

Merleau-Ponty leitor de Freud

Marcos José Müller-Granzotto

Departamento de Filosofia da UFSC

E-mail: mjmuller@cfh.ufsc.br

Resumo: Consiste este artigo no mapeamento dos comentários de Merleau-Ponty a respeito do conceito freudiano de inconsciente e do sentido da clínica psicanalítica. Nossa hipótese é que a consideração dos deslocamentos temáticos operados por Merleau-Ponty ao longo de sua obra pode esclarecer a mudança de avaliação que os conceitos de inconsciente e experiência clínica mereceram na passagem das primeiras para as últimas obras merleau-pontyanas.

Palavras-chave: Merleau-Ponty; expressão; inconsciente; consciência perceptiva.

Abstract: This consists in the mapping of comments by Merleau-Ponty regarding the freudian concept of unconscious as well as the meaning of the psychoanalytic clinic. Our hypothesis is that the consideration of the thematic dislocations made by Merleau-Ponty throughout his work might clarify the shift in evaluation that the concepts of unconscious and clinical practice deserved between the first and last merleau-pontynian works.

Key-words: Merleau-Ponty; expression; unconscious; perceptive consciousness.

I

Há, na filosofia de Merleau-Ponty, um movimento que vai do projeto de restituição do mundo da percepção – descrito na *Phénoménologie de la perception* (1945) – aos temas da verdade e da comunicação com

outrem – os quais se tornaram “figura” nos textos escritos a partir de 1945. E é o próprio Merleau-Ponty quem nos alerta para isso. Em 1947, na obra *Le métaphysique dans l'Homme*, ele diz que “seria oportuno [...] descrever com precisão a passagem da fé perceptiva à verdade explícita tal como a encontramos ao nível da linguagem, do conceito e do mundo cultural”. O que implicaria, segundo ele, “um trabalho consagrado à Origem da Verdade” (1966, p. 115). Da mesma forma, em 1952, no texto de candidatura ao Collège de France, Merleau-Ponty esclarece que em seus “dois primeiros trabalhos ele procurou restituir o mundo da percepção”, ao passo que, dali em diante, tratar-se-ia de mostrar “como a comunicação com outrem e o pensamento retomam e ultrapassam a percepção que nos iniciou na verdade” (1962, p. 402). Mas, esse movimento, conforme acreditamos, é menos o indício de um abandono das primeiras teses e mais a indicação de uma radicalização daquilo que, nelas, já estava em obra, a saber, a elaboração de uma nova ontologia que viesse sobrepujar o relativismo e o solipsismo resultantes, respectivamente, das incommensuráveis tentativas de objetivação da vida perceptiva (por parte das ciências) e das audaciosas tentativas de redução da vida perceptiva às representações do sujeito (por parte da filosofia).

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

Nessa mudança de perspectiva – em que Merleau-Ponty migra de uma abordagem topológica para uma abordagem dinâmica (da emergência do mundo da percepção como origem da verdade) –, efetiva-se

uma possível matriz para entendermos outro movimento no interior da obra merleau-pontyana: a maneira como, desde *La structure du comportement* (1942) até *Le visible et l'invisible* (1964a), a noção freudiana de inconsciente e o sentido geral da experiência analítica foram interpretados. A bem da verdade, podemos perceber uma dupla orientação na avaliação merleau-pontyana desses temas já na *Phénoménologie de la perception* (1945), pois, naquele momento, Merleau-Ponty lia a psicanálise pelas lentes de Politzer, para quem aqueles temas também mereceriam avaliações distintas.

No capítulo dessa obra de 1945 intitulado “Le corps comme être sexué”, Merleau-Ponty afirma, em plena sintonia com Politzer, que há algo censurável na psicanálise freudiana: a metapsicologia com a qual Freud procura explicar os eventos clínicos. Contaminada pelos pressupostos cientificistas da época, a metapsicologia freudiana não poderia refletir sobre o fato de as históricas “mentirem” senão por meio de uma tese objetivista, formulada na “terceira pessoa” do singular, segundo a qual a simulação histérica é o efeito de um conflito intrapsíquico intolerável que, não obstante ter sido tornado inconsciente, continua produzindo manifestações. Entretanto, ainda na trilha de Politzer, Merleau-Ponty afirmará, no capítulo “La liberté”, que há algo louvável no trabalho de Freud, a saber, sua proposta clínica. Porquanto dá crédito às manifestações em “primeira pessoa” de seus pacientes, Freud descortina um campo intencional, que se revela tanto nas falas quanto nas reações sociais que enlaçam analista e analisante.

No entanto, para a surpresa dos interlocutores afins a Politzer (como é o caso de Jean-Paul Sartre), Merleau-Ponty amplia, depois de 1945, sua aceitação da psicanálise, reconhecendo direito de cidadania aos conceitos freudianos, muito especialmente ao conceito de inconsciente. Este deixa de ser considerado uma formulação incipiente do tratamento alargado que Merleau-Ponty destinou à noção de consciência fenomenológica em *Phénoménologie de la perception*, para ser identificado à noção de percepção ambígua, que, dessa forma, também tem seu sentido alterado. Para o Merleau-Ponty dos anos 50, a percepção comporta um

“outro” lado, o que impede que a indivisão de nossa experiência perceptiva possa, em algum momento, despertar em nós a imanência de um “si”, ainda que vivido de forma tácita, como defendia a *Phénoménologie de la perception*.

Isso não significa que Merleau-Ponty tivesse aderido à idéia de inconsciente como a “outra cena”, cujos efeitos se fariam sentir na consciência. Ao falar de “outro” lado, o autor descreve uma operação – o funcionamento do campo fenomenal –, funcionamento esse que, à diferença do modo como era descrito em *Phénoménologie de la perception*, não pressupõe doravante um corpo-sujeito que o testemunhe e que seja contato pré-reflexivo de si consigo mesmo (1964a, p. 224). Por essa razão, acreditamos, uma passagem pelos desdobramentos temáticos do projeto global de Merleau-Ponty talvez possa estabelecer, em bases mais estreitas, as diferentes avaliações e a singularidade do uso merleau-pontyano da noção de inconsciente.

II

Os comentários de Merleau-Ponty sobre Freud – apresentados em *La structure du comportement* (1942) e nas duas primeiras partes da *Phénoménologie de la perception* (1945) – têm duplo significado. Por um lado, denotam a inclinação merleau-pontyana pela psicanálise e a esperança de que, a partir das noções psicanalíticas, a ciência pudesse rearticular os dois domínios de objeto que ela própria separou: o físico e o psíquico. Mas, por outro lado, esses comentários, pela censura que dirigem a Freud, exprimem a decepção de Merleau-Ponty diante da incapacidade que a psicanálise tem de extrair, das noções que articulara, as conseqüências ontológicas que a reflexão filosófica esperaria.

Acontece que, nessa altura do trabalho, Merleau-Ponty estava engajado na investigação de um motivo extraído de Husserl, que consistia na aceitação de que, aquém de nossa maneira representada de compreender a existência, haveria um domínio primitivo, denominado por

Husserl (1976, p. 139) *Lebenswelt*, onde encontraríamos a própria pré-história de nossas representações. Tratar-se-ia de uma camada de experiências pré-lógicas, a qual, na interpretação de Merleau-Ponty, já estaria investida de um sentido, razão pela qual seria fundante em relação ao conhecimento científico (1945, p. 419). A tarefa da filosofia seria, então, restituir esse domínio, algo que a psicanálise não podia fazer, ao menos enquanto permanecesse limitada a reproduzir, num sistema objetivo, a ligação econômica entre o domínio físico e o domínio psíquico. Essa crítica que Merleau-Ponty dirige a Freud está, toda ela, alicerçada em Politzer. Segundo este autor, em *Critique des fondements de la psychologie*, a psicanálise

(...) apresenta uma dualidade essencial. Ela anuncia, pelos problemas que se coloca e pela maneira pela qual orienta suas investigações, uma psicologia concreta, mas ela a desmente em seguida pelo caráter abstrato das noções que emprega, ou que cria, e pelos esquemas de que se serve. E podemos dizer sem paradoxo que Freud é tão espantosamente abstrato em suas teorias quanto concreto em suas descobertas. (Politzer 1967, p. 209)

Politzer reconheceu ter sido Freud o primeiro a introduzir, como domínio da psicologia, a investigação da pessoa não como ego, mas como “eu”. Aos olhos de Politzer, ao afirmar que o sonho tem sentido este é inseparável do eu, “sendo por essência uma ‘modulação’ desse *eu*”, que se liga “internamente a ele e o exprime” (1967, p. 40), Freud delimitou a natureza específica do fenômeno psíquico, o qual passou a ser entendido como um sentido relativo à subjetividade tal como nós a vivemos e relatamos na primeira pessoa do singular (e não como a representaríamos na terceira pessoa do singular, a partir de uma teoria do ego). Politzer também admitiu ter sido Freud o primeiro a compreender que é no campo da narrativa que nós podemos lograr a determinação desse sentido subjetivo. Trata-se, evidentemente, de uma narrativa na primeira pessoa do singular, tal como a exercitada nas sessões de análise, onde falamos de nós mesmos sem precisar nos representar a partir das significações convencionais da linguagem. Há nessas narrativas uma natureza dramática que,

quando aliada às intenções pragmáticas que deixamos compreender em nossas ações, revelam a singularidade de nossa vida psicológica.

Todavia, avalia Politzer, Freud não resistiu à tentação de reconhecer, na estrutura dramática das narrativas que testemunhava, leis que pudessem ser universalizadas, representando (em terceira pessoa) a natureza humana em sua intimidade. Para Freud, é como se a singularidade do fenômeno psíquico (relatado na primeira pessoa do singular) resguardasse uma “típica” que a metapsicologia sistematizaria (na terceira pessoa do singular). Segundo Politzer, Freud só pôde almejar isso porque transportou, para o domínio de nossa dramaturgia individual, a estrutura representacional que caracteriza nossa linguagem convencional, segundo a qual toda construção simbólica está destinada a reproduzir um conteúdo mais antigo, independente da linguagem, que subsistiria em si mesmo. Aquilo que prometia ser uma elaboração concreta – quer dizer, comprometida com a singularidade do sentido relatado por um “eu” atual e, nesse sentido, concreto – permaneceu uma especulação abstraída de uma egologia recalcitrante: o inconsciente estruturado como dialética de forças ou representações psíquicas.

Merleau-Ponty era partidário dessa avaliação, pois – também para ele –, apesar das relevantes “descobertas” de Freud, este não soube evitar um “sistema de noções causais”, que acabou por transformar essas descobertas em uma “teoria metafísica da existência humana” (1942, p. 192). Ainda assim, Merleau-Ponty reconheceu o esforço de Freud no sentido de evitar que se interpretasse o domínio inconsciente como uma espécie de terceiro reino entre o homem e a natureza. Segundo Merleau-Ponty, Freud foi suficientemente sensato para perceber que a multiplicação das entidades não suprimiria o déficit explicativo que assolava a psiquiatria e a psicologia e que as impedia de representar convenientemente distúrbios ambíguos, como a histeria. O que não quer dizer que Freud se ocupasse de refletir sobre as causas ontológicas desse déficit.

Sua contribuição teria sido mostrar que os comportamentos ambíguos e disfuncionais, para os quais a neurologia e a psicologia não

tinham uma explicação convincente (como é o caso dos comportamentos obsessivo-compulsivos, histriônicos e das crises de angústia), não deveriam ser tomados como manifestações patológicas causadas por conteúdos de origem anatômica ou cognitiva, mas manifestações modificadas de conteúdos mais primitivos e latentes, aos quais chamou de inconscientes. Tais conteúdos seriam, a rigor, inacessíveis, embora nós os vivêssemos de forma individual e extraordinariamente intensa no sonho e noutras vivências obscuras, todas elas experimentadas como conflito de forças desejosas e contraforças de censura. O caráter ambíguo e lacunar das manifestações modificadas, em contrapartida, encontraria nessas vivências (ou conteúdos latentes) seu motivo ou explicação. As manifestações modificadas seriam, senão o efeito, ao menos o traço remanescente desses conflitos. Ou, como preferia Freud, elas seriam o conteúdo manifesto de um conteúdo latente, a manifestação exterior de um conflito interior que as causaria. Ora, diz Merleau-Ponty:

O que gostaríamos de perguntar, sem colocar em questão o papel assinalado por Freud à infra-estrutura erótica e às regulações sociais, é se os próprios conflitos de que ele fala, os mecanismos psicológicos que ele descreveu, a formação dos complexos, o recalque, a regressão, a resistência, a transferência, a compensação e a sublimação exigiram verdadeiramente o sistema de noções causais pelo qual Freud as interpreta, e que transforma em uma teoria metafísica da existência humana as descobertas da psicanálise. (1942, p. 192)

Para Merleau-Ponty, ninguém pode subtrair à psicanálise freudiana o mérito de haver mostrado que os comportamentos adultos, inclusive os psicopatológicos, têm importante vinculação com a história infantil de cada um (1989, pp. 131-2). Tampouco se pode negar a Freud o reconhecimento de ter sido o primeiro a admitir, nos termos de uma teoria científica, a existência de uma dimensão erótica inerente à nossa história infantil; dimensão essa que, uma vez representada, nos acompanharia *pari passu* e segundo modos que se deixariam reconhecer, ainda que obliquamente, nos sonhos, atos falhos, ditos espirituosos, chistes...

Da mesma forma, ninguém contestaria a habilidade freudiana para mostrar que, em nossos relatos ou elaborações oníricas, manifestamos um modo particular – na maioria das vezes ignorado – de recusa ou retomada de nosso passado. Entretanto, isso não quer dizer que tal recusa ou retomada é a conseqüência de um conteúdo primitivo. Na avaliação de Merleau-Ponty, reside justamente nesse aspecto o caráter problemático da explicação metapsicológica.

O sistema de noções causais – que supostamente explicaria a formação dos complexos, o recalque, a regressão, a resistência, a transferência, a compensação, a sublimação, dentre outros mecanismos psicológicos – não está necessariamente implicado na definição desses mecanismos, representando, antes, o recurso freudiano a uma hipótese exterior, arbitrariamente elegida como princípio. Segundo essa hipótese, nossa existência estruturar-se-ia a partir de um sistema – primeiramente definido como eminentemente neurológico (tal como aparece no *Projeto para uma psicologia científica*, de 1895), mas, a partir de *A interpretação dos sonhos* (1900b), descrito como proeminentemente psicológico – cuja função seria descarregar o acúmulo de excitação advinda do meio ambiente, bem como estabelecer uma reserva de excitação, que pudesse ser utilizada na consecução de tarefas endógenas. Ao mesmo tempo em que provocassem uma sensação de gozo, as descargas desencadeariam uma espécie de representação primitiva (e inconsciente), que seria o desejo de repetição do gozo. Mas, como o desejo de repetição do gozo raras vezes pode ser satisfeito, o sistema constituiria, a partir daquelas reservas de excitação, outras representações (também primitivas, embora pré-conscientes) com a finalidade de neutralizar os desejos, evitando-se, assim, a frustração e o acúmulo de tensão (dor). O que permitiria a Freud inferir a idéia de que nossa existência consciente não seria mais do que o resultado (às vezes equilibrado, outras vezes desequilibrado) dessa dialética entre representações primitivas, algumas desejando a repetição do gozo, outras protegendo o sistema da frustração e da dor.

Malgrado o refinamento, a coerência desse sistema dependeria de que se aceitasse, conforme assinalou Merleau-Ponty, a prévia vigência dos princípios de conservação e de descarga (formulados por Freud, na segunda tópica, em termos de pulsão de vida e de morte), repetindo, com isso, um expediente censurado ao objetivismo científico – que consiste em se pressupor um estado de coisas já determinado antes mesmo que se pudesse descrevê-lo. Freud teria permanecido limitado ao registro de uma ciência natural, recusando-se a tirar as conseqüências ontológicas sugeridas na descoberta analítica de que a consciência não é integralmente transparente para si. Dizendo de outro modo, em se tratando de compreender o estatuto ontológico daquilo que está anunciado pelo conceito psicanalítico de inconsciente, não obstante o fato de Freud pôr em xeque o modelo de uma consciência transparente para si, a metapsicologia psicanalítica termina por reeditar esse mesmo modelo ao afirmar ser o inconsciente (entendido como aquilo que existe em mim, paralelamente aos conteúdos que me represento de forma manifesta) um conjunto de conteúdos latentes, aos quais eu próprio representaria de forma primitiva ou tácita, segundo leis previamente estabelecidas. Sendo assim, Merleau-Ponty conclui que

(...) a idéia de uma consciência que seria transparente para si mesma, e cuja existência se tornaria então, a consciência que ela tem de existir não é tão diferente da noção de inconsciente: é, de ambos os lados, a mesma ilusão retrospectiva: introduz-se em mim, a título de objeto explícito, tudo o que poderia, a seguir, aprender de mim. (1945, p. 436)

Por conta disso, Merleau-Ponty acredita que seja com razão que se censure Freud: ele introduziu com o nome de inconsciente “um segundo sujeito pensante cujas produções seriam simplesmente recebidas pelo primeiro, e Freud mesmo admitiu que essa ‘demonologia’ não era mais que uma concepção psicológica frustrada” (1968, p. 69).

Mas essa avaliação não nos deveria levar a crer que Merleau-Ponty tivesse aderido ao programa de consecução de uma psicologia con-

creta, que recusasse toda sorte de recurso ao “profundo” em proveito daquilo que efetivamente se formulasse na “atualidade” de nossos atos, fosse isso uma intenção significativa ou prática. Para o autor, do fato de não se poder aceitar que o inconsciente é um conjunto de representações de primeira ordem em oposição dialética às nossas representações conscientes não se segue que nossa singularidade se limita às intenções significativas e práticas, reveladas, respectivamente, na estrutura dramática de nossos relatos e na teleologia de nossas ações individuais em situação social, como acreditava Politzer. Tão problemático quanto dizer que minha individualidade já estaria determinada no passado, seria dizer que ela se reduziria àquilo que eu haveria de desempenhar no presente, como um conteúdo manifesto. Pior ainda se o acesso objetivo a esse conteúdo não coubesse sequer a mim, mas fosse prerrogativa de um profissional, no caso, o psicólogo. E é justamente esse outro tipo de reducionismo que parece estar sugerido nesta passagem de Politzer:

Não devemos nos perguntar de que maneira é preciso conceber, após a negação do inconsciente, seu conteúdo. Esse conteúdo não existe. O sujeito sonhou: é tudo o que ele tinha a fazer. Não conhece o sentido do sonho; não deve conhecê-lo enquanto sujeito puro e simples, pois esse conhecimento do sentido do sonho não pode ser, antes da análise, nem consciente nem inconsciente: não existe, porque a ciência resulta apenas da obra do sábio. (1967, p. 212)

Segundo Merleau-Ponty, se é verdade que a dramaticidade revelada por nossos relatos na atualidade da situação clínica exprime nossa existência subjetiva, se é verdade, ademais, que o sentido dessa existência nós o vivemos em cada ação desempenhada no convívio social, isso não significa que nossa subjetividade esteja toda aí. Ela comporta mais do que nossa atualidade. O que não quer dizer que, para Merleau-Ponty e conforme a censura politzeriana dirigida a Freud, esse “a mais” seja determinado como um em-si independente de nossa inserção pragmática e discursiva no presente. Eis por que Merleau-Ponty refere-se à subjetividade como a “unidade expressiva” (1945, p. 239) de um corpo que, tanto

nos gestos que desempenha no mundo como diante do outro, dispõe de um sistema de possibilidades assegurado, não por uma lei, mas por um hábito, por uma segunda camada, ela mesma inatual, a qual o corpo pode sempre retomar.

No dizer de Merleau-Ponty, o corpo parece comportar “como que duas camadas distintas, a do corpo habitual e a do corpo atual. Na primeira, figuram os gestos de manuseio que desaparecem na segunda” (1945, p. 97). O autor evoca o fenômeno do “membro fantasma” para mostrar que o corpo habitual não diz respeito a uma estimulação recalcitrante – afinal, o doente acometido desse fenômeno não dispõe das terminações nervosas (do braço amputado) a partir das quais tal estimulação poderia ser localizada –, tampouco refere-se a uma representação mental inadequada (seja ela um juízo ou uma “sensação renascente”) – uma vez que a suspensão dessa representação não faz cessar a coceira que o doente “sente” na extremidade do “braço ausente”. Se ele continua a visar o mundo por meio de um aparelho que, todavia, deixou de figurar no espaço, é porque a perda do braço não elidiu a “espessura histórica”, o “saber latente” que, tal qual “ciência implícita ou sedimentada”, faz o doente transcender as estimulações e representações que ele pode viver no presente (1945, p. 275). De onde se segue, conclui Merleau-Ponty, que a percepção sempre retoma “algo de anônimo”, impedindo que possamos nos apreender como transparências absolutas (1945, p. 275). Quando muito, posso ter de mim um *cogito tácito*, que não se confunde com a “imanência psicológica, a inerência de todos os fenômenos a ‘estados privados’, o contato cego da sensação consigo mesma”. Tampouco se confunde com a imanência transcendental, “a pertença de todos os fenômenos a uma consciência constituinte, a posse do pensamento claro por si mesmo”. A vivência de mim mesmo como generalidade temporal, o “*cogito tácito*” de minha própria solidão é, antes, “o movimento profundo de transcendência que é meu próprio ser, o *contato* simultâneo com meu ser e com o ser do mundo” (1945, p. 432), os quais, por só se revelarem na atualidade como “fenômenos”, exprimem uma evidência que vem de outro momento, de outro

lugar, como “um passado que permanece nosso verdadeiro presente”, porque “não se distancia de nós e esconde-se sempre atrás de nosso olhar em lugar de dispor-se diante dele” (1945, p. 124). O fenômeno do “membro fantasma”, por fim, ensina que “é preciso que meu corpo seja apreendido não apenas em uma experiência instantânea, singular, plena, mas ainda sob um aspecto de generalidade e como um ser impessoal” (1945, p. 97).

Aliás, para Merleau-Ponty, tal impessoalidade é a mesma que podemos encontrar no “recalque de que fala a psicanálise” (1945, p. 98). Pois o recalque

[...] consiste em que o sujeito se empenha em uma certa via – relação amorosa, carreira, obra –, encontra uma barreira nessa via e, não tendo força nem para transpor o obstáculo nem para renunciar ao empreendimento, permanece bloqueado nessa tentativa e emprega indefinidamente suas forças em renová-la em espírito. O tempo que passa não leva consigo os objetos impossíveis, não se fecha sobre a experiência traumática, o sujeito permanece sempre aberto ao mesmo futuro impossível, senão em seus pensamentos explícitos, pelo menos em seu ser efetivo. Um presente entre todos os presentes adquire então um valor de exceção: ele desloca os outros e os destitui de seu valor de presentes autênticos. Continuamos a ser aquele que um dia se empenhou nesse amor de adolescente, ou aquele que um dia viveu nesse universo parental. (1945, p. 97)

Sem dúvida, o recalque implica a co-presença eminente de um passado que não necessariamente faz fundo ao fenômeno do “membro fantasma”, a saber, a experiência de percepção “de outrem”. Ainda assim, acredita Merleau-Ponty, também esta retorna “sob um véu de anonimato” (1945, p. 400). Razão pela qual no recalque, tal como no fenômeno do “membro fantasma”, vivemos uma sorte de “escolástica da existência”, porquanto uma experiência antiga e anônima se sedimenta até dela restar apenas a “forma típica” (1945, p. 99). Esta é o nosso corpo habitual, que, apesar de co-presente, jamais se deixa capturar como um momento de nossa atualidade. Trata-se de uma “existência anônima e geral”, que é nossa “adesão pré-pessoal à forma geral do mundo” (1945,

p. 99), o qual, assim como nós mesmos, já era “antes”: uma “evidência perceptiva” que se anuncia, desde o passado, como algo com que não podemos coincidir integralmente (1945, p. 77).

Há dois aspectos importantes aqui. Contra aqueles que – como Politzer – acreditam que a subjetividade só se constitui na atualidade do discurso e das ações, Merleau-Ponty afirma que o eu já era antes. Mas, contra aqueles que – como Freud – vão tentar identificar, nesse primado, alguma sorte de estrutura determinada (que o eu haveria de encontrar pela interpretação daquilo que se exprimisse na livre associação), Merleau-Ponty vai dizer que se trata de uma generalidade a qual, quando muito, retomamos de maneira tácita no presente. Razão pela qual, para ele, a restituição da subjetividade exigiria um deslocamento da psicologia (fosse ela concreta ou metapsicológica) para a fenomenologia – para a fenomenologia da percepção, percepção do corpo, do mundo, do outro e, de maneira radical, percepção da forma íntima de toda e qualquer percepção: ambigüidade temporal de mim mesmo. Em suas duas primeiras obras, Merleau-Ponty deixa para trás Freud e a abordagem metapsicológica do inconsciente, ao passo que os conceitos politzerianos são diluídos no *Lebenswelt*.

A propósito, ainda que Merleau-Ponty continuasse citando Freud e Politzer, e mesmo visitando os conceitos de inconsciente e de dramaturgia, tinha em vista outro objetivo, no caso específico da problemática da subjetividade: descrevê-la em sua forma originária, em seu campo de origem ou, o que é a mesma coisa, nas suas relações temporais com o outro e com o mundo. Isso, no entanto, acabou sacrificando a precisão no emprego daqueles conceitos. Em um trabalho intitulado “A posição do problema do inconsciente em Merleau-Ponty”, J.-B. Pontalis afirma que “os exemplos psicanalíticos da *Phénoménologie de la perception* – emprestados mais a *Daseinanalyse* de Binswanger, do que de Freud” – não se destinam a fazer o comentário do inconsciente, mas a “esclarecer como é o corpo que ‘exprime a cada momento as modalidades da existência’” (1972, p. 66). O que levou Merleau-Ponty a tratar a repressão, por exemplo, não

como um desdobramento específico da dialética de dois sistemas separados (o inconsciente e o pré-consciente), mas como uma atitude existencial global, um modo de organização da existência absolutamente articulado com o horizonte de generalidade temporal em que o reprimido estivesse inserido.

Para ilustrar essa concepção de subjetividade como atitude existencial global, Merleau-Ponty descreve o caso de uma moça que sofria de uma afonia. Quando criança, após um tremor de terra, a então menina viu-se incapacitada de usar a boca: primeiro não conseguia engolir, depois não conseguia falar. Mais tarde, na juventude, a afonia voltou a se manifestar, após sua mãe proibi-la de ver o rapaz a quem amava. Para Merleau-Ponty, “uma interpretação estritamente freudiana colocaria em questão a fase oral do desenvolvimento da sexualidade”. Mas o que se “fixou” na boca, diz ele, “não é apenas a existência sexual; são, mais geralmente, as relações com o outro, das quais a fala é o veículo” (1945, p. 187). Por outras palavras, fixou-se na boca uma “atitude existencial global”, a qual não pode ser confundida com as representações ou estados que a doente poderia formular a respeito dela mesma ou do outro, tampouco com uma sorte de efeito simulado por ação de um mecanismo de defesa ante a ameaça.

A doente não imita com seu corpo um drama que se passaria em sua consciência. Perdendo a voz, ela não traduz no exterior um estado interior, ela não faz uma manifestação como o chefe de Estado que aperta a mão do maquinista de uma locomotiva ou abraça um camponês, ou como um amigo aborrecido que não me dirige mais a palavra. (1945, p. 188)

Ao contrário, a doente não pode mais falar. Ela “perde” sua voz, como perdemos uma recordação. E ainda que, como bem mostra a psicanálise, a recordação perdida não foi perdida por acaso, “ela só está perdida enquanto pertence a uma certa região de minha vida que eu recuso” (1945, p. 189), aquilo que eu recuso está efetivamente proscrito, ignorado, descartado, aquém de qualquer afirmação ou negação voluntárias que eu

pudesse fazer. Mas o que se passa então? Segundo Merleau-Ponty, a afonia da moça é uma experiência de campo. A partir de um fundo habitual, ao qual permanece vinculada mesmo quando o recusa, a moça singulariza-se em uma figura específica, faz um sintoma, mas sempre a partir daquele fundo. Sua postura é sempre global. Suas atitudes sempre têm em conta um contexto, sem o qual permaneceriam vazias.

E ainda que, como admoesta Pontalis (1972, p. 66), Merleau-Ponty tenha confundido aqui repressão com fixação, e mesmo que seja mais fácil falar de fixação em termos gestálticos do que por meio da terminologia da primeira tópica freudiana, devemos acrescentar que a descrição merleau-pontyana estabeleceu a gênese da significação sexual do sintoma, a qual não tem a ver com um princípio de *evitação* de dor, mas com a vinculação habitual entre a moça e as pessoas a quem amava. Aliás, dissociado do lastro intersubjetivo que a doente arrasta como seu fundo habitual, a interdição da oralidade não explica a perda da fala na menina, menos ainda sua reedição na juventude. Para a menina, velar a angústia numa privação oral (especificamente de comida) era evitar encontrar a “perda” daquilo que ela nunca deixou de ter em conta, precisamente, a coexistência. Se ela não podia engolir a perda, como também não pôde engolir, mais tarde, a proibição que lhe foi feita, é porque, como pano de fundo dessa perda, havia o outro. Nesse sentido, conclui Merleau-Ponty, “se a emoção escolhe exprimir-se pela afonia, é porque a fala é, dentre todas as funções do corpo, a mais estreitamente ligada à existência em comum ou, como diremos, à coexistência” (1945, p. 222). E é precisamente a coexistência, acredita Merleau-Ponty, o fundo habitual de onde a subjetividade emerge como atitude existencial global.

Ora, essa apresentação de subjetividade não como ego ou coincidência comigo mesmo, mas como atitude existencial a partir de um fundo habitual de coexistência com o outro e com o mundo, viabilizou uma outra forma de aproximação entre Merleau-Ponty e a psicanálise freudiana. Dessa vez, o tema não era tanto o tratamento metapsicológico da noção de inconsciente, até aqui criticado por Merleau-Ponty, mas a

noção de experiência analítica. Apesar de discordar da forma objetivista segundo a qual Freud definiu o inconsciente e não obstante preferir falar de nossa singularidade como a unidade expressiva de um corpo atual orientado ao futuro a partir da “opacidade de um passado originário” (1945, p. 403), Merleau-Ponty reconheceu na prática psicanalítica algo de verdadeiro. Trata-se, sem sombra de dúvida, de uma avaliação inspirada na leitura politzeriana de Freud. Mas – diferente de Politzer, para quem importava apenas a atualidade do ato de expressão de uma intenção significativa – Merleau-Ponty lê, na prática freudiana, a retomada disso que, para a *Phénoménologie de la perception*, definia o campo de emergência da subjetividade, a saber, a coexistência temporal – e, nesse sentido, pré-*personal*, ambígua – entre eu e o outro. Ou seja, ainda que, diante do analisando, o psicanalista pudesse partir do pressuposto de haver um domínio de significações latentes à espera de interpretação, isso não impedia que a experiência analítica restabelecesse, para o analisando, o acesso àqueles laços de coexistência que este mantinha em suspenso, como um fundo interdito. Nos termos de uma relação de transferência – que para Freud não seria mais que uma repetição ou o retorno de um funcionamento primário –, o analisando integraria, à atualidade de sua relação com o médico, o fundo de orientação habitual que alienara em um sintoma particular. E uma vez estabelecida essa reintegração – que se daria de maneira irrefletida –, o analisando poderia suspender sua queixa, sua sintomatologia. Nesse sentido, diz Merleau-Ponty:

O tratamento psicanalítico não cura provocando uma tomada de consciência do passado, mas em primeiro lugar ligando o paciente ao seu médico por novas relações de existência. Não se trata de dar um assentimento científico à interpretação psicanalítica e de descobrir um sentido nocional do passado, trata-se de revivê-lo como significando isto ou aquilo, e o doente só chega a isso vendo seu passado na perspectiva de sua coexistência com o médico. (1945, p. 519)

Reafirmando sua intuição de que a subjetividade é mais que sua própria atualidade – o que o opõe a Politzer –, mas sem ceder à tentação

de reduzir a “opacidade” de nossa existência passada a um sistema de representações de primeira ordem – o que o distingue de Freud –, Merleau-Ponty pode admitir o êxito da experiência analítica por reconhecer nela a retomada do fundo habitual de coexistência que acompanha a subjetividade de cada qual.

Uma dificuldade, então, se estabelece. Se a experiência analítica consiste no restabelecimento, para o analisando, de um fundo habitual de coexistência, dado que esse fundo habitual é, para aquele, senão uma dimensão impessoal, quando muito a vivência tácita de sua própria solidão, em que sentido Merleau-Ponty pode falar de uma relação atual do analisando com o analista? De que forma, para o autor, o paciente se ligaria a seu médico? E se, a partir do exemplo de Merleau-Ponty, tentássemos pensar as relações humanas em geral, em que medida cada qual se ligaria a outrem se as relações de coexistência se limitariam a retomar o anonimato de vivências perceptivas?

Uma resposta para essas questões encontramos retornando ao capítulo “La liberté” na segunda parte da *Phénoménologie de la perception*, onde Merleau-Ponty se ocupa de pensar a percepção dos objetos culturais. Ao lado da experiência de percepção do mundo – a qual é tributária de uma tradição pré-pessoal e de um mundo já sempre ali, que se apresentam sozinhos, como dimensões que não preciso constituir, mas às quais posso me entregar em proveito de uma unidade de sentido que se formula sempre à frente de mim, como futuro transcendente –, há a experiência de percepção das cidades, das igrejas, das estradas, enfim, desses objetos que, diferentemente das “coisas enraizadas em um fundo de natureza inumana”, aparecem para mim como que “postos” sobre o mundo, edificados a partir de uma história composta de ações humanas (1945, p. 374). Essa constatação permite a Merleau-Ponty falar da existência de um mundo humano, paralelo à tradição pré-pessoal de um mundo já sempre ali, natural. E é desse mundo humano, fundo histórico de meus atos sociais, que adviria não o *cogito* tácito de mim como alguém jogado à própria sorte, mas a consciência de eu ser uma consciência entre outras

consciências, um ser pessoal num universo de outras pessoas. O que, enfim, viabiliza para Merleau-Ponty a apresentação da relação intersubjetiva, tal como aquela que se dá na experiência analítica, menos como emancipação de subjetividades solitárias e mais como reedição atual de uma mesma comunidade, de um mundo comum, que é o mundo humano. Isso significa dizer que a experiência analítica, além de solitária e temporal, é intersubjetiva, no que justamente ela se distingue da generalidade mundana. Merleau-Ponty evoca aqui a originalidade do mundo humano ou cultural, que, assim como o mundo da percepção, traz sua evidência de um lugar mais antigo. E a coexistência entre o analista e o analisando não os fecha em seus *cogitos* privados, mas os faz reconhecer o mundo comum ao qual pertencem desde o passado.

Mas, que noção de subjetividade é essa que acomoda, numa só unidade expressiva, uma pré-pessoalidade solitária e uma personalidade comunitária? Que noção de subjetividade é essa que articula, como um só movimento de transcendência em direção ao futuro, um passado singular paralelo a um passado universal? Ora, decretará Merleau-Ponty no texto de candidatura ao Collège de France, “o estudo da percepção não pôde responder a essas questões. Ele só podia nos ensinar uma ‘má ambigüidade’, a mistura da finitude e da universalidade, da interioridade e da exterioridade” (1962, p. 409).

III

No texto de candidatura ao Collège de France, Merleau-Ponty deixa claro que o propósito dos textos escritos depois de 1945 é explicitar como a comunicação com outrem e o pensamento retomam e ultrapassam a percepção que nos iniciou na verdade (1962, p. 405). Trata-se então de se esclarecer como, no âmbito da linguagem convencional e no domínio de nossas reflexões, podemos resgatar aquilo que primeiramente experimentamos como mundo da vida. E se as fórmulas da *Phénoménologie de la perception* não podem ajudar no esclarecimento dessa questão, se há

nelas uma sorte de ambigüidade quando se trata de esclarecer a articulação da vida perceptiva e da vida cultural, isso se deve ao fato de, em tais fórmulas, a argumentação merleau-pontyana privilegiar um recorte topológico. A Merleau-Ponty interessa dizer precisamente o que é o mundo da percepção e quais as regiões de existência que nele se podem distinguir. Conseqüentemente, toda a discussão dinâmica – a qual explica a relação desses domínios entre si – resta num segundo plano. Isso não quer dizer que, na *Phénoménologie de la perception*, tal discussão não esteja formulada. Há também ali um ensaio de dinâmica, que é o modo peculiar segundo o qual Merleau-Ponty trata do tema da intencionalidade, precisamente nos termos de uma teoria da expressão, a qual foi construída a partir de um cruzamento entre as *Lições sobre a fenomenologia da consciência interna do tempo*, de Husserl (1994), e a noção de *Gestalt* proposta pelos psicólogos da forma.

Numa clara alusão a Goldstein (1939), Merleau-Ponty descreve o corpo como um espaço eminentemente expressivo, dinâmica espontânea de mútua remissão entre minhas funções *organísmicas*, o mundo e outrem; essa dinâmica é assegurada, não por uma lei natural, um princípio *a priori*, um juízo ou uma função neurológica central, mas por um sistema de equivalência habitual, campo de referência para o surgimento de uma conduta ou intenção, bem como para a percepção de si e do outro. O sentido último dessa expressividade é o formato temporal dos movimentos de transcendência que, a partir de um fundo habitual, o corpo atual desencadeia em direção a um porvir. De toda sorte, essa expressividade é prerrogativa do corpo, a maneira como ele retoma para si a ordem nascente nas coisas, nos outros e nele mesmo. Ainda que Merleau-Ponty fale de uma expressividade da linguagem, esta, tal como ele a entende naquele momento, é um gesto corporal. Ainda que fale na expressividade das coisas, numa “evidência perceptiva” (1945, pp. 236-7) que se revela “na ipseidade da coisa” (1945, p. 269), trata-se de uma evidência tal como nós a percebemos “com nosso corpo” considerado “como que o sujeito da percepção” (1945, p. 239). Desse modo, o ponto de vista

dinâmico ainda está subordinado à topologia. Ele ainda tem de estar realizado em algum lugar; no caso, num lugar ambíguo, que é o corpo perceptivo: simultaneamente atual e orientado ao futuro a partir do hábito; jogado na transcendência das coisas e das relações com outrem, mas segundo uma orientação que ele arrasta consigo.

Por isso, para se entender por que a comunicação não é apenas uma mistura entre o eu e o outro – para se entender como nossos pensamentos retomam e ampliam nossa vida perceptiva –, seria preciso libertar a discussão dinâmica dessa topologia. Seria preciso uma dinâmica do campo em sentido amplo – e não apenas do corpo. É o que as obras após 1945 procurariam fazer. Nossa hipótese é que essa mudança de perspectiva implicou uma transformação radical no modo como Merleau-Ponty passou a considerar a psicanálise. Se o êxito da experiência analítica era o único perfil da psicanálise que Merleau-Ponty podia admitir até então, depois de 1945 o direito de cidadania será estendido também ao conceito de inconsciente. Muito embora isso não fosse garantia de que Freud, de um lado, e Merleau-Ponty, de outro, falassem sobre as mesmas coisas.

Politzer designava expressão tão-somente a maneira pela qual o relato, na forma de discurso, daria a conhecer o sentido que, de outra forma, jamais seria compreendido pelo paciente. Para Merleau-Ponty, por sua vez, tratava-se de mostrar que esse sentido não se restringiria à atualidade de meus relatos ou de minhas ações sociais. E, por conseguinte, que a dinâmica expressiva do relato ou da ação social estaria sustentada por um “profundo”, que é o corpo habitual, entendendo-se por este o modo impessoal segundo o qual eu me vincularia ao mundo e ao outro. Entendida como a relação gestáltica ou, caso queira, de não-independência que as partes de meu corpo espontaneamente instituiriam entre si e no mundo, a noção de expressão deveria esclarecer a maneira como as significações passariam a existir em cada um de nossos comportamentos, fossem eles físicos, vitais ou simbólicos. Ela definiria a dinâmica de nossos comportamentos, o modo como nosso corpo se estruturaria com o meio, de maneira a permitir o surgimento de figuras ou significações.

Eis por que, sobretudo na *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty empregou a noção de expressão, não apenas para designar aquele trabalho derivado, que realizamos quando falamos de forma prosaica, repetindo simplesmente um emprego de signos já estabelecido. No âmbito de nossas experiências simbólicas, “exprimir... é assegurar-se, pelo emprego das palavras já usadas, de que a intenção nova retoma a herança do passado, é com um só gesto incorporar o passado ao presente e soldar esse presente a um futuro” (1945, p. 449-50). No âmbito de nossa experiência perceptiva, a noção de expressão designa o “milagre” que as coisas mundanas revelam para nós “por nosso corpo”, isto é, a manifestação de um interior no exterior, a manifestação de um excesso para além do que está dado no espaço (1945, pp. 369); e antes mesmo que nossos comportamentos simbólicos a essa manifestação pudessem sintetizar de forma atual (1945, p. 279). Conforme acredita Merleau-Ponty, se é verdade que a percepção se faz na transcendência, se é verdade que a coisa “se constrói sob nossos olhos, pela organização de seus aspectos sensíveis” (1945, p. 373), tal não significa que o corpo se limite a revelar “os objetos assim como uma luz os ilumina na noite” (1945, p. 279). Para perceber uma superfície, por exemplo, “não basta visitá-la, é preciso reter os momentos do percurso e ligar um ao outro os pontos da superfície” (1945, p. 279). Isso só é possível porque há no corpo uma “pré-história” da percepção, uma história “sedimentada” que não carece de síntese intelectual, porquanto se exprime nele de forma habitual (1945, p. 279).

Meu corpo é o lugar, ou antes a própria atualidade do fenômeno de expressão (*Ausdruck*), nele a experiência visual e a experiência auditiva, por exemplo, são pregnantes uma da outra, e seu valor expressivo funda a unidade antepredicativa do mundo percebido e, através dela, a expressão verbal (*Darstellung*) e a significação intelectual (*Bedeutung*). Meu corpo é a textura comum de todos os objetos e é, pelo menos em relação ao mundo percebido, o instrumento geral de minha “compreensão”. É ele que dá um sentido não apenas ao objeto natural, mas ainda a objetos culturais como as palavras. (1945, p. 271)

Empregada em um sentido genérico, a noção de expressão designa a “potência irracional que cria significações e que as comunica”, da qual a fala é apenas um caso particular (1945, p. 221). Trata-se de um poder espontâneo, por cujo meio o corpo faz “um passado e um futuro existirem para um presente”, ou de uma capacidade do corpo para atar “em conjunto um presente, um passado e um futuro” (1945, p. 276). Desse modo, o corpo “secreta tempo ou, antes, torna-se este lugar da natureza em que, pela primeira vez, os acontecimentos, em lugar de impelirem-se uns aos outros no ser, projetam em torno do presente um duplo horizonte de passado e de futuro e recebem uma orientação histórica” (1945, pp. 276-7).

Todavia, se o corpo perceptivo é essa unidade ambígua de hábito e de atualidade, se ele é esse poder que temos para nos colocar na transcendência – mas a partir do que temos de próprio, se o que temos de próprio é impessoal e de todos os homens –, em que sentido podemos dizer que as significações expressas encontram nele um fundamento, um local de fundo, a típica de todo e qualquer campo fenomenal? Não seria antes a unidade ambígua do corpo – sua capacidade para retomar na atualidade uma orientação advinda de outro momento e de outro lugar – algo fundado nas relações expressivas da experiência perceptiva? Dizendo de outro modo: até que ponto o reconhecimento do sentido expressivo do mundo dependeria da ambigüidade do corpo próprio? Essa ambigüidade não seria antes o efeito do modo expressivo segundo o qual, em meu corpo, o mundo se manifestaria?

Ora – diz Merleau-Ponty no texto que submeteu ao Collège de France –, se é verdade que o estudo topológico do mundo da percepção expresso na ambigüidade do corpo próprio resguarda uma “má ambigüidade”, se é verdade que a busca do “lugar” da expressividade implica um domínio *indecidível* entre o pré-pessoal e o pessoal, o singular e o universal, também é verdade que “há, no fenômeno da expressão, uma ‘boa ambigüidade’, isto é, uma espontaneidade que realiza o que parecia impossível, a considerar os elementos separados, que reúne em um só tecido

a pluralidade das mônadas, o passado e o presente, a natureza e a cultura” (1962, p. 409). No entanto, a expressão deve ser entendida além do corpo. Ela não pode se limitar a descrever a dinâmica corporal, o funcionamento desse campo ambíguo, ao mesmo tempo particular e universal. É preciso reconhecer, no fenômeno de expressão, a dinâmica da própria generalidade, da própria relação de coexistência, que tão bem o ponto de vista topológico pôde marcar. Talvez, assim, se possam ultrapassar as dificuldades internas da topologia, que consistem, precisamente, em se compreender como se podem reunir, em um só tecido, a pluralidade de sujeitos, as várias dimensões do tempo, a singularidade das percepções e a universalidade do saber que as retoma. E eis então que, em textos como *La doute de Cézanne*, *Le roman et la métaphysique* (publicados na obra *Signes*, de 1960), *Humanisme et terreur* (1947), todos eles escritos depois de 1945, Merleau-Ponty se propõe, não mais restituir o mundo da percepção (estabelecer sua topologia), mas mostrar “como a comunicação com outrem e o pensamento retomam e ultrapassam a percepção que nos iniciou na verdade” (1962, p. 402). Não que Merleau-Ponty estivesse abandonando o motivo de outrora, mas apenas retomando-o de um ponto de vista dinâmico, como descrição da expressividade inerente à coexistência intersubjetiva e à generalidade perceptiva, única forma de se esclarecer o que lá havia permanecido obscuro.

O estudo da dinâmica implícita à experiência de coexistência exigiu de Merleau-Ponty o aprofundamento das discussões sobre o sentido da noção de práxis, as quais, nas duas primeiras obras, levaram-no a refletir sobre como se articulavam a vida perceptiva, a ordem do trabalho, a linguagem e a história. Mas, diferentemente do modo como essas temáticas apareceram nas duas primeiras obras depois de 1945, elas não têm mais em vista dizer quem é a subjetividade que se revela diante do outro ou quem é esse outro que me põe em contato com o que eu não sabia de mim, mas descrever como se relacionam, como eles se comunicam. O acento agora está no “como” e não no “que”. O que se pode ver no modo como Merleau-Ponty passa a considerar, por exemplo, a expe-

riência da comunicação. Ele deixa de lado a discussão com a psicologia da linguagem para polemizar com as análises lingüísticas de Saussure.

Evidentemente, o que interessa a Merleau-Ponty não é a lingüística em si, mas como aí se articulam os temas da expressão e da intersubjetividade (1962, p. 405). Se é verdade que a diferenciação dos signos entre si é o segredo da sistematicidade da linguagem; se é por meio dela que um significado se exprime como todo, tal diferenciação não se explica por si. Por que e de que maneira os signos se diferenciam mutuamente? Ademais, relações de diferenciação que hoje são vigentes, outrora não foram e, talvez, amanhã não sejam mais. Como entender, então, a especificidade dos grupamentos diferenciais? Como entender a origem e dissipação deles? A investigação lingüística de Saussure não dá conta de responder a essas questões. Afinal, o recorte sincrônico da língua pode mapear os diferentes grupamentos diferenciais, mas não pode explicar como eles se estabeleceram, sequer como se mantêm. O recorte diacrônico, com seu viés histórico, só pode mostrar a relação entre grupamentos diferenciais já estabelecidos. Nesse sentido, ele não toca na questão da gênese e da auto-sustentação da linguagem. Ademais, ele próprio exigiria uma explicação sobre o que lhe permitiu comparar os diversos sistemas. Razão pela qual, vai dizer Merleau-Ponty, é preciso apanhar a linguagem em funcionamento, compreendê-la de dentro, desde a posição de quem a exerce. O que deslocará para a fala o que a lingüística de Saussure só admitia para a língua, a saber, a investigação das condições dinâmicas que dão sistematicidade à linguagem. Por isso encontramos, em contrapartida de uma diacronia da língua, não mais uma sincronia também da língua, mas da fala. E o que Merleau-Ponty conquista, por meio desse deslocamento em direção a uma sincronia da fala, é aquilo que a gramática velava no âmbito da língua: a temporalidade. Ou seja, quando suspendemos nossa crença na absoluta objetividade da linguagem – a qual estaria assegurada pela gramática – e quando nos colocamos na condição daquele que tem de produzir uma significação para quem ainda não a possui ou compreender o que se figura para nós como uma articulação

inédita, não temos outra alternativa senão recorrer a grupamentos diferenciais não atuais, a processos de diferenciação que estão em outro tempo e que, portanto, estariam a princípio excluídos do recorte sincrônico. De onde se segue que a diferenciação não é consequência de uma lei, que lhe dá regularidade. Recorrer a essa alternativa seria transportar o problema para outro lugar, afinal, de onde surgiu essa lei? Como ela se mantém? A diferenciação, ao contrário, é decorrência da espontaneidade dos falantes, de suas capacidades para compartilhar signos trazidos de outros tempos, de falas antigas, em proveito de falas novas. Ou, então, a diferenciação é uma figura oriunda de um campo temporal, de uma temporalidade intersubjetivamente construída. Por meio da descrição da temporalidade da fala, Merleau-Ponty esclarece não só como se dá a diferenciação e, por extensão, a expressão de um significado, como mostra que a expressividade da linguagem é a própria temporalidade engendrada pelos falantes, intersubjetivamente instituída.

Estamos aqui diante de uma outra maneira de se entender a expressividade. Se é verdade que Merleau-Ponty ainda a define como uma sorte de temporalização, tal temporalização já não é mais prerrogativa do corpo falante. Não há mais um indivíduo como garantia da expressividade (como temporalização) e, por consequência, da constituição dos significados. A expressividade – e não apenas os significados que ela engendra – é, agora, uma construção social, o processo de retomada de falas antigas ante a fala do outro ou, inversamente, a incorporação da fala do outro pelas minhas falas antigas. Trata-se do “ímpeto dos sujeitos falantes que querem se compreender e que retomam como uma nova maneira de falar os destroços gastos de um outro modo de expressão” (1969, p. 50). Trata-se, para falar da intercorporeidade, de uma experiência de “descentramento”, em que me polarizo nas ações desempenhadas pelo outro, bem como dele acolho uma orientação ou perspectiva. Meu sentir, agora, parece se “difundir” (1969, p. 188) como generalidade carnal (1969, p. 29), no interior da qual eu e o outro nos tornamos “significações transferíveis” (1969, p. 194).

A grande vantagem dessa nova maneira de se entender a expressividade é que ela nos dispensa de pensar a comunicação a partir do paradoxo constitutivo da noção de subjetividade proposta na *Phénoménologie de la perception*. Já não temos de decidir se a comunicação é um desdobramento de nossa inserção histórica no mundo da cultura ou de nossa solidão pré-pessoal, lateralmente unificada no *cogito* tácito de nós mesmos. A expressividade característica da comunicação – e na forma da qual nos descobrimos implicados como uma só comunidade de possibilidades – não exige que nos compreendamos como seres sociais ou como seres individuais. A expressividade não é dos sujeitos, mas do campo. E é a partir do campo, então, que podemos dizer quem somos ou como somos a cada vez. Se é verdade que já na *Phénoménologie de la perception* Merleau-Ponty admitia que nossas percepções, como a sedimentação cultural de nossa língua, dependiam de que houvesse troca, bem como comunidade intercorporal e lingüística, ele não considerava essa comunidade intercorporal um operador ontológico autônomo e primevo, mas apenas uma certa dimensão do corpo perceptivo, o que instaurava, no fundamento da comunicação, um paradoxo sem solução: é a comunicação uma prerrogativa do corpo histórico ou do corpo pré-pessoal? Com a suspensão da investigação topológica do fundamento da expressão e com a proposição da expressão como o modo temporal de funcionamento do campo de coexistência (impessoal e cultural), Merleau-Ponty deixa para trás a fenomenologia do corpo expressivo em proveito de uma ontologia da expressividade vivida intersubjetivamente.

Eis então que se configura para Merleau-Ponty uma nova base em que os temas da *Phénoménologie de la perception* podem ser recolocados, dentre eles, o da psicanálise. Merleau-Ponty está agora em condições de esclarecer em que sentido a vivência da transferência na relação analítica é uma ocorrência intersubjetiva. Afinal, se as intervenções do médico reintroduzem o outro que o paciente havia perdido, trata-se de um acontecimento, de um milagre que não podia ser calculado, mas, nem por isso, descartado. Pois, havendo abertura para isso, o médico “sabe” que

pode repercutir a queixa do paciente, “sabe” que pode apresentar aquilo que o sintoma mascara ou tenta evitar. As interpretações do médico, ou a ausência delas, mais do que fundadas em um panorama de pensamentos privados, se estabelecem no interior de um campo intercorporal, em que o paciente pode ver se diferenciarem as muitas caras de sua própria dramaturgia. O que permite a Merleau-Ponty formular, com mais clareza, uma tese já estabelecida na *Phénoménologie de la perception*, segundo a qual

(...) o essencial do freudismo não é ter mostrado que há sob as aparências toda uma outra realidade, mas sim que a análise de uma conduta encontra várias camadas de significações, que elas têm toda sua verdade, que a pluralidade de interpretações possíveis é a expressão discursiva de uma vida mista, em que cada escolha tem sempre vários sentidos sem que se possa dizer que um deles é o único. (1968, p. 71)

Ora, quem é o protagonista dessa vida mista, indissociável dos outros, mas ao mesmo tempo singular? Quem é essa diferença que só se revela à medida que se descentra como “generalidade carnal” (1969, p. 29)? Para Merleau-Ponty, esse protagonista não é outro senão nossa percepção ambígua. E tudo estaria relativamente tranqüilo, não fosse a ousada manobra merleau-pontyana de vincular tal definição à noção de inconsciente (supostamente extraído da segunda tópica freudiana). Aparentemente, a descrição dinâmica da intersubjetividade não repercutiu apenas no entendimento merleau-pontyano sobre o sentido da experiência analítica. Ela também levou Merleau-Ponty – e foi isso que gerou espécie – a admitir o conceito de inconsciente. O que não quer dizer que ele tivesse voltado atrás em suas antigas considerações críticas. Mesmo o fato de ele identificar, no conceito de inconsciente, aquilo que ele próprio denominava percepção ambígua não significou que tivesse passado a admitir a dialética de sistemas (primário e secundário) que antes recusara. Ao contrário,

O inconsciente evoca, à primeira vista, o lugar de uma dinâmica das pulsões, da qual somente o resultado nos será dado. E, no entanto, o inconsciente não pode

ser um processo “em terceira pessoa”, já que é ele quem escolhe o que de nós será admitido na existência oficial, que evita as situações às quais nós resistimos e que não é, portanto, um *não-saber*, mas antes um saber não reconhecido, informulado, que nós não queremos assumir. Em uma linguagem aproximada, Freud está aqui a ponto de descobrir o que outros melhor nomearam de *percepção ambígua*. É trabalhando nesse sentido que se encontrará um estado civil para essa consciência que roça seus objetos, retira-os no momento em que vai pô-los, tem-nos em conta como o cego aos obstáculos, mais que não os reconhece, que não quer sabê-los, ignora-os enquanto os sabe, sabe-os enquanto os ignora e que sustenta por baixo nossos atos e conhecimentos expressos. (1960, p. 228)

No curso sobre a passividade, em 1954, Merleau-Ponty retoma *A interpretação dos sonhos* para reconhecer ali algo que não necessariamente tem a ver com o freudismo, mais, sim, com sua tese sobre as subjetividades descentradas que habitam a generalidade carnal. Diz Merleau-Ponty:

Há na interpretação dos sonhos toda uma descrição da consciência onírica – consciência que ignora o *nome*, que não diz sim a não ser tacitamente, produzindo diante do analista as respostas que ele espera dela, incapaz de fala, de cálculo e de pensamentos atuais, reduzida às elaborações antigas do sujeito, de forma que os sonhos não estão circunscritos ao momento em que os sonhamos, trazendo em bloco ao nosso presente fragmentos inteiros de nossos momentos prévios – e essas descrições querem dizer que *o inconsciente é consciência perceptiva*, procedendo como ela por uma lógica de implicação ou de promiscuidade, seguindo passo a passo um caminho onde não há mais rendição total, visando os objetos e os seres através do negativo que ele detém, o que é suficiente para que ele ordene seu passo sem se colocar em condições de nomeá-los “por seu nome”. (1968, pp. 70-1)

Merleau-Ponty toma o cuidado de não confundir o inconsciente propriamente dito com o inconsciente do recalque. Nesse sentido, evoca a distinção que o próprio Freud fez entre esses dois domínios. Há, por um lado, *o inconsciente do recalque*, o qual deve ser entendido como “uma formação secundária, contemporânea das formas percepção-consciência”. Mas há também “o inconsciente primordial, o deixar ser, o sim inicial, a indivisão do sentir” (1968, p. 179). De sorte que, ao falar da indivisão do sentir, Merleau-Ponty refere-se mais à experiência de descentramento do que a

uma subjetividade (a um sujeito). O inconsciente parece aqui uma operação, um processo cujos elementos são as subjetividades descentradas, somos nós mesmos em relação. Sensibilidade parece ser o nome dessa operação, razão pela qual, diz Merleau-Ponty, o inconsciente é “o sentir mesmo, já que o sentir não é a posse intelectual ‘daquilo’ que é sentido, mas desposseção de nós mesmos em seu proveito, abertura àquilo que em nós é necessário pensar para compreender” (1968, pp. 178-98). Se o inconsciente é ainda aqui algo pessoal, vivido em primeira pessoa, ele só pode ser uma ação, um movimento de transcendência, como aquele que definia, na *Phénoménologie de la perception*, o *cogito* tácito. O inconsciente não tem mais um lugar, ele é o laço social que nos faz aderir ao outro, a generalidade carnal.

Para Merleau-Ponty, importa compreender a dinâmica intercorporal em que nos diferenciamos como singularidades. E, ainda segundo ele, é desse ponto de vista que as noções psicanalíticas devem ser lidas. Em uma nota de dezembro de 1960, quando fala da “filosofia do freudismo”, Merleau-Ponty faz a crítica da interpretação superficial do freudismo. Segundo essa interpretação,

(...) alguém é escultor porque é anal, porque as fezes já são greda, modelar etc. Mas as fezes não são “causa”: se o fossem, todos seriam escultores. As fezes só suscitam um caráter (*Abscheu*) se o sujeito as vive de forma a aí encontrar uma dimensão do ser – não se cuida de renovar o empirismo (as fezes imprimindo certo caráter à criança). Trata-se de compreender que a relação com as fezes é, na criança, uma ontologia concreta. (1964a, p. 323)

Essa ontologia não é uma abstração operada pela criança, mas a forma singular segundo a qual ela experimenta (goza) a indivisão da existência mundana. Essa indivisão não é a expressão de uma regra pre-determinada, tampouco a singularidade tem a ver com a prevalência de um sujeito. Ao contrário, para Merleau-Ponty, a existência é o domínio das possibilidades, é o domínio da transitividade e transponibilidade sensório-motora que a criança experimenta desde cedo. Entretanto, esse

domínio também comporta zonas de impossibilidade, diante das quais a criança experimenta uma espécie de estranhamento. A forma mais radical dessa impossibilidade é a experiência que a criança tem do “outro”. O outro introduz um sistema de transponibilidade que a criança não pode realizar. E essa vivência da impossibilidade é, simultaneamente, a vivência de uma singularidade, da sua singularidade. A partir do outro, a criança conquista uma reflexividade primitiva, uma intimidade que, de agora em diante, orientará sua inserção na existência, sua transponibilidade sensório-motora, da qual a linguagem é uma forma tardia. Merleau-Ponty chama essa transponibilidade, ao mesmo tempo genérica e singularizada, de carne. E é da ótica da carnalidade que passará a ler Freud. Nesse sentido,

(...) o ser anal não “explica” nada: porque, para sê-lo, é preciso ter a capacidade ontológica (= capacidade de tomar um ser como representativo do Ser). Portanto, o que Freud quer indicar não são cadeias de causalidade; é, a partir de um polimorfismo ou amorfismo que é contato com o Ser de promiscuidade, de transitivismo, a fixação de um “caráter” por investimento num Ente da abertura ao Ser, que, daqui em diante, se faz “através deste Ente”. Portanto, a filosofia de Freud não é filosofia do corpo, mas carne.

O id, o inconsciente e o ego (correlativos) para serem compreendidos a partir da carne.

Toda a arquitetura das noções da psico-logia (percepção, idéia – afeição, prazer, desejo, amor, Eros) tudo isso, toda esta quinquilharia se ilumina, de repente, quando se deixa de pensar esses termos como “positivos” (“espíritual” mais ou menos espesso) para pensá-los não como negativos ou negatividades (porque isso traz de volta as mesmas dificuldades), mas como *diferenciações* de uma única e *maciça* adesão ao ser que é a carne (eventualmente como “rendas”). (1964a, p. 324)

Nesse sentido, afirma Merleau-Ponty contra Sartre: é preciso “fazer não uma psicanálise existencial, mas uma psicanálise ontológica” (1964a, p. 323) Diferentemente da primeira – que procuraria dilucidar objetivamente o “saber de ser” por cujo meio o homem se experimentaria como consciência transparente para si mesmo –, a psicanálise ontológica visaria tão-somente à retomada associativa (literária ou pré-objetiva) do campo de

sobredeterminações, que outra coisa não é senão o complexo espontâneo de relações de diferenciação, reversibilidade ou quiasma entre os dados da percepção e minha participação no Ser de generalidade carnal. Eis em que sentido Merleau-Ponty pode dizer que as “associações da psicanálise são, na realidade, ‘raios’ de tempo e mundo” (1964a, p. 323.) Merleau-Ponty recorre aqui ao escrito “O homem dos lobos”, para dizer que

(...) a “lembrança anteparo” de uma borboleta de listras amarelas (Freud, *L’homme aux loups*, Paris, Puf, 1954, p. 394) revela à análise uma ligação com pêras amarelas que lembram, em russo, Grucha, que é o nome de uma criada jovem. Aí não há três recordações: a borboleta – a pêra – a criada (com o mesmo nome) associadas. Há certo jogo da borboleta no “campo” colorido, certo *Wesen* (verbal) da borboleta e da pêra – que comunica com o *Wesen* próprio da linguagem Grucha (em virtude da força da encarnação da linguagem). Há três *Wesen* ligados pelo seu centro, pertencendo ao mesmo sulco do Ser. A análise mostra, além disso, que a criada abriu as pernas como a borboleta, abriu as asas. Portanto, há “sobredeterminação” da associação – talvez válida em geral: não há associação que funcione se não houver sobredeterminação, isto é, uma relação de relações, uma coincidência que não pode ser fortuita, que não tem sentido *ominal*. (1964a, p. 234)

Merleau-Ponty acredita que o método associativo é absolutamente tributário da comunidade espontânea que as vivências (perceptivo-motoras e languageiras) do falante estabelecem entre si. Essa comunidade é, propriamente, o que Merleau-Ponty entende por inconsciente. De onde se segue que “este inconsciente a ser procurado, não é aquilo que estaria no fundo de nós mesmos, atrás das costas de nossa consciência, mas diante de nós como articulações de nosso campo” (1964a, p. 234), como articulações de nossa *Gestalt*.

IV

Mas o que é uma *Gestalt*? Não se trata de um “todo que não se reduz à soma das partes” (1954a, p. 258). Esta é, segundo Merleau-Ponty, uma “definição negativa”, estabelecida de um ponto de vista “exterior”.

Para Merleau-Ponty, é preciso superar esse distanciamento e assumir, perante a *Gestalt*, um “ponto de vista interior”, o qual, por sua vez, não se confunde com uma observação interior, com uma introspecção, mas, ao contrário, é uma forma de comprometimento que exige o movimento de transcendência, de aproximação, de comunicação com o que se mostra como dado, como sintoma, como outro. *Gestalt*, nesse sentido, não é uma formação psíquica dos indivíduos espaço-temporais. Ela é um “princípio de distribuição, o pivô de um sistema de equivalências, é o *Etwas* de que os fenômenos parcelares serão a manifestação” (1964 a, p. 258). Nesse sentido, ela não pode ser confundida com uma sorte de essência ou idéia. Afinal,

(...) a idéia seria livre, intemporal, a-espacial. O que não se pode dizer da *Gestalt*. Ainda que a *Gestalt* não seja um indivíduo espaço-temporal, presta-se a ser integrada numa constelação a cavaleiro do espaço e do tempo – mas não é livre em relação ao espaço e ao tempo, não é a-espacial, atemporal, só escapa ao espaço e ao tempo concebidos como uma série de acontecimento em si, possui certo peso que a fixa não, sem dúvida, num lugar objetivo e num ponto do tempo objetivo, mas numa região, domínio que ela domina onde reina, onde é onipresente sem que se possa jamais dizer: está aqui. É transcendência. (1964a, p. 258)

Por conseguinte, “qualquer psicologia que reponha a *Gestalt* no quadro do ‘conhecimento’ ou da ‘consciência’ erra o sentido da *Gestalt*” (1964a, pp. 258-9). Para Merleau-Ponty, o inconsciente é essa *Gestalt* inexorável da qual nos diferenciamos como sintomas, como indivíduos, como homens. E se a filosofia é, em algum sentido, comparável à psicanálise, é porque trabalha a partir da *Gestalt*, assim como a psicanálise a partir do inconsciente, o que, enfim, Merleau-Ponty acredita ser a mesma coisa. Eis por que razão, ao refletir sobre a tarefa de seu pensar, especificamente sobre a descrição da natureza enquanto Carne, Merleau-Ponty vai dizer que é preciso “fazer uma psicanálise da natureza: é a carne, a mãe” (1964a, p. 321). Mesmo porque “uma filosofia da carne é condição sem a qual a psicanálise permanece antropologia” (1964a, p. 321).

Referências

- Freud, Sigmund 1895: “Projeto para uma psicologia científica”. In: Freud 1969-79.
- ____ 1900a: “A interpretação dos sonhos”. In: Freud 1969-79.
- ____ 1900b: *A interpretação dos sonhos*. Tradução brasileira de Walderedo Ismael de Oliveira. Rio de Janeiro, Imago, 1999.
- ____ 1905: “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade”. In: Freud 1969-79.
- ____ 1907: “Delírios e sonhos na *Gradiva* de W. Jensen”. In: Freud 1969-79.
- ____ 1915: “O inconsciente”. In: Freud 1969-79.
- ____ 1917: “Complementação metapsicológica da teoria do sonho”. In: Freud 1969-79.
- ____ 1918: “Da história de uma neurose infantil”. In: Freud 1969-79.
- ____ 1969-79: *Studienausgabe*. 10 v. Frankfurt a/M, Fischer.
- Goldstein, Kurt. 1939: *The Organism*. New York, American Book.
- Husserl, Edmund 1976: *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. Tradução francesa de Gérard Granel. Paris, Gallimard.
- ____ 1994 [1917]: *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Tradução portuguesa de Pedro M. S. Alves. Lisboa, Imprensa Nacional / Casa da Moeda.
- Lacan, Jacques. 1961: “Maurice Merleau-Ponty”. *Les temps modernes*, v. 17, n. 184-5, pp. 245-54.
- Merleau-Ponty, Maurice 1942: *La structure du comportement*. Paris, PUF.
- ____ 1945: *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard. Tradução brasileira de Carlos A. R. Moura: Fenomenologia da percepção. São Paulo, Martins Fontes, 1994.
- ____ 1947: *Humanisme et terreur*. Paris, Gallimard.
- ____ 1953: *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris, Gallimard.
- ____ 1955: *Les aventures de la dialectique*. Paris, Gallimard.

- Merleau-Ponty, Maurice 1960: *Signes*. Paris, Gallimard.
- _____ 1962: “Candidature au Collège de France – Un inédit de Merleau-Ponty”. *Revue de métaphysique et de morale*, v. 1, n. 67, pp. 401-9.
- _____ 1964a: *Le visible et l’invisible*. Paris, Gallimard. Tradução brasileira de José A. Gianotti: O visível e o invisível. São Paulo, Perspectiva, 1992.
- _____ 1964b: *L’œil et l’esprit*. Paris, Gallimard.
- _____ 1966: *Sens et non-sens*. Paris, Nagel.
- _____ 1968: *Résumés de cours – Collège de France 1952-1960*. Paris, Gallimard.
- _____ 1969: *La prose du monde*. Paris, Gallimard.
- _____ 1989: *Merleau-Ponty à la Sorbonne: résumé de cours – 1949-52*. Grenoble, Cynara. Tradução brasileira de Constança Marcondes Cesar e Lucy Moreira Cesar: Merleau-Ponty na Sorbonne – resumo de cursos de psicossociologia e filosofia. Campinas, Papirus, 1990.
- _____ 1995: *La Nature – notes de cours du Collège de France*. Établi et annoté par Dominique Séglaard. Paris, Seuil.
- _____ 1996: *Notes de cours: Collège de France – 1959-1961*. Paris, Gallimard.
- _____ 1998: *Notes de cours sur l’origine de la géométrie de Husserl*. Paris, PUF.
- Politzer, Georges 1967 [1912]: *Critique des fondements de la psychologie*. Paris, Rieder.
- Pontalis, J-B. 1972: “A posição do problema do inconsciente em Merleau-Ponty. In: *A psicanálise depois de Freud*. Petrópolis, Vozes.
- _____ 1977: “Présence, entre singes, absence”. In: *Entre le rêve et la douleur*. Paris, Gallimard.

Recebido em 11 de agosto de 2004.

Aprovado em 7 de novembro de 2005.