psychanalyse freudienne*. **Dois Pontos**, [S.l.], v. 13, n. 3, dez. 2016.

GILMORE, J. *Between Philosophy and Art*. In: **The Cambridge Companion to Merleau-Ponty**. Cambridge University Press, 2005.

GOEHR, L. *Understanding the Engaged Philosopher: On Politics, Philosophy, and Art*. In: **The Cambridge Companion to Merleau-Ponty**. Cambridge University Press, 2005.

HANNS, L. A. **Dicionário comentado do alemão de Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HYPPOLITE, Jean. *Commentaire parlé sur la «Verneinung» de Freud*. In : LACAN, Jacques. **Écrits I**. Paris: Éditions du Seuil, 1999/1966.

KLEIN, Melanie. *A importância da formação de símbolos no desenvolvimento do ego*. In: **Amor, culpa e reparação e outros trabalhos (1921-1945)**. Volume I das obras completas de Melanie Klein. Rio de Janeiro: Imago, 1996/1930.

KLEIN, Melanie. *Estágios iniciais do conflito edipiano*. In: **Amor, culpa e reparação e outros trabalhos (1921-1945)**. Volume I das obras completas de Melanie Klein. Rio de Janeiro: Imago, 1996/1928.

KLEIN, Melanie. *Sobre o desenvolvimento do funcionamento mental*. In: **Inveja e gratidão e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1991/1958.

KLEIN, Melanie. *Sobre a identificação*. In: **Inveja e gratidão e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1991/1955.

KLEIN, Melanie. *Algumas conclusões teóricas relativas à vida emocional do bebê*. In: **Inveja e gratidão e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1991/1952.

KLEIN, Melanie. *Sobre a observação do comportamento de bebês*. In: **Inveja e gratidão e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1991/1952.

KLEIN, Melanie. *Notas sobre alguns mecanismos esquizóides*. In: **Inveja e gratidão e outros trabalhos**. Rio de Janeiro: Imago, 1991/1946.

KRISTENSEN, S. *L'inconscient machinique et l'idée d'une ontologie politique de la chair*. In: **Chiasmi International, Vol. 16**. Vrin / Mimesis / Penn State University, 2014.

LACAN, Jacques. *Le stade du miroir comme formateur de la fonction de Je*. **Écrits I**. Paris: Éditions du Seuil, 1999/1966.

LAPLANCHE, J; PONTALIS, J. B. **Vocabulário da Psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959**. Paris: Verdier, 2016/1959.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **L'oeil et l'Esprit**. Paris: Gallimard, 2015/1964.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signes**. Paris: Gallimard, 2014/1960.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Le monde sensible et le monde de l'expression: Cours au Collège de France, Notes 53**. Eds: Aubert, E. S & Kristensen, S. Geneva: MétisPresses, 2011/1953.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard, 2008/1945.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. Trad. José Arthur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2007/1964.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **L'Institution-La Passivité (Cours au Collège de France)**. Paris: Belin, 2003/1954-55.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Parcours deux**. Paris: Verdier, 2000/1960.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999/1945.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Notes des cours au Collège de France**. Paris: Gallimard, 1996/1958-1961.

- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Sens et non -sens**. Paris: Gallimard, 1996/1948.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **La Nature: Notes Cours du Collège de France**. Paris: Seuil, 1995/ 1956-61.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **La structure du comportement**. Paris : P.U.F, 1972/1942.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Le visible et l'invisible**. Paris: Gallimard, 1971/1964.
- MOURA, C. A. R. **Racionalidade e crise: Estudos de história da filosofia moderna e contemporânea**. São Paulo: Discurso Editoria e Ed. UFPR, 2001.
- MOUTINHO, L. D. S. **Razão e experiência: Ensaio sobre Merleau-Ponty**. 1. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- MOUTINHO, L. D. S. **Merleau-Ponty e a Psicologia**. Artigo não publicado.
- POLITZER, Georges. **Crítica aos Fundamentos da Psicologia: a psicologia e a psicanálise**. Trad. Marcos Marcionilo e Yvone M. T. da Silva. Piracicaba, SP: UNIMEP, 1998/1928.
- POLITZER, Georges. **Ecrits 2 - Les fondements de la psychologie**. Paris: Editions Sociales, 1969.
- PRADO Jr., Bento. *Sessenta anos da Crítica dos Fundamentos da Psicologia*. In: **Filosofia da Psicanálise**. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- REZENDE, A. M. **A metapsicanálise de Bion: além dos modelos**. Campinas: Papyrus, 1994.
- REZENDE, A. M. **Bion e o futuro da psicanálise**. Campinas: Papyrus, 1993.
- SCHILDER, Paul. **A imagem do corpo**. Trad. Rosanne Wertman. São Paulo: Martins Fontes, 1994/1935.
- SEVERO, D. C. **Do Narcisismo à Dependência: Uma introdução metapsicológica a um funcionamento contemporâneo**. Aparecida - SP: Ideias & Letras, 2015.
- SEVERO, D. C. **Linguagem Como Expressão do Corpo - O Significado do Falante à Luz da Fenomenologia de Merleau-Ponty**. Curitiba - PR: Juruá Editora, 2014.
- SILVEIRA, Léa. *Lacan entre Politzer e Lévi-Strauss: Estratégias para pensar inconsciente e desejo sem psicologismo*. In: CARVALHO, M.; TOURINHO, C.; SAVIAN FILHO, J.; CAVALEIRO DE MACEDO, C. C.; CARONE, A. M. **Fenomenologia, Religião e Psicanálise**. Coleção XVI Encontro ANPOF: ANPOF, p. 380-400, 2015.
- SOUZA, P. C. **As palavras de Freud**. São Paulo: Ed. Ática, 1998.

VASCONCELOS, V. *Merleau-Ponty e a aceitação da hipótese do inconsciente enquanto temporalidade*. **Nat. Hum.** São Paulo, v. 17, n. 2, p. 01-28, 2015.

<sup>i</sup> Nota de Merleau-Ponty mencionada na Introdução e Conclusão:

*Corps et chair –  
Éros –  
Philosophie du Freudisme*

Décembre 1960

Interprétation superficielle du Freudisme : il est sculpteur parce qu'il est anal, parce que les fèces sont déjà glaise, façonner, etc.

Mais les fèces ne sont pas *cause* : si elles l'étaient, tout le monde serait sculpteur.

Les fèces ne suscitent un caractère (Abscheu) que si le sujet les vit de manière à y trouver une dimension de l'être –

Il ne s'agit pas de renouveler l'empirisme (fèces imprimant un certain caractère à l'enfant). Il s'agit de comprendre que le rapport avec les fèces est chez l'enfant une ontologie concrète. Faire non une psychanalyse existentielle, mais une psychanalyse *ontologique*.

Surdétermination (= circularité, chiasme) = tout étant peut être *accentué* comme emblème de l'Être (= caractère) > il est à lire comme tel.

Autrement dit être anal n'*explique* rien: car, pour l'être, il faut avoir la capacité ontologique (= capacité de prendre un être comme représentatif de l'Être) –

Dans ce que Freud veut indiquer, ce ne sont pas des chaînes de causalité ; c'est, à partir d'un polymorphisme ou amorphisme, qui est contact avec l'Être de promiscuité, de transitivisme, la fixation d'un «carctère» par investissement dans un État de l'ouverture à l'Être, - qui désormais, se fait à *travers cet Êtant*.

Donc la philosophie de Freud n'est pas philosophie du corps mais de la chair –

Le ça, l'inconscient, - et le moi (corrélatifs à comprendre à partir de la chair.

Toute l'architecture des notions de la psycho-logie (perception, idée, - affection, plaisir, désir, amour, Éros) tout cela tout ce bric-à-brac s'éclaire soudain quand on cesse de penser tous ces termes comme des *positifs* (du «spirituel» + ou – épais) pour les penser, non comme des négatifs ou négatités (car ceci ramène les mêmes difficultés), mais comme de *différenciations* d'une seule et *massive* adhésion à l'Être qui est la chair (éventuellement comme des «dentelles») – Alors des problèmes, comme ceux de Scheler (comment comprendre le rapport de l'intentionnel à l'affectif qu'il croise transversalement, un amour étant transversal aux oscillations de plaisir et douleur > personnalisme) disparaissent: car il n'y a pas *hiérarchied'*ordres ou de couches ou de plans, toujours fondée sur distinction individu-essence), il y a dimensionnalité de tout fait et facticité de toute dimension – Cela en vertu de la «différence ontologique»

Merleau-Ponty, M. **Le visible et l'invisible**. Paris: Gallimard, 1971/1964, p. 317-8.