

Gleisson Roberto Schmidt

**CORPO, NATUREZA, CARNE:
MERLEAU-PONTY E A REABILITAÇÃO
DO NATURALISMO FREUDIANO**

Tese submetida ao Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da
Universidade Federal de Santa
Catarina para a obtenção do Grau de
Doutor em Filosofia
Orientador: Prof. Dr. Marcos José
Müller-Granzotto

Florianópolis
2014

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Schmidt, Gleisson Roberto

Corpo, Natureza, Carne : Merleau-Ponty e a reabilitação
do naturalismo freudiano / Gleisson Roberto Schmidt ;
orientador, Marcos José Müller-Granzotto - Florianópolis,
SC, 2014.

264 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Natureza. 3. Naturalismo. 4.
Fenomenologia. 5. Filosofia da Psicanálise. I. Müller-
Granzotto, Marcos José. II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Gleisson Roberto Schmidt

**CORPO, NATUREZA, CARNE: MERLEAU-PONTY
E A REABILITAÇÃO DO NATURALISMO FREUDIANO**

Esta Tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutor em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 22 de agosto de 2014.

Prof. Alexandre Meyer Luz, Dr.
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

Prof. Marcos José Müller-Granzotto, Dr.
Orientador
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Marco Antonio Franciotti, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Luiz Henrique de Araujo Dutra, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Celso Reni Braidá, Dr.
Universidade Federal de Santa Catarina

Prof. Richard Theisen Simanke, Dr.
Universidade Federal de Juiz de Fora

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

Para a Adriana. “Muitas mulheres procedem virtuosamente, mas tu a todas sobrepujas” (Provérbios 31.29).
E para o Karl Theodor. “Herança do Senhor são os filhos, o fruto do ventre, seu galardão” (Salmo 127.3).

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Evandro Oliveira de Brito, pela ajuda inestimável que prestou em minha tentativa de compreender o pensamento de Franz Brentano.

Ao Prof. Renaud Barbaras, pela amável acolhida e valiosa orientação prestada durante meu estágio em Paris.

À CAPES, que tornou este estágio possível.

Ao Prof. Marcos José Müller-Granzotto, por toda a orientação e auxílio no desenvolvimento dessa tese.

E sobretudo, à Adriana, que novamente provou ser uma esposa dotada de um companheirismo inquebrantável.

“Inelutável modalidade do visível: ao menos isso se não mais, pensei através de meus olhos. Assinatura de todas as coisas que estou aqui para ler, ovas-do-mar e destroços-do-mar, a maré se aproximando, a bota enferrujada. Verdemeleca, azulprata, ferrugem: sinais coloridos. Limites do diáfano. Mas ele acrescenta: em corpos”.

(James Joyce. *Ulisses*.

Rio de Janeiro: Objetiva, 2007, p. 65)

RESUMO

Nesta tese, sustentamos que Merleau-Ponty foi o filósofo que, em seus trabalhos tardios (em particular nos cursos sobre o conceito de Natureza no *Collège de France* e em **O Visível e o Invisível**), identificou o conceito diferenciado de Natureza próprio à teoria psicanalítica freudiana no contexto do naturalismo metodológico que caracteriza o cenário científico e filosófico da segunda metade do século XIX. Este conceito de Natureza é o responsável pela reavaliação positiva que o filósofo faz da teoria freudiana em seus últimos textos, levando-o a convocar até mesmo à elaboração de uma “psicanálise ontológica da Natureza” após as duras críticas ao cientificismo recalcitrante de Freud evidenciadas desde a **Estrutura do Comportamento**. Semelhantemente, o reconhecimento do naturalismo diferenciado que caracteriza o *corpus* freudiano é capaz de neutralizar as reduções e expropriações decorrentes da querela interpretativa havida em torno da disciplina no século XX. Nas páginas seguintes, descreveremos as inflexões do pensamento de Merleau-Ponty que o conduziram da fenomenologia da percepção ao projeto ontológico que embute a reflexão sobre a Natureza como seu prolegômeno. Mostraremos que a história das relações da psicanálise com as ciências e a filosofia do século XX identifica-se à história da interpretação das intenções significativas de Freud na elaboração de sua teoria psicológica, história essa embalada pelas ambivalências que resultam da querela em torno da distinção entre ciências naturais e ciências humanas e que fazem com que a obra freudiana seja lida ora a partir de uma chave interpretativa tipicamente naturalista, ora a partir de um viés hermenêutico. Contudo, a querela interpretativa em torno da psicanálise e o problema do seu “enquadramento” não se resolvem a partir do esclarecimento do estatuto de ciência ao qual ela aspira, mas sim a partir do conceito de Natureza que embute em si. A esse respeito, mostraremos como as últimas obras de Merleau-Ponty incluem uma reabilitação do naturalismo próprio à psicanálise freudiana: depois da passagem pela questão da verdade, a qual deu lugar a uma teoria da instituição, a interrogação sobre a percepção transforma-se em interrogação sobre o ser natural como prelúdio de um projeto ontológico - projeto este em condições de esboçar a “psicanálise da Natureza” à qual o filósofo se refere em conhecida nota de novembro de 1960.

Palavras-chave: Natureza. Ontologia. Psicanálise. Fenomenologia.

ABSTRACT

In this thesis we argue that Merleau-Ponty was the philosopher who, in his final works (particularly in his courses on the concept of Nature at the *Collège de France* and in **The Visible and the Invisible**), identified the singular concept of Nature underlying to Freud's psychoanalytical theory in the context of the methodological naturalism that characterizes the scientific and philosophical landscape in the second half of nineteenth century. This concept of Nature is responsible for the positive reevaluation of Freudian theory performed by the philosopher in his last texts, leading him even to convene to the formulation of an 'ontological psychoanalysis of Nature' after the harsh criticism directed to Freud's recalcitrant scientism since **The Structure of Behavior**. Similarly, the recognition of the naturalism that characterizes Freudian theory is able to counteract the reductions arising from the expropriations and the interpretative quarrel around the discipline in the twentieth century. In the following pages we describe the inflections of Merleau-Ponty's thought that led him from the phenomenology of perception to the ontological project that embeds the reflection on nature as its prolegomenon. It'll be showed that the history of the relations of psychoanalysis with the sciences and the philosophy of the twentieth century identifies itself to the history of the interpretation of Freud's intentions in developing his psychological theory, this history being pushed back and forward by the ambivalences resulting from the dispute about the distinction between natural sciences and humanities. Such ambivalences led Freudian work to be read sometimes from a typically naturalistic interpretive key, sometimes from a hermeneutical bias. However, the interpretative quarrel about psychoanalysis and the problem of its 'framing' can not be solved from the clarification of the status of science to which it aspires, but from the concept of Nature that embeds in itself. In this regard, we're going to show how Merleau-Ponty's latest works include a rehabilitation of the naturalism underlying to Freudian psychoanalysis: after passing by the question of truth, which gave rise to a theory of institution, the question about the perception becomes an enquiry about the natural being as a prelude to an ontological project - project able to draft the 'psychoanalysis of Nature' to which the philosopher refers on note of November 1960.

Keywords: Nature. Ontology. Psychoanalysis. Phenomenology.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

SC: La Structure du comportement (1942)

PP: Phénoménologie de la perception (1945)

AD: Les Aventures de la Dialectique (1955)

S: Signes (1960)

RC-CF: “Um inédit de Maurice Merleau-Ponty” – Rapport de candidature ao Collège de France (publicado originalmente na *Revue de métaphysique et de morale*, v. 67, nº 4, out./dez. 1962, pp. 401-409, republicado em *Parcours deux, 1951-1961*. Paris: Verdier, 2000, pp. 36-48)

VI: Le Visible et l’invisible (1964)

SNS: Sens et non-sens (1966)

RC: Résumés de Cours. Collège de France (1952-1960) (1968)

MPS: Merleau-Ponty à la Sorbonne: résumé de cours – 1949-52 (1988)

N: La Nature, Notes - Cours du Collège de France (1995)

NC : Notes de cours au Collège de France, 1958-1959 et 1960-1961 (1996)

PD: Parcours deux: 1951-1961 (2000)

IP: L’institution/la passivité: notes de cours au Collège de France, 1954-1955 (2003)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
1 O NATURALISMO FREUDIANO COMO PROBLEMA	41
1.1 Processos e representações em curso no sistema nervoso: a infraestrutura da psicologia natural de Freud	49
1.2 Intencionalidade como princípio de demarcação dos fenômenos psíquicos	56
1.3 A teoria freudiana da representação	65
2 PULSÕES E PRINCÍPIOS DA PULSÃO	93
2.1 Princípios dos Princípios	96
2.2. A <i>Trieblehre</i> e seus Princípios	108
2.3. Indícios de um conceito de Natureza renovado	123
3 FENOMENOLOGIA E PSICANÁLISE EM DIÁLOGO (1942-1952)	129
3.1 Georges Politzer e o problema do “enquadramento” da Psicanálise	130
3.2 Expectativas e rupturas	136
3.3 A crítica do inconsciente representacional e a emergência do estudo da expressão	143
3.4 A crítica ao totemismo e a pergunta pelo solo originário da cultura: os anos na Sorbonne (1949-1952)	160
4 ITINERÁRIO DE UMA FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO RUMO À ONTOLOGIA	163
4.1 Da descrição do mundo percebido à noção da instituição: o estudo da expressão	170
4.2 Da instituição ao projeto de uma ontologia do sensível: o estudo da Natureza como propedêutica do projeto ontológico. Cursos no <i>Collège de France</i> , 1956-1960	184
4.2.1 <i>O complexo ontológico da Modernidade (1956-1957)</i>	186
4.2.2 <i>As ciências contemporâneas e suas “descobertas filosóficas negativas” (1956-1957)</i>	198
4.2.3 <i>A concepção de ser intrínseca às ciências da vida (1957-1958)</i>	209
4.2.4 <i>O logos do mundo sensível (1959-1960)</i>	211
4.3 A concepção merleau-pontyana da Natureza	215
CONCLUSÃO	221
REFERÊNCIAS	259

INTRODUÇÃO

“Fenomenologia e psicanálise não são paralelas; melhor: ambas se dirigem à mesma latência”.

(MERLEAU-PONTY, *PD*, p. 283)

Inacabado, inacabável e transitivo, o fazer filosófico revela antes as preconcepções teóricas próprias ao autor que sua gradual aproximação à verdade. Estamos implicados nisso em virtude da polissemia do signo linguístico e da transitividade que caracteriza a comunicação.

O filósofo, assim como o pesquisador da filosofia, não é um leitor absoluto; antes, é um leitor parcial, perspectivo, que se propõe discutir e resolver problemas valendo-se para tanto de seus próprios conceitos parciais e argumentos provisórios, alimentando assim esse impulso insaciável a que denominamos *discurso*. Virtude e vício do animal humano, essa capacidade linguajeira nos possibilita circunscrever conceitos estáveis que, submetidos à ação pragmática, permitem-nos dominar a natureza; não obstante, a estabilidade de tais conceitos parece ser sempre minada no registro de nossa experiência mundana. Na fruição, na sensibilidade, há sempre um excedente, uma diferença ou uma falta que põem em xeque a transparência do conceito ao qual o objeto concreto se relaciona. Daí surgirem explicações epistemológicas ou descrições metafísicas das mais variadas, nos termos de *participações* de um ao outro, *formas universais* no individual, *correspondencialismo*, *reducionismo* ou *independentismo* entre estruturas linguísticas e estruturas do mundo. Em todas elas, espanta-nos a tendência dos filósofos de esboçar respostas para determinados problemas à custa de deixar sem resposta outras questões atinentes ao seu próprio campo de investigação. Tais lacunas são por vezes preenchidas com ficções que apenas evidenciam a ambiguidade descritiva da linguagem nesta relação, dentre as quais talvez a *glândula pineal* de Descartes seja a mais notória. Fazer filosofia, nesses termos, é viver sob o signo da incompletude do discurso, da determinação perspectivista de seu objeto, da expressividade do conceito, da transitividade da consciência, da primazia da percepção. Se já não há mais que se ser geômetra para nela ingressar, há sim que se ter humildade – não humildade retórica, nem, necessariamente, humildade moral, mas a humildade intelectual de reconhecer, no conceito e no discurso, o caráter expressivo (e, portanto, incompleto e essencialmente

ambíguo) antes que o poder demonstrativo. E ao final de um trabalho filosófico convém concluir com o convite de Garcin: “Continuemos”¹.

I

A pergunta acerca da estrutura, sentido e fundamento da *Natureza* figura entre os problemas mais recorrentes na história da filosofia, problema para o qual já foi oferecida uma multiplicidade de respostas. Enquanto entre os gregos a Natureza era vista em analogia com um organismo vivo², na era moderna surge, concomitantemente com as ciências naturais empíricas, um novo paradigma: a *máquina*. A formulação de leis naturais segundo o modelo matemático revelou-se um recurso bem-sucedido na descrição da Natureza. Impôs-se a convicção galileana segundo a qual o “livro da Natureza” estaria escrito “em caracteres geométricos”, à qual corresponderia a concepção do mundo como a máquina de um relógio. A mensuração tornou-se o elemento mais importante na prática científica. As nascentes astronomia e física modernas se desenvolveriam, à diferença de suas correspondentes gregas, como ciências empíricas fundadas em princípios matemáticos, aparentemente isentas de enunciados qualitativos e orientadas cada vez menos de acordo com as ideias do senso comum.

A gradual substituição da física dinâmica e finalista de Aristóteles pela versão corpuscular moderna da disciplina e a adoção do método experimental passaram a caracterizar as ciências naturais (astronomia, física e química) a partir do século XVII. Com seu desenvolvimento ligado historicamente à sua aplicação metodológica, a concepção da Natureza em voga na prática científica não representou, nos séculos seguintes, um tema constante para o pesquisador individual que operava no interior daquele período ao qual Thomas Kuhn (1922-1996) denominou “ciência normal”. Ao contrário, caberia aos desdobramentos da ciência no século XXI e às novas tendências

¹ SARTRE, J-P. **Huis clos** (1944). Disponível em: http://www.franceinfo.us/03_books/books/Sartre/Sartre_huisclos.pdf. Acesso 10 Mai 2014.

² Entre os diferentes sentidos que assume a *arqué* – tema cujo estudo caracteriza o período pré-socrático da filosofia – subsiste o interesse dos primeiros filósofos pela origem do mundo e pela ordem que subjaz a todas as coisas, regendo seus movimentos. Permanece presente, em sua problematização, a ideia segundo a qual todas as coisas participam de um processo de *geração* e *corrupção*, do qual é necessário descrever o princípio regulador.

surgidas no campo filosófico pôr em evidência a crítica do conceito de Natureza subjacente às ciências naturais.

Trilhando a verve epistemológica inaugurada por Galileu, Descartes já fundamentara metafisicamente a visão da Natureza como objeto de conhecimento, identificando *matéria à extensão*; com isso, o cartesianismo consolidou a visão de um universo mecânico, massa de matéria espacializada sujeita a leis. A ciência torna-se, então, pesquisa das *relações* entre fenômenos e abandona a busca pelas causas primeiras. O desenvolvimento da nova física conduziu, assim, a uma filosofia *mecanicista*, segundo a qual a Natureza é o lugar de uma concatenação mecânica cujas leis são imutáveis (Malebranche)³. Tal cenário desencadeou uma discussão que perdura até hoje, ora pelo viés epistêmico e metodológico, ora pelo viés metafísico ou, ainda, a partir de uma problematização tipicamente ontológica. Entre os temas presentes nesta discussão surgem o problema da relação entre Natureza e espírito e a pergunta sobre se a área abrangida pelas ciências naturais representa toda a realidade.

A problematização da contraposição entre Natureza e espírito que surge a partir do século XVIII pode ser entendida como uma reação a tal cosmovisão mecanicista. Ela destaca a importância do espírito, da razão, da história e do agir humano (Stöckler, apud RICKEN, 2005, p. 193) neste contexto. A dificuldade consiste, sumariamente, na relação entre a Natureza como domínio regido pelo causalmente determinável segundo o concurso de leis naturais e passível de apreensão por uma subjetividade cognoscente, e o mundo dos valores, do sentido, da

³ Merleau-Ponty descreve o panorama da física moderna na Introdução da *SC*. Em vista de seus objetivos naquela obra, o filósofo entende a Natureza física como um aspecto de sua própria concepção de Natureza tomada como “multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros e ligados por relações de causalidade”. Quanto à Natureza física, afirma Merleau-Ponty: “o pensamento criticista oferece a esse problema uma solução bem conhecida: a reflexão descobre que a análise física não é uma decomposição em elementos reais, que a causalidade em seu sentido efetivo não é uma operação produtora. Não há, portanto, Natureza física no sentido que acabamos de dar a esta palavra, nada no mundo que seja estranho ao espírito. O mundo é o conjunto de relações objetivas apreendidas pela consciência. Podemos dizer que, em seu desenvolvimento, a física justifica pelo fato esta filosofia. Nós a vemos empregar indiferentemente modelos mecânicos, dinâmicos ou mesmo psicológicos como se, liberta de pretensões ontológicas, ela se tornara indiferente às antinomias clássicas do mecanismo e do dinamismo que supõem uma Natureza em si” (MERLEAU-PONTY, 1942/2009, p. 1).

liberdade e da razão, tipicamente “humano” e não sujeito às mesmas regras. À solução kantiana⁴ segue-se, por um lado, o *naturalismo mecanicista*, que rejeita a restrição da pretensão cognitiva das ciências empíricas. A galope da biologia, este naturalismo abole a divisão de princípio entre a Natureza inorgânica e orgânica e faz o organismo aparecer como uma massa material ao modelo da física corpuscular, cujo funcionamento não é senão o resultado de um intercuro energético. Por outro lado surge o *vitalismo*, que reage às abordagens mecanicistas pela via da postulação de uma força ou impulso vital que, atuando sobre a matéria organizada, teria como resultado a vida. Este vitalismo, característico da escola de Montpellier, mas que ganhou relevância em toda a Europa em fins do século XVIII, sustenta que os organismos vivos se distinguem da matéria inerte por serem portadores de um *élan vital* que não é nem físico, nem químico (e, por isso, frequentemente identificado à alma). Ambas as tendências do domínio biológico permanecem, via de regra, realistas, quer se entenda o organismo como resultado da justaposição de mecanismos individualizados (como no caso do mecanicismo), quer subordinando-o a uma *enteléquia* (MERLEAU-PONTY, 1942/2009, p. 1).

Em sua tendência de aplicar o método próprio às ciências da Natureza a fenômenos eminentemente “humanos”, o naturalismo mecanicista demonstraria como, a partir da Natureza tomada como intercuro de massas materiais corpóreas, poder-se-iam desenvolver sistemas complexos que incluiriam a consciência e a memória. Tal foi o caso com a medicina psiquiátrica: apresentando-se como o estudo das relações entre os comportamentos observáveis (os comportamentos patológicos, em particular) e os mecanismos corporais que responderiam por sua produção a psiquiatria permanecera, *grosso modo*, fiel ao realismo e ao pensamento causal até a primeira metade do século XIX. Dados os desenvolvimentos teóricos ocorridos desde o século XVII (com a gradativa identificação do córtex cerebral como a sede dos transtornos mentais, acento típico do localizacionismo), começava a se desenhar o cenário que Merleau-Ponty resume na *SC* ao afirmar que “o materialismo fazia do ‘psíquico’ um setor particular do mundo real: entre os eventos em si, alguns no cérebro tinham a propriedade de existir também para si” (MERLEAU-PONTY, 1942/2009, p. 2).

Na segunda metade do século XIX, por outro lado, deparamo-nos com duas posturas metodológicas opostas oriundas do campo da

⁴ A justificação da pretensão cognitiva das ciências empíricas fundamentada na distinção entre a Natureza em-si e a Natureza dada enquanto *fenômeno*.

economia. De um lado, o naturalismo da economia clássica com Adam Smith (1723-1790), Jean-Baptiste Say (1767-1832), Thomas Malthus (1766-1834) e David Ricardo (1772-1823); do outro, a corrente dos historicistas, que tinha à sua frente nomes como Johan Droysen (1808-1884), August Boeckh (1785-1867), Wilhelm Roscher (1817-1894), Bruno Hildebrand (1812-1878) e Karl Knies (1821-1898). Estes últimos foram os primeiros a abordar a questão da *hermenêutica*, isto é, os primeiros a interpretar a história a partir do modelo dado pela economia, especificando assim um saber próprio. Surgia assim a divisão entre ciências da Natureza (*Naturwissenschaften*) e ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*). Tomou corpo a ideia de que às ciências da Natureza caberia uma função *explicativa*, enquanto os eventos históricos, valores e cultura (pertencentes ao campo das ciências do espírito) haveriam de ser *compreendidos*, o que conferia relevância e legitimidade epistêmica maior às primeiras. Dentro do universo físico, surgia uma segunda realidade: a realidade inextensa do espírito.

Na busca de uma autonomia metodológica para as ciências do espírito, Wilhelm Dilthey (1833-1911) foi o primeiro a contestar o dualismo científico, afirmando que ao método científico físico-matemático (próprio às *Naturwissenschaften*) corresponderia um *conhecimento* explicativo, e ao método hermenêutico-histórico (das *Geisteswissenschaften*) corresponderia um *conhecimento* compreensivo. Desta forma, o filósofo alemão conferiu um estatuto epistêmico particularizado às ciências do espírito, e mais: uma vez que é a compreensão a via de acesso às manifestações da vida e às objetivações do homem no mundo social e histórico, o conhecimento produzido pelas ciências naturais já não seria mais garantia de verdade. Em outras palavras, a Natureza pode ser explicada, mas o conhecimento propriamente dito seria uma atividade do espírito. Trata-se do advento de uma hermenêutica que, subvertendo boa parte dos cânones positivistas e naturalistas, influenciaria sensivelmente as ciências humanas no século XX, que a partir de então não deixaram de se deparar com problemas significativos no que diz respeito aos métodos de obtenção de conhecimento. Faltava-lhes uma metodologia própria de trabalho com a qual pudessem fazer frente às ciências naturais, e mais: enquanto estas últimas justificavam suas pretensões de conhecimento com o determinismo mecânico intrínseco aos fenômenos naturais, as ciências humanas enfrentavam as dificuldades oriundas de eleger como objetos de pesquisa, em última análise, fenômenos relacionados ao *comportamento* humano – tipicamente consciente e livre; numa palavra: imprevisível.

II

Desde muito cedo em sua produção teórica, Sigmund Freud (1856-1939) afirmara a intenção de constituir a disciplina que criara – a psicanálise – como ciência autônoma em face às ciências da época. Tal intenção transparece, se não no título (adicionado postumamente), no objetivo de sua obra de 1895, *Entwurf einer Psychologie* (**Projeto de uma Psicologia**; daqui por diante, *Projeto*). Passando ao largo da querela metodológica entre ciências naturais e ciências do espírito, Freud propõe-se uma empreitada singular: “fornecer uma psicologia científica e naturalista, ou seja, expor os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partes materiais capazes de serem especificadas e, com isso, torná-los intuitivos e livres de contradição” (FREUD, 1895b/2003, p. 175). É opinião corrente entre uma parcela dos pesquisadores da filosofia da psicanálise que as ideias defendidas ali constituiriam o germe de todas suas elaborações posteriores⁵. Para eles Freud já anuncia naquele escrito tanto a fundamentação epistemológica própria à psicanálise quanto as filiações teóricas às quais aderira.

A aspiração de constituir a psicanálise como ciência autônoma no modelo das ciências da Natureza traduziu-se, no *corpus* freudiano, na adoção de certo número de pressupostos tomados de empréstimo delas – tais como o monismo materialista e a lógica causal aplicada às relações entre o somático e o mental. Contudo, a adoção do princípio da causalidade psíquica, longe de enquadrar a psicanálise freudiana *pari passu* no conjunto das ciências naturais, serviu para acentuar ainda mais suas particularidades: se por um lado Freud assumiu o pensamento causal na constituição de sua disciplina, por outro, alargou a ideia do determinismo dos fenômenos naturais ao introduzir a noção de *sobredeterminação inconsciente*.

⁵ Uma relação sumária de tais pesquisadores e suas respectivas obras incluiria os trabalhos seminais de Karl Pribram e Merton Gill, **Freud's Project reassessed**, Hutchinson and Co. Ltd., 1976 (versão em português: **O Projeto de Freud – um exame crítico**, São Paulo: Cultrix, 1976) e de Frank Sulloway, **Freud, the Biologist of the Mind**, Harvard University Press, 1979, bem como o livro de Luís Roberto Monzani, **Freud – o movimento de um pensamento**, Campinas: Editora da UNICAMP, 1989 (vd. pp. 75s) e o artigo “Memória, afeto e representação: o lugar do *Projeto*... no desenvolvimento inicial da metapsicologia freudiana”, de Richard Theisen Simanke, *Revista Olhar*, São Carlos, ano 7, nºs 12/13, jan-jul e ago-dez de 2005, pp. 12-40, entre outros.

Historicamente, o projeto de Freud tendeu ao fracasso. E não citemos somente como causa disso o fato de a incipiente psicanálise freudiana ser submetida, já nas primeiras décadas do século XX, a uma radical incorporação ao discurso médico. Este é um fato que certamente interessa ao historiador, mas não esgota os motivos do fracasso. Estes serão encontrados, talvez com mais propriedade, na indeterminação do sentido que caracterizou a teoria psicanalítica na história do movimento: a despeito uma proposta realista inicial, a psicanálise viu-se incorporada, na segunda metade do século XX, em uma teoria do *sentido*. Trata-se da interpretação *hermenêutica* da psicanálise freudiana - que tem em Paul Ricoeur talvez seu avatar mais expoente⁶: esta se justifica, no limite, por uma dicotomia radical entre mente e corpo que pesquisas atuais (concentradas especialmente nos textos denominados “pré-psicanalíticos”) argumentam não ter sido o pressuposto original de Freud, e implica uma tentativa de síntese da dicotomia mediada pela teoria pulsional. Tal tentativa, a nosso ver, situa-se no prolongamento das discussões acerca do método e do objeto próprios às ciências humanas, e alimentou-se da assim chamada “virada pulsional” de Freud nos anos 1920. A história recente do movimento psicanalítico pode ser descrita como os desdobramentos desta tentativa de síntese.

Todo o problema do estatuto metodológico da psicanálise parece ter-se resumido, então, a uma questão de *interpretação de seus pressupostos metafísicos e epistemológicos*. Trata-se de saber se a psicanálise poderia com direito integrar o coro das ciências positivas ou se deveria ser incorporada ao conjunto das ciências humanas. Os partidários desta última opção tendem a ver a teoria freudiana como uma espécie de psicologia social desprovida de um projeto científico

⁶ Paul Ricoeur tornou-se conhecido, a partir da publicação de seu **De l'interprétation: essai sur Freud** (Paris: Seuil, 1965), por ter assimilado o discurso psicanalítico acerca do aparelho psíquico a uma hermenêutica. Trata-se de uma abordagem compreensiva que considera a psicanálise uma arte de interpretação dos discursos. Como veremos no capítulo 1, tal abordagem nos parece não corresponder à intenção original de Freud - para quem a descrição do aparelho psíquico teria um caráter muito mais realista que simbólico - e tampouco Merleau-Ponty concordaria com ela. Como observa Alain Beaulieu, tal abordagem permanece muito abstrata e desencarnada. “A doutrina freudiana é, ao mesmo tempo, outra coisa e mais que um deciframento infinito de símbolos” (BEAULIEU, 2009, p. 301), escreve ele. Para aquele filósofo, ainda que fosse necessário retomar e reformar certas noções psicanalíticas à luz da fenomenologia, não se poderia perder o vínculo com a experiência da corporeidade carnal.

universalizante (caracterizada, portanto, por uma inverificabilidade experimental e uma plasticidade lógico-argumentativa), destacando-se nela a dimensão metafórica dos processos biológicos.

A nosso ver, muito mais que uma concepção de ciência, a querela interpretativa da teoria freudiana – e em particular, de sua metapsicologia – evidencia *certa concepção da Natureza que determina - ativa ou reativamente - o estatuto conferido ao método científico*. Esta “duplicação de substâncias” – no corpo, somente energia, na psique, somente sentido - parece fundamentar-se exatamente na recusa de certa filosofia da Natureza herdada da era moderna que via nela um Todo positivo articulado internamente por regularidades observáveis, transparentes à razão e empiricamente passíveis de determinação.

Sobre este conceito de Natureza, a neuroanatomia do século XIX construiu um modelo teórico que explicava os fenômenos psíquicos – e.g. memória, representação e consciência - como unidades mentais paralelas a modificações biofísicas ou bioquímicas hipotéticas nas células nervosas (os conhecidos *engramas*). Assim, à indesejada alternativa da objetivação da consciência no interior da Natureza tomada como intercurso de massas corpóreas, certa leitura proeminente da psicanálise do século XX ofereceu a alternativa de se ver a psique como domínio privilegiado de uma estruturação simbólica, culturalmente constituída – respondendo, no limite, por toda a economia das relações humanas - e preexistente ao ingresso do indivíduo no mundo. O projeto psicológico de Freud fora lido, então, a partir de uma chave *estruturalista*.

Não obstante, tal leitura evidencia uma parte do problema do estatuto epistêmico da psicanálise freudiana ao denunciar o fato de que ela não se enquadra confortavelmente no conjunto das ciências positivas. De fato, sua eficácia terapêutica e sua sistematização doutrinária demandam a adoção de mecanismos e processos psíquicos (inconscientes ou não) que se encontram “para além” do pensamento categorial e da observação empírica, e supõe “um estado de coisas já determinado antes mesmo que se pudesse descrevê-lo” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2005, p. 407) – princípios estes que constituem, precisamente, o escopo da *metapsicologia* de Freud⁷. Contudo, cremos

⁷ O próprio Freud reconhece que sua *metapsicologia*, com seus modelos conceituais mais ou menos distantes da experiência e sua consideração do inconsciente como objeto passível de sistematização depende de algo que podemos chamar de “alargamento” dos pressupostos epistêmicos das *Naturwissenschaften*. Em 10 de março de 1898, o psicanalista escreve a

que substituir a abordagem dinâmico-econômica da metapsicologia freudiana por um inconsciente entendido como estrutura de linguagem pré-existente ao ingresso do indivíduo nela implica em abrir mão de uma leitura abrangente de tal metapsicologia bem como desconsiderar seus pressupostos metafísicos.

Tal leitura abrangente da metapsicologia parece centrar-se na noção de *processo*. É com ele que Freud rejeita o paradigma mecânico e o localizacionismo neuroanatômico, adotando o paradigma organísmico na explicação do funcionamento do sistema nervoso e do aparelho psíquico. O conceito, tomada da neurologia de John Hughlings Jackson (1835-1911), foi introduzido por Freud em 1891 a propósito de sua teoria da representação em *Zur Auffassung der Aphasien* (**A Interpretação das Afasias** – daqui por diante, *Afasias*), na qual substitui a noção de memória como armazenamento por uma noção ainda incipiente da memória como *representação*, impregnada ainda das dubiedades herdadas do paralelismo psicofísico de Jackson. Depurada de sua carga localizacionista pela introdução de uma lesão puramente funcional em curso na histeria (*Quelques considérations pour une étude comparative des paralysies motrices organiques et hystériques*, 1893) e amplamente utilizada no *Projeto* de 1895 para explicar a miríade dos fenômenos psíquicos⁸, a noção desempenhará um papel fundamental na metapsicologia posterior. Basta, para verificá-lo, comprovar o papel predominante que a dinâmica que envolve os *processos primários* (inconscientes) e os *processos secundários* (pré-conscientes ou conscientes) desempenha em toda a teoria psicanalítica. Desde o *Projeto* e até os textos tardios de Freud, esta noção aparece como uma tentativa

Wilhelm Fliess uma carta na qual anuncia a originalidade de sua tentativa de edificar uma psicologia “que leve ao outro lado da consciência” relativamente às psicologias clássicas. Daí a analogia entre os termos “metapsicologia” e “metafísica”. Contudo, a reflexão de Freud sobre as relações entre ambas vai além de uma simples aproximação: ele define a metapsicologia, em **Psicopatologia da Vida Cotidiana** (1901), como uma tentativa científica para restaurar as construções “metafísicas”, as quais, como as crenças supersticiosas e alguns delírios paranoicos, projetam em forças exteriores o que seria próprio do inconsciente (FREUD, 1901/1992, p. 251). Já em **O Inconsciente** (1915), Freud dá uma definição mais precisa ao termo: a “descrição metapsicológica” seria toda aquela “descrição do processo psíquico que envolva as relações *dinâmicas, tópicas e econômicas*” dos fenômenos psíquicos (FREUD, 1915/1992, p. 178).

⁸ Freud refere-se, p. ex., à *dor*, à *satisfação*, à *memória* e ao *desejo* como *processos* conscientes ou inconscientes do sistema nervoso.

de articulação desses dois domínios. Ainda, se é aceitável a tese segundo a qual a psicologia coletiva de Freud constitui-se em desdobramentos da dinâmica psíquica individual, pode-se perceber o alcance que a noção de processo desempenha no *corpus* psicanalítico freudiano: mecanismos como identificação e transferência, bem como toda a relação ao outro social, têm sua condição de possibilidade quando remetidas à dinâmica dos processos em curso na individualidade psíquica.

Assim, se é possível aceitar a ideia de *processos* em curso no psiquismo como chave explicativa para os fenômenos percebidos na dinâmica psicológica individual, qual seria o estatuto de tais processos? São eles “naturais” como pretendia a neurologia fisicalista da época de formação de Freud, ou “puramente psicológicos”, numa acepção típica da psicologia introspectiva que definia o domínio psicológico como outro ao das ciências da Natureza, endereçando-o às ciências “do espírito”? Aqui, mais uma vez, impõe-se a pergunta pelo conceito de Natureza subjacente à teoria freudiana - pergunta esta que, segundo cremos, há que ser respondida desde outro lugar.

III

É na pergunta acerca do conceito de Natureza subjacente à metapsicologia freudiana que nos encontramos com Merleau-Ponty. Não é sem razão a reabilitação que o filósofo francês faz da psicanálise no fim de sua vida - e isso a ponto de, ao refletir sobre a descrição da Natureza enquanto Carne, dizer que é preciso fazer “uma psicanálise da Natureza” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 321). Este autor foi um filósofo que redescobriu a reflexão sobre a Natureza enquanto estava à procura de uma filosofia da história (em *AD*), num movimento no qual se encontrou com a cosmologia de Alfred North Whitehead (1861-1947) e sua proposta de uma concepção processual da Natureza como “desdobramento espaço-temporal” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 161), não mais como entidade ou mecanismo caracterizado por uma sucessão individualizada de momentos *flash*. Tal acento, segundo cremos, está na base da teoria freudiana.

Em seu curso intitulado *O conceito de Natureza*, proferido no *Collège de France* no ano acadêmico de 1956-1957, Merleau-Ponty afirma que a concepção cartesiana de Natureza subjaz à filosofia e à ciência da era moderna. Ela surgiu no interior do “complexo ontológico”

segundo o qual a facticidade da Natureza⁹ é reduzida a sua existência. Lê-se, no resumo do curso daquele ano:

(...) o mundo poderia não ser, se Deus não tivesse decidido criá-lo; ele surge, portanto, de um ‘antes’ onde nada, nenhuma possibilidade preponderante o esboçara e o chamara à existência; mas, uma vez que surge, ele necessita ser tal como o vemos, ele é isto que é sem hesitação, sem rasura, sem debilidade, sua realidade não comporta nem falha nem fissura (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 97).

Tal redução sustenta-se na contingência do ato criador de Deus, de quem deriva com necessidade “o jogo imanente das leis da Natureza” (id.). Esta unidade do ser infinito de Deus e a essência dos objetos

⁹ Ainda que o termo receba diferentes acepções ao longo da obra merleau-pontyana (na medida em que reflete as relações que o filósofo estabelece com autores como Kant, Husserl, Heidegger ou Sartre), Merleau-Ponty descreve a facticidade do mundo na *PP* como a primazia do fato sobre a razão ou, num sentido propriamente ontológico, a primazia do possível (mas não do contingente, como fazia Sartre) sobre o necessário. Nesse sentido, o *cogito* e a própria percepção estão inscritos na facticidade, dados a si mesmos antes mesmo de reconhecerem-se como *possibilidades existenciais*, e não necessidades transcendentais. Ao sublinhar a facticidade do mundo e do *cogito*, o filósofo opunha-se ao idealismo transcendental que reduzia o fenômeno originário do mundo às condições de possibilidade da experiência, e o *cogito* a uma consciência constituinte universal. Pensar a facticidade é, para ele, instaurar no real a distinção entre o possível e necessário como modalidades derivadas do ser: o mundo, assim, torna-se “o real do qual o necessário e o possível são apenas províncias” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 459). Porém, isso não significa que Merleau-Ponty abolisse a mediação da essência para afirmar o primado do possível; pelo contrário, ainda na *PP* ele dirá que “nossa existência (...) precisa do campo da idealidade para conhecer e conquistar sua facticidade” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 14). Nos cursos do *Collège de France*, o termo, então aplicado à Natureza, denota a concepção “cartesiana” segundo a qual as suas leis operariam necessariamente, conferindo-lhe a figura que ela assume para nós (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 97), sendo esta correspondência garantida pela existência de Deus. Seu modo de ser privilegiado é, então, a existência. A filosofia da Natureza elaborada pelo filósofo naqueles anos encaminha-o à inflexão entre “fato” e “essência” que observamos em *VI*, onde esta última não é mais apresentada como condição subjetiva de inteligibilidade do fato, mas como sua estrutura imanente, sua idealidade carnal. A carne nomeia então, naquele texto, uma “facticidade e idealidade indivisas” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 184).

passíveis de conhecimento tem como resultado a identificação do *existente* com o *pensável*:

Os homens não podem pensar o nada, eles estão encerrados na plenitude infinita: quando se põem a pensar, os jogos estão já feitos: para pensar, é preciso ser. E, portanto, este ser do pensamento não se reconhece senão no mais elevado ponto da dúvida e no momento onde o pensamento nega por si mesmo todas as coisas que são (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 98).

Em tal complexo ontológico, se o ser não deve ser um nada, a única alternativa que lhe resta é (de acordo com a crítica begsonianiana à qual Merleau-Ponty faz eco) ser plenamente. A Natureza, portanto, não pode comportar nada de oculto, e duas consequências são deduzidas daí: primeiro, que ela mesma seja um *mecanismo*, isenta de elementos ocultos ou partes indiscerníveis e disponível à análise matemática; e segundo, que seja possível derivar a figura do mundo que habitamos de leis que expressem por si a força interna de sua produtividade infinita. A Natureza é, então (retomando uma terminologia medieval, anterior a Descartes), um *naturado*, um “puro produto, feito de partes absolutamente exteriores, rigorosamente atuais e claramente ligadas”, o qual emerge de Deus, “*naturante* puro”. A ideia moderna do ser natural como objeto em-si, que é isto que é por não poder ser outra coisa, advém da ideia do ser sem restrição, infinito ou causa-de-si; e esta, por sua vez, da alternativa entre o ser e o nada.

Esta ideia cartesiana da Natureza sobreviveria no senso comum dos cientistas, escreve Merleau-Ponty; estes “tentarão por muito tempo colocar sob sua jurisdição suas próprias descobertas, e serão necessários os desenvolvimentos tão pouco cartesianos da ciência contemporânea para revelar-lhes a possibilidade de uma outra ontologia” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 99). Segundo ele, ao manter a contingência do ato criador, “Descartes mantinha a facticidade da Natureza e tornava legítima, sobre esta Natureza existente, uma outra perspectiva além da perspectiva do entendimento puro” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 100). À parte a revelação da essência evidente da Natureza segundo a “luz natural”, temos acesso a ela também pela relação vital que mantemos com uma parte peculiar da Natureza: nosso *corpo*, pela “inclinação natural” característica do composto que é o ser humano. O que se aduz da percepção não coincide com as verdades claras e distintas do entendimento, pois este não está destinado a conhecer o mundo existente: conforme a leitura que Merleau-Ponty faz de

Descartes, a experiência da existência não é redutível à visão do entendimento puro¹⁰, pois é o produto da relação entre a *res cogitans* – o entendimento – e a *res extensa* que é o nosso corpo, o qual põe todo conhecimento em perspectiva. Não obstante esta deficiência do entendimento, relegou-se-lhe histórica e filosoficamente a definição do ser e do verdadeiro.

O filósofo vê aí a manifestação duma ambiguidade que caracteriza a ontologia ocidental, e nomeia esta tensão *diplopia ontológica*. Por *diplopia*, termo tomado de empréstimo de Maurice Blondel (1861-1949)¹¹ (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 179), Merleau-Ponty designa um tipo de divisão da ontologia ocidental entre duas posturas reciprocamente excludentes, não redutíveis à unidade mas identicamente necessárias, de tal forma que o pensamento fique engajado num jogo de balança ou de vai e vem sem fim. Fundada sobre a derivação das leis necessárias da Natureza do ato criador livre de Deus sobre o fundo de um nada possível, a dualidade dos sentidos que a Natureza assume em Descartes aparece como o índice duma tensão ontológica entre o que ele denomina uma *ontologia do existente* e uma *ontologia do objeto*. Dada sua origem, o filósofo afirma:

A Natureza como Acontecimento ou conjunto de acontecimentos é diferente da Natureza como Objeto ou conjunto de objetos tanto quanto Deus como criador livre do mundo e Deus como fonte de uma causalidade de onde deriva um mundo eminentemente acabado (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 101).

A tarefa da filosofia não é deixar-se capturar aí ou tentar ultrapassar a diplopia, mas pensá-la como uma situação fundamental do entendimento que opera, no vivido, em transcendência na existência:

Não existe, difusa, a dupla certeza que o ser é, que as aparências são apenas uma manifestação e uma restrição – e que estas aparências são o cânone

¹⁰ Em Descartes, é a existência de Deus que garante a correspondência entre o pensamento e o ser: diante do risco do solipsismo, que põe em xeque a conformidade entre os pensamentos do sujeito cognoscente e a realidade objetiva, a ideia de um ser infinito e perfeito – e portanto, portador da perfeição da *existência* – conduz à segunda certeza que fundamenta a conformidade do pensamento ao real. Contudo, não se trata de erigir a experiência perceptiva em si como critério de verdade, uma vez que ela mostrou-se enganosa por princípio, mas de reconhecer que o inatismo das ideias claras e distintas deriva com necessidade da prova da existência de Deus.

¹¹ Blondel, *L'êtré et les êtres*. Paris: Alcan, 1935.

disto que podemos entender por ‘ser’, que a esse respeito é o ser em si que faz figura de fantasma inapreensível e de *Unding*? Não haverá, como dissemos, um tipo de ‘diplopia ontológica’ (M. Blondel), da qual não possamos esperar a redução racional depois de tantos esforços filosóficos, e da qual não poderia se tratar senão tomar posse inteira, como o olhar toma posse das imagens monoculares para delas fazer uma só visão? (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 127).

Assim, a história do pensamento moderno revela em cada pensador a recorrência duma tensão entre duas abordagens da Natureza: uma, típica de uma *filosofia da essência* e que põe o acento sobre sua determinabilidade, sua transparência ao entendimento; a outra, na verve de uma *filosofia da existência*, a qual sublinha sua irreduzível facticidade e tende a valorizar o ponto de vista dos sentidos. Tal é o problema da Natureza segundo Merleau-Ponty; não se trata nem sustentar esta dualidade - pois como mostra o estudo de Descartes, chega um momento em que ela conduz a teses incompatíveis -, nem de ultrapassá-la pura e simplesmente, já que toda tentativa de redução destes dois termos a um terceiro revive cedo ou tarde a dualidade. Tal é a dificuldade que comanda o estudo da Natureza: não se pode ater-se à dualidade e, portanto, não há síntese possível.

A ideia de uma diplopia ontológica aparece desde a *PP*, no momento em que o autor evoca “uma filosofia em parte dupla, notável em toda doutrina do entendimento” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 51), que opõe o sujeito como naturante, constituinte ou “princípio do mundo” e o sujeito como naturado, constituído ou “parte do mundo”; ou, então, um pólo “dogmático” e um pólo “cético” da filosofia (id, p. 455) que é ultrapassado pela dialética do tempo constituinte e do tempo constituído. Depois de 1945, trata-se menos de superar a diplopia que de “confessá-la” e “pensá-la” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 127), como Descartes – segundo a leitura de Merleau-Ponty - tentara: libertando o pensamento do jogo de balança entre uma filosofia da essência (o dualismo substancialista) e uma filosofia da existência (união da alma e do corpo), o fenomenólogo esboça uma *ontologia não separada*, uma filosofia que seria não mais a oposição da reflexão e do irrefletido (ou da filosofia e da não-filosofia), mas passagem de uma à outra e dupla inversão (DUPOND, 2001, p. 15). A única saída para a filosofia consiste então em “tomar posse” da dualidade, isto é, de acordo com a comparação ótica, determinar um plano original onde a dualidade se resolva, mas no interior do qual ela se enraíza também de tal maneira

que seja possível fazer sua gênese. Trata-se de atualizar um sentido original do ser natural, cuja dualidade – do acontecimento pontual e do objeto determinado – seja o retrato abstraído. Isto exige *desfazer o complexo ontológico característico da metafísica clássica e cujo núcleo consiste, como vimos, na triplicidade do nada, da essência e da existência*. É em virtude dum mesmo gesto que o nada é posto como o prelúdio do ser, que este é identificado ao cognoscível, e que esta identificação vê-se ao mesmo tempo contestada pelo surgimento duma facticidade pura que recai fora da essência. Em outros termos, o que está em jogo é a concepção da Natureza como *conjunto das ocorrências espaço-temporalmente determinadas de realidades genéricas* (BARBARAS, 2000, p. 55, grifo nosso).

A questão que se põe então é a do modo de acesso a este ser natural. Na medida em que a filosofia é sempre ameaçada pela diplopia ontológica, é sobre o terreno da *ciência contemporânea* que Merleau-Ponty vai encontrar subsídios para contestar o complexo ontológico que comanda as concepções clássicas. É por isso que o percurso histórico das concepções da Natureza conduz (ainda no curso do ano acadêmico de 1956-1957) a um exame do estatuto da ideia de Natureza na ciência moderna. Como ele escreve nas notas do curso, se não há que se pedir à ciência uma nova concepção da Natureza - pois a ciência não é filosofia -, não obstante “encontramos nela o suficiente para eliminar falsas concepções da Natureza” (MERLEAU-PONTY, 19995, p. 120). Dito de outra maneira, se a ciência é em geral sustentada por compromissos ontológicos ingênuos, ela é conduzida por seus próprios resultados a uma tomada de consciência e a uma reforma destes pressupostos a ponto de poder indicar ao menos a via duma nova filosofia da Natureza:

(...) é a crítica interna da física que nos leva a tomar consciência do mundo percebido (...). A mediação do saber nos permite reencontrar indiretamente e de maneira negativa o mundo percebido que as idealizações anteriores nos tinham feito esquecer (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 138).

Assim, nos cursos sobre a Natureza do *Collège de France* (1956-1958 e 1959-1960), Merleau-Ponty realiza uma reflexão sobre a Natureza a partir das aquisições do estudo da expressão, o qual ocupou seus trabalhos desde a *PP*. Tal reflexão tem como horizonte a descrição do modo de unidade entre expressão e percepção que o autor esboça em *VI*, e justifica-se, após a confrontação com a ordem do *logos*, pela necessidade de interrogar o solo originário da expressão em virtude das

lacunas deixadas pelo estudo da fenomenologia da percepção – nomeadamente, o estatuto do corpo próprio e o modo de ser do mundo percebido. Apreendido à luz de uma teoria da *instituição*, este solo é determinado como a Natureza entendida como o *não-instituído* e *ausente de simbolização*, o que destaca seu caráter original face ao conhecimento reflexivo: a partir de então, o natural não deveria mais ser definido (como na tradição metafísica moderna) como o *originário* em contraste com o *derivado*, mas sim como o *natural* por diferença com o *instituído*.

Observa-se, nesse percurso filosófico, uma reavaliação positiva de Merleau-Ponty acerca da psicanálise freudiana em seus textos posteriores a 1955 (em particular, no curso sobre o conceito de Natureza e em VI). Tal reavaliação se deve a uma inflexão de seu pensamento na direção desta interrogação sobre a Natureza no interior de um projeto explicitamente ontológico. Por esse motivo o presente trabalho sustenta a tese segundo a qual Merleau-Ponty foi o filósofo que teria conseguido identificar, para além do movimento de báscula entre uma ontologia do existente e uma ontologia do objeto, o conceito de Natureza próprio à psicanálise freudiana - conceito este que, se bem entendido, seria capaz de neutralizar as reduções e expropriações decorrentes da querela interpretativa da disciplina no século XX. Este conceito de Natureza é o responsável pela reavaliação positiva que o filósofo faz da teoria freudiana em seus últimos textos, convocando até mesmo à elaboração de uma “psicanálise ontológica da Natureza” após as duras críticas ao “cientificismo recalcitrante” de Freud descritas desde a SC.

IV

Em 2009, apresentamos ao PPGF um projeto de pesquisa intitulado “Natureza como História: Merleau-Ponty e a reavaliação do naturalismo freudiano”. Era nossa crença, à época, que Merleau-Ponty fora o filósofo que teria compreendido e descrito o correto estatuto do naturalismo implícito à obra freudiana em meio aos problemas referentes ao “enquadramento” da psicanálise ora no grupo das ciências naturais, ora no grupo das ciências humanas – movimento que caracteriza as relações da doutrina freudiana com as ciências médicas, a psicologia e a filosofia do século XX. Entendíamos que tal compreensão era tributária do trabalho do filósofo em torno do conceito de Natureza em seus últimos cinco anos de atividade no *Collège de France* e, ao mesmo tempo, respondia por sua reavaliação positiva acerca da psicanálise depois das críticas de inspiração politzeriana nos anos 1940.

Sustentamos ainda tal tese, porém modificada em seus pressupostos e resultados. Entendemos que, para Merleau-Ponty, não se trata de descrever o “correto estatuto do naturalismo implícito à obra freudiana” como se essa descrição pudesse garantir à psicanálise assento no conjunto das ciências, reabilitando a veracidade de seus princípios e postulados bem como a eficácia de seu método. Pelo contrário, o que está em questão para Merleau-Ponty é mostrar que, na descrição da dinâmica intersubjetiva da pulsionalidade a partir do funcionamento do corpo como organismo, Freud introduzira o modelo de um saber renovado acerca do ser natural capaz de escapar às armadilhas da diplopia ontológica do pensamento filosófico e científico moderno e, por isso, digno de figurar em seu projeto ontológico na forma de uma “psicanálise da Natureza”. Bem compreendido, o projeto psicológico científico de Freud se insere no grupo das ciências contemporâneas que realizam a crítica dos princípios que as sustentam a partir de seu próprio interior – como a física da relatividade e a biologia do século XX; por meio dele, Freud problematiza as relações causais entre o biológico-mecânico e o mental-afetivo no âmbito da psicologia (e todo o arcabouço conceitual que as sustenta) ao tomar o organismo como lugar de engendramento natural da *psique*, bem como ao interessar-se pelos processos que configuram o funcionamento do “aparelho psíquico” a partir de tendências inerentes ao meio total no qual o organismo está inserido (o que inclui tanto a recepção de estímulos externos quanto a produção de estímulos internos). Essa parece ter sido sua originalidade no contexto da psiquiatria neuroanatômica e da psicologia introspectiva do final do século XIX. E, embora não fosse sua pretensão produzir uma ontologia, as consequências filosóficas da descrição do ser natural que subjaz à doutrina freudiana podem ser assimiladas na elaboração de uma ontologia que não sustente ou justifique as dicotomias clássicas entre essência e existência, idealismo e naturalismo, pensamento e extensão. É aí que se situa o estudo da Natureza que Merleau-Ponty realiza no *Collège de France*, e é aqui que reside o foco de nosso trabalho. Falta-nos, porém, descrever em que sentido o conceito de Natureza daquele período apresenta-se como a história interpretada a partir da instituição, o que será objeto de um trabalho posterior.

Num primeiro momento, libertando a Natureza da ontologia do objeto – recusando-lhe o estatuto de Natureza em-si – e conferindo-lhe uma interioridade (cujo sentido será buscado primeiro na redução fenomenológica ao sujeito da percepção e depois, no interior do projeto ontológico posterior, na articulação entre *logos* e Ser), Merleau-Ponty aponta para a inseparabilidade entre Natureza e história. Até mesmo o

corpo humano, que surge da Natureza como organismo, é um objeto cultural indivisível, poder de expressão, sedimentação de uma existência. Inversamente, a Natureza é a trama permanente da história enquanto fundamento de toda atividade criadora: não existe história humana senão pela sedimentação da produtividade humana e pela reificação dos comportamentos humanos na Natureza; dito de outro modo, o homem está enraizado na natureza ao mesmo tempo em que a transforma pela cultura (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 231). A Natureza é, assim, sutura original entre homem e mundo.

Por outro lado, em que pese que Natureza e cultura sejam inseparáveis, também é verdade que ambas não são reduzidas à unidade - como pretenderia um materialismo animista. Daí surgirem, na filosofia merleau-pontyana, temas como o do quiasma e do *empiètement*. Se o ser-no-mundo não é “puro aprendido”, dados objetivos (“a pregnância das formas geométricas”, por exemplo [MERLEAU-PONTY, 1964, p. 266]) são também “intrinsecamente fundados”.

Assim, a historicidade não é característica definidora da Natureza. Merleau-Ponty descreve a história como uma estrutura fundamental do mundo social que faz o indivíduo comunicar-se sincrônica e diacronicamente com a humanidade (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 415). Caracterizada, ao mesmo tempo, por instituições e pela imbricação de presente e passado (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 83), trata-se não de uma sucessão de fatos objetivos, mas simultaneidade prática, vivida, história intencional ou vertical, que faz com que “Platão ainda esteja vivo entre nós” (MERLEAU-PONTY, 1966, p. 166). É patente que em Merleau-Ponty a Natureza adquire, de fato, *características normalmente atribuídas à história* – como finalidade e sentido. Nos últimos textos isso se deve à recusa da cisão entre objeto e expressão, fruto do “privilegio ontológico da negatividade” (SAINT-AUBERT, 2008, p. 36). Não obstante, a Natureza, no interior da última filosofia merleau-pontyana, não se *define* por sua historicidade, mas enquanto Ser bruto que é fundamento de toda atividade criadora, sutura original de homem e mundo, sua característica definidora seria, talvez, a *diferenciação* que, ao modo do quiasma, entrelaça e imbrica numa unidade indivisa e reversível o instituído e o natural-passivo, a produção e a dimensão no interior da qual se produz, o visível e o invisível, o exterior e o interior, o mesmo e outrem, mundo e Ser, repetição e diferença, corpo e carne. Contudo, ambas – Natureza e história - não se identificam essencialmente. Assim, mais que descrever a Natureza *enquanto* história, tratar-se-ia de descrever as *articulações* entre Natureza e história como solo originário de toda expressividade – ou, na

terminologia final do filósofo, as articulações entre Ser bruto e *logos*. Nessa investigação há que se considerar a história como campo de aparecimento do Ser.

V

No geral, esta tese pretende descrever as inflexões do pensamento de Merleau-Ponty que o conduziram da descrição do percebido ao projeto ontológico que embute a reflexão sobre a Natureza, mostrando que este projeto:

(i) inclui uma crítica ao complexo ontológico que, segundo o filósofo, caracteriza a metafísica moderna;

(ii) inverte, de certa forma, a redução fenomenológica de Husserl ao afirmar o primado da sensibilidade na descrição do sentido inerente aos fatos do mundo;

(iii) esboça um conceito renovado de Natureza como solo originário tanto da facticidade quanto da idealidade e, por esses motivos

(iv) está em condições de desenhar uma “psicanálise ontológica”.

De fato, para Merleau-Ponty, a significação é inerente aos fatos físicos e a consciência depende da sensibilidade. Desde a SC, o filósofo sustenta que a vida fisiológica, instintual e impessoal é completamente entremeadada com a vida pessoal, significativa e simbólica, assim que estas últimas estão tão estreitamente integradas que nenhum comportamento humano pode ser atribuído somente ao funcionamento orgânico ou à consciência. Esta integração e desintegração dos comportamentos não é possível senão porque o físico e o psíquico estão intimamente ligados, a ponto de compartilhar um modo de ser comum ao qual Merleau-Ponty chama “existência”, movimento entre a existência impessoal e amplamente previsível do corpo e os atos pessoais dos seres humanos, aparentemente abertos e imprevisíveis, mas que sempre encontram seu germe ou seu esboço nas tendências fisiológicas.

A intimidade do físico e do fisiológico com o psicológico e o cognitivo parece ser um ponto comum a Merleau-Ponty e a Freud. Ela está fundamentada sobre uma compreensão particular das relações entre a consciência e a Natureza ou – numa terminologia mais própria à Freud – entre os processos subjetivo-psicológicos, orgânicos e pulsionais. Desta maneira podem ser identificadas ressonâncias importantes entre Merleau-Ponty e Freud, e estará aberto o caminho para uma “psicanálise da Natureza”.

No capítulo 1, “O Naturalismo Freudiano como Problema”, procuraremos mostrar que a história das relações da psicanálise com as ciências e a cultura do século XX identifica-se à história da interpretação das intenções significativas de Freud na elaboração de sua teoria psicológica. Tal história é embalada pelas ambivalências que resultam da distinção entre ciências naturais e ciências humanas e fazem com que a obra freudiana seja lida ora a partir de uma chave interpretativa naturalista, ora a partir de um viés tipicamente intelectualista. Argumentamos que a querela interpretativa da psicanálise e o problema do seu “enquadramento” não se resolvem a partir do esclarecimento do modelo científico ao qual aspira, mas sim a partir do conceito de Natureza que ela embute. Por isso, tentaremos mostrar que o que subjaz aos desenvolvimentos neuropsicológico e metapsicológico da noção de *inconsciente* em suas diferentes formulações (tópica e estrutural) é a resposta à questão acerca da *origem* de nossos comportamentos intencionais e do *modo de funcionamento* da *pressão* (*Drang*) pulsional em curso no aparelho psíquico. Ao elaborá-la, Freud estaria mobilizando uma concepção da Natureza segundo a qual as manifestações psicológicas e conscientes do ser humano têm sua origem no funcionamento geral do organismo em sua materialidade sem, por isso, reduzirem-se a efeitos ou causas do mesmo.

No capítulo 2, “Pulsões e Princípios da Pulsão”, argumentaremos que as elaborações e reelaborações de Freud acerca do tema da pulsão visam *responder ao problema do estatuto do objeto representacional no contexto da realidade psíquica* – problemática introduzida mediante o contato com a filosofia de Brentano – bem como *à origem somática do comportamento intencional*. É com o conceito de pulsão que Freud explica a espontaneidade dos comportamentos intencionais: tais ações se inserem na dinâmica de satisfação do desejo – tributária, mais uma vez, dos princípios fisiológicos que, ao regular o funcionamento do organismo em virtude da “necessidade imposta pela vida” (i. e. manter os cursos excitatórios em seu interior na menor intensidade possível, mas sem escoá-los por completo) confrontam-se repetidamente com um aumento da *pressão* (*Drang*) endógena.

No capítulo 3, “Fenomenologia e Psicanálise em Diálogo” (1942-1952) descreveremos o histórico das relações que Merleau-Ponty estabelece com o freudismo desde a publicação de sua primeira tese até seu ingresso no *Collège de France*. Mostraremos como, para ele, o recurso à psicanálise poderia renovar a fenomenologia mediante a rearticulação dos domínios físico e psíquico, criando uma “zona de interferência” na consciência - a partir de então desprovida de

transparência a si – e favorecendo a redução fenomenológica ao mundo percebido. Não obstante, tais expectativas embutiam uma crítica (de inspiração politzeriana) ao cientificismo datado que Freud teria transposto ao domínio da *psique*: para Merleau-Ponty, o psicanalista não fora capaz de extrair as consequências ontológicas das noções que articulara. Por outro lado, mostraremos como mesmo as críticas a Freud coincidem com importantes desdobramentos temáticos do percurso filosófico de Merleau-Ponty: a crítica do inconsciente de representações e a confrontação com os postulados da psicologia concreta de Politzer (1903-1942) coincidem com a emergência do estudo da expressão, assim como a crítica ao totemismo nos cursos da *Sorbonne* introduz o interesse pelo fundo inumano da cultura e da história.

Os temas desenvolvidos no capítulo 4 - intitulado “Itinerário de uma Fenomenologia da Percepção rumo à Ontologia” - sobrepõem-se em parte àqueles já abordados no capítulo anterior, mas a partir de uma perspectiva diferente: não se trata, agora, de descrever os resultados do contato que Merleau-Ponty estabelece com a psicanálise, mas de retrazar esquematicamente os movimentos internos ao pensamento do filósofo que demonstram que o projeto ontológico constitui um prolongamento do projeto de restituição do mundo da percepção, prolongamento este animado pelas lacunas que a topologia característica de suas obras iniciais não soubera evitar. Esse é o motivo pelo qual o estudo da expressão retorna, dessa vez, como *momento* no movimento que pendula entre a descrição do mundo percebido e a noção de instituição. Nessa perspectiva, o confronto com a psicologia da linguagem de Politzer dá lugar à linguística de Saussure para com ela introduzir a temporalidade e fazer compreender a expressividade não mais como prerrogativa do corpo falante, mas como instituição engendrada intersubjetivamente – o que introduz a pergunta acerca do solo originário da expressão. Em resumo, a extensão e a confrontação à ordem do *logos* desloca a fenomenologia da percepção no sentido de uma reflexão sobre a Natureza.

É a partir dessa pergunta que Merleau-Ponty introduz o estudo da Natureza. Na segunda parte do capítulo 4, tentaremos mostrar como os cursos de 1956 a 1960 no *Collège de France* manifestam uma inflexão do pensamento do filósofo: depois da passagem pela questão da verdade, a qual dera lugar a uma teoria da instituição, a interrogação sobre a percepção transforma-se em interrogação sobre o *ser natural*. Mostraremos como o estudo da Natureza constitui o prelúdio do projeto da ontologia do sensível e como a ontologia “espontânea” da ciência

contemporânea denuncia a crise da intuição e a visão dualista que constitui o complexo ontológico característico da metafísica moderna.

Munidos de tais resultados, oferecemos uma interpretação possível da controversa nota de novembro de 1960 segundo a qual é necessário fazer uma “psicanálise da Natureza”. Tal projeto sintetiza o tratamento que o filósofo dispensara até então tanto à obra de Freud quanto aos temas do corpo próprio, do ser natural e da carne, e promove uma reabilitação ontológica da psicanálise freudiana a partir do naturalismo subjacente a ela.

1 O NATURALISMO FREUDIANO COMO PROBLEMA

“Cabe considerar todos os desempenhos do sistema nervoso ou sob o ponto de vista da função primária ou da função secundária imposta pela necessidade da vida”.

(FREUD, 1895b/2003, p. 177)

“Assim, entre os contemporâneos na França, encontram-se justapostas uma filosofia que faz de toda Natureza uma unidade objetiva constituída diante da consciência, e ciências que tratam o organismo e a consciência como duas ordens de realidade e, em sua relação recíproca, como ‘efeitos’ e ‘causas’”.

(MERLEAU-PONTY, 1942/2009, p. 2)

A história das relações da psicanálise com as ciências no século XX pode ser descrita como uma sucessão ininterrupta de *interpretações* da doutrina psicanalítica freudiana, do *corpus* literário que a contém e, por extensão, das *intenções* de Freud ao elaborar tal doutrina. Os motivos de tais polêmicas e o elenco das interpretações que foram oferecidas até hoje merecem um trabalho à parte. Sumariamente, porém, podemos adiantar que a polêmica em torno do estatuto a ser conferido à psicanálise – se seria ela uma ciência natural ou uma terapia “puramente” psicológica (bem entendido, no sentido dual que distingue substancialmente os objetos das ciências naturais e das ciências humanas), ou ainda um discurso que carrega em si um potencial de autodescoberta da subjetividade e promoção de uma guinada ética por parte do indivíduo – justifica-se ora por motivos políticos que sustentam uma relação de poder – como no caso do discurso que visava à manutenção de certo protocolo institucionalizado nos primórdios da *American Psychoanalytical Association*¹² -, ora pela identificação de

¹² Conforme relata Peter Gay em sua conhecida biografia de Freud, os médicos americanos que iam estudar psicanálise com ele pensavam nas vantagens da respeitabilidade do ofício de psicanalista e começavam a montar instituições profissionais para resguardá-los. Com o propósito – entre outros fatores - de espantar o espectro de uma atividade psicanalítica praticada por pessoas tidas como não qualificadas, os analistas americanos concluíram que só era possível

certas deficiências ou preconceitos epistemológicos da teoria freudiana que a desqualificariam diante dos objetivos a que se propunha. Neste último caso a lista de críticos é vasta, e inclui de ex-companheiros de movimento psicanalítico (como Adler, Jung, Ferenczi e Reich) a filósofos, antropólogos e até mesmo psicanalistas das gerações seguintes (cujos exemplos mais contundentes parecem ter sido os de sua própria filha, Anna Freud¹³, e de Jacques Lacan¹⁴). Em ambos os casos, porém,

preservar a integridade da psicanálise dentro de uma órbita médica cada vez mais científica e respeitável, e desde o começo só aceitaram receber em sua sociedade, integrante da *Internationale Psychoanalytische Vereinigung (IPV)*, psicanalistas oriundos do corpo médico. A Sociedade Psicanalítica de Nova York, fundada por Abraham Arden Brill (1874-1948) em fevereiro de 1911, reconhecia, em seus estatutos, a condição de membro associado aberta àqueles “que têm um interesse ativo pela psicanálise”, mas não havia muitas dúvidas entre os membros de que apenas os médicos estariam autorizados a analisar pacientes. Em 1921, para que não houvesse nenhum mal-entendido, Brill ressaltou vigorosamente este ponto na introdução de seu *Conceitos Fundamentais da Psicanálise*; infelizmente, escreveu ele, a psicanálise atraía muitos charlatães e curandeiros que nela encontram um meio para a exploração das classes ignorantes, prometendo curar todas as suas enfermidades. “Como eu me sinto um tanto responsável pela psicanálise neste país”, escreve Brill “quero simplesmente dizer que, na medida em que a psicanálise é uma *descoberta na ciência mental* tão maravilhosa quanto, digamos, os raios X na cirurgia, ela só pode ser utilizada por pessoas que foram formadas em anatomia e patologia” (Brill, apud. GAY, 2002, p. 452, grifo nosso). Por esse motivo, em 1924, por motivos que conjugavam a zelo profissional e salvaguarda de interesses, a Associação Psicanalítica Americana, fundada em 1911, votou uma resolução excluindo do seu meio todos os analistas não-médicos; contudo, sob esta “casca” da alegação de zelo profissional já subjaz uma interpretação da psicanálise como “uma descoberta da ciência mental” e a redução – temida por seu criador – do “todo” da psicanálise à sua dimensão clínica.

¹³ Embora tenha assumido o papel de fiel depositária da obra do pai, Anna Freud irá tecer veladas, porém sensíveis críticas em aspectos específicos da obra de Freud. Não nos esqueçamos da influência que Wilhelm Reich teve em seu **O Ego e os Mecanismos de Defesa** (1936), nem do fato de que foi seu fascínio pelo ego enquanto estrutura que promoveu – ao menos em parte – o incremento da *ego psychology* tanto na Europa quanto nos Estados Unidos. O próprio Freud afirmara discordar das ideias da filha, mas sem conseguir repreendê-la devido à relação muito próxima que ambos mantinham.

¹⁴ Em 1953, quando da apresentação do *Discurso de Roma* (posteriormente publicado como *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, LACAN, J. **Écrits** 1. Paris: Seuil, 1999, pp. 235-321), Lacan procurou lançar um novo horizonte de inteligibilidade para a psicanálise uma vez que, segundo

trata-se da questão da interpretação das intenções significativas de Freud no contexto da ambivalência entre ciências naturais e as nascentes ciências humanas no século XIX. A questão mais básica que tem suscitado toda essa polêmica em torno da psicanálise diz respeito, a nosso ver, à filiação ou não-filiação de Freud ao movimento de conjunto do naturalismo metodológico da segunda metade daquele século. Em outras palavras: Freud teria aderido ou não aos pressupostos epistemológicos do naturalismo tardio? Estaria ele estendendo ao terreno da psicologia todo o cabedal de compromissos ontológicos que caracterizava as modernas ciências naturais? As respostas a tais perguntas determinaram a história da psicanálise no século XX e arregimentaram partidários em todas as frentes, tanto entre aqueles que viam na teoria freudiana uma psicoterapia de natureza médica – e, portanto, afeita às ciências naturais empíricas –, quanto entre aqueles que viram nela o *avatar* de uma compreensão renovada das relações entre Natureza e *psique*, subjetividade e alteridade, indivíduo e sociedade – e aí nos deparamos com o multiforme contingente das correntes hermenêuticas, fenomenológicas, existencialistas, estruturalistas e críticas que tomaram a psicanálise como seu objeto de estudo. Este contingente tendeu, *grosso modo*, a problematizar as impregnações naturalistas da doutrina psicanalítica a fim de evidenciar que a intenção de Freud teria sido fazer mais que uma psicoterapia de inspiração naturalista.

De fato, o próprio Freud pode ser considerado responsável por esta miríade interpretativa. Afinal, foi ele que afirmou a existência de um “todo” da psicanálise, distinto de suas aplicações terapêuticas. Em 1926-1927 ele redigiu um texto comumente tido como panfletário por tratar de uma questão prosaica: *não-médicos podem exercer a clínica*

ele, a disciplina teria amargado um atraso de “meio século” em relação ao movimento das ciências contemporâneas por ter tido que se constituir contra o pano-de-fundo do discurso médico. Lacan propõe este novo horizonte de inteligibilidade sobre a base dos recentes desenvolvimentos da antropologia e da linguística estruturais. Naquele texto, ao mesmo tempo em que anuncia a necessidade de um “retorno a Freud” a fim de corrigir os descaminhos nos quais a doutrina e a técnica psicanalíticas estavam engessadas, anuncia também, *a la lettre* (como insistia em ser compreendido), a natureza desse retorno. Alicerçado sobre a antropologia de Lévi-Straus, Lacan concede à ordem simbólica uma autonomia que pretende salvaguardar as ciências humanas da secular suspeita de subjetivismo a que estavam submetidas e assegurar-lhes o rigor científico como atributo. E não é só: o psicanalista francês vê na doutrina freudiana do inconsciente uma antecipação dos postulados de tal autonomia.

psicanalítica? O livreto, intitulado **A Questão da Análise Leiga** (1926), foi motivado pelo caso envolvendo Theodor Reik (1888-1969), membro não-médico da Sociedade Psicanalítica de Viena, contra o qual foi movida uma ação judicial sob acusação de violar uma lei austríaca contra o charlatanismo. A tese principal que Freud defende no texto é que o importante não é se um analista possui um diploma de medicina ou não, mas se recebeu o treinamento necessário à prática da análise. Em seu *Pós-escrito* – preparado por Freud quando da consulta acerca da questão da análise leiga promovida por Max Eitingon (1881-1943) entre as instituições psicanalíticas -, o psicanalista confirma e esclarece os mesmos pontos de vista. Logo no início, ele escreve: “Presumi algo que ainda é violentamente debatido no exame. Presumi, vale dizer, que *a psicanálise não é um ramo especializado da medicina*” (FREUD, 1926/1976, p. 286, grifo nosso). Segundo ele, o “todo da psicanálise” não se resume à aplicação psicoterápica da psicanálise, mas vai além. Apresenta-a como uma teoria do inconsciente que encontra seus fundamentos na cultura – entendida como o conjunto das produções humanas que pautam a vida em sociedade -, ou antes, no mal-estar experimentado pelo homem na cultura. Por isso mesmo, o pai da psicanálise esforça-se, naquele texto, para argumentar em favor da distinção que ser feita entre a “psicanálise científica” e a “psicanálise aplicada” e, nesta última, entre a “psicanálise médica” (destinada ao tratamento das “neuroses somatogênicas”) e a “psicanálise leiga” (que se ocuparia, além das neuroses “menores”, de todas as incursões da psicanálise nas *Geisteswissenschaften*) (FREUD, 1926/1976, p. 291).

Foi Freud também quem introduziu no *corpus* da sua obra uma série de níveis distintos nos quais os fenômenos analisados receberiam diferentes explicações. Lembremos, a esse respeito, a definição clássica da “descrição metapsicológica” como aquela “descrição do processo psíquico que envolva as relações *dinâmicas, tópicas e econômicas*” (FREUD, 1915a/1992, p. 178); a partir desta definição, a patologia haveria de receber não uma explicação causal única, mas uma explicação tripartite – em que pese a junção constante entre as abordagens dinâmica e econômica. Some-se a isso o fato de que, ao lado da “descrição metapsicológica”, a patologia ainda poderia receber uma descrição “tipicamente psicológica”, como acontece com os casos clínicos relatados por ele em textos não-metapsicológicos. Se quisermos avançar ainda um pouco mais, poderemos retroceder até a fase pré-*Traumdeutung*, e perceberemos aí uma abordagem do aparelho psíquico e do funcionamento das psicopatologias igualmente diferente, dotada de um acento muito mais neurológico que os textos posteriores. Numa

palavra: o próprio Freud identificou em sua teoria algo mais que uma psicoterapia, motivo pelo qual abriu mão do reducionismo causal nas definições etiológicas: enquanto teoria do inconsciente em suas relações com a cultura, a psicanálise abre diante de seus intérpretes um amplo leque de possibilidades interpretativas – quer sejam de ordem prático-terapêutica, epistemológica, econômica, política, social, existencial, fenomenológica...

Em todo caso, o histórico de tais querelas interpretativas em torno do sentido último – ou primeiro - da psicanálise freudiana evidencia a importância que ela própria e o marxismo assumiram no panorama da filosofia continental europeia do século XX. Ambas, conforme Foucault, tinham aspirações científicas. Os críticos da psicanálise foram, em boa medida, continuadores ou comentadores do materialismo histórico: Georges Politzer, Herbert Marcuse, Jean-Paul Sartre, Louis Althusser e outros. Como regra geral, trata-se de utilizar o materialismo histórico para fazer a crítica das pretensões epistêmicas da psicanálise. Em última análise, o que assistimos no cenário das relações entre psicanálise e filosofia no século XX foi o movimento dialético que caracteriza a história das ideias: há sempre mais do comentador no comentário que esboça do que fora a – suposta - intenção original do texto comentado. O Platão da *Metafísica* de Aristóteles, não é, por certo, o mesmo Platão da *República*, assim como o *Parmênides* de Platão não é o mesmo Parmênides do *Peri physeos*.

Contudo, a questão que nos parece a mais fundamental nesse debate diz respeito ao conceito de *Natureza* subjacente às ciências modernas. As querelas interpretativas em torno da psicanálise remeteram, via de regra, aos problemas da filiação ou da não-filiação de Freud ao naturalismo metodológico da segunda metade do século XIX e da adesão ou não a seus pressupostos metafísicos e epistemológicos. Caracterizado pela limitação da realidade existente aos fenômenos naturais, o naturalismo do século XIX sustenta que todos os fenômenos podem ser explicados mecanicamente em termos de causas e leis naturais. Embute, assim, certa concepção de *Natureza* que acentua sua determinabilidade e transparência ao entendimento, ladeada por certo número de compromissos ontológicos derivados dela – marcadamente, a concepção analítica do Ser e a concepção espacial do ser natural das quais fala Merleau-Ponty nos cursos sobre o conceito de *Natureza* no *Collège de France*.

Historicamente, o movimento que levou das ciências da *Natureza* ao advento da hermenêutica no século XX pode ser sistematizado sumariamente como segue. Num primeiro momento, a

partir de Copérnico, observamos o desenvolvimento das ciências naturais empíricas segundo o modelo da física. Sob sua inspiração e depois dos desenvolvimentos no terreno da química do século XVIII (sendo estes mesmos uma aplicação dos postulados da física corpuscular newtoniana ao estudo da matéria enquanto extensão), segue-se a aplicação dos princípios metodológicos destas ciências (e de seus respectivos compromissos ontológicos) a objetos “tipicamente humanos” – tais como a sociedade, a história e a psique - no interior do cientificismo positivista. Herdeiro da *Aufklärung*, o cientificismo positivista caracterizou-se pela crença no poder da ciência de conhecer a realidade e agir sobre ela e lançou raízes em todos os saberes constituídos - desde a religião até a política, passando pelo Direito, medicina e economia.

Foi na segunda metade do século XIX que ocorreu a primeira reação contra as pretensões cognitivas do cientificismo: esta se deu quando a assim chamada *corrente historicista* postulou a existência de um campo privilegiado de estudo para as ciências naturais, mas que não abarcava a história e a cultura humanas. Encontramo-nos aqui com o advento da *hermenêutica* e sua tentativa de delimitação de um campo de saber próprio, distinto das ciências da Natureza. Na sequência, foi Dilthey (1833-1911) quem formulou a distinção entre *ciências da Natureza* e *ciências do espírito*, conferindo a cada qual um método de trabalho e um tipo de conhecimento particulares (às ciências da Natureza, o método experimental oriundo da física matemática e um conhecimento *explicativo*; às ciências do espírito, o método hermenêutico-histórico e um conhecimento *compreensivo*).

Freud foi contemporâneo de Dilthey. Sua época assistiu ao florescimento das ciências humanas – a etnografia, a história, a pedagogia, a lenta (porém gradual) separação entre psicologia e filosofia. Não obstante, Freud era neurologista. Fora formado na melhor tradição neurológica localizacionista, segundo a qual ou as psicopatologias deveriam ser explicadas ou por uma lesão na área cortical correspondente ou por uma lesão funcional. Em ambos os casos, porém, tratar-se-ia de lesões localizadas *no* tecido cortical. Em qual grupo haveria de se enquadrar a psicologia científica que ele tentava desenvolver? No grupo das ciências naturais, e assim ela se caracterizaria - tanto em sua nosologia quanto em sua análise da cultura - pelo reducionismo mecanicista típico do naturalismo, ou no grupo das ciências humanas, sustentando assim a dualidade metodológica e o recurso à experiência subjetiva como fonte da compreensão dos fatos humanos – experiência esta que não se aplica ao domínio da Natureza,

entendido como formado por objetos quantitativamente determináveis e causalmente relacionados? Dito de outro modo, é certa concepção metafísica da Natureza que fornece os pressupostos epistêmicos das ciências experimentais da era moderna: o representacionalismo subjetivista que vê na Natureza um Todo determinado de partes exteriores umas às outras ligadas por relações de causalidade e transparente ao entendimento racional, o que se traduz no mecanicismo atomista que caracteriza a física corpuscular; é por extrapolação destes princípios que os mesmos são aplicados aos objetos da biologia, da religião, da moral, do Direito, da economia e da política; e é por oposição a essa concepção mecanicista da Natureza que são desenvolvidas as ciências “do espírito”, problematizando questões relativas à liberdade e à consciência individuais. Numa palavra: é de uma concepção da Natureza que depende o enquadramento da psicanálise freudiana quer num grupo, quer noutra. E é essa concepção que, no século XX, vai sustentar, como uma espécie de infraestrutura, tanto o discurso que reduz o “todo” da psicanálise à sua dimensão terapêutica quanto a reação hermenêutica a suas impregnações naturalistas – em seus diferentes matizes.

A verdade é que a obra freudiana não pode ser enquadrada nem em um grupo nem em outro sem o sacrifício de sua originalidade. Essa originalidade pode ser descrita de diversas formas. Tal ambivalência se deve aos diversos “níveis” nos quais ela se desenrola (níveis neurológico, psicológico, metapsicológico) e constitui uma virtude de Freud. Sua intenção de conquistar para sua teoria o *status* de ciência fê-lo aplicar a seu objeto de estudo os mesmos procedimentos metodológicos das outras ciências; observação (clínica), raciocínio causal, provisoriedade das teorias e dos conceitos são todos princípios oriundos das ciências naturais que Freud empreende no estudo do inconsciente em suas manifestações. Contudo, o impulso metapsicológico fê-lo ir além do que se poderia apreender ou esperar das aplicações clínicas da psicanálise e conduziu-o à elaboração de uma teoria pulsional da cultura. Na verdade - admite Freud em carta a Fliess de março de 1898 (MASSON, 1986, p. 306) -, foi graças aos modelos conceituais mais ou menos distantes da experiência e próximos da metafísica que a metapsicologia tornou possível a consideração do inconsciente como objeto passível de sistematização. A sexualidade infantil passaria a estar para o totemismo assim como a dualidade pulsional para a manutenção da cultura, e cada uma delas desdobra-se em níveis distintos de análise. Assim, por um lado uma consideração abrangente do *corpus* freudiano - que não exclui seus primeiros textos

(aqueles anteriores à *Traumdeutung*) do núcleo essencial da psicanálise, mas que os considera como parte integrante do contexto argumentativo que conduz à metapsicologia - faz-nos antever impregnações naturalistas indissociáveis do “todo” da disciplina; por outro, é precipitado enquadrar reativamente a teoria de Freud *pari passu* no quadro do naturalismo científico corrente na segunda metade do século XIX. O naturalismo de Freud não é o mesmo naturalismo presente na sociologia ou da política modernas (sistematizado nas diferentes formas de contratualismo – hobbesiano, lockeano, rousseauista – ou de marxismo), nem o naturalismo subjacente ao liberalismo econômico ou à fisiocracia (com sua concepção estoica da Natureza como regida por leis eternas às quais é racional conformar-se), nem o naturalismo antropológico ou etnográfico (que tem na figura do bom selvagem o *avatar* de um estado anterior à desnaturalização do ser humano no estado social), nem o do jusnaturalismo e tampouco o naturalismo típico da biologia (uma aplicação dos postulados da física corpuscular ao domínio orgânico e, por extensão, ao corpo humano). O naturalismo freudiano é um naturalismo ainda carente de uma descrição mais precisa: como escreve Richard Simanke (2009, p. 9), “temos que perguntar sob quais condições Freud promove a naturalização do sentido que caracteriza sua obra, de tal forma que interpretar não é mais distinto de explicar, e que o sentido de um ato mental pode ser presumido como sua causa”. Os contornos de tal naturalismo são passíveis de ser desenhados. Tal descrição, porém, só será possível se suspendermos alcunhas já cristalizadas, como a distinção entre textos “pré” e “pós” psicanalíticos – como se a produção neurológica inicial de Freud não fosse mais que um arrazoado de intuições biologizantes da psique prudentemente relegadas a segundo plano por seu autor em benefício do corpus propriamente “psicológico” da disciplina -, e considerarmos os movimentos internos ao *corpus* psicanalítico freudiano como diferentes aspectos nos quais se apresenta o todo da sua doutrina, verdadeiros momentos da elaboração de uma teoria da pulsionalidade em suas manifestações orgânicas, culturais e subjetivas. É necessária, então, a elaboração de um conceito diferenciado de Natureza para fazer jus à atitude epistemológica freudiana, apreciar plenamente a sua originalidade e explorar com mais eficiência as percepções que ele tem a oferecer.

A originalidade da psicanálise freudiana, quando considerada a partir da perspectiva do debate acerca do conceito de Natureza e das ciências a ele ativa ou reativamente relacionadas, parece ser identificada na noção freudiana de *pulsão* (*Trieb*) e no tratamento que Freud lhe

confere. Como pretendemos mostrar, o que subjaz aos desenvolvimentos neuropsicológico e metapsicológico da noção de *inconsciente* em suas diferentes formulações (tópica e estrutural) é a resposta à questão acerca da origem de nossos comportamentos intencionais e do modo de funcionamento da *pressão* (*Drang*) pulsional em curso no aparelho psíquico. Ao elaborá-la, Freud estava operando com um conceito de Natureza no qual as manifestações psicológicas e conscientes do ser humano têm sua origem nas tendências gerais de funcionamento do organismo sem, por isso, reduzirem-se a efeitos ou causas dos mesmos. Por isso convém também avaliar o argumento segundo o qual a psicanálise esboçaria uma abordagem *emergentista* da consciência. A fim de compreender as elaborações posteriores de Freud em sua complexidade e indicar os motivos da reavaliação positiva de Merleau-Ponty acerca da psicanálise em seus últimos textos, consideramos importante retroceder às fontes teóricas que, nelas, mais parecem se destacar.

1.1 PROCESSOS E REPRESENTAÇÕES EM CURSO NO SISTEMA NERVOSO: A INFRAESTRUTURA DA PSICOLOGIA NATURAL DE FREUD

Entre os autores que de maneira mais seminal influenciaram o pensamento de Freud encontra-se o nome daquele que por dois anos foi seu professor de Filosofia na Universidade de Viena: *Franz Brentano* (1838-1917). A interlocução entre a filosofia de Brentano e a psicanálise freudiana apresenta-se, atualmente, como um campo de pesquisa realmente instigador. Ele tornou-se viável somente após a publicação das cartas de juventude trocadas entre Freud e seu amigo Eduard Silberstein (FREUD, 1995)¹⁵, graças às quais foi possível afirmar – com significativo grau de certeza – toda a dimensão da influência de Brentano na obra freudiana. Até então, tinha-se pouco mais que o paradoxal relato de Maria Dorer (1932) em seu *Historischen Grundlagen der Psychoanalyse*, a qual, mesmo sem ter consultado o próprio Freud (que ainda estava vivo e ativo no ano de publicação da referida obra), concluiu ser impossível comprovar quaisquer relações diretas entre Freud e Brentano que não fossem “puramente de caráter pessoal” (MERLAN, 1945, p. 375); ou, ainda, o equívoco de Ernest Jones, para quem Freud não teria dado senão uma “olhadela” (Jones, apud COHEN,

¹⁵ A publicação original, **Sigmund Freud Jugendbriefe an Eduard Silberstein** (Frankfurt: S. Fischer Verlag), data de 1989.

2002, p. 90) nos seminários de Brentano durante seu período na Universidade de Viena. Na verdade, a “passadinha” de Freud pelas aulas do filósofo consistiu em frequentar, durante quatro semestres acadêmicos, todos os cursos oferecidos por Brentano entre o inverno de 1874 e o semestre de verão de 1876¹⁶ – únicos cursos filosóficos e não-obrigatórios frequentados por Freud, uma vez que a Universidade já não exigia mais, desde 1873, a frequência de alunos de medicina a cursos filosóficos (Merlan, apud CATALDO-MARIA, WINOGRAD, 2013, p. 36; COHEN, 2002, pp. 90, 99-100).

Treze anos após a publicação do *Historischen Grundlagen der Psychoanalyse*, Philip Merlan (1945) alegou não ser nada fácil compreender precisamente o que Dorer tinha em mente ao optar pelas palavras “puramente de caráter pessoal” para descrever a relação entre os então mestre e aluno. Em artigo intitulado “Brentano and Freud”¹⁷, o ex-aluno de Heinrich Gomperz - filho de Theodor Gomperz, editor da tradução das obras de John Stuart-Mill (1806-1873) para o alemão – propôs esclarecer que tipo de relações houve entre Freud e Brentano. Na prática, porém, longe de esgotar este tópico, Merlan iniciou um debate profícuo que se estende até os dias atuais, sem arrefecer.

Merlan relata que quando Heinrich Gomperz preparava o segundo volume da biografia de seu pai (o qual, à época da redação do artigo de 1945, permanecia ainda inédito), deparou-se com o 12º volume das obras de John Stuart-Mill, traduzido por Freud¹⁸. Curioso acerca do motivo de seu pai ter-lhe dirigido o convite para a tradução, Heinrich escreve para Freud, de quem recebe uma resposta datada de 9 de junho de 1932. Na carta, o psicanalista informa-lhe que fora Franz Brentano quem o indicara a Theodor Gomperz. É possível supor, como o fazem Cataldo-Maria e Winograd (2013, p. 35), que haja vista em 1879 (ano em que Theodor Gomperz recebeu de Franz Brentano a indicação de Freud como tradutor para as obras de Stuart-Mil) já fizesse três anos que

¹⁶ A pedido de Philip Merlan, Victor Kraft, da Universidade de Viena, fez um levantamento dos cursos de Brentano que Freud frequentou. São eles: “Leituras de Textos Filosóficos”, em seu terceiro (inverno de 1874/1875), quarto (verão de 1875) e quinto semestres (inverno de 1875/1876); “Lógica” em seu quarto semestre e, no sexto (verão de 1876), “Filosofia de Aristóteles”.

¹⁷ Publicado no *Journal of the History of Ideas*, vol. 6, nº. 3, jun. 1945, pp. 375-377.

¹⁸ **John Stuart Mill's Gesammelte Werke.** Autorisierte Übersetzung unter der Redaction von Professor Dr. Theodor Gomperz. Zwölfer Band. Vermischte Schriften III. Über Frauenemancipation. Plato. Arbeiterfrage. Socialismus. Übersetzt von Siegmund Freud (Leipzig, 1880).

Freud havia deixado de ser aluno de Brentano, a relação entre os dois deva ter sido algo mais que passageira.

Freud ingressou na Universidade de Viena em 1873, um ano antes de Brentano tornar-se professor na mesma instituição. Desligando-se dela em 1880, o filósofo tornou-se *Privatdozent* em 1880, permanecendo na cidade até 1895. Freud formou-se no ano seguinte ao desligamento de Brentano da instituição, 1881. Comentando a carta de Freud, Heinrich Gomperz observa que o então estudante estabelecera uma relação mais ou menos estreita com o mestre, e cogita que a resistente oposição de Freud à medicina materialista de sua época (ênfaticamente a relativa independência do aparelho psíquico com relação ao físico) poderia ter sido uma influência de Brentano – um teórico da psicologia que, mais que qualquer outro, distinguiu entre fenômenos físicos e psíquicos e erigiu toda sua doutrina sobre tal distinção (MERLAN, 1945, p. 376).

Merlan ainda observa que a **Psychologie vom empirischen Standpunkt** (1874) de Brentano (daqui por diante, *Psychologie*) contém duas discussões acerca do inconsciente. Na primeira¹⁹, ao refutar a doutrina de Henry Maudsley²⁰ - o qual, rejeitando a introspecção e substituindo-a pela observação de condições fisiológicas, insiste na existência latente e influência de ideias no inconsciente -, Brentano argumenta estar errada a ideia segundo a qual a psicologia deveria basear-se na fisiologia. Não obstante, ele discute extensa e respeitosa a afirmação de Maudsley de que as atividades mais importantes e os processos mais essenciais da alma, dos quais o pensamento depende, consistem em atividades inconscientes.

A outra discussão acerca do conceito de inconsciente ocupa todo o segundo capítulo do Livro II. Nele, Brentano conclui que não existe uma “atividade psíquica inconsciente”; não obstante, retraça a origem da doutrina acerca da existência do inconsciente indicando seus primórdios em Tomás de Aquino. “É possível”, pergunta Merlan, “que tenha sido através de Brentano que Freud familiarizou-se com o problema do inconsciente?” (id., *ibid.*).

Tal hipótese, embora plausível, ainda necessita de comprovação documental e análise histórica; afinal, no índice de suas obras completas há apenas uma referência nominal ao mestre²¹. Não obstante, a intuição

¹⁹ Livro I, capítulo 3, § 6.

²⁰ Maudsley, H. **The Physiology of Mind**. New York, 1883.

²¹ A alusão ao *Neue Räthsel*, publicado anonimamente por Brentano. *Vide* edição *Amorroru*, volume 8, p. 32, nota 22, e pp. 224-225.

de Merlan abriu um vasto campo de investigação. James Barclay parece ter sido o primeiro a, em 1964, desenvolver uma exposição acerca das possíveis ressonâncias do pensamento de Brentano na psicanálise de Freud. Em seu artigo “Franz Brentano and Sigmund Freud”²², ele afirma: “Quando a terminologia filosófica de Brentano e a terminologia mecanicista de Freud são despidas do conceito, parece que as características essenciais da doutrina da intencionalidade são encontradas em ambos os sistemas” (Barclay, apud COHEN, 2002, pp. 91-92). Seguindo esta indicação, outros pesquisadores tomaram a doutrina da intencionalidade como ponto de partida para abordar a herança de Brentano no pensamento freudiano. Os trabalhos já realizados têm-se voltado, com certo destaque, à noção de *Vorstellung* descrita na *Psychologie* de 1874 e sua suposta apropriação por Freud, quer seja nos textos “pré-psicanalíticos” (GARCIA-ROZA, 2008), quer seja também nos textos posteriores (CATALDO-MARIA, WINOGRAD, 2013; COHEN, 2002). Além disso, já apontaram também para a noção freudiana de *investimento* (*Besetzung*) como via da intencionalidade de modo geral²³. Aviva Cohen (2002) aponta também para modificações realizadas na técnica psicanalítica em virtude do retorno de Freud ao tema do estatuto ontológico do objeto intencional. Madioni (2008)²⁴, por sua vez, tentou aprofundar a noção freudiana de direcionalidade a partir da articulação entre intencionalidade, inconsciente, pulsão, afeto e corpo, destacando a influência de Brentano sobre a teoria da relação de objeto.

Em todo caso, foi o acesso às cartas enviadas por Freud ao amigo Silberstein (no período compreendido entre 1871-1881) que possibilitou rever muitas das imprecisões a respeito do seu período como estudante de medicina. Entre elas, problematizou a assim dita “relação estritamente pessoal” entre Brentano e Freud, supostamente isenta de quaisquer implicações no pensamento deste último, bem como a noção comum segundo a qual Freud seria obstinadamente refratário à filosofia.

A primeira menção que Freud faz a Brentano na correspondência data de 30 de outubro de 1874:

²² BARCLAY, J.R. “Franz Brentano and Sigmund Freud”. *Journal of Existentialism*, (5), 1964, pp. 1-36.

²³ Id., *ibid.*

²⁴ MADIONI, F. **La psychanalyse interroge la phénoménologie**. Paris: L’Harmattan, 2008.

(...) nas preleções do Brentano é que todos nós voltamos a nos encontrar. O Brentano está fazendo duas preleções, nas quartas e sábados à noite, questões metafísicas selecionadas e, nas sextas à noite, um escrito de Mill sobre o princípio da utilidade, que frequentamos regularmente (FREUD, 1995, p. 86).

Este trecho é valioso por conduzir-nos a constatar a importância de Brentano no que diz respeito ao contato com a obra de Stuart Mill. Já no 1º semestre como aluno de Brentano, a obra de Stuart Mill era o centro das atenções de Freud ao menos uma vez por semana²⁵. De fato, quando se procura alguma interseção entre este período da vida de Freud e a filosofia, os nomes de Brentano e de Stuart Mill são os mais comumente encontrados – embora não sejam os únicos: Geerardyn e Vivjer (2002)²⁶, por exemplo, apontam a influência de Wilhelm Jerusalem na concepção do *Projeto* de 1895.

A correspondência com Silberstein permite constatar que a tão documentada repulsa de Freud ao que chama “filosofia” não significa a rejeição do todo da disciplina, mas antes o eco da rejeição de Brentano à metafísica especulativa de Hegel, Schelling e Fichte²⁷. Brentano, que se considerava um cientista natural a trabalhar objetivamente com a experiência como seu guia, insistia que o método da filosofia deveria identificar-se ao da ciência natural e, segundo Lindenfeld (apud CATALDO-MARIA, WINOGRAD, 2013, p. 36), havia tomado para si a missão de salvar a filosofia do franco declínio ao qual estava

²⁵ Além da obra de Stuart Mill, no 3º semestre da faculdade de medicina Freud estudou “questões metafísicas selecionadas”, apresentadas em preleções que aconteciam duas vezes por semana. A seu respeito, ele escreve a Silberstein: “Uma delas trata – escuta e pasma! – da existência de Deus, sendo que o professor Brentano, que as lê, é uma esplêndida pessoa, sábio e filósofo, embora ache necessário sustentar a diáfana existência de Deus com os seus pareceres” (FREUD, 1995, p. 90, carta de 8 de novembro de 1874). A referência a este traço de Brentano é recorrente nas cartas de Freud.

²⁶ GEERARDYN, F. “Freud’s Theory on Aphasia Revisited: Epistemological and Clinical Implication”; VAN DE VIJVER, G. “On the Origins of Psychic Structure: a Case-Study Revisited on the Basis of Freud’s ‘Project’”. VAN DE VIJVER, G; GEERARDYN, F. (Ed.). **The Pre-Psychoanalytic Writings of Sigmund Freud**. Londres: Karnac Books, 2002, pp. 36-44, 190-206.

²⁷ É por isso que, em carta de 30 de janeiro de 1927 endereçada a Werner Achelis, o psicanalista diz acreditar “que a metafísica, um dia, será vista como um estorvo, um mau uso do pensamento, um resquício do período da visão religiosa de mundo” (Freud, apud COHEN, 2002, p. 90).

submetida devido à “excessiva orientação especulativa dos hegelianos”. Empirista confesso, acreditava poder elevar-se às verdades absolutas e auto-evidentes próprias à teologia e à metafísica a partir da experiência e mediante cuidadosa observação e induções rigorosamente fundamentadas. O brilhantismo, clareza, rigor lógico, seriedade e competência com os quais se movimentava entre domínios aparentemente antagônicos - do mais radical e científico empirismo inglês ao mais devoto catolicismo – não só abarrotavam de alunos suas preleções, mas também chamaram a atenção de Freud – o qual, longe de considera-lo um metafísico especulativo, via nele um “um homem notável (...), darwiniano, um cara malditamente arguto, até genial”²⁸ (FREUD, 1995, p. 115). De fato, Brentano inspirou em seus alunos uma devoção duradoura pela “verdade” e pela filosofia – bem como por sua própria figura carismática (COHEN, 2002, p. 89).

Assim, os registros acadêmicos e a correspondência com Silberstein permitem-nos perceber que o interesse de Freud por Brentano foi muito mais consistente do que até então foi admitido por seus biógrafos. Entre o inverno de 1874 e o fim do semestre de verão de 1876 Freud frequentou seminários de Brentano três ou mais vezes durante a semana. Seu interesse por Feuerbach surgiu nos cursos de Brentano, durante os quais deu início ao seu estudo de psicologia. A partir do estudo de Stuart-Mill nos cursos do mestre, Freud foi apresentado à psicologia muito antes de se formar em medicina ou de estagiar com Charcot (1825-1893). Sob sua influência, chegara até mesmo a rever o materialismo resolutivo com o qual se identificava em 1875, cancelara uma temporada que passaria em Berlim estudando com os expoentes daquela escola, e fez menção de doutorar-se em filosofia:

Por agora, a novidade de me ter amadurecido, principalmente sob a atual influência de Brentano, a decisão de obter o meu doutorado de filosofia com base na filosofia e na zoologia; outras tratativas estão em andamento para promover o meu ingresso na Faculdade Filosofia, ou no próximo semestre, ou no próximo ano²⁹ (FREUD, 1995, p. 115).

Nem mesmo a desconfiança “maior do que nunca” “com relação à filosofia”³⁰ (FREUD, 1995, p. 148) que confessara ao amigo

²⁸ Carta a Silberstein de 7 de março de 1875.

²⁹ Id.

³⁰ Carta a Silberstein de 9 de setembro de 1875.

depois da viagem à Inglaterra³¹ para visitar seu meio-irmão, Emanuel, impediram-no de se matricular no curso oferecido em Brentano em 1876, intitulado “A Filosofia de Aristóteles”. Não obstante, é fato que as cartas a Silberstein proporcionam evidências da postura ambivalente de Freud quanto à filosofia e com respeito ao próprio mestre. De qualquer forma, compartilhamos a opinião de Aviva Cohen segundo a qual há evidências de sobra de que “os ensinamentos filosóficos e psicológicos de Brentano tiveram impacto significativo no desenvolvimento teórico de Freud” (COHEN, 2002, p. 89).

De fato, desde muito cedo Freud percebeu que não conseguiria explicar os transtornos neuróticos - em particular, a histeria - nem por seu registro neurofisiológico somente (motivo pelo qual, de longa data, a histeria era vista como dissimulação e engodo), nem por sua dimensão “puramente” psicológica (Freud constatou isto ao perceber que a hipnose, antes que esgotar a manifestação da histeria, deslocava sua sintomatologia). Nas páginas seguintes, procuraremos mostrar que Freud encontrou em Brentano elementos necessários à articulação entre o psicológico e o fisiológico que, expressos de maneira mais contundente em seus escritos “pré-psicanalíticos”, perpassam toda a sua obra nos desdobramentos que ele realiza no conceito de *pulsão*. Sustentamos que é a partir da concepção brentaniana do *fenômeno psíquico* (*psychische Phänomen*) que Freud desenhará o amplo quadro da *realidade psíquica* (*psychische Realität*), no qual a pulsão opera como “conceito-limite” entre o “anímico” e o somático (FREUD, 1915c/2004, p. 148) – o que não significa postular uma identificação entre as primeiras. É a inspiração na filosofia brentaniana que levará Freud a afirmar na *Traumdeutung* que a “realidade psíquica é uma forma especial de existência que não deve ser confundida com a realidade material”³² (FREUD, 1900a/1991, p. 607). Mostraremos também como noções e princípios tomados de empréstimo a autores como Stuart-Mill, Hughlings Jackson e Charcot contribuíram ativa ou reativamente na elaboração de uma psicologia de bases naturalistas nos anos 1890. Nos capítulos seguintes, veremos de que maneira a herança brentaniana presente no pensamento de Merleau-Ponty – a qual aparece, via *Gestalttheorie* e Husserl, na *Structure* e na *Phénoménologie* – levará o filósofo a identificar, no naturalismo de Freud, um tratamento não-

³¹ De fins de julho a início de setembro de 1875.

³² “(D)ie psychische Realität eine besondere Existenzform ist, welche mit der faktischen Realität nicht verwechselt werden soll” (FREUD, 1900b/1914, p. 480).

idealizante da noção de fenômeno psíquico – motivo pelo qual convoca à elaboração de uma “psicanálise da natureza” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 315).

Propomo-nos analisar a concepção brentaniana da intencionalidade como aparece na *Psychologie* de 1874 - obra de Brentano que mais apresenta ressonâncias no pensamento inicial de Freud - e assinalar a proximidade das concepções de Freud e Brentano a respeito da *representação* (*Vorstellung*) e do *juízo* (*Urteil*). A primeira, que reflete a tese mais fundamental de Brentano - a impossibilidade de um ato de representação ocorrer na ausência de objeto representado -, aparece no texto de Freud sobre as afasias; a segunda, no *Projeto* de 1895, proporciona ao psicanalista os elementos necessários para a elaboração do “teste de realidade”. Tais aproximações são indícios fortes do naturalismo diferenciado que caracteriza a teoria psicanalítica.

1.2 INTENCIONALIDADE COMO PRINCÍPIO DE DEMARCAÇÃO DOS FENÔMENOS PSÍQUICOS

Brentano familiarizou-se com o Escolasticismo durante o ensino colegial; na Universidade, em Berlim, estudou Aristóteles com Trendelenburg, e leu Comte e os empiristas britânicos – dentre os quais John Stuart-Mill tornou-se uma influência importante. Concluiu seu doutorado em 1862 com a tese intitulada *Sobre os múltiplos sentidos do Ser em Aristóteles*. Tendo sido ordenado padre em 1864, prosseguiu sua carreira na Universidade de Würzburg, apresentando seu *Habilitationsschrift* em 1867 sobre *A Psicologia de Aristóteles*. Tornou-se professor em 1873, mas logo declinou do cargo e da carreira ministerial em virtude de discordâncias com a doutrina católica (em especial, da infalibilidade papal, promulgada em 1870).

Depois de sua habilitação à docência, começou a trabalhar em torno dos fundamentos da psicologia. Dessa pesquisa resultaram **Psicologia desde um ponto de vista empírico** (1874), um segundo volume, **A Classificação dos Fenômenos Mentais** (1911), e uma coleção de fragmentos editados postumamente por Oscar Kraus, intitulada **Consciência Sensória e Noética**, publicada em 1928.

Muitos de seus alunos tornaram-se importantes filósofos, psicólogos e professores, o que disseminou o brentanismo por todo o Império Austro-Húngaro: Edmund Husserl, Alexius Meinong (que se tornou professor em Graz), Christian von Ehrenfelds, Anton Marty (estes últimos foram professores em Praga), Carl Stumpf, Kasimir Twardowski (que lecionou em Tsvov) e o próprio Freud. Tomas

Masaryk, também seu aluno, fundou e foi o primeiro presidente da República da Tchecoslováquia (1918-1935), onde criou condições para o estudo da filosofia de Brentano. Esses fatores respondem pela importância que ela assumiu na Europa Central no movimento que ficou conhecido em filosofia como *Tradição Austríaca*.

Brentano sempre se descreveu como um professor que ensinava seus alunos a pensar criticamente e de maneira científica, sem sustentar os preconceitos ou dar respeito indevido a escolas ou tradições filosóficas (HUEMER, 2010, p. 3). Um de seus princípios mais importantes era que a filosofia é nula sem o recurso ao método das ciências naturais – princípio que se reflete em sua abordagem empírica da psicologia. Para ele, não haveria outro método científico válido senão o método positivista. Contudo, o uso que ele faz do termo “empírico” distingue-se muito do atual: Brentano enfatizava que todo nosso conhecimento deveria ser baseado em experiência direta, não nos moldes de uma teoria descrita em terceira pessoa, mas numa forma de introspeccionismo: fazer psicologia de um ponto de vista empírico significa, para ele, *descrever o que se experiencia diretamente na percepção interna, numa teoria descrita em primeira pessoa*.

Sua abordagem foi criticada após o advento da psicologia científica na tradição do positivismo lógico - em particular, pelos behavioristas – não obstante seu papel fundamental no desenvolvimento da própria psicologia científica. Ele distinguiu entre *psicologia genética e psicologia empírica* ou *descritiva*, distinção que é tematizada em seu **Psicologia Descritiva** (1982). A primeira estuda os fenômenos psicológicos desde um ponto de vista em terceira pessoa, valendo-se de instrumentos empíricos. A segunda – que às vezes é chamada *fenomenologia* (BRENTANO, 2002, pp. 137s) – pretende descrever a consciência de um ponto-de-vista em primeira pessoa; almeja listar “completamente os componentes básicos com os quais tudo o que é percebido internamente pelos humanos é composto, e (...) (enumerar) os meios nos quais esses componentes podem ser conectados” (BRENTANO, 1982/2002, p. 4). Sua distinção entre psicologia empírica e genética influenciou Husserl no desenvolvimento do método fenomenológico, especialmente em suas fases iniciais – desenvolvimento que Brentano não aprovou, já que envolvia a intuição de essências abstratas, cuja existência ele negou.

Seu principal objetivo foi assentar as bases para uma psicologia científica, definida por ele como “a ciência dos fenômenos psíquicos”³³

³³ “Wissenschaft von der psychische Phänomenen”.

(BRENTANO, 1874, p. 25). Ao contrário do que afirma Heaton (1981, p. 163) trata-se de uma psicologia empírica e não de uma “ciência da alma” com o compromisso metafísico de determinar o que a realidade é³⁴. Uma psicologia que se apresentasse como ciência da alma incorreria em certo número de compromissos ontológicos, tais como a demonstração do caráter objetivo da alma e do estatuto ontológico da realidade. O estatuto ontológico de objetos extra-mentais não é o objeto de uma psicologia científica, e sim as relações entre fenômenos. Por isso Brentano adota como objeto de sua psicologia os fenômenos psíquicos.

Para evitar a edificação de uma psicologia sobre o pressuposto de uma substância, Brentano retoma a distinção aristotélica entre *ato* e *potência* e desenvolve uma filosofia do psíquico. Recorrendo a Aristóteles, ele recupera uma definição de alma que a caracteriza como um ato que se dirige a um objeto existente apenas de modo intencional. A realidade se traduz por *ato*, em oposição à *potência* que os correlatos têm de serem ou não atuais; daí o ato ser *Wirklichkeit*, realidade. Só os fenômenos psíquicos são reais, uma vez que os atos são reais. Os correlatos intencionais possuem outra natureza ontológica, não importando se eles existem em si para além dos fenômenos.

Ele propõe seis critérios para distinguir fenômenos mentais e fenômenos físicos, entre os quais:

(i) *fenômenos psíquicos são o objeto exclusivo da percepção interna (innere Wahrnehmung)*. Fenômenos psíquicos, argumenta Brentano, “são somente percebidos na consciência interna (*innerem Bewusstsein*), enquanto que no caso dos fenômenos físicos apenas a percepção externa é possível” (BRENTANO, 1874, p. 118; BRENTANO, 2009, p. 70). Segundo ele, *a percepção interna provê uma evidência inequívoca do que é verdadeiro*³⁵ devido à sua imediatez e maior evidência em relação à experiência externa, sensorial, sendo aquela a única forma de percepção em sentido estrito. Porém, a percepção interna não deve ser confundida com *observação interna*; isto é, ela não deve ser concebida como um ato transparente a acompanhar

³⁴ Definindo a psicologia brentaniana como “a ciência da alma”, Heaton afirma que Brentano via na alma uma substância que tem sensações – imagens perceptuais e fantasias, atos de memória, de expectativa ou medo, desejo ou aversão; por substância, uma entidade na qual outras coisas subsistem mas que, ela mesma, não subsiste em nada, “o sujeito último”. Nada mais distante do ideal de psicologia empírica do filósofo.

³⁵ Huemer (2010, p. 5) observa que a palavra alemã para percepção, *Wahrnehmung*, significa literalmente “tomar por verdade(iro)”.

outro ato mental em direção ao qual este se dirige; antes, ela é *entrelaçada com a observação interna*, isto é: além de ser primeiramente dirigida a um objeto, cada ato é incidentalmente dirigido a si mesmo como objeto *secundário* - a consciência do sujeito de estar envolvido em um processo cognitivo. Como na evidência do *cogito* cartesiano, posso questionar a verdade ou falsidade de um objeto de pensamento, embora não possa duvidar do fato de estar pensando. Por isso não existiriam atos mentais inconscientes, apenas atos mentais de diferentes graus de intensidade; além disso, o grau de intensidade com o qual o objeto é representado é igual ao grau de intensidade com o qual o objeto secundário – ou seja, o próprio ato – é representado.

(ii) *fenômenos psíquicos sempre aparecem como uma unidade.*

Ao contrário dos fenômenos físicos, somente podemos perceber um fenômeno psíquico em um ponto específico no tempo. Quando parecemos ter mais de um ato mental por vez (ao ouvir uma música sorvendo um vinho e observando uma bela paisagem pela janela, por exemplo), o que acontece é que todos esses fenômenos mentais se fundem em um só, tornando-se *divisíveis de um coletivo*: ainda que um dos divisíveis encerre no curso do tempo, o coletivo continua a existir.

(iii) *fenômenos psíquicos são sempre intencionalmente dirigidos a um objeto.* A *intencionalidade* é uma noção original introduzida por Brentano na filosofia contemporânea. Sua formulação clássica – embora ambígua – está presente em *Psicologia de um ponto de vista empírico*:

Todo fenômeno psíquico (*psychische Phänomen*) é caracterizado pelo que os Escolásticos da Idade Média chamaram a inexistência intencional (ou mental [*mentale*]³⁶) de um objeto, e o que nós

³⁶ Chama a atenção a opção de tradução adotada pelos tradutores da edição *Routledge da Psychologie*, Antos C. Rancurello, D.B. Terrell e Linda L. McAlister (**Psychology from an Empirical Standpoint**. London/New York: Routledge, 2009), que traduziram ambos os adjetivos alemães *psychische* e *mentale* por *mental* (“mental”). Assim, naquela versão, lê-se: “Todo fenômeno *mental* (*psychische*) é caracterizado pelo que os Escolásticos da Idade Média chamaram a inexistência intencional (ou *mental* [*mental*] [...]) de um objeto (...)” (BRENTANO, 2009, p. 68, grifo nosso). Chama a atenção porque a língua inglesa dispõe – como o alemão - de outros adjetivos para qualificar os fenômenos aos quais Brentano se referia e que, a nosso ver, aproximam-se melhor da etimologia do original alemão: trata-se dos adjetivos *psychic* ou sua forma derivada, *psychical*. Tal opção parece-nos ser justificada pela intenção de evitar qualquer interpretação psicologista da intencionalidade e sublinhar a

deveríamos chamar – ainda que não totalmente inequivocamente – referencia a um conteúdo (*die Beziehung auf einen Inhalt*), direção a um objeto (*Kichtung auf ein Object*) (o que não deve ser entendido aqui como significando uma coisa [*eine Realität*]), ou objetividade imanente (*immanente Gegenständlichkeit*).

Brentano estaria defendendo alguma forma de imanentismo, segundo a qual o objeto intencional estaria “na cabeça”? À luz de outros textos de Brentano do mesmo período, alguns estudiosos argumentam em favor de uma distinção entre *correlato intencional* e *objeto* e que a existência deste último não depende de sermos direcionados a ele. Alunos de Brentano que se dispuseram a redigir abordagens mais sistemáticas da intencionalidade (Twardowski³⁷, Meinong³⁸, Husserl³⁹)

efetividade dos atos psíquicos – isto é, sua efetividade *consciente*. Afastada a interpretação psicologista (que reduz leis lógicas e semânticas à subjetividade psíquica individual), o uso do adjetivo português *psíquico* para delimitar a espécie de fenômenos sobre os quais Brentano se debruça está franqueada, e foi a opção adotada neste trabalho. Além disso, Benito Müller, tradutor da *Deskriptive Psychologie*, contorna as complicações acima e traduz *psychische* por *psychich* ou *psychichal*, como em “psychichal acts” (BRENTANO, 2002, pp. 89s). Importa notar, aqui, que Freud (cuja tradução das obras para o inglês sofreu padronizações linguísticas pragmáticas, objetivando mais facilitar a difusão da psicanálise que preservar a complexidade conceitual original) espelha Brentano ao descrever o campo de atuação do método psicanalítico como o domínio da “realidade psíquica” (*psychische Realität*), mas extrapola o domínio mental consciente ao incluir em sua fundamentação a dimensão pulsional (orgânica, biológica) inconsciente como substrato do qual a percepção consciente não é mais que uma diferenciação.

³⁷ Twardowski distinguiu entre *conteúdo* e *objeto* do ato: o primeiro, afirma, é imanente ao ato; o segundo, não.

³⁸ A *teoria dos objetos* de Meinong é uma reação às dificuldades ontológicas da teoria brentaniana: em vez de adotar a ideia de um conteúdo imanente, Meinong argumenta que a relação intencional é sempre uma relação entre o ato mental e um objeto, *ainda que este objeto não exista*. Mesmo quando o objeto intencional não existe, há ainda um objeto externo ao ato mental ao qual somos direcionados. De acordo com Meinong, mesmo objetos não-existentes são em algum sentido reais: uma vez que somos intencionalmente dirigidos a ele, eles devem *subsistir* (*bestehen*) de alguma maneira. Porém, nem todos objetos subsistentes *existem*; alguns deles, inclusive, não podem existir por serem logicamente impossíveis – tal como quadrados redondos.

³⁹ Ao aplicar o método da redução fenomenológica, Husserl remete ao problema do direcionamento intencional introduzindo a noção de *noema*.

geralmente criticaram-na por sua equivocidade quanto ao *estatuto ontológico do objeto intencional*: se o objeto intencional é parte do ato – argumentaram eles –, nos vemos diante de uma duplicação do objeto. Em outras palavras: à parte o objeto físico, real, que é percebido, lembrado, pensado, temos um objeto mental, intencional, ao qual o ato é dirigido. Consequentemente, duas pessoas nunca poderão intencionalizar o mesmo objeto; afinal, paralelamente à real cidade de Paris, tenho um objeto mental que é parte de meu ato de pensar. Inversamente, afirmar que o objeto intencional seja idêntico ao objeto real introduziria o problema da possibilidade dos fenômenos mentais que intencionam *objetos não-existentes* – como uma montanha de ouro ou um quadrado redondo: como Paris, esses atos são intencionalmente dirigidos a um objeto, com a diferença que este objeto não existe.

A abordagem brentaniana, contudo, parece não resolver tais impasses ao nível da *Psychologie*. Tais serão resolvidos a partir de 1889 – época da preparação dos textos reunidos na *Psicologia Descritiva*. Por outro lado, a problemática em torno do estatuto ontológico dos objetos intencionais denuncia certo desvio daquilo que o filósofo efetivamente propõe com a tese da intencionalidade.

A esse respeito, Cataldo-Maria e Winograd esclarecem:

Dos escolásticos medievais, de longe o mais mencionado por Brentano em sua *Psicologia* (1874) é São Tomás de Aquino. Segundo Beuchot⁴⁰ (1998), a *intentio (sic)* tomista origina-se da tradução do termo árabe *mana (sic)* e toda a intencionalidade escolástica ergueu-se sobre a filosofia de Aristóteles e em dívida para com os comentaristas árabes. *Mana (sic)* pode ser compreendido como aquilo através do que se conhece algo ou, ainda, imagem, conceito, *species intellecta (sic)*, a espécie assimilada através da qual se conhece intelectualmente algo. Pensava-se que a mente, de alguma maneira (psíquica ou intencionalmente), transformava-se naquilo que conhecia, ou que o conteria em sua representação: ‘a mente se torna intencionalmente a mesa que conhece’ (Beuchot, 1998, p. 167), exemplifica o filósofo. Compreendia-se o ente enquanto possuidor de dois aspectos principais: essência e existência. O ente fora da mente teria sua essência

⁴⁰ BEUCHOT, M. “Aristóteles y la escolástica en Freud a través de Brentano”. *Espíritu*, 47(118), 1998, 161-168.

e uma existência física ou manifestada a partir de sua existência física. Na mente, a essência manter-se-ia a mesma, sendo que sua existência passaria a ser psíquica ou intencional. Vale lembrar, aqui, que a conservação da essência na representação cognitiva resguardava o realismo do conhecimento. Eis que a intencionalidade – nas suas raízes escolásticas – pode ser compreendida como ‘uma tendência da mente em transformar-se de alguma maneira naquilo que conhece e deseja’ (Beuchot, 1998 p. 167) (CATALDO-MARIA, WINOGRAD, 2013, p. 38).

Para os escolásticos, o termo “inexistência intencional” é *locativo* e não negativo, isto é, visa caracterizar uma modalidade específica de existência – existência *em algo* ou *dirigida a algo* (id., p. 39). Na filosofia tomista, a *intentio* (aquilo através do que se conhece algo, espécie através da qual se conhece algo intelectualmente) possibilitava a conservação da essência na representação intelectual, muito embora sua existência já não fosse mais física, mas anímica – num típico *realismo moderado*. A conservação da essência na representação mental resguardava, assim, o realismo do conhecimento. Tanto aplicação do espírito a um objeto de conhecimento quanto o próprio conteúdo do pensamento ao qual o espírito se aplica; retomada por Brentano, a intencionalidade torna-se o *princípio de demarcação dos fenômenos psíquicos* (KRIEGEL, 2014, p. 5). Huemer (2010, p. 6) lembra que, apesar da ambiguidade da definição registrada na **Psicologia de um ponto de vista empírico**, o propósito de Brentano era elaborar um *critério último de distinção* entre fenômenos mentais e físicos, e não *desenvolver uma abordagem sistemática da intencionalidade*. Assim, é psíquico aquele fenômeno caracterizado pela *in-existência intencional* de seu objeto ou, o que é o mesmo, aquele ato mental que possui seu correlato ou cujo objeto é existente de modo intencional. Por isso lemos, na *Psicologia*: “nada distingue os fenômenos mentais dos fenômenos físicos mais que o fato de algo ser imanente neles como objeto” (BRENTANO, 2009, p. 152).

Na *Psicologia*, a definição de fenômeno psíquico destaca a propriedade exclusiva deste diante dos fenômenos físicos: estes últimos possuem a localização espacial como propriedade, enquanto os fenômenos psíquicos possuem a propriedade da inexistência de seu objeto e são apreendidos imediatamente na percepção interna. Os exemplos de fenômenos físicos aos quais Brentano recorre são os das ciências exatas (matemática, física, química, fisiologia), como a cor e o

som. Para ele, a percepção interna dos objetos referenciados pelo complemento direto de verbos tais como *ver*, *ouvir*, *cheirar* etc. é, enquanto ato mental, um fenômeno psíquico. E não há fenômeno psíquico que não seja uma relação entre um ato e um conteúdo do ato. Isso é a intencionalidade: a relação própria do ato que representa um objeto que inexistente intencionalmente em si.

Assim, Brentano apresenta o fenômeno psíquico como um *ato mental* definido por um verbo (*ver*, *ouvir*, *cheirar*, etc.) caracterizado por *possuir o correlato* – o *fenômeno físico*, objeto existente *de modo intencional*, “o que não deve ser entendido (...) como significando uma coisa” (“*eine Realität*”); em outras palavras, um objeto *inexistente*. Com isso o filósofo redefine o conceito de *representação (Vorstellung)*⁴¹: esta é um *ato que se refere a um correlato inexistente*, um fenômeno psíquico fundamental caracterizado pela *inexistência intencional* do objeto. Em meio à tradição filosófica moderna, que tendia (com Descartes, Kant e o empirismo) a enfatizar o *conteúdo* das representações, Brentano dá destaque ao seu caráter efetivo, atual; *Vorstellung*, para ele, refere-se não ao “que é representado, mas antes [ao] ato de representar” (BRENTANO, 2009, p. 60). E tanto o ato de representar quanto o objeto representado independem da existência real das coisas (*Realitäten*) às quais se referem – o que não implica a aceitação da tese idealista que nega a existência do objeto externo à consciência: fiel à tradição aristotélica, Brentano descreve a *Vorstellung* não como uma *reprodução* do objeto externo, mas como um todo formado pela relação que as *Vorstellungen* mantêm entre si.

⁴¹ A edição inglesa adotada traduz *Vorstellung* por *presentation* e, mais raramente, *idea* ou *thought*; *vorgestellt*, por sua vez, é vertido por *presented* como uma das variações de *to think of* – do verbo alemão *vorstellen* (Linda McAlister, apud BRENTANO, 2009, p. xxi). No histórico das traduções de Brentano já foram utilizadas outras alternativas para verter *Vorstellung*, tais como *representation* e *contemplation* (KRIEGEL, 2014, p. 9). A opção da edição *Routledge* acentua o modo representacional próprio do fenômeno da *Vorstellung*: ele é um fenômeno psíquico caracterizado pela in-existência “neutra”, diríamos, de seu correlato intencional, presente à mente como fundamento ou classe mais básica dos estados de julgamento ou interesse. Cientes de que outras traduções são possíveis no vernáculo – como, por exemplo, a opção por “*apresentação*” que aparece na obra de Richard Sokolowski, **Introdução à Fenomenologia** (Rio de Janeiro: Loyola, 2010) – e de que os sentidos da palavra alemã variam em Brentano e Freud, optamos por traduzir *Vorstellung*, aqui, por *representação*.

O objeto intencional ao qual somos direcionados é, então, uma “divisiva”, uma parte não-independente do fenômeno psíquico. É por isso que Brentano anexa à definição da intencionalidade os *modos representacionais* nos quais a mente é dirigida a seus objetos: afinal, “é fácil entender que as diferenças fundamentais na maneira em que algo existe [nos fenômenos psíquicos] como um objeto constituem as principais diferenças de classe entre os fenômenos mentais” (id., *ibid.*). Desenvolveremos esse tópico na seção seguinte.

Brentano rejeitou as soluções apresentadas ao problema do estatuto ontológico do objeto intencional por desconsiderar seus pressupostos ontológicos. Em textos tardios – observa Huemer (2010, pp. 7-8) ele sugere que a intencionalidade seja uma *forma excepcional de relação*: um ato psíquico não mantém uma relação ordinária com um objeto, mas uma *quase-relação (Relativliches)*; afinal, para uma relação existir, ambos os elementos relacionados devem existir, o que não acontece na relação intencional. Um fenômeno mental, por sua vez, pode manter uma quase-relação com objetos existentes (como a cidade de Paris), bem como com objetos não-existentes (como uma montanha de ouro). Além disso, sua virada - a partir de 1905 - a uma espécie de *reísmo* não significou, em hipótese alguma, a solução para o problema; afinal, ainda que se admita que somente objetos concretos existam, permanece o fato de que eles apenas são representados a nós *enquanto correlatos de um ato intencional*, e, portanto, somente adquirem sentido na efetividade de um fenômeno psíquico.

No lugar de solucionar o problema que inquietara seus alunos, Brentano introduz um novo elemento que reformula as dificuldades. Segundo ele, um ato psíquico não pode ter *duração*. Como podemos então perceber objetos temporalmente estendidos, como uma melodia? Um objeto que intencionamos não pode desaparecer imediatamente da consciência assim que termina o ato mental; antes, ele permanece alterado em sua forma, modificado do “presente” para o “passado”. Todo fenômeno psíquico dispara uma “associação original” ou “*proter aesthesis*”, um tipo de memória que não é propriamente um ato de rememoração, mas antes *uma parte do ato* que mantém vividamente o que foi percebido momentos atrás. Quando ouço uma melodia, por exemplo, eu escuto a primeira nota; no momento seguinte, quando ouço a segunda nota, ainda estou direcionado à primeira, que agora é percebida como passado. Quando ouço a terceira nota, é a segunda que se torna passado, e a primeira é empurrada ainda mais “para trás” no tempo.

A abordagem de Brentano do tempo-consciência variou ao longo dos anos; porém, ela influenciou grandemente seus alunos, especialmente Edmund Husserl, cuja noção de *retenção* mantém uma clara aproximação com a *associação original* de Brentano.

1.3 A TEORIA FREUDIANA DA REPRESENTAÇÃO

A tese da intencionalidade de Brentano sublinha a diferença entre fenômenos psíquicos e fenômenos físicos e serve de princípio de demarcação dos primeiros. Ela reza que cada ato mental contém seu objeto em seu interior, ainda que haja diferentes maneiras pelas quais o ato possa ser direcionado a seu objeto imanente. O filósofo argumenta que estamos imediatamente certos da realidade de uma percepção interna, ao passo que nosso conhecimento de realidades externas é, enquanto percepção de qualidades sensíveis, obtida por meio de mecanismos secundários.

Representações mentais não são apenas reproduções de objetos externos; pelo contrário, a representação é a única coisa dotada de realidade, pois se refere exclusivamente ao *ato de representar*. Ou seja, não há realidade em conteúdos de consciência, mas apenas na atividade desta. A representação é o ato pelo qual o objeto se faz intencionalmente presente na mente, independentemente da existência extra-mental da coisa à qual a representação se refere. Seu sentido advém não da coisa representada, mas da relação estabelecida entre as representações (GARCIA-ROZA, 2008, p. 57). Isso se torna particularmente notório a partir da crítica de Meinong. A primeira teoria brentaniana da intencionalidade (anterior à virada reísta de 1905) supunha que, além da *Wirklichkeit* dos atos de consciência haveria também a *Realität* das coisas, a cujos indivíduos os atos mentais poderiam ou não se dirigir; em ambos os casos, permanecia real o fato da direcionalidade da consciência a um objeto, independentemente de sua existência material ou não. As críticas dirigidas ao problema do estatuto ontológico do objeto intencional fizeram Brentano rever esse pressuposto a ponto de admitir que, ainda que os individuais concretos sejam os únicos dotados de existência, a evidência da percepção interna não nos permite, no que diz respeito ao conhecimento, ir além dos fenômenos conforme apreendidos em atos de consciência. Daí que o sentido do fenômeno ou ato psíquico não advém de seu potencial veritativo (correspondencial, portanto), mas das relações estabelecidas entre as representações; nas palavras de Garcia-Roza (2008, pp. 58-59), “há significação mesmo quando a representação não tem como referente um objeto real,

existente em si e por si, como é o caso, por exemplo, do centauro ou do cavalo alado”.

Como unidades básicas do funcionamento mental, nada pode despertar *interesse* ou ser *juogado* (as duas outras classes fundamentais de fenômenos psíquicos descritas na *Psychologie*) se não foi primeiramente representado à mente; ou seja, cada ato mental contém o mesmo objeto que a representação à qual está conectado (BRENTANO, 2009, p. 156). Não existe diferença *no objeto*, independente do ato mental (amar, odiar, afirmar ou negar) que a ele se dirige. Enquanto a natureza do ato mental pode diferir, o objeto intencional permanece o mesmo.

Assim, Brentano parece ter sido o primeiro autor a libertar o psiquismo da dependência de uma explicação fisicalista. O psíquico, para ele, é um todo que se forma entre partes sem que seja necessário apontar a causa ou o que o determina; trata-se de fenômenos cujo sentido não resulta necessariamente da articulação entre a representação mental e a coisa representada, mas da articulação entre as próprias representações. É um todo misterioso, “associação original” cujas partes interdependentes não são o efeito serial de causas externas a si nem podem ser reduzidas a processos fisiológicos.

Freud, assim como Brentano, recusava uma ordenação serial entre a fisiologia e psicologia segundo a qual o fenômeno psíquico possa ser reduzido a um *epifenômeno* do fisiológico (GARCIA-ROZA, 2008, p. 55). Para ele, a cadeia dos processos fisiológicos não está em uma relação de causalidade de tipo mecânico com os processos psíquicos. Ressalvados os pressupostos metafísicos de um e de outro, também para Brentano o fenômeno psíquico e o fenômeno fisiológico são diferentes e irredutíveis um ao outro. O índice de tal diferença é presença intencional do objeto no fenômeno psíquico.

Garcia-Roza sustenta a importância de Brentano nos primórdios da psicanálise afirmando tratar-se do autor na filosofia capaz de patrocinar a concepção de representação-objeto tal como defendida por Freud e conduzi-lo a descrever a articulação entre ela e a representação-palavra na produção de significado – que é sempre um significado linguístico (GARCIA-ROZA, 2008, pp. 55, 59). Tais noções são de fundamental importância no *corpus* freudiano. Elas encontram-se já em *Afásias*. Nele, o conceito de *Objectvorstellung* enquanto via de crítica ao localizacionismo é expressivo da presença do brentanismo no pensamento de Freud.

O principal alvo daquele texto era a teoria das localizações cerebrais. O localizacionismo reticularista meynertiano afirmava uma

relação ponto a ponto entre estímulos provenientes do mundo externo e representações localizadas em determinados pontos do córtex cerebral, de tal forma que as representações corresponderiam a uma projeção dos elementos da periferia do sistema nervoso *no* tecido cortical.

A ideia em causa era que uma representação fosse o efeito mecânico da estimulação periférica, ou mais amplamente, a ideia de que o processo psicológico seja um epifenômeno ou uma duplicação mecânica do processo fisiológico (Garcia-Roza, apud CATALDO-MARIA, WINOGRAD, 2013, p. 39).

Tal causalidade entre fenômenos físicos e psicológicos, fundamentada na descrição do sistema nervoso segundo a qual feixes de fibras intercomunicavam suas diferentes partes, era posta em xeque pelas observações de John Hughlings Jackson; estas faziam antever que as fibras nervosas atravessavam diferentes estratos do tecido cerebral desde a medula até o córtex, nos quais se encerravam certos caminhos de condução dos estímulos e caminhos diferentes eram iniciados. Tal observação levou Jackson a substituir a ideia da localização das funções cerebrais no córtex pela noção dinâmica de *processos* que envolveriam diversas partes do órgão, ou mesmo a totalidade do sistema nervoso. A esse respeito, o neurologista inglês (lembrado principalmente por suas contribuições no estudo da epilepsia) postulava a existência de três níveis na organização do sistema nervoso: na mais básica, os movimentos são representados em sua forma menos complexa, e os centros nervosos responsáveis pelos mesmos localizam-se na medula; o nível intermediário localiza-se na área motora do córtex, e os níveis mais elevados, no córtex pré-frontal. A partir de Herbert Spencer (1820-1903), Jackson afirma que certos sintomas epiléticos constituem casos de *retrogressão funcional*, ou seja: um distúrbio ocorrido em um nível mais elevado, que antes inibia o funcionamento dos centros mais básicos, manifesta então um sintoma negativo devido à ausência de função daquele primeiro. Isso explica, por exemplo, a permanência de uma linguagem emocional pré-proposicional, o uso significativo de expressões simples de uso muito frequente, como “sim” e “não”, etc. Assim, se por um lado Hughlings-Jackson retoma o paradigma funcional aplicado aos centros ou áreas nervosas – como Broca (1824-1880) -, por outro, explica a patologia a partir da ideia de um *distúrbio dinâmico generalizado no sistema nervoso*.

Respondendo a Charcot - para quem a lesão funcional responsável pelo distúrbio histérico estaria localizada no tecido cortical -

, Freud afirma que os processos cerebrais dinâmicos são sempre e necessariamente *globais*; mesmo no caso em que há lesões materiais no tecido nervoso, o distúrbio decorrente só se explica por um padrão de reação da atividade cortical à desorganização funcional causada pelo trauma orgânico, e não pela atribuição à região lesada do papel de sede da função perdida ou prejudicada, como queria o localizacionismo (SIMANKE, 2005, p. 18). Influenciado por ele, Freud via na histeria um distúrbio *funcional*, ou seja, um distúrbio que acontece em função da impossibilidade de inervação de certo circuito pelos demais processos corticais. Já era intuição sua, desde a época de seu estágio no Salpêtrière, que as paralisias histéricas, dado seu preciso localizacionismo no corpo, seriam resultado de uma lesão da *concepção* do órgão afetado – isto é, aquela parte do corpo à qual comum e convencionalmente se atribuía o nome “braço”, “perna”, “quadris” etc. No artigo “Histeria” (FREUD, 1888/1991), Freud já afirmara que a observação clínica evidenciava alterações que desde o seu estabelecimento excluem qualquer suspeita de lesão física, o que o fez sustentar a tese de que histeria representaria um caso de anomalia constitucional antes que de uma doença circunscrita. Revelado e desfeito, pela hipnose, o trauma que investiu de afeto aquela representação do membro, a paralisia tendia a desaparecer ou manifestar-se em outro órgão. Mas foi na teoria de Hughlings Jackson acerca das *recurrent utterances* (mencionada por Freud no texto de 1891), que o psicanalista encontrou o modelo para distinguir a lesão funcional característica da histeria das paralisias orgânicas ordinárias e a fundamentação da teoria do trauma, proposta em parceria com Breuer nos **Estudos sobre a Histeria** (1895). Em *Afásias*, ao expor uma teoria sobre o aparelho de linguagem dispensando qualquer referência localizacionista, Freud recorre a duas noções básicas: é mediante a distinção entre *representação-palavra* (*Wortvorstellung*) e *representação-objeto* (*Objectvorstellung*) que Freud se vê apto a dar conta daquele outro tipo de lesões postuladas por Charcot, as lesões *puramente funcionais* - aquelas em que o isolamento associativo, com a conseqüente impossibilidade de inervação de determinado circuito cortical, acontece *sem* um traumatismo físico, mas tão somente pelas vicissitudes dos processos dinâmicos que constituem a atividade cortical.

Assim, é embalado pelo paradigma processual de John Hughlings Jackson e pelo próprio Charcot que, em 1891, Freud descreve as relações entre o psicológico e sua base fisiológica a partir de um modelo *dinâmico-funcional*, o que representa uma virada paradigmática

no que se refere ao associacionismo localizacionista de seus antecessores. Com isso, propõe a substituição dos *elementos* concorrentes na causalidade psicológica (as impressões corticais e seus derivados sintomatológicos) por *processos globais relativamente autônomos* em relação ao seu substrato anatômico (processos estes inseridos em sua abordagem quantitativa da psicologia), nos quais diferentes partes ou mesmo a totalidade do tecido nervoso pode estar envolvida. As representações deixam de ser vistas como fatos de percepção isolados gravados nas células nervosas para serem, a partir de então, encaradas como processos associativos complexos. Dito de outro modo, o que nós experimentamos subjetivamente como um elemento simples é, do ponto de vista fisiológico, um processo que ocorre em várias partes do córtex, deixando modificações passíveis de ser rememoradas mediante processos excitatórios ulteriores.

O psicanalista propõe ainda que os processos fisiológicos e psicológicos seriam *concomitantes dependentes*: “(o) psíquico é (...) um processo paralelo ao fisiológico (*ein Parallelvorgang des Physiologischen*), (“um concomitante dependente [*a dependent concomitant*]”) (FREUD, 1891, p. 57; FREUD, 1977, p. 56). Existiria uma espécie de paralelismo entre os processos sensoriais e neurofisiológicos e os processos psicológicos, de cuja inter-relação e imbricação resulta a realidade psíquica. Supor uma correlação entre as séries não implicava em admitir uma causalidade mecânica; ao mesmo tempo, Freud não recusava o anatômico nem se afastava do aspecto neurológico, mas sustentava não existir um esquema psicológico sem um esquema neurológico⁴². Com isso Freud excluía a causalidade mecânica dos processos psicológicos, tidos como efeitos dos processos somáticos.

A concomitância entre funções somáticas e manifestações psíquicas aparece na definição de *representação-objeto* (*Objectvorstellung*) presente em *Afásias*. O jovem médico apresenta-a como “um complexo associativo das mais diversas representações visuais, acústicas, tácteis, cinestésicas, etc.”, definição que teria sido

⁴² Veja-se, para tanto, a postulação de vias facilitadas entre neurônios produzindo associações entre traços mnêmicos e representações em função das *diferenças de calibre* do eixo dos neurônios (FREUD, 1895/2003, p. 177) e, por outro lado, a descrição do *eu* como complexo associativo (formado por vias facilitadas) capaz de perturbar fluxos excitativos e moderar os processos primários a despeito de tais predisposições de ordem orgânica (id., p. 204).

aprendida da filosofia. Freud refere-se aqui à filosofia de Stuart-Mill⁴³; acrescenta que a percepção de uma coisa dotada de “propriedades” advém somente de associações adicionais na mesma cadeia, ou seja, “na medida em que no leque das impressões sensoriais obtidas por um objeto incluímos também a possibilidade de uma longa sucessão de novas impressões na mesma cadeia associativa” (FREUD, 1891, pp. 79-80; FREUD, 1977, p. 71).

Em carta para Eduard Silberstein de 22 e 23 de outubro de 1874, Freud menciona a preleção de Brentano sobre o **Utilitarianism** de Mill. Em outra carta, datada de 15 de março de 1875, ele escreve que Brentano recomenda a seus alunos a leitura de Locke e Hume, e também que fala deste último como o mais exemplar dos filósofos. Brentano acabara de publicar sua *Psychologie*, na qual também examina a psicologia de Hamilton e dos Mills. Em 1875, quando Freud fazia o curso de psicologia de Brentano, ambos discutiam as leis de associação de ideias de ambos Mills, pai e filho. Freud estava, portanto, bem informado acerca das linhas gerais desta tradição associacionista particular e dos embates de Mill com a corrente conceitualista.

De John Stuart-Mill Freud toma emprestado um tipo de *análise psicológica* na qual, em vez de se descrever os fatos mentais à procura dos mais primitivos, dever-se-ia examinar seus modos de produção a fim de não incorrer no erro de tomar como simples a representação composta cujos trâmites de produção foram perdidos. Junto com a análise psicológica, Freud pressupõe, a partir de Mill, que *leis de associação* estariam na base dos fenômenos. Àquela altura, em *Afásias*, Freud discute a ideia segundo a qual a palavra adquire significado ao estar ligada a uma representação-objeto. Stuart-Mill e seu pai, James Mill (1773-1836), estavam comprometidos com a teoria segundo a qual a mente funciona e percebe o mundo por meio de um sistema de associações⁴⁴.

A System of Logic Ratiocinative and Inductive é uma teoria empirista do conhecimento, forjada para criticar a filosofia continental

⁴³ Em nota (FREUD, 1977, p. 71, nota 27), cita-se o capítulo III do livro I de **A System of Logic Ratiocinative and Inductive** (1843) e **An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy** (1861).

⁴⁴ O princípio de associação de ideias já tinha sido adotado por David Hartley (1705-1757) como a base para a psicologia do século XVIII. Seria tomada também por Jeremy Bentham (1748-1832) como fundamento da psicologia subjacente ao seu determinismo. Por meio de Bentham a ideia é repassada a James e Stuart Mill.

baseada em leis categoriais inatas e num *moral sense*. Sua abordagem dos problemas éticos, políticos e lógicos supõe certa concepção da experiência segundo a qual a mesma se compõe de representações que se reúnem por processos de associação. Dessas associações resultariam as ideias. Em outras palavras, Stuart Mill concebe os fatos psíquicos como estados físico-químicos elementares que se reúnem formando conjuntos. Estes últimos, segundo Mill, sempre foram considerados pelos sistemas metafísicos tradicionais como possuidores de uma substancialidade que realmente não possuem. Assim, a metafísica teria procedido ilegitimamente, do ponto de vista da abordagem verdadeiramente científica. O correto caminho a ser trilhado é restringir-se única e exclusivamente a investigar as relações entre os estados psicológicos elementares a fim de chegar à descoberta e à formulação de leis. Afinal, nada se pode afirmar com evidência senão que a experiência do mundo exterior não passa de puros fenômenos: “O que a Mente é, bem como o que a Matéria é, ou qualquer outra questão relacionada às Coisas em si distintas de suas manifestações sensíveis seria alheia à consideração dos propósitos deste tratado”, escreve ele (STUART-MILL, 1872, p. 436). A percepção externa (*sensation*) e a consciência (*mind's consciousness*) incluem apenas um conhecimento relacional que é inteiramente relativo no sentido se só se conhecer os fenômenos por sua sucessão ou semelhança. O fato é apenas uma relação, e sua explicação não é mais que sua redução a uma relação mais abrangente. Para ele não há, portanto, outro ser “objetivo” além dos estados psicológicos.

O filósofo traduziu o processo de formação de tais relações em suas leis de associação psicológica, tributárias do princípio humeano segundo o qual cada impressão tem sua ideia correspondente (STUART-MILL, 1872, p. 439). A primeira delas, a lei da *semelhança*, afirma que “ideias similares tendem a excitar-se umas às outras”. A segunda, da *contiguidade*, assevera que “quando duas impressões são experimentadas frequentemente (ou mesmo representadas) seja simultaneamente ou em sucessão imediata, então quando quer que uma dessas impressões (ou sua ideia) ocorra, isso tende a excitar a ideia da outra”. Em outras palavras, fenômenos experimentados ou concebidos em contiguidade íntima tendem a ser pensados conjuntamente. A terceira lei, da *repetição*, estabelece que as associações produzidas por contiguidade tornam-se mais certas e mais rápidas pelo efeito da repetição: “a maior intensidade em uma ou ambas as impressões, ao torná-las excitáveis uma pela outra, é equivalente a uma maior frequência de conjunção” (STUART-MILL, 1872, p. 440); finalmente, a

quarta lei, *lei da associação inseparável*, afirma que, quando dois fenômenos são encontrados sempre juntos e jamais separados, dá-se entre eles uma associação muitíssimo forte, de tal forma que não somente se concebem como inseparáveis as ideias desses fenômenos, como também as coisas por eles representadas. Daí a constituição de duas ordens de realidade, a partir de um conjunto de representações neutras: de um lado, o mundo dos objetos, de outro, o mundo da vida mental.

Como em Berkeley e em Hume, é o conceito de *substância material* que é assim colocado em questão. A esse respeito, comenta Garcia-Roza:

Stuart Mill nega que a objetividade do mundo seja decorrente de sua substancialidade material. O que chamamos de matéria nada mais é do que o resultado de uma *associação inseparável*. A ideia de uma *substância* material assim como a ideia de uma *substância* espiritual são ambas recusadas. Assim como a matéria é a sucessão das diferentes possibilidades de sensações, o espírito é a sucessão dos diversos sentimentos ou das diferentes percepções de sensações (GARCIA-ROZA, 2008, p. 53, grifo do autor).

Assim, se por um lado não há nada que justifique a substancialidade da matéria (i. e. algo que permaneça para além da variedade contínua das percepções), também não é nada que justifique a positividade da substância espiritual como *subjectum* de tais percepções. A matéria é uma possibilidade permanente de sensações, assim como o espírito é uma possibilidade permanente de estados de consciência.

Tais ideias subjazem, em maior ou menor medida, à psicologia natural que Freud elabora quatro anos mais tarde no *Projeto*⁴⁵. Retornemos a elas posteriormente. No que diz respeito à teoria representacional que Freud elabora em *Afásias*, a principal contribuição de Stuart-Mill consiste no caráter aberto da representação-objeto. Mais interessado em desembaraçar a psicologia do conceito de substância, o filósofo descreve o objeto como fruto das sensações presentes bem como de um número enorme de possibilidades de sensações que formam a série associativa do complexo objetual. É por isso que, no texto freudiano de 1891, a representação-objeto, comparativamente à

⁴⁵ Veja-se, para tanto, a exposição exaustiva das influências de Stuart-Mill na neuropsicologia do *Projeto* na obra de Osmyr GABBI JÚNIOR, **Notas a Projeto de uma Psicologia**. As origens utilitaristas da psicanálise (2003).

representação-palavra, constitui-se como um complexo aberto e dificilmente passível de fechamento.

Nele, Freud não recusa a existência de impressões, mas sim a ideia – típica dos empiristas que defendem uma espécie de “mecânica mental” – segundo a qual as ideias não seriam senão a *reprodução* das impressões. Freud elabora assim uma teoria representacional distinta e irreduzível às anteriores (mesmo à de Brentano): recusa a concepção da representação como efeito mecânico da estimulação externa ou como uma reprodução mental do objeto externo, remete-a ao seu fundamento neuronal e apresenta-a como uma construção cujo sentido derivaria da relação que as várias representações mantêm entre si. Constatar isso implica em resolver muitas dificuldades normalmente identificadas na metapsicologia - nomeadamente, aquelas referentes ao estatuto do sistema inconsciente e do processo primário. Na neuropsicologia que Freud desenvolve anteriormente à *Traumdeutung* existe a tendência a identificar como *inconscientes* aqueles processos, mecanismos e representações que têm lugar no tecido cerebral ou no sistema nervoso em sua totalidade. É assim que lemos, no artigo sobre a histeria de 1888:

(...) a histeria é uma anomalia do sistema nervoso, que repousa em uma distribuição diversa das excitações, provavelmente com formação de um excedente de excitação dentro do órgão anímico. Sua sintomatologia mostra que esse excedente é distribuído por *representações conscientes ou inconscientes* (FREUD, 1888/1992, pp. 62-63, grifo nosso).

Por *representações inconscientes* entenda-se o registro neuronal dos estímulos organizados pelo sistema nervoso segundo suas próprias condições dinâmicas de funcionamento. São essas representações que, em virtude da sobredeterminação inconsciente (isto é, a determinação múltipla dos sintomas neuróticos), reaparecerão nas psicopatologias e nas formações do inconsciente – ou seja, nas manifestações conscientes ou pré-conscientes da organização neuronal. Por isso lê-se, no *Projeto* de 1895, que os processos psíquicos prescindem do conhecimento dado pela consciência: “a consciência não proporciona nem conhecimento completo, nem seguro, dos processos neurônicos; cabe considerá-los como ‘inconscientes’ e inferi-los do mesmo modo que as outras coisas naturais” (FREUD, 1895/2003, p. 187). Não obstante, é precisamente pela adoção do paradigma processual que Freud “resgata” as manifestações psicológicas conscientes da condição de mero espelhamento do funcionamento do sistema nervoso, uma vez que o *Eu*

também é introduzido como um complexo associativo neuronal capaz de inibir cursos associativos que, de outra forma, operariam livremente – podendo até acarretar a dissolução do organismo – e que é da função inibidora do Eu (o “processo psíquico secundário” sobre o qual se lê no texto de 1895) que dependem a maioria dos processos conscientes – desde o teste de realidade até a formulação de juízos. Assim, o consciente modula o funcionamento inconsciente, há uma imbricação mútua entre ambos. A essa imbricação recíproca Freud denomina, grosso modo, *psíquico*.

É também por esse motivo que, segundo Garcia-Roza (2008, p. 63), é preferível a tradução de *Objectvorstellung* por *representação-objeto*, e não *representação de objeto*⁴⁶, pois não se trata de uma reprodução referenciadora do objeto externo, mas de uma totalidade cujo sentido é relacional e que inclui em seu conjunto elementos de diferentes ordens - isto é, o substrato neuronal e suas manifestações psicológicas conscientes e inconscientes.

As unidades básicas das representações é aquilo que o psicanalista virá a nomear *traços mnêmicos*⁴⁷ associados entre si. Através deles é que uma representação ligar-se-ia a outras, formando a rede de representações que compõe o psiquismo.

Como vimos, as representações seriam formadas pela associação entre as assim chamadas *associações de objeto* (*Object-Associationen*) e as *representações-palavra* (*Wortvorstellung*). As primeiras são um conjunto associativo aberto formado por imagens que darão lugar à *representação-objeto*. Para formar uma *representação-objeto*, tais imagens associadas ligam-se à *representação-palavra* mediante suas *terminações sensoriais* - isto é, a *imagem acústica* da

⁴⁶ Chama a atenção que na tradução portuguesa do texto sobre as *Afásias* – feita a partir de uma versão italiana do texto – tenha-se optado por traduzir *Wortvorstellung* por *representação-palavra* e *Objectvorstellung* por *representação-objeto*, ao passo que a versão francesa de Claude van Reeth, recusando toda tônica biologicista da psicanálise, as traduz por *representação de palavra* e *representação de objeto*, respectivamente. Vd. FREUD, S. **Contribution à la conception des aphasies. Une étude critique**. Paris: PUF, 2002, pp. 127s.

⁴⁷ Noção utilizada por Freud ao longo de toda sua obra para designar a forma como os estímulos se inscrevem na memória, depositados nos diversos sistemas (inconsciente, pré-consciente e consciente). No *Projeto* de 1895, designa a menor unidade associativa registrada no tecido cortical mediante uma facilitação (*Bahnung*) – isto é, entre uma facilitação e uma imagem sensível registrada no tecido cortical.

representação palavra liga-se à *imagem visual* da representação-objeto (FREUD, 1977, p. 72). É a partir dessa ligação que a representação-objeto ganha unidade e identidade, e a representação-palavra, por sua vez, adquire significação.

A representação-objeto designa, portanto, o *significado* da representação-palavra. Esta, por sua vez, é um “complexo fechado de representações” (FREUD, 1891, p. 79; FREUD, 1977, p. 71) formado por diversas representações simples - tais como a imagem acústica da palavra, sua imagem motora, imagem da leitura e de escrita. Sua associação somente é possível em virtude da relação entre um aparelho de linguagem e outro aparelho de linguagem. Trata-se de uma relação transitiva na qual a palavra adquire significação pela sua ligação com a representação-objeto ao mesmo tempo em que o objeto representado adquire identidade quando articulado à representação-palavra, e é essa articulação que permite a formação do conceito. Assim já não nos encontramos no registro da apercepção transcendental, pois não se trata da redução da estrutura do mundo à estrutura de nossa consciência, uma vez que a representação-objeto prescinde uma síntese intelectual e somente adquire significado em sua associação expressiva (aberta) com outra representação cortical: a representação-palavra. Assim, em Freud, os objetos da percepção constituem-se independentemente de um ato judicativo consciente (como veremos, a consciência é, em Freud, é apenas uma qualidade do psíquico, não sua expressão total). Dito de outro modo, a representação-objeto designa precisamente o conjunto (aberto) do sistema inconsciente naquilo em que ele é tributário à biologia nervosa.

Tampouco se pode identificar a representação-objeto ao *noema* husserliano, pois o sentido do fenômeno psíquico não advém da primazia ontológica da consciência intencional que constitui e representa para si a essência do objeto; pelo contrário, se a sobredeterminação indica a existência de uma causalidade múltipla nos transtornos psicológicos, ela também nos induz a pensar a possibilidade quase irrestrita de novas associações entre representações objetais e de palavra (que se manifestam, por exemplo, no sonho, no delírio, nas alucinações e na fixação histérica, mas também nas artes em geral), inviabilizando assim, na manifestação psicológica, a identificação de uma invariante dos *percipi*.

Embora a coisa externa forneça os estímulos sensoriais que vão constituir a matéria-prima da representação-objeto, a representação não é, em Freud, representação *da coisa externa*; afinal, embora retire seus elementos sensíveis da coisa na passividade da sensibilidade, o objeto só

se constitui como tal em sua ligação com a palavra. Afirmar que a representação-palavra adquira sua significação pela ligação com a representação-objeto é afirmar, como Brentano, que a significação resulta da articulação *entre representações*, e não da articulação entre a representação e a entidade extra-mental. Daí que, assim como o centauro pode ser inexistente (i.e., existir sob modo intencional) na relação neutra do ato mental que é a *Vorstellung*, a representação-palavra pode referenciar múltiplas representações-objeto cuja significação é antes expressiva que judicativa. Assim, a intencionalidade lança luzes sobre o estatuto afetivo que Freud atribui à representação do objeto sexual: ele é capaz de desencadear toda a dinâmica de somação endógena na ausência de um objeto externo ao aparelho psíquico. Dito de outro modo, a relação simbólica é “pré-condição para o estabelecimento do signo”, e a relação entre a representação-palavra e a representação-objeto permitem ao aparelho de linguagem produzir objetos originais segundo “particulares associações de objeto” – signos que, por serem engendrados pelo próprio aparelho, são signos *arbitrários* (GARCIA-ROZA, 2008, p. 64).

Assim, como escrevem Cataldo-Maria e Winograd, “as representações se sobreassociaam umas às outras e, neste processo, o complexo associativo não apenas se expande, como se reorganiza e adquire novas características” (CATALDO-MARIA, WINOGRAD, 2013, p. 40). O sentido, enquanto efeito das ligações entre representações, pressupõe que as propriedades das representações complexas não consistam em mera soma das propriedades de representações “simples”, pois “novas propriedades emergem das associações entre representações” (id., p. 41). Freud confere às associações representacionais uma descrição análoga à síntese química, na qual não se pode inferir as características da representação complexa a partir da análise de seus elementos componentes tomados isoladamente. Assim:

(...) a representação é uma construção mental, na qual a informação sensorial é reorganizada sucessivamente ao longo de sua captura do mundo externo e de seu tratamento nas vias do sistema nervoso e do aparelho psíquico (ou seja, não é apenas o que é apreendido passivamente do mundo externo) (id., *ibid.*).

Eis aí o sentido original da teoria representacional de Freud: não se trata, como no localizacionismo, de um espelhamento ponto-a-ponto, na consciência, de impressões sensoriais advindas da periferia do

sistema nervoso; tampouco se trata de, a partir da experiência sensível, induzir princípios de associação entre ideias cujo mecanismo adviria da relação objetiva entre representações no interior da consciência – como nos primórdios do empirismo. Antes, estamos diante de uma organização sempre aberta a novos arranjos, estabelecida entre representações associadas no tecido cortical cuja matéria são as imagens visuais, acústicas e cinestésicas de origem interna ou externa advindas da periferia do sistema nervoso – ou seja, oriundas da experiência sensível. O que Freud faz aqui é atribuir ao aparato neuronal a capacidade representativa que a tradição moderna franqueava apenas à consciência (*cogitatio*). Com isso, amplia o conceito de psiquismo, incluindo nele representações corticais inconscientes, isto é, associações complexas entre imagens de origem visual, acústica ou cinestésica registradas no tecido cortical que, se por um lado adquirem sentido ao ligar-se a uma representação-palavra, por outro mantém abertas as possibilidades de recombinação, o que confere uma notável plasticidade à representação – plasticidade esta que mais tarde, a partir da postulação das ligações (*Bindungen*) estabelecidas entre representações, será descrita nos textos metapsicológicos nos termos da sobredeterminação inconsciente. Não se trata de um estado de inconsciência dos princípios que regem nossa experiência efetiva (fato comprovado por Freud ao verificar que informar os desdobramentos futuros da análise ao paciente ou dar-lhe ciência dos mecanismos em curso em seu transtorno específico não colaborava com o sucesso do tratamento). Antes, essa concepção ampliada da representação aponta para a inclusão, no psiquismo, do sistema inconsciente – vale dizer, neurofisiológico, mais tarde denominado “processo primário”, “sistema inconsciente” ou, simplesmente, inconsciente – e a recusa da primazia de uma razão sintética consciente organizadora das representações.

Afirmar, como Brentano, que a representação é um fenômeno psíquico que contém em si (intencionalmente) seu objeto inexistente não nos remete a uma consciência que constitui o objeto segundo suas próprias categorias (Kant), seja ela existente (Descartes), real (Husserl) ou negativa (Sartre); antes, indica que a representação se dá em ato, e que a fonte da estabilidade e da identidade das representações não é indireta e abstrativa, mas vivencial, efetiva, não-separada.

Compreende-se assim que o consciente seja “o correlato de um processo que representa o último estágio na reorganização da informação sensorial” (id., *ibid.*). As etapas de construção de nossas representações não nos são, elas mesmas, conscientes, e nosso acesso aos estímulos provenientes do mundo externo se dá de forma indireta,

mediada por essa reorganização processual que se dá no sistema nervoso e no aparelho psíquico. Com isto, parece claro que a noção brentaniana de representação contribuiu, se não para a edificação do corpo teórico da psicanálise como um todo, pelo menos para o conceito de representação que subjaz a ele.

Não obstante, como vimos, Freud credita a John Stuart-Mill a inspiração filosófica de tal tese. Garcia-Roza, seguido por Cataldo-Maria e Winograd, aponta tal crédito, ainda que de maneira indireta, na direção de Brentano, em virtude do esclarecimento que a filosofia deste autor pode proporcionar na compreensão da articulação entre representação-palavra e representação-objeto na produção de significado (GARCIA-ROZA, 2008, p. 59; CATALDO-MARIA; WINOGRAD, 2013, p. 42). Concretamente, a influência do filósofo inglês se faz sentir na afirmação de Freud segundo a qual “(...) no leque das impressões sensoriais obtidas por um objeto incluímos também a possibilidade de uma longa sucessão de novas impressões na mesma cadeia associativa” (FREUD, 1977, p. 71). Para compreendê-la, há que se considerar dois aspectos.

Primeiro: ao contrário da concepção “mecânica” do mental de seu pai, James Mill - para quem a associação entre ideias era uma combinação simples de elementos mantidos inalterados no conjunto por eles formado -, John Stuart-Mill propõe, a respeito da associação entre representações, o que ele chama “química mental” (STUART-MILL, 1872, p. 436). Segundo ele, o conjunto associativo resultante dos elementos combinados não é uma simples soma destes elementos, mas um produto gerado a partir dos elementos, cujas propriedades são irredutíveis às propriedades dos elementos separados (tal como ocorre com água em relação aos seus elementos constituintes). “Esses são casos”, escreve Stuart-Mill, “de química mental, nos quais é possível dizer que as ideias simples geram, mais do que compõem, as ideias complexas” (id., *ibid.*). Mantendo inalteradas as propriedades dos elementos simples, a concepção química do mental permite uma geração ilimitada de novos conjuntos com novas propriedades – o que não era possível numa perspectiva mecanicista. Com isso, o filósofo inglês estaria esboçando uma concepção emergentista do mental que, como veremos, encontra ressonâncias no *Projeto* de Freud.

Em segundo lugar, há que se considerar a concepção de *matéria* do filósofo inglês e sua presença no texto freudiano. Em **An Examination of Sir William Hamilton’s Philosophy** – onde expõe a teoria psicológica da *crença num mundo exterior* - Stuart-Mill atribui à mente humana *capacidade de expectativa*, ou seja, a capacidade de,

após as sensações reais, formar a ideia de sensações possíveis – aquelas que, apesar de não estarem sendo sentidas no presente poderão ser sentidas sob certas condições futuras. Para ele, as afecções do espírito, conhecidas imediatamente, dão o testemunho de si mesmas, e os estados mentais surgem, desde o início, como modelos de segurança por trazerem em seu interior a crença em sua própria existência. Assim, a existência das coisas exteriores fundamenta-se também na crença de origem psicológica. Isso permite à mente, de uma única experiência, inferir um leque de sensações análogas, o que se deve ao fato de as sensações atuais terem efetivamente uma importância menor que as possibilidades de sensações: as primeiras, que surgem do contato do sujeito com o objeto, são passageiras; as segundas, que implicam uma previsão ou expectativa, podem ser permanentes, de tal forma que “permitir-nos-iam distinguir as sensações da matéria” (GARCIA-ROZA, 2008, p. 52). Precisamente, o que ele chamava *matéria* eram essas possibilidades permanentes de sensações que, garantidas pela experiência passada, não se apresentam como sensações isoladas, mas como grupos de sensações como os objetos do mundo exterior - os quais, para a percepção, apresentam-se sempre como qualidades sensíveis. Era isso que Freud tinha em mente ao postular a possibilidade da *longa sucessão de novas impressões* na mesma cadeia associativa.

Assim, o caráter aberto da representação-objeto não permite que a teoria representacional de Freud seja (como em Frege, p. ex.) expressão de uma impressão subjetiva individual cujo valor de verdade iria advir da demonstração semântica de seu sentido objetivo em vista de um referente concreto. A apresentação da representação-palavra como representação complexa e da representação-objeto como complexo associativo significa o abandono do conceito de *impressão* herdado do empirismo e, com ele, da articulação compulsória entre elementos psicológicos (ideias) e elementos fisiológicos (impressões) que faz com que as ideias sejam a reprodução das impressões e a associação destas redunde na automática associação daquelas. O que é representado, em Freud, não é o efeito eidético de impressões sensíveis, mas diferentes séries associativas num todo complexo e indissociável que mobiliza o registro somático tanto quanto a manifestação psicológica consciente. A instabilidade conceitual característica da metapsicologia freudiana desdobra os fenômenos psíquicos em diferentes níveis de análise (tópico, dinâmico, econômico) cujos “referentes” manifestam-se sob modos diversos em cada um dos sistemas envolvidos (inconsciente-neurofisiológico, consciente-psicológico etc.) - cuja totalidade constitui o psíquico. O caso do sonho da borboleta de listras amarelas do “homem

dos lobos” (FREUD, 1918/1992, pp. 14s.) é, a esse respeito, exemplar: a representação-palavra *Grousha* associa-se, no sistema inconsciente-neurofisiológico, ao complexo associativo cortical formado pelas imagens de leitura, escrita, acústica, motora, visuais, tácteis etc. advindas da percepção da jovem criada; no sistema consciente-psicológico, como resultado da censura, traduz-se em uma borboleta de listras amarelas em virtude de sua associação com as o amarelo das listras das peras cujo nome, em russo, também é *grusha*; e ambos os sistemas compõem o psiquismo – sendo o sistema consciente, no materialismo típico de Freud, uma modulação qualitativa do sistema inconsciente. Como dissemos, não há “esquema psicológico” sem um “esquema neurológico”, ou como sublinha Garcia-Roza, o esquema psicológico de Freud “*é um esquema neurológico*” (GARCIA-ROZA, 2008, p. 46, grifo nosso).

Em sua apropriação da filosofia brentaniana da intencionalidade, Freud realiza uma interessante virada. Se, quanto ao conteúdo da representação, ele evidencia seu viés naturalista e neurofisiológico ao afirmar que as imagens que formam as associações (que no *Projeto* obedecem às leis de associação descritas por Stuart-Mill em seu *Sistema de Lógica*) estão registradas no tecido nervoso, quanto ao seu caráter referencial o psicanalista mostra-se essencialmente brentaniano ao afirmar que o complexo adquire sentido somente quando da associação de uma imagem acústica da representação-palavra à imagem visual da representação objeto. Com isso, salienta que nem o sistema consciente, nem o sistema inconsciente são meramente passivos na recepção de estímulos externos ao aparelho psíquico. Tampouco a atividade seria uma prerrogativa exclusiva do sistema consciente; o que acontece, efetivamente, é que o complexo associativo objetual somente faz sentido ao ligar-se a uma representação-palavra no nível do discurso consciente – *topos* onde os transtornos são tratados, os sonhos, interpretados, os recalques, repressões e fixações, revelados. O organismo, no registro neuronal ou ao nível cerebral, organiza também tais complexos associativos pela via das facilitações e ligações descritas no texto de 1895 – facilitações e ligações sobre as quais o eu exerce uma atividade perturbadora da dinâmica excitatória. Atividade e passividade caracterizam ambos os sistemas, que se relacionam imbricando-se, afetam-se quiasmática e reversivelmente: a consciência (não substância, mas qualidade ou propriedade) representa, afirma, nega, ama ou odeia objetos cujo material lhe é fornecido pela sensibilidade, enquanto esta somatiza o sentido atribuído ao objeto de desejo *inexistente*, e ruboriza diante do levantamento da censura no ato falho. O objeto de desejo,

assim como a *perceptio* kantiana e a *Objectvorstellung* do texto sobre as afasias, não é o objeto independente da linguagem, nem seu espelhamento mental - pois até no espelhamento de um objeto físico concorrem fatores mecânicos que, se dissociados, inviabilizariam a formação da imagem na retina⁴⁸; pelo contrário, é um rearranjo dos dados sensoriais segundo a capacidade representativa do indivíduo. A *Vorstellung* de Freud, assim como a de Brentano, não é subtraída à situação vivencial mediata que este indivíduo concreto experimenta; não é uma abstração sintética para uma consciência absoluta, mas uma representação aberta e comunicável entre indivíduos que compartilham o mesmo substrato existencial.

Como vimos, o princípio de demarcação brentaniano dos fenômenos psíquicos consiste na característica peculiar segundo a qual estes possuem intencionalmente seus correlatos objetivos. Não há fenômeno psíquico que não seja uma relação entre um ato e um conteúdo. Brentano sustenta essa máxima ao afirmar, na *Psychologie*, que “(t)odo fenômeno psíquico contém em si algo como seu objeto”; não obstante, nem todos os fenômenos psíquicos possuem seu objeto “do mesmo modo” (*in gleicher Weise*) (BRENTANO, 1874, p. 133). As diferentes maneiras pelas quais a mente intenciona algo como um objeto constituem as diferentes classes de fenômenos psíquicos. Cada uma delas representa um ato mental que se refere a seu objeto de uma maneira diferente, e a ênfase reside sempre sobre a noção de *atividade* – tal como no caso da representação, que não se refere ao “que é apresentado, mas antes [ao] ato de representar” (BRENTANO, 2009, p. 60).

Na representação (*Vorstellung*) há algo representado (*vorgestellt*), no juízo (*Urtheile*) há algo admitido ou rechaçado, no amor (*Liebe*) amado, no ódio (*Hasse*) odiado, no desejo (*Begehren*) desejado etc. (BRENTANO, 1874, p. 115).

Brentano introduz sua taxonomia dos fenômenos psíquicos numa lógica que vai do gênero para a espécie a fim de capturar as relações homogêneas e heterogêneas dos próprios fenômenos (KRIEGEL, 2014, p. 1) em virtude dos *modos intencionais* próprias a

⁴⁸ As cores que vemos nos corpos não são nem propriedades suas, nem da luz e tampouco de nosso aparato biológico; antes, são o resultado da combinação de processos destas três ordens.

cada ato mental. As três classes fundamentais de fenômenos psíquicos são, assim:

(i) *representações (Vorstellungen)*: é o tipo mais básico; todo ato psíquico ou é uma representação ou está fundado numa representação. Sua formulação mais genérica na *Psychologie* afirma: “Falamos de uma representação (*presentation*) sempre que algo aparece para nós” (BRENTANO, 2009, p.153). Neutra, é ela que fundamenta o julgamento e o interesse, pois todo ato judicativo ou estado de interesse é também uma representação, enquanto que o contrário nem sempre é o caso. Representações podem diferir em vários modos, tais como modos temporais; acontecem a cada vez em que somos dirigidos a um objeto, quer estejamos imaginando, vendo, lembrando, esperando etc.

(ii) *juízos (Urtheile)*: trata-se de todo estado mental que se refere a seu objeto como verdadeiro ou falso, certo ou errado. Em outras palavras, é uma representação mais um modo qualitativo de aceitação ou negação. “Por ‘juízo’ nós queremos dizer, em acordo com o uso filosófico comum, aceitação (como verdadeiro) ou rejeição (como falso)” (BRENTANO, 2009, p. 153).

(iii) *interesse (Interesse) ou emoções (Gemütsbewegungen)*: fenômenos psíquicos que compreendem emoções, sentimentos, afetos, desejos, dor, prazer e atos da vontade. Dada a variedade de fenômenos incluídos sob essa classe, Brentano oscila quanto à sua denominação e inclui entre eles também os “fenômenos de amor (*Liebe*) e ódio (*Hasse*)”. O que os unifica é que, diferentemente dos juízos (que valoram algo como verdadeiro ou falso), essa classe de fenômenos caracteriza-se por se referirem a seus conteúdos representacionais (os objetos da relação) como *bons* ou *ruins* (BRENTANO, 2009, p. 154).

Assim, na *Psychologie*, adotando a intencionalidade como princípio de demarcação dos fenômenos psíquicos, Brentano classifica os diferentes fenômenos mentais segundo seus *modos intencionais*, isto é, ele deriva o princípio de classificação dos fenômenos do seu princípio de demarcação: a representação (Livro II, VI e VII) caracteriza-se pelo que podemos denominar modo fenomenal *neutro*; o julgamento (Livro II, VII), pelo modo da *representatividade como verdadeiro ou falso*; a emoção ou interesse (Livro II, VIII), pelo *modo da representatividade como bom ou ruim*. Assim, à *classificação fundamental* regida pela relação do gênero (o psíquico ou o mental como tal) para com suas espécies (os diferentes modos intencionais) Brentano acrescenta uma *classificação não-fundamental* com suas espécies relativas de *atos* (ou *modos*) *representacionais*, já que toda relação ao objeto intencional

pressupõe uma representação⁴⁹ (Brentano, apud KRIEGEL, 2014, p. 5): no julgamento, a classificação não-fundamental inclui atos (modos representacionais) de *aceitação* (*Anerkennung*) e *rejeição* (*Verwerfung*); no interesse, *amor* (*Liebe*) e *ódio* (*Hasse*); na *representação* ela-mesma, por sua vez, não se aplicam especificações adicionais. Com isso o filósofo subsume sua teoria representacional à tese da intencionalidade, e esta à recuperação da noção aristotélica de ato. Em outros textos – como *Consciência Sensória e Noética* - Brentano vai além, acrescentando à classificação não-fundamental dos fenômenos de julgamento e interesse espécies classificadas segundo o *conteúdo* representado em cada caso⁵⁰.

Retornemos aos *Urtheile*: trata-se de atos mentais que representam o que é o caso como verdadeiro (e, portanto, aceito) ou falso (e, portanto, rejeitado). A esse respeito, comenta Uriah Kriegel que desacreditar que *p* não é apenas acreditar que $\sim p$ ou falhar em acreditar que *p* – assim como desagradar-se que *p* não é o mesmo que agradar-se que $\sim p$. Antes, trata-se de “uma atitude *sui generis*, irredutível à presença ou ausência de crença, uma atitude que emprega seu próprio modo próprio (*proprietary mode*) de direcionalidade intencional” (KRIEGEL, 2014, p. 9, nota 3).

A aceitação ou rejeição de uma representação inclui não apenas os produtos do pensamento conceitual – tal como crenças -, mas também a experiência perceptiva. Uma experiência visual qualquer tem condições de verificabilidade da mesma maneira que uma crença tem condições de verdade. Nesse sentido, Brentano afirma que “todas as percepções são julgamentos, quer sejam elas instâncias de conhecimento ou apenas afirmações equivocadas” (BRENTANO, 2009, p. 162).

É preciso notar, a esse respeito, que há diferença entre as noções de *realidade* e *existência* na filosofia de Brentano. A querela que, mais tarde, se instaura entre seus alunos acerca do estatuto ontológico do objeto intencional expressa compreensões diversas acerca desta dissociação entre existência e realidade e sua função na concepção da intencionalidade. Para ele, “*eine Realität*” não designa algo que pertença ao mundo externo. Valendo-se dos termos *realia* (*Realitäten*) e *irrealia* (*Nichtrealitäten*) para designar, respectivamente, *o que existe* e *o que não existe*, Brentano refere-se a algo diferente em cada caso. Como observa Linda McAlister (apud COHEN, 2002, p. 95), *realia* ou

⁴⁹ BRENTANO, F. **Sensory and Noetic Consciousness**. London: Routledge and Kegan Paul, 1981, p. 42.

⁵⁰ Veja-se, para tanto, KRIEGEL, 2014, pp. 6s.

Realitäten é uma coisa individual particular, ao passo que *irrealia* é uma não-coisa – tal como um universal, uma espécie, um gênero, um estado de ânimo ou valores. Brentano mantinha que algo podia ser uma *Realität*, ou seja, um indivíduo, uma coisa, ainda que não existisse *fora* do fenômeno psíquico: um unicórnio, por exemplo, seria uma coisa individual particular – portanto, uma “realia” – inexistente de modo representativo na relação com o fenômeno psíquico. É à luz desta distinção que entendemos a observação que Brentano embute na definição da intencionalidade em 1874: a intencionalidade é “referencia a um conteúdo, direção a um objeto (*o que não deve ser entendido aqui como significando uma coisa*)” (BRENTANO, 2009, p. 68, grifo nosso) – isto é, uma *Realität* extensa⁵¹. Tal distinção é a base para a aproximação entre Freud e Brentano no que diz respeito ao fenômeno psíquico do *Urtheil* e o “teste de realidade” descrito pelo psicanalista no *Projeto*.

Como vimos, Brentano articula sua tese da intencionalidade em torno de duas formas diferentes de percepção. A primeira, a *percepção externa*, é uma percepção sensorial de um fenômeno físico – tal como ver uma cor ou ouvir um som; já a *percepção interna* é uma espécie de reflexão sobre nossas próprias ideias, ou “aquilo de que estamos conscientes quando introspectamos” (Linda McAlister, apud COHEN, 2002, p. 93). Enquanto podemos estar certos de que tivemos uma ideia ou emoção, não podemos estar igualmente certos da verdade ou falsidade de nossas percepções do mundo externo. De acordo com Brentano, uma percepção interna é um juízo “auto-evidentemente verdadeiro”, e todos os juízos, à época da *Psychologie*, eram existenciais por natureza, isto é, “eles era todos ou afirmações ou negações da existência de seus objetos”. No caso da percepção interna, “a afirmação da existência do objeto, o fenômeno mental em questão, era tida por Brentano como auto-evidentemente verdadeira e, assim, do fato de ser objeto deste tipo de ato intencional, pode-se inferir que o objeto existe” (McAlister, apud COHEN, 2002, p. 94). Já quanto às percepções sensíveis de objetos extensos, é impossível estarmos certos de que nossos sentidos revelem a verdadeira natureza do mundo sensível.

⁵¹ Curiosamente, os tradutores da versão inglesa da *Psychologie* publicada pela Routledge incluem na definição da intencionalidade um comentário de rodapé que perpetua a confusão entre a existência extra-mental do correlato intencional e a noção brentaniana de realidade; segundo eles, “Brentano nega que se possa ter algo irreal como objeto; pode-se ter como objeto apenas aquilo que seria uma substância ou *coisa*, se existisse” (BRENTANO, 2009, p. 68, nota 10).

Fenômenos físicos oferecem apenas “sinais de algo real” (BRENTANO, 2009, p. 14), dando-nos uma ilusão de certeza que pode ser facilmente confundida com a realidade; por isso, não há razão “para acreditar que os objetos da assim chamada percepção externa realmente existem como eles aparecem para nós. De fato, é demonstrado que eles não existem fora de nós. Em contraste com aquilo que real e verdadeiramente existe⁵², eles são meros fenômenos” (id., p. 7). Uma vez que não há como afirmar a existência real dos objetos da percepção externa assim como eles aparecem para nós, mas apenas inferi-la, reafirma-se a ideia da atividade da consciência perceptiva e relativiza-se o poder da mesma de espelhar verossimilmente a estrutura do mundo – tanto menos representa-la inequivocamente segundo uma lógica causal. Este princípio, presente na neurofisiologia da época, insere-se na “tarefa cosmológica” das ciências, à qual Merleau-Ponty se refere no *Collège de France* (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 121). Já para Brentano, o fenômeno psíquico tem como correlato não uma *Realität* extensa, mas um objeto de natureza ontológica fenomenal, inexistente. Seu modo de existência é o de um conteúdo intencional correlato de um ato de consciência.

O “*teste de realidade*” que Freud descreve no *Projeto*, assim como os demais processos relacionados à delimitação de uma realidade modalmente diferente da realidade psíquica – i.e., externa ao organismo (Seções 16 a 18 do *Projeto*) - aproxima-se da teoria do julgamento de Brentano e de sua tese acerca da intencionalidade. Naquele texto – onde a descrição de um fundamento conceitual comum para a psicopatologia e as funções psicológicas normais tem por eixo o conceito de representação (SIMANKE, 2005, p. 15) -, o teste de realidade envolve uma série de processos que ocorrem no aparelho psíquico a fim de diferenciar uma *percepção atual* de uma *recordação* “não real” (FREUD, 1895/2003, p. 204) e “biologicamente prejudicial” (id., p. 202) ao organismo.

Em Freud, como em Brentano, é necessário que um ato de representação ocorra em presença de um objeto representado, o que não implica que o objeto representado exista como coisa independente do pensamento; pelo contrário, pode se tratar de uma *recordação de objeto* registrada na (anacronicamente falando) “memória de longo prazo” do aparelho psíquico que é novamente ocupada, no estado desiderativo, em virtude da somação de origem interna.

⁵² Isto é, a realidade do ato psíquico, *Wirklichkeit*.

Ao descrever o mecanismo da *ação específica* nas páginas iniciais do *Projeto*, Freud lança as bases para afirmar que sempre que um estímulo despertou um estado de consciência, seu registro é fixado em ψ ⁵³ e este pode ser evocado por causas distintas daquelas que produziram o estímulo da primeira vez: os caminhos neuronais que se tornaram facilitados e passaram a formar traços mnêmicos tendem a ser novamente ocupados, dada uma nova experiência de satisfação ou desprazer. No final de sua Seção 11 (“A vivência de satisfação”), o autor afirma não ter dúvidas “de que essa animação desiderativa resulte em primeiro lugar no mesmo que a percepção, ou seja, em *alucinação*. Se em consequência disso a ação reflexa for iniciada, não há como não faltar a desilusão” (id., p. 197). Tal reocupação torna necessária a introdução do teste de realidade em ω ⁵⁴, a fim de evitar processos alucinatórios (quando o objeto desiderativo ou o objeto hostil não são percebidos sensorialmente): na Seção 15 (“Processo Primário e Secundário em ψ ”), o psicanalista discorre sobre os riscos de um Eu desprovido de meios de defesa, do que surge a necessidade de um mecanismo que distinga a percepção da lembrança de um objeto não-real que “só existe como *ideia* fantasiosa” (id., p. 202). Tal mecanismo só é possível graças ao Eu, esta “totalidade das respectivas ocupações ψ , na qual se separa uma parte permanente e uma variável” (id., p. 200) que modera os *processos psíquicos primários* dando origem aos *processos psíquicos secundários* (id., p. 204). Capaz de *inibir* parcialmente os processos ψ (ou seja, perturbar os cursos quantitativos que de outra forma ocorreriam segundo a tendência primária à eliminação de $Q\eta$ ⁵⁵), o Eu é capaz de evitar os motivos de tipo compulsivo: a *atração desiderativa primária* (atração pela imagem recordativa do objeto de satisfação) e a *defesa primária* ou *repressão* (descarga de $Q\eta$'s pela repulsa a manter ocupada a imagem recordativa hostil). Em resumo, o Eu, enquanto inibidor de fluxos excitativos, é capaz de defender-se do preenchimento alucinatório de representações fantasiosas ou da ocupação de representações que evoquem um afeto desprazeroso.

⁵³ Na terminologia adotada por Freud no *Projeto*, ψ designa o sistema de neurônios impermeáveis, topologicamente mais internos ao aparelho neuronal, intermediários entre os neurônios (ou sistemas) ϕ e ω . Por suas características constitutivas, trata-se do sistema neuronal dedicado à memória.

⁵⁴ Sistema de neurônios de percepção, topologicamente mais internos e responsáveis pelas sensações conscientes.

⁵⁵ Quantidade de ordem de magnitude intercelular em curso no interior do sistema nervoso.

Este mesmo tema é desenvolvido por Freud em 1925, em *A Negativa*, na qual ele questiona até que ponto se pode aceitar a existência real de algo do que há uma representação (FREUD, 1925/1992, p. 254). Ele reconhece a diferença entre percepção externa e representações, descrevendo as últimas como julgamentos relacionados à percepção interna.

A outra das decisões da função do juízo, a que recai sobre a existência real de uma coisa representada do mundo, é interesse do eu-realidade definitivo, que se desenvolve a partir do eu-prazer inicial (exame da realidade). Já não se trata de se algo percebido (uma coisa do mundo) deve ser acolhido ou não no interior do eu, mas de se algo presente como representação dentro do eu pode ser reencontrado também na percepção (realidade). Novamente, como se vê, estamos diante de uma questão do exterior e do interior. O não real, o meramente representado, o subjetivo, é apenas interior; o outro, o real, está presente também aí fora (id., p. 255).

A distinção de Freud entre uma realidade externa percebida sensorialmente e uma realidade psíquica “não real” na qual o objeto externo está “meramente representado” reflete a teoria intencional de Brentano despida de seus pressupostos metodológicos – o que parece natural para um teórico de uma nova ciência que afirmava operar estritamente no interior dos limites das ciências naturais. Como escreve Ribeiro da Fonseca, em Freud, a questão da realidade do mundo exterior “só entra em consideração do ponto de vista psíquico, o que é um modo de responder à questão recusando o problema propriamente filosófico em disputa nas concepções realistas, céticas e idealistas” (FONSECA, 2012, p. 24). O caráter psíquico do universo físico é conhecido por nós apenas através de uma tomada de consciência ela mesma tributária de condições próprias ao acontecer psíquico. Se o acesso ao universo físico é um evento imediato, nossa percepção do mesmo é mediada pela “realidade psíquica” – motivo pelo qual a psicanálise se situaria a meio caminho entre a medicina e a filosofia. Não obstante, a postulação de uma realidade psíquica cuja organização, baseada na sensibilidade do organismo, prescindia o espelhamento mecânico dos objetos externos mediada pelos feixes de fibras que comunicavam as terminações do sistema nervoso com o tecido cerebral, não deixa de ser revolucionária. Assim é possível afirmar, com Barclay, que guardados os pressupostos metafísicos de um e de outro, a tese da intencionalidade de Brentano e a

teoria representacional freudiana manifestam, como princípio, a primazia do sentido relacional das representações e não sua função correspondencial, como se os fenômenos psíquicos estivessem destinados a refletir uma estrutura inerente aos objetos cujos estímulos recebem. Ambos, professor e aluno, estão comprometidos com os modos representacionais que estruturam nossos fenômenos psíquicos antes que com a existência de fenômenos físicos; afinal, se para o filósofo os fenômenos físicos são apenas “sinais” de algo real, para o psicanalista, exteriormente ao sistema nervoso “há apenas massas em movimento e nada mais” (FREUD, 1895/2003, p. 187).

Rejeitado o paralelismo psicofísico em textos posteriores e admitida a inexistência do correlato objetivo do ato psíquico é possível perceber que Freud, como Brentano, não entendia a percepção como um processo no qual o consciente fosse essencialmente *passivo*. O mentor filosófico de Freud, identificando sua posição à de Aristóteles, afirma que “a percepção sensorial da forma do objeto é recebida pelos sentidos na ausência da matéria, e da mesma forma o intelecto recebe a forma inteligível em abstração da matéria”⁵⁶ (Brentano, apud CATALDO-MARIA, WINOGRAD, 2013, p. 42).

A representação da coisa individual não é possível, e isso devido não apenas à recusa da tese idealista ou a uma limitação da nossa percepção, mas *em decorrência da modalidade de existência do próprio objeto*, ininteligível e irrepresentável segundo sua materialidade. Estaríamos assim diante de uma “concepção representativa que não toma por base uma reprodução interna (psíquica) da coisa em sua totalidade enquanto tal (binômio forma-matéria) sem que, com isto, tenhamos de negar o acesso ao mundo externo”. Em outras palavras, esse seria “o caminho que nos permite rejeitar uma cosmovisão

⁵⁶ BRENTANO, F. **Wahrheit und Evidenz**. Alfred Kastil (Ed.). Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1930, p. 68. Segundo Aristóteles – que na polêmica em torno da *eidos* platônica posiciona-se em favor da existência do individual somente -, há, dentro do individual concreto, o geral ou o unificador que faz com que as coisas tenham uma forma universal. O mundo, assim, estaria estruturado de maneira a ser compreendido com a ajuda de um sistema conceitual. A partir do século XVII a matéria da escolástica transformou-se na matéria da física newtoniana, embora seu sentido exato tenha permanecido obscuro. A partir de então, a forma de uma entidade passou a designar o seu aspecto cognoscível: aquilo que se pode saber acerca da coisa, sua quiddidade ou essência. A coisa apresenta-se inteligível em virtude de sua forma, porém existente por conta da matéria. Nesse novo contexto, uma entidade existente não pode coincidir tão-somente com sua quiddidade por possuir um aspecto material que permanece ininteligível.

mecânica sem que incorramos na sua correspondente ‘psicótica’” (CATALDO-MARIA, WINOGRAD, 2013, p. 43).

Não obstante, permanece o fato repetido à exaustão segundo o qual Brentano considerava incoerente a afirmação de um *inconsciente consciente*. Ao recusar a existência de *Vorstellungen* inconscientes, Brentano rejeitava a ideia de atos intencionais operando numa dimensão alheia ou paralela à da consciência, o que está de acordo com a retomada da distinção aristotélica entre ato e potência na determinação da natureza ontológica da realidade. De acordo com essa retomada empreendida pelo filósofo, somente os atos *são* realmente (*wirklich*), haja vista que seus correlatos inexistentes são todo o conteúdo que se pode apreender de maneira evidente da percepção, quer seja ela de objetos externos ou internos. Identificar, para além da imediatez do fenômeno psíquico, conceitos puros do entendimento que possibilitam a percepção sensível, é atribuir consistência ontológica a percepções internas que não existem senão sob o modo imaginativo (*Nichtrealitäten*); numa palavra, trata-se de metafísica idealista. É por esse motivo que, em seus textos neuropsicológicos, o criador da psicanálise cuida em descrever as *Objectvorstellungen* como associações entre impressões no tecido cortical, cujo sentido advém de sua associação a outro tipo de representação (*Wortvorstellung*) e seus respectivos componentes neuronais. Assim, se há leis e princípios que respondem pelo funcionamento do processo primário e do sistema inconsciente, são aqueles típicos da biologia do sistema nervoso num organismo dotado de percepção e consciência simbólica, capaz de atribuir, identificar e ampliar o sentido de tais fenômenos mediante um ato de linguagem. Essa unidade de dimensões mutuamente imbricadas (fisiológica e psicológica) e na qual concorrem desde a passividade das reações mecânicas até a mais abstrata expressão de ideias imateriais é o *pulsional* freudiano. Assim, via Brentano, a pulsão em Freud retoma o sentido no qual Aristóteles referia-se à *dynamis*, ou seja, a faculdade de produzir um movimento ou mudança (*potentia activa*) ou de sofrê-los (*potentia passiva*). A representação deixa de ser (como no idealismo e no positivismo) a submissão de um objeto às determinações formais de uma consciência absoluta para se tornar uma relação mediada pela dinâmica própria aos *Triebe*, mediante aquilo que Merleau-Ponty descreverá como *encarnação*.

A visão de Freud acerca da psicologia não era menos elevada que a de Brentano, e parece inegável a presença do mestre vienense no despertar do interesse do jovem aluno pela psicologia. De acordo com Brentano, a psicologia desempenha um papel central nas ciências,

especialmente naquelas disciplinas práticas que dependem da psicologia como sua fundação teórica (tais como a lógica, a ética e a estética), bem em seu interesse historiográfico. Ele argumenta que o progresso filosófico pode ser explicado de acordo com princípios de uma psicologia cultural. Parece então que o ideal freudiano de fazer derivar tanto a ética quanto a educação e a historiografia do conhecimento das características e do funcionamento da mente refletem o papel epistemológico fundamental que Brentano postulava à psicologia. Além disso, uma série de noções neuro e metapsicológicas empregadas pelo psicanalista ganham sentido ao serem analisadas à luz dessa influência anônima do filósofo nos primórdios da psicanálise – tal como as noções freudianas de *representação* e de *realidade psíquica*.

Não obstante, Freud não comunga o *método* de Brentano – a percepção interna. Optando pela *talking cure* que desenvolvera junto com Breuer, Freud submete o ideal de psicologia descritiva *em primeira pessoa* de Brentano à observação típica das ciências médicas da época a fim de identificar no psiquismo princípios, leis e mecanismos de funcionamento. Freud acreditava na *percepção endopsíquica* (FREUD, 1901/1992, p. 251). Por não distinguir entre percepção interna e observação interna, acreditava que a mente tinha conteúdos passíveis de observação e que tais conteúdos deveriam estar localizados *em algum lugar*. Seu materialismo organicista, aliado à intenção permanente de consolidar a psicanálise como uma ciência - uma “psicologia do inconsciente” -, levaram-no a localizar os conteúdos passíveis de observação no interior de um “aparelho psíquico que se estende *no espaço*” (FREUD, 1940/1992, p. 198): trata-se das representações inconscientes situadas no tecido nervoso, de cuja manifestação qualitativa origina-se a consciência. O substrato neuronal do aparelho psíquico aliado à manifestação consciente dos processos (primários e secundários) em curso nele constituem o que Freud propriamente denomina *psiquismo* – um todo irredutível a suas partes componentes. Se tal atitude evidencia, por um lado, sua crença segundo a qual estaria operando no interior de padrões científicos e, por outro lado, sua renitente consideração da filosofia como um sistema paranoico que não expressa senão os transtornos afetivos do próprio filósofo, ela também nos leva a identificar uma interpretação peculiar de Freud acerca do estatuto ontológico dos objetos intencionais nos termos de sua teoria pulsional: o objeto de desejo, no qual a pulsão realiza sua meta de satisfação, não é nem pertencente à realidade física, nem à sua representação consciente; antes, é o representante de uma diferença originária que, inscrita no corpo do sujeito pelo desamparo original, não

encontra satisfação senão parcial, provisória, em cada uma de suas repetições. Assim, a psicologia empírica de Brentano, ao lançar luzes sobre a origem da teoria representacional de Freud, ajuda-nos a compreender melhor o estatuto do objeto de desejo e a natureza da pulsão. Retornaremos a esse ponto no capítulo seguinte quando, ao abordarmos os desenvolvimentos da *Trieblehre* (teoria da pulsão) freudiana, argumentaremos que as elaborações e reelaborações de Freud acerca do tema da pulsão visam responder ao problema do estatuto do objeto representacional no contexto da realidade psíquica, bem como à questão acerca da origem do comportamento intencional.

Destacando sua estrutura relacional, Brentano sustentara que o objeto intencional não é uma coisa, mas uma parte do ato intencional, conteúdo ao qual a percepção interna se dirige com evidência. Freud, por sua vez, atribui tanto ao comportamento quanto ao objeto uma base somática: a origem do comportamento é *pulsional* (i.e., tem base orgânica muito embora não obedeça estritamente ao determinismo biológico) e o objeto é o representante pulsional (interno ou externo, presente ou rememorado e destinado ao escrutínio do teste de realidade) de uma pressão em busca de satisfação que impele o indivíduo à ação. Trata-se, em Freud, de uma *incorporação* da intencionalidade – isto é, sua anexação à dinâmica processual do organismo humano; processos intencionais conscientes, assim como os processos inconscientes, estão inscritos na economia pulsional.

2 PULSÕES E PRINCÍPIOS DA PULSÃO

“Não tenho a menor inclinação a deixar a psicologia suspensa no ar, sem uma base orgânica”.

(Freud [1898], apud MASSON, 1986, p. 327)

Freud iniciou sua produção teórica como um neurólogo naturalista mais ou menos “regular”. Tal é a tônica desde seus textos de juventude até a publicação da *Traumdeutung*. Desta maneira, ele pretendeu elaborar uma psicologia como ciência natural. Tal era o objetivo de seu *Entwurf einer Psychologie*. Pesa contra tal afirmação o fato de tal escrito ter sido relegado ao esquecimento pelo próprio autor (por motivos amplamente discutíveis), sendo redescoberto apenas tardiamente.

A esse respeito, Bezerra Jr. realiza um inventário dos motivos que – supõe-se – teriam levado Freud a desistir do projeto psicológico-naturalista (BEZERRA JR., 2013, pp. 40s). De acordo com Ernest Jones⁵⁷, o abandono se deveria à impossibilidade (já experimentada por outros autores) de se compreender efetivamente a natureza da consciência, aliada à importância crescente que a noção de inconsciente adquiria na sua prática clínica. Ambos – consciente e inconsciente – não seriam passíveis de explicação no contexto da fisicalidade dos neurônios, e assim o *Projeto* testemunharia um “momento de passagem na trajetória intelectual de Freud, em que o pesquisador empírico e metódico do laboratório cedia definitivamente lugar ao pensador imaginativo e criador da clínica” (id., p. 41). Já para Mark Solms⁵⁸, foi a limitação conceitual e tecnológica da neurologia da época que afastaram Freud de sua intenção original. Suas intuições - que relacionavam o físico e o mental articulando o conhecimento adquirido nas pesquisas neurológicas com o que vinha observando na prática clínica – eram impossíveis de serem testadas, não apenas por Freud estar distante dos laboratórios de excelência, mas sobretudo porque “(a) neurologia do fim do século XIX oferecia muito pouco a quem se dedicava à construção de uma psicologia dinâmica” (id., p. 42). Assim, permaneciam como pura

⁵⁷ JONES, E. **A vida e obra de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1989, p. 383.

⁵⁸ SOLMS, M. “Before and After Freud’s Project”. *Annals of the New York Academy of Science*, vol. 843: Neuroscience of the Mind on the Centennial of Freud’s Project for a Scientific Psychology. 1998, pp. 1-10.

especulação. Frank Sulloway⁵⁹, por sua vez, sustenta que Freud não teria abandonado o *Projeto*, mas tão-somente uma *parte* dele. Para este autor, o *Projeto* não é nem um escrito fundamentalmente neurológico nem tampouco acabado; antes, trata-se de um documento que contém ao mesmo tempo descrições neurológicas e descrições de uma dinâmica psicológica intencional, e cujo abandono se deve especificamente à sua parte inacabada – o terceiro caderno, sobre a “Psicopatologia do recalque”, no qual Freud ainda trabalhava quando, em 8 de setembro de 1895, remetera ao amigo Fliess os dois primeiros que hoje compõem o texto conhecido da obra. De importância decisiva, este volume contemplava o verdadeiro objetivo da obra como um todo⁶⁰: encontrar uma solução neurofisiológica para o enigma da defesa patológica, o recalque. Dada sua importância para a elaboração de sua teoria do psiquismo, uma vez inalcançado, tal fracasso teria implicado o abandono dos demais volumes – o que não significa dizer que Freud não teria tido sucesso ao que aqueles se propunham, isto é, descrever o funcionamento mental em termos mecânico-fisiológicos e superar o hiato conceitual entre o funcionamento mental normal e o patológico.

Não é nosso objetivo formular uma hipótese adicional acerca dos motivos de Freud, mas indicar como certos postulados teóricos presentes no texto de 1895 reaparecem na doutrina psicológica posterior, apontando assim para o caráter seminal que a psicologia naturalista dos anos 1890 possui no *corpus* psicanalítico como um todo. Na sequência, pretendemos extrair de tais postulados os indícios que testemunham a concepção renovada da Natureza presente no naturalismo psicológico de Freud a fim de compreender porque, segundo Merleau-Ponty, tal concepção o habilitaria a “psicanalisar” a Natureza. Não obstante, compartilhamos o parecer de Sulloway (apud BEZERRA JR., 2013, p. 49) segundo o qual, diante das dificuldades inerentes à redução do funcionamento mental a propriedades mecânicas, Freud teria migrado para uma abordagem biológica centrada na relação que o organismo estabelece com o meio em resposta ao que denomina “necessidade da vida” (FREUD, 1895b/2003, p. 177). No interior dessa abordagem, Freud explica o funcionamento do aparelho psíquico em razão da

⁵⁹ SULLOWAY, F. J. **Freud, Biologist of the Mind**. New York: Basic Books, 1983, p. 130.

⁶⁰ Em carta a Fliess de 16 de agosto de 1895, Freud afirma: “Tudo o que eu estava tentando explicar era a defesa, mas tive que abrir caminho palmo a palmo através do problema da qualidade, do sono e da memória – em suma, a psicologia inteira” (Freud, apud MASSON, 1986, p. 137).

dinâmica própria a um organismo capaz não somente de responder a estímulos externos, mas também de gerar estímulos de origem endógena. É essa geração de estímulos que, em seu desempenho específico, responde pela *origem* do comportamento intencional, ainda que não o reduza às determinações fisiológicas do organismo – o que tornaria a pulsão freudiana, de fato, um *Instinkt*. Na *Trieblehre*, Freud identifica essa origem à pressão (*Drang*) que o organismo produz e que visa à descarga (*Abfuhr*), quer pela ação específica, quer pela via do sintoma.

Fato é que, à época da redação do *Projeto*, o localizacionismo cedia diante da neurologia de Hughlings Jackson com sua descrição de fibras nervosas que atravessavam diferentes estratos do tecido cerebral desde a medula até o córtex, nos quais se encerravam certos caminhos de condução dos estímulos e caminhos diferentes eram iniciados. Tal observação levou Jackson a opor, à ideia corrente da localização das funções cerebrais, a noção dinâmica de *processos* globais que podiam envolver o sistema nervoso como um todo. Com isso, ainda que retome o paradigma funcional aplicado aos centros ou áreas nervosas, ele passa a explicar a patologia a partir da ideia de um *distúrbio dinâmico generalizado no sistema nervoso*. Tais fatos, aliados às observações do próprio Freud acerca da histeria – uma patologia que não podia ser explicada por lesões materiais no córtex – levaram-no a postular, como resposta à descrição charcotiana das lesões funcionais, a existência de *lesões puramente funcionais* no sistema nervoso capazes de responder pela causa dos sintomas. Foi graças à distinção entre *representação-palavra* (*Wortvorstellung*) e *representação de objeto* (*Objectvorstellung*) elaborada em *Afásias* que Freud pode dar conta das lesões *puramente funcionais*, aquelas que acontecem *sem* um traumatismo físico, mas tão somente pela dinâmica própria aos processos econômicos que constituem a atividade cortical. Assim, pode-se entender a explicação psicológica da paralisia histerica formulada por Freud em **Algumas Considerações com vistas a um Estudo Comparativo das Paralisias Motoras Orgânicas e Hísticas** (de 1893) como a “fórmula fisiopatológica” da histeria, que reza que:

(...) a lesão nas paralisias hísticas não consista em outra coisa que na inacessibilidade da concepção do órgão ou da função para as associações do *eu consciente*, que esta alteração *puramente* funcional (com integridade da própria concepção) seja causada pela fixação de tal concepção em uma associação subconsciente com

a recordação do trauma, e que esta concepção não se torne livre e acessível até que o valor afetivo do trauma psíquico tenha sido eliminado pela reação motora adequada ou pelo trabalho psíquico consciente (FREUD, 1893/1991, p. 210, grifo do autor).

Ao articular a ideia de uma retrogressão no funcionamento normal do tecido nervoso como causa de uma psicopatologia, Freud viu-se em condições de fundamentar a psicologia sobre bases naturais sem ter que recorrer, por um lado, a uma duplicação de substâncias que excluiria a *psique* da Natureza, nem, por outro, ao associacionismo localizacionista de Broca, que a reduziria a efeito desta última tomada em sentido physicalista e mecânico. É por isso que a disputa metodológica entre ciências naturais e humanas em curso na época não era problema para Freud.

O ideal de criação de uma psicologia como ciência da Natureza perdurou ao longo de toda sua produção psicanalítica, e está presente também nos escritos metapsicológicos. É expressivo, atualmente, o número de autores que afirmam uma continuidade entre as ideias do Freud “pré-psicanalítico” dos anos 1890 e os da *Traumdeutung* e da “virada pulsional” dos anos 1920. Não sem razão. De fato, todo um cabedal de conceitos metapsicológicos adquire uma compreensão ampliada quando remetido às primeiras intuições neuropsicológicas de Freud. A polissêmica noção de *pulsão* (*Trieb*) é uma delas. Em última análise, as elaborações e reelaborações de Freud acerca do tema da pulsão visam *responder ao problema do estatuto do objeto representacional no contexto da realidade psíquica* – identificado, na teoria pós-*Traumdeutung*, ao objeto em função do qual a pulsão visa satisfação – bem como à origem somática do comportamento intencional. Importa, agora, compreender a relação que há entre tais noções no interior da doutrina freudiana tomada em sua integralidade.

2.1 PRINCÍPIOS DOS PRINCÍPIOS

Anacronicamente, a abordagem econômica da metapsicologia é aquela que se destaca no *Projeto* com relação à consciência. Ele contempla a “outra grande exigência” que, além de descrever os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados, uma psicologia científica e naturalista deveria satisfazer, isto é: “explicar aquilo que conhecemos da forma mais enigmática por intermédio de nossa ‘consciência’” (FREUD, 1895b/2003, p. 186). Com isso Freud

avança no sentido de dissociar a clássica conjunção entre *psíquico* e *consciente*, apresentando a consciência como a manifestação qualitativa de uma parte dos processos físicos em curso no sistema nervoso.

Na tentativa de elaborar uma psicologia empírica sobre (entre outros) o princípio da diferença quantitativa – segundo o qual todas as diferenças produzidas no interior do organismo são diferenças quantitativas -, Freud introduz a consciência como o “lado subjetivo de uma parte dos processos físicos no sistema nervoso, isto é, os processos ω ”. Esboçando um acento tipicamente emergentista, o autor indica que a supressão de tais processos acarreta a supressão da própria consciência (FREUD, 1895b/2003, p. 190). Seu conteúdo é a série das sensações de prazer e desprazer que reflete a tendência primária do sistema nervoso à inércia – diferenciada, no âmbito da primeira e segunda tópicas, no *princípio de prazer*: a sensação de desprazer corresponderia ao aumento do nível de quantidade endógena em curso em seu interior, ocasionando um aumento de pressão.

Contudo, é necessário retroceder um pouco a fim de compreendermos a origem das representações de que o aparelho psíquico dispõe para realizar tais processos. Já o vimos, ao abordar a teoria representacional presente no texto sobre as afasias, que Freud não concebe as representações como conteúdos de uma consciência tética, mas como associações de imagens cinestésicas inconscientes registradas no tecido neuronal e que podem ser acessadas pelo aparelho de linguagem quando este se volta à comunicação. Nos termos do *Projeto*, o autor acrescenta a descrição das facilitações que produzem tais complexos associativos; estas são função das quantidades em curso no interior do sistema neuronal dedicado à memória (id., p. 179). Contudo, qual seria a *origem* das representações?

A *física* era a ciência paradigmática para todo autor do século XIX adepto ao naturalismo. Desde Newton sabia-se que o mundo consistia em massas em movimento, ocasionado ora por choque, ora por atração. Freud subscreve o paradigma newtoniano e o traduz nos termos de sua psicologia quantitativa; no *Projeto* ele escreve: “não há dúvida de que o mundo externo é a origem de todas as grandes quantidades de energia, pois ele, de acordo com o nosso conhecimento da física, consiste em massas poderosas em movimento violento” (FREUD, 1895b/2003, p. 183). É por isso que, ao se interrogar acerca da origem das qualidades no psiquismo ele afirma: “(A origem) não (está) no mundo externo, pois segundo nossa intuição científica e naturalista, à qual também a psicologia aqui deve ser submetida, externamente há

apenas *massas em movimento e nada mais*” (FREUD, 1895b/2003, p. 187, grifo nosso).

Da aplicação das leis gerais do movimento ao sistema nervoso Freud deduz o *princípio da inércia nervosa*: o neurônio aspira a libertar-se de Q ⁶¹, isto é, manter inalterada a diferença entre repouso e movimento. Em outras palavras, manter constante a quantidade de movimento presente. A arquitetura e o desempenho⁶² dos neurônios também são explicados pelo princípio da inércia: sua divisão em neurônios *motores* e *sensoriais* possibilita o movimento reflexo, mecanismo da função primária do sistema nervoso - *a eliminação de Q* de origem exógena. Os caminhos de eliminação que se tornam privilegiados demarcam este movimento reflexo e, portanto, também obedecem ao princípio de inércia, possibilitando a *fuga de estímulo* por caminhos privilegiados – função secundária do sistema. Com este mecanismo primordial o organismo conseguiria manter constante a quantidade de movimento presente em seu interior, ou seja, manter $Q = 0$. $Q = 0$ é equivalente à ausência de qualquer variação na diferença entre repouso e movimento, quer esteja o organismo em repouso, quer em movimento⁶³. “Em suma”, afirma GABBI JÚNIOR (2003, p. 28), “o princípio da inércia expressa a tendência de o sistema nervoso evitar que sobre ele ajam forças que o obrigariam a abandonar seu estado de repouso”.

Contudo, o princípio da inércia nervosa é “violado” desde o princípio da constituição do organismo:

Com a complexidade [crescente] do interior [do organismo], o sistema nervoso recebe estímulos *do próprio elemento corporal, estímulos endógenos*, que devem ser igualmente eliminados. Estes se originam em células corporais e resultam nos grandes carecimentos: fome, respiração,

⁶¹ Q: abreviatura utilizada por Freud no *Projeto* para designar a quantidade em geral, ou aquela que tem sua origem no mundo externo.

⁶² *Desempenho*, segundo GABBI JÚNIOR é a capacidade do neurônio de exprimir a conservação da quantidade de movimento. Outra tradução possível, mais afeita ao vocabulário freudiano, seria “operação”.

⁶³ Não se deve confundir o princípio da inércia nervosa com a tendência do sistema nervoso ao *repouso*. Pelo contrário, “[...] o princípio da inércia não expressa somente ausência de forças, mas igualmente de quaisquer movimentos. Em outras palavras, o princípio da inércia exprime um caso em que a partícula material mantém o seu estado de movimento, cujo estado é o repouso” (GABBI JÚNIOR, 2003, p. 27).

sexualidade (FREUD, 1895b/2003, p. 176, grifo nosso).

O organismo já não pode mais escapar deles como dos de origem externa, por simples fuga de estímulo. Tais estímulos só cessam sob condições determinadas que têm de ser realizadas no mundo externo – o carecimento de alimento é o exemplo citado por Freud. Esta ação, denominada *ação específica*, requer do sistema nervoso uma operação independente da $Q\eta'$ endógena, superior à razão do estímulo. Premido pela *necessidade da vida*, fruto desta sua capacidade de gerar estímulos internos, o sistema nervoso terá que abandonar parcialmente sua tendência original à inércia, permitindo o armazenamento da $Q\eta'$ necessária à realização da ação específica. Não obstante, a forma como se faz este armazenamento reitera a tendência à inércia, mas agora como esforço para manter a $Q\eta'$ constante no menor nível possível, defendendo-se contra qualquer elevação.

Com a distinção entre estímulos exógenos e endógenos Freud introduz, paralelamente ao paradigma mecânico, o paradigma adaptativo – e, portanto, biológico - sobre o qual haveria de construir as teses do *Projeto* e de sua metapsicologia. Para ele, uma “psicologia científica e naturalista” é aquela que se alicerça sobre o princípio de inércia, diferenciado no seu correlato adaptativo, o princípio de constância; compete a tal psicologia “considerar todos os desempenhos do sistema nervoso ou sob o ponto de vista da função primária ou da função secundária imposta pela necessidade da vida” (FREUD, 1895b/2003, p. 177). A abordagem mecanicista, conquanto necessária, mostrara-se insuficiente ao se tratar de descrever o funcionamento de um *organismo* não mais descrito dentro de um modelo maquinal. O modelo maquinal deu lugar à noção de um *organismo* capaz não somente de receber estímulos externos, mas também de *gerar* estímulos. Daí interessar a Freud a forma como se dão os *processos* envolvidos na conservação deste organismo, e isto desde a ação específica até o desenvolvimento das patologias, passando pelos fenômenos da consciência e do Eu. Explicar tais processos implicaria mostrar o valor de sobrevivência que os mesmos teriam – o que não exclui a descrição das quantidades simultaneamente presentes e seus efeitos, própria ao modelo mecanicista. Em outras palavras, o paradigma adaptativo presente no *Projeto* deve apresentar-se mecanicamente plausível, ainda que ultrapasse o mecanicismo ao postular a tese de uma “necessidade imposta pela vida” e os dispositivos de autopreservação relacionados a ela.

Na Seção 9 da 1ª Parte do *Projeto*, ao descrever o funcionamento do aparelho formado pelos sistemas $\phi \psi \omega$, Freud afirma que, não obstante os estímulos exógenos serem de toda ordem de magnitude, o ser humano só é capaz de detectar *quantidades e períodos de movimento dentro de certos limites*. Conseqüentemente, o campo do conhecimento diretamente decorrente das impressões sensoriais – o único possível no interior de uma ciência empiricamente orientada - está circunscrito a esses fatores – neurônios, quantidades e períodos e estes últimos, reduzidos a certo limiar perceptivo.

No início da obra Freud já apresentara a teoria neurônica como o segundo postulado principal do *Projeto*. Ali, na sua Seção 2, os neurônios são concebidos como as unidades estruturais e funcionais do aparelho psíquico:

(...) o sistema nervoso consiste em neurônios distintos, de mesma arquitetura, em contato por mediação de massa alheia, acabando uns nos outros como partes de tecido diverso, onde estão prefiguradas certas direções de condução, na medida em que recebem pelos prolongamentos celulares e entregam por meio dos cilindros do eixo. Além disso, existe ainda uma numerosa ramificação com diferença de calibre (id., p. 177).

Da combinação da concepção quantitativa com a descrição do neurônio acima resulta a noção de um neurônio *ocupado (besetz)*, “preenchido com certa $Q\eta'$, que pode estar vazio outras vezes” (id., *ibid.*). Este neurônio, com sua arquitetura bipartida, afigura em si a totalidade do sistema nervoso: o corpo celular, que recebe $Q\eta'$ desde as barreiras de contato facilitadas, conduz a corrente para o cilindro do eixo, responsável por sua eliminação. O neurônio freudiano é construído, portanto, segundo o esquema sensorio-motor. Os estímulos vindos de fora deparam-se, em primeiro lugar, com os aparelhos de terminações nervosas, os quais, obedecendo ao princípio de inércia, quebram-lhes em frações de ordem maior ou igual à dos estímulos intercelulares. Este é o primeiro limiar perceptivo: abaixo de certa quantidade, não há como uma fração de estímulo alcançar ϕ^{64} - do que decorre que a capacidade dos estímulos de serem percebidos pelo organismo está limitada às quantidades *médias*. Abaixo de certo limiar quantitativo não há como um estímulo ser percebido; a partir do limiar

⁶⁴ Sistema de neurônios permeáveis dedicados à percepção e diretamente ligados aos aparelhos de terminações nervosas.

da dor, o estímulo provoca uma vivência desprazerosa e a consequente liberação de Q. Além, disso, a “natureza” das cápsulas de terminações nervosas fazem-nas agir como crivos que não deixam passar estímulos de todo tipo. Os estímulos que chegam a ϕ desde uma impressão tátil não são do mesmo tipo daqueles obtidos a partir, por exemplo, de uma impressão visual, e vice-versa. Logo: “(o)s estímulos que efetivamente chegam aos neurônios ϕ têm uma quantidade e uma característica qualitativa, formando no mundo externo uma série de qualidade igual e de quantidade crescente, desde o limiar até a fronteira da dor” (id., p. 191); além disso, para serem percebidos, os estímulos hão de ser, segundo a quantidade, *reduzidos* e *limitados* ao limiar próprio de ϕ ; segundo a qualidade, poderão jamais agir como estímulo, se o intervalo no qual ω estaria sensível ao período não coincidir com o período próprio daquele determinado processo exterior.

Assim, se há no mundo externo estímulos de outras magnitudes quantitativas ou de outros períodos que aqueles tolerados pelo limiar perceptivo do sistema nervoso, estes não poderão jamais ser percebidos pelos aparelhos de terminações nervosas como estímulos; por conseguinte, não poderão ocupar com Q os neurônios ψ , não formarão memória (caminhos diferenciados de facilitação em ψ), ideias e associações, e não lhes será atribuída nenhuma qualidade em ω . Se forem de magnitude superior à capacidade perceptiva do sistema, são eliminados com o movimento reflexo.

Freud afirma haver “uma lei fundamental de *associação por simultaneidade*, presente em toda atividade ψ pura, na recordação reprodutiva, e fundamento de todas as ligações entre os neurônios ψ ” (FREUD, 1895b/2003, pp. 196-97). Tal associação por simultaneidade, forma fundamental de associação entre os neurônios ψ (sistema de neurônios impermeáveis responsáveis pela memória), Freud a toma da 2ª lei descrita por Mill em seu **Sistema de Lógica**. Nas páginas iniciais do *Projeto*, ao descrever o mecanismo da *ação específica*, Freud lança as bases para afirmar que sempre que um estímulo despertou um estado de consciência, seu registro é fixado em ψ e este pode ser evocado por causas distintas daquelas que produziram o estímulo da primeira vez: os caminhos neuronais que se tornaram facilitados e passaram a formar traços mnêmicos tendem a ser novamente ocupados, dada uma nova experiência de satisfação ou desprazer segundo a lei da simultaneidade. Tal reocupação torna necessária a introdução do teste de realidade em ω , a fim de evitar processos alucinatórios (quando o objeto desiderativo ou hostil não é percebido sensorialmente), mas também justifica a

afirmação de Freud segundo a qual o histérico “sofre de reminiscências”: as psicopatologias (tenham elas base orgânica ou sejam exclusivamente funcionais) constituem-se, no limite, em patologias da memória, do esquecimento de caminhos de facilitação previamente construídos entre diferentes complexos representacionais.

Ao referir-se à possibilidade de que haja diferenças de calibre entre os cilindros do eixo, Freud admite que a escolha dos caminhos de eliminação dos estímulos possa resultar da interação entre vivências e elementos inatos, já que trilhas com calibres maiores tendem a ser escolhidas em detrimento daquelas com calibre menor. Contudo, como já vimos, a inibição operada pelo Eu pode, entre outros fatores advindos da experiência, condicionar a escolha dos caminhos preferenciais.

A incorporação da fome e de outras necessidades pulsionais como algo que faz parte do corpo próprio implica a formação duma nova organização a partir de elementos materiais, os estímulos. A essa nova organização Freud chama *Eu*. É o Eu, esta “totalidade das respectivas ocupações ψ , na qual se separa uma parte permanente e uma variável” (FREUD, 1895b/2003, p. 200), ou “o sistema nerv[oso] em seu conjunto”⁶⁵ (FREUD, 1895b/2003, p. 202), que é capaz de *inibir* parcialmente os processos ψ , ou seja, perturbar os cursos quantitativos, evitando os motivos de tipo compulsivo: a *atração desiderativa primária* (atração pela imagem recordativa do objeto de satisfação) e a *defesa primária* ou *repressão* (descarga de $Q\eta$'s pela repulsa a manter ocupada a imagem recordativa hostil).

Como se origina a “atração desiderativa primária” – numa palavra, o *desejo*? Freud exemplifica-o (na Seção 11) com a amamentação do bebê. A fome, enquanto somação de estímulos endógenos, produz no bebê um esforço de eliminação pelo caminho motor que se traduz na forma de expressões de emoções, gritos e inervação vascular. Contudo, tal esforço de eliminação não resulta em alívio, mantendo a tensão em ψ . “Aqui”, escreve Freud:

(...) um cancelamento de estímulo só é possível mediante uma intervenção que, por um certo tempo, remova no interior do corpo a liberação de $Q\eta$ ', e essa intervenção exige uma alteração no mundo externo (...) que, como *ação específica*, só pode efetuar-se segundo determinados caminhos. O organismo humano é no início incapaz de levar a cabo a ação específica. Ela efetua-se por *ajuda*

⁶⁵ Na medida em que, como o sistema nervoso, é uma organização que garante o princípio de constância.

externa, na medida em que, por meio da eliminação pelo caminho da alteração interna, um indivíduo experiente atenta para o estado da criança (FREUD, 1895b/2003, p. 196).

Se, em seguida, o agente prestativo (a mãe) realizar a ação específica para a criança (amamentá-la) e produzir-se uma sensação de prazer, todo o circuito de ideias tenderá a ser reocupado. Assim:

Se o indivíduo prestativo realizou o trabalho da ação específica no mundo externo para o desamparado, então este foi capaz, por meio de dispositivos reflexos, de executar sem demora o desempenho necessário no interior do seu corpo para cancelar o estímulo endógeno. Assim, a totalidade representa uma *vivência de satisfação*, tendo as consequências mais decisivas para o desenvolvimento funcional do indivíduo (id., *ibid.*).

Depois que o agente prestativo tenha atribuído um sentido descritivo à manifestação da criança, esta passa a ter o papel de descrever algo e passa servir, portanto, à comunicação: “Esta trilha de eliminação passa ter (...) a função secundária da mais alta importância de *comunicação*, e o desamparo inicial do ser humano é a *fonte originária* de todos motivos morais” (id., *ibid.*). Com isso, Freud introduz aqui a moralidade – este produto cultural que responde pela manutenção da cultura – a partir dos caminhos de eliminação de $Q\eta'$ em ψ .

Se, quando o complexo associativo formado a partir da vivência de satisfação original voltar a ser ocupado por $Q\eta'$ no estado apetitivo (oriunda da somação desde ψ do núcleo), a intensidade da ocupação exceder aquela efetuada a partir de uma simples percepção, o resultado pode ser a alucinação. Na defesa primária, o abandono da ocupação de uma imagem recordativa hostil pode ser explicado por uma defesa reflexa - uma instrução biológica, adaptativa, a liberar a quantidade presente na imagem recordativa hostil para músculos e glândulas -, ou, ainda, pela transferência da mesma para a imagem de outro objeto, responsável pela eliminação da vivência dolorosa. Neste caso, se a liberação ou a transferência não partirem de um objeto hostil real, mas somente da ocupação de sua imagem, pode acontecer uma atividade eliminatória desnecessária de $Q\eta'$.

O Eu, uma vez que é parcialmente ocupado, pode atender às exigências da função secundária (fuga de estímulo): ele pode ceder suas ocupações para o curso de $Q\eta'$, inibindo assim a ocupação de um

neurônio-chave para o desprazer ou, no caso de a liberação de desprazer ocupar o próprio eu, tem nela mesma a $Q\eta'$ necessária para a descarga rumo à ocupação lateral inibidora. Por outro lado, graças ao mecanismo da *atenção ao signo de realidade* ou *signo qualitativo* oriundo de ω que permite a ψ reconhecer o objeto em questão como não-real, o eu pode evitar a ocupação desiderativa e a liberação de desprazer alucinatórias, que não distinguem percepção de representação. Ambas podem ser biologicamente prejudiciais: a primeira, por substituir o objeto desiderativo por sua imagem em ψ ; a segunda, por gerar uma liberação desnecessária de $Q\eta'$ s. Cada um a seu turno, ambos os estados alucinatórios denunciam a inadaptação do organismo para a administração dos estímulos endógenos.

Assim, o mecanismo de atenção aos signos de realidade, dependente que é da inibição do Eu, possibilita a ψ reconhecer, no estado de consciência, se o objeto desiderativo ou hostil em questão é real ou não, se se trata, em outras palavras, de uma recordação da imagem perceptiva ou da representação a ela associada, ou de uma percepção atual oriunda do mundo externo, o que resulta em implicações evidentes no sentido da autoconservação. Trata-se da descrição da gênese da interioridade em termos claramente materialistas por meio da percepção da diferença entre um *interior* e um *exterior*. Freud descreve a situação de um organismo primordial mergulhado num mundo que não se apresenta a ele senão sob a forma de estímulos de toda ordem. Por conseguinte, é somente a partir dos estímulos que o ser vivente poderá encontrar ali uma primeira orientação. Sua análise é fundada sobre a atividade perceptiva e muscular da “substância perceptiva do ser vivo”, à qual ele parece não vincular nenhum projeto idealista. O que nos ensina a distinção entre este “dentro” e este “fora”? De início que os sistemas vivos organizam-se a partir de um elemento externo. Tratam-se, com efeito, de sistemas abertos ao fluxo energético e material de toda ordem que mantém uma estabilidade graças a essa relação com o exterior. Como afirma Gertrudis van de Vijver (1999, p. 107), “são os estímulos que virão dar corpo ao pequeno mamífero”. É graças aos estímulos recebidos “de fora” que será possível ao organismo constituir-se como uma unidade individualizada e orientar-se no mundo. Mas a realização dessa organização individual dependerá não somente da recepção de estímulos exógenos, mas também da administração dos estímulos oriundos do interior do organismo – as “necessidades pulsionais”.

Se se aceita a tese segundo a qual constituir-se como um ente individual significa distinguir entre um *dentro* e um *fora*, o fato de responder de maneira específica, ou de aceitar uma ação específica de outro, mostra que esses estímulos constantes foram de certa maneira assumidos pelo organismo. O argumento é simples: *aquilo de que posso escapar, não sou eu; aquilo de que não posso escapar, isto sou eu* (id., p. 106). Em outras palavras, a ação específica mostra que há ali uma instância pronta a interpretar o meio, bem como a se prestar à interpretação do outro.

Tendo em vista o limiar perceptivo estabelecido pelo princípio de constância, uma vez elevada a pressão no interior do sistema dedicado à memória e à identidade pessoal, tal elevação é repassada ao sistema ω que, ocupado, percebe a pressão como uma sensação consciente de desprazer, ao passo que à eliminação da quantidade corresponde uma sensação consciente de prazer. “Prazer e desprazer seriam as sensações da própria ocupação”, afirma Freud (id., p. 191). É desta forma que os processos próprios ao sistema representacional, o sistema ψ , chegam à consciência como *qualidades*. O estado de consciência é a manifestação da dimensão qualitativa do psiquismo. Não obstante (Freud o esclarece na Seção 9), não como *transferência de quantidades endógenas via facilitações*, mas em virtude do *período do movimento neurônico*, propagando-se “sem inibição em todas as direções (do aparelho psíquico), semelhante a um processo de indução” (id., p. 189).

Todavia reconhecer que “(n)ão se pode evidentemente tentar dar uma explicação sobre como processos excitativos nos neurônios ω trazem consigo consciência”, o que Freud faz é supor certa alteração nos neurônios ω para uma série de processos conhecidos da consciência (prazer, desprazer, dor, percepção etc.). Esse é o momento, segundo GABBI JÚNIOR (2003, p. 47), que o modelo realista do sistema nervoso dá lugar a um modelo metafórico segundo o princípio do *als ob* (“como se”): ecoando, novamente, recomendações metodológicas de Stuart-Mill (**Of Ehtology**⁶⁶), Freud assume que, a fim de avançar, a psicologia empírica e naturalista deve comparar suas deduções com os resultados observados na clínica. Tal intuição fê-lo ver nos relatos verbais dos pacientes e na linguagem da psicologia meios mais promissores que as descrições objetivas da neurologia para o estudo das

⁶⁶ Capítulo de **System of Logic** dedicado à *etologia*, uma teoria da formação do caráter - ou seja, sobre o desenvolvimento do eu pensado como um objeto natural.

formações inconscientes e da psicopatologias. A partir de então, o projeto neuropsicológico cede diante da linguagem psicológica e do estabelecimento da clínica. Não obstante, Freud mantivera sua convicção de que um dia seria possível estabelecer descrições do mental que articulassem propriamente o consciente e o neurológico. É por esse motivo que ele escreve a Fliess, em 22 de setembro de 1898 – “a meio caminho entre o *Projeto* e *A Interpretação dos Sonhos*”, como observa Bezerra Jr. (2013, p. 43):

Não tenho a menor inclinação a deixar a psicologia suspensa no ar, sem uma base orgânica. No entanto, à parte essa convicção, não sei como prosseguir nem teórica, nem terapêuticamente, de modo que preciso comportar-me como se apenas o psicológico estivesse em exame (Freud, apud MASSON, 1986, p. 327).

Porém, apesar da impossibilidade de se descrever a consciência em termos de diferenças quantitativas, o psicanalista não recorre a uma explicação metafisicamente dualista a fim de dar conta de suas manifestações. Tampouco se trata da pressuposição de categorias inatas de conhecimento. Pelo contrário, a todo momento, no *Projeto*, Freud parece referir-se ao *neurônio* como aquele “átomo” primordial que serve de fundamento existencial de todos os processos psíquicos e que, exatamente por isso, indica o caráter essencialmente sensível de toda a experiência possível, quer seja ela originada no mundo externo, quer nos estímulos endógenos. Além disso, Freud faz sua metapsicologia posterior repousar sobre o funcionamento de tais processos e princípios – de constância, de inércia - que respondem pela constituição e manutenção do organismo vivo consciente. Traduzidos no vocabulário psicológico da 1ª Tópica nos termos de um *Princípio de Realidade* e de um *Princípio de Prazer* e assimilados no interior das sucessivas dualidades pulsionais que Freud articula em função da força inescapável da *Libido*, tais princípios são um prolongamento de suas elaborações neuropsicológicas iniciais. De fato, cremos que a própria teoria pulsional constitui um desdobramento de suas elaborações psicológico-naturalistas dos anos 1890; afinal, a metapsicologia testemunha que Freud elabora não apenas uma doutrina psicológica, mas uma teoria da pulsionalidade em suas manifestações orgânicas, sociais e psicológicas; como vimos, desde o *Projeto* Freud fizera até mesmo o fenômeno da comunicação com outrem repousar sobre um desempenho específico de eliminação de $Q\eta'$ no sistema ψ .

É com o conceito de pulsão que Freud explica a espontaneidade dos comportamentos intencionais: tais ações se inserem na dinâmica de satisfação do desejo – tributária, mais uma vez, dos princípios fisiológicos que, ao regular o funcionamento do organismo em virtude da “necessidade imposta pela vida” (i. e. manter os cursos excitatórios em seu interior na menor intensidade possível, mas sem escoá-los por completo) confrontam-se repetidamente com um aumento da *pressão* (*Drang*) endógena. O comportamento humano não é o reflexo condicionado a estímulos provindos do mundo externo que determinam a ação, nem a reprodução instintual dos ditames da espécie no indivíduo com vistas à preservação daquela; pelo contrário a fim de sublinhar que as ações orientadas à satisfação pulsional não são reações mecânicas a estímulos endógenos, Freud introduz o Eu consciente como agente perturbador dos fluxos excitatórios, capaz de verificar a realidade dos objetos de desejo e, assim, inibir processos que de outro modo poderiam comprometer a integridade do organismo. Voltado à sua conservação, o Eu consciente é capaz de censurar representações consideradas inadmissíveis e dirigir as ações a objetos cuja fruição não acarrete prejuízos à vida – isto é, manter a quantidade de movimento no interior do sistema nervoso no nível mais baixo possível a fim tanto de evitar processos desprazerosos quanto aqueles processos (alucinatórios, por exemplo) que pudessem fazer escoar inutilmente a excitação. O que é importante aqui é que o Eu é descrito por Freud em sua formulação mais primitiva como uma “organização” ou “grupo neurônico” no interior do sistema dedicado à memória (o sistema ψ); portador do armazenamento exigido pela função secundária (FREUD, 1895b/2003, p. 200), esse complexo associativo é o registro neuronal de todas as facilitações decorrentes da resposta a estímulos externos e internos experimentados pelo indivíduo. Com isso Freud introduz, sobre a base de seu monismo metafísico materialista, as condições empíricas não-inflacionárias de surgimento da identidade pessoal – uma individuação, é importante frisar, que ao mesmo tempo em que não se reduz a um comportamento reflexo condicionado pelo meio ou pelas demandas da espécie, também não exige nenhuma substancialidade além daquela da qual o organismo já participa. A formação do Eu é, portanto, é um processo natural, embora estocástico (PRIBRAM, 1979, p. 553), e sua atuação consciente modera os fluxos do investimento neuronal.

Nas páginas seguintes, descrevermos os contornos da *Trieblehre* no interior das teorias topográfica e estrutural do inconsciente.

2.2 A *TRIEBLEHRE* E SEUS PRINCÍPIOS

Ao abordar a vida psíquica desde ponto de vista biológico, Freud define o *Trieb* em **Pulsões e Destinos da Pulsão** (1915), como:

(...) um conceito-limite (*Grenzbegriff*) entre o anímico⁶⁷ (*Seelischem*) e o somático (*Somatischem*), como o representante psíquico dos estímulos que se originam no 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 (FREUD, 1915c/2004, p. 148).

O vocábulo alemão *Trieb* é notoriamente polissêmico. “Motivo de inveja” das outras línguas, segundo Freud (1926/1976, p. 228), a seu respeito Paulo César de Souza⁶⁸ (apud FONSECA, 2012, p. 56) sugere que a palavra tenha o sentido de “impulso, ímpeto, inclinação, propensão, propulsão, pressão, movimento, vontade”. Luiz Alberto Hanns (1996, p. 339), por sua vez, afirma que as descrições do vocábulo resultam em quatro dimensões entrelaçadas que, partindo do contexto orgânico mais geral, desembocam no contexto da subjetividade particular. Na natureza em geral, é um “princípio geral do ser vivente”, “força impelente que se manifesta em todos os níveis de existência dos seres vivos”⁶⁹ (Hanns, apud FONSECA, 2012, p. 57), campo de investigação da metafísica. No interior do paradigma biológico, é uma força “que se manifesta biologicamente, colocando em ação os seres de cada espécie”. Fisiologicamente, designa “estímulos e sensações que se manifestam ‘no’ corpo somático, como se da biologia da espécie algo brotasse nele e o agulhoasse”. Para o sujeito, é “algo que se manifesta ‘para’” ele, “fazendo-se representar ao nível interno e íntimo, como se fosse sua vontade ou um imperativo pessoal” (HANNNS, 1996, p. 339).

Quanto à origem filosófica do conceito de pulsão, Eduardo Ribeiro da Fonseca afirma que poucos autores influenciaram Freud como Schopenhauer e, na descrição dos sentidos do termo, nota a falta

⁶⁷ Luis Alberto Hanns prefere traduzir *Seelishem* por *psíquico*. Seguindo os esclarecimentos que Eduardo Ribeiro da Fonseca tece acerca do vocabulário empregado por Freud, optamos pela tradução do termo por *anímico* (FONSECA, 2012, p. 20), opção igualmente adotada pelos tradutores da versão espanhola em uso (FREUD, 1915b/1992, p. 108).

⁶⁸ SOUZA, P. C. **As Palavras de Freud**. São Paulo: Ática, 1999, pp. 244-245.

⁶⁹ HANNNS, L. **A Teoria Pulsional na Clínica de Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1999, p. 32.

do “*Trieb* inorgânico schopenhaueriano, objeto de investigação da Metafísica da natureza e metapsicológica (em função da introdução da tese da compulsão à repetição)”; nesta acepção, que representa “o grande encontro” de Freud “com a metafísica da morte de Schopenhauer”⁷⁰ e que teria sido explorada pelo psicanalista em *Além do Princípio de Prazer* a propósito do “sentido regressivo do *Trieb* ao inorgânico”, ele aparece “como correlato das forças naturais físico-químicas, como por exemplo, atração e repulsão” (FONSECA, 2012, pp. 56-57).

De fato, o próprio Freud cita Schopenhauer como aquele “filósofo famoso” que, “acima de todos” e antes mesmo da psicanálise, compreendeu o significado “para a ciência e para a vida, do reconhecimento dos processos mentais inconscientes”. Schopenhauer, “cuja ‘Vontade’ (*Wille*) inconsciente **equivale** aos instintos [*Triebe*] mentais da psicanálise”, já teria advertido “a humanidade quanto à importância, ainda tão subestimada pela espécie humana, da sua ânsia **sexual**”; a psicanálise, por sua vez:

(...) teria somente a vantagem de não ter afirmado essas duas propostas tão penosas para o narcisismo – a importância psíquica da sexualidade e a inconsciência da vida mental – sobre uma base *abstrato (sic)*, mas demonstrou-as em questões que tocam pessoalmente cada indivíduo (Freud, apud FONSECA, 2012, p. 33, grifo do autor).

Vê-se, assim, que o narcisismo psicológico em Freud tem, como equivalente filosófico, o apego à consciência como única instância definidora do psiquismo.

Não obstante, se suspendermos metodologicamente a suposta dependência da noção de *Trieb* no texto de 1920 a Schopenhauer, percebemos que o que Fonseca designa como “*Trieb* inorgânico schopenhaueriano” já havia sido subsumido por Freud à formulação mais primitiva da dinâmica pulsional nas páginas iniciais do *Projeto* ao descrever os princípios basilares de sua psicologia naturalista – princípio de inércia e de constância – como submetidos “à lei geral do movimento” (FREUD, 1895/2003, p. 175-177). Trata-se, no materialismo próprio ao *Projeto*, do *Trieb* que se manifesta na natureza em geral e que visa “fuga de estímulo”, descrita naquele texto como função secundária do aparelho psíquico. Em Freud, de fato, o inorgânico

⁷⁰ Cujas leituras Freud realiza no verão de 1919.

e o orgânico apresentam um conflito semelhante àquele que segundo Schopenhauer existe entre os diferentes graus de exposição da Vontade no mundo fenomenal, o que nos leva a reconhecer (como Ribeiro da Fonseca o faz) o *Todestrieb* como *Trieb originário*, “o que explica (...) as tendências de repetição, que equivalem ao retorno da matéria viva ao estado inorgânico originário dentro de um círculo vital” (FONSECA, 2012, p. 57). Contudo, tal constatação depende não tanto do papel que se atribui a Schopenhauer no pensamento freudiano (de cujas leituras feitas em 1919 Freud extraiu um novo impulso no tratamento de certos problemas teóricos), mas da função que se consigna aos textos neurológicos de Freud das duas últimas décadas do século XIX no conjunto da obra. Como vimos anteriormente, sustentamos a tese da continuidade entre os textos “pré-psicanalíticos” e aqueles posteriores à *Traumdeutung*, e afirmamos a existência de um vínculo temático e conceitual bastante próximo entre os primeiros e os textos metapsicológicos.

No interior da leitura continuísta da obra de Freud em curso neste trabalho, identificamos nas teorias topográfica e estrutural reelaborações daquilo que Freud pretendeu descrever em termos neuropsicológicos na década de 1890 e afirmamos a *Trieblehre* como uma tentativa complexa e especulativa de responder ao delicado problema do estatuto do objeto intencional. Nela, a introdução da sexualidade como categoria fundante não é fortuita; antes, reflete a mesma temática que Freud havia desenvolvido, em seus primeiros textos, sob o signo da *ocupação desiderativa primária* ou, numa palavra, do *investimento* (*Besetzung*) de representações.

Uma fonte (*Quelle*) somática, uma pressão (*Drang*) e a meta (*Ziel*) da satisfação (*Befriedigung*) através de um objeto (*Objekt*) são os elementos do *Trieb*. O objeto do *Trieb* assinala (ao contrário do *Instinkt*, cuja meta é a manutenção da vida) a tendência regressiva de retorno ao inorgânico. Caracteriza-se por uma tendência à atividade de produzir e descarregar estímulos originados no próprio corpo, cujas fontes, as *Triebe* do organismo, são os representantes (*Repräsentanten*) de “todas as ações das forças que brotam do interior do corpo e que são transmitidas para o aparelho psíquico” (FREUD, 1920a/2006, p. 158) de modo livre, através de processos que exercem uma pressão (*Drang*) constante por escoamento; em outras palavras, trata-se dos representantes psíquicos de processos que não podem ser percebidos diretamente, o que revela o caráter inconsciente da estrutura e do funcionamento psíquicos. Deste ponto de vista, os *Triebe* são:

(...) **fragmentos de atividade** (*Stück Aktivität*), uma **exigência de trabalho** (*Mass der Arbeitsanforderung*), uma **força constante** (*constante Kraft*) que impele à atividade; sua **meta** (*Ziel*) é sempre **satisfação** (*Befriedigung*), sua **fonte** (*Quelle*) é o próprio organismo, e seu **objeto** (*Objekt*) é fluido, variável, não necessário, porém determinado (FONSECA, 2012, p. 20, grifo do autor).

Considerado por Freud o conceito fundamental e, ao mesmo tempo, a parte mais obscura do pensamento e da clínica psicanalítica (FREUD, 1920a/2006, p. 158), é uma metáfora metapsicológica inserida no viés especulativo da psicanálise. Sua instabilidade conceitual (verificada ao longo da obra freudiana nas sucessivas reelaborações a que o conceito é submetido) evidencia seu lugar no limite daquilo que é possível conhecer segundo os compromissos metafísicos da disciplina. Tal viés permite “deduzir a efetividade do impulso a partir dos atos psíquicos e da percepção do senso íntimo: todos os processos psíquicos ‘são em si mesmos inconscientes’, isto é, a consciência é apenas a superfície do psiquismo” (FONSECA, 2012, p. 75). O próprio Freud compara “a percepção que a consciência tem desses processos à percepção que os órgãos sensoriais têm do mundo exterior” (FREUD, 1915a/1992, p. 167). Resistente à completa tecnização da doutrina psicanalítica, representa a tentativa de, amparado na clínica, apreender o real pela linguagem. Tal elaboração simbólica do real que compreende tanto o mundo da linguagem quanto o mundo físico justifica a pluralidade de abordagens que se observa na teoria, o que dificulta a identificação das “reais” intenções de Freud em meio à trama dos seus próprios conceitos. Não obstante, como observa Fonseca (2012, p. 79), em Freud “não há sequer a intenção de uma unidade de pensamento. Pelo contrário, há uma busca para estabelecer um ponto de observação plural e pela construção de modelos provisórios” motivada pela “escassez do tempo”, pela incapacidade da linguagem de exaurir o real (já que as representações objetuais são abertas e plurívocas) e pela limitação da percepção de espelhá-lo univocamente. Assim, “a epistemologia é obrigada a repensar o problema da objetividade do conhecimento a partir do instante em que se mostra o papel do desejo na constituição da racionalidade”⁷¹ (Mezan, apud FONSECA, 2012, pp. 80-81). A “exposição metapsicológica” é o próprio resultado da adoção de

⁷¹ MEZAN, R. **Freud: a trama dos conceitos**. São Paulo: Perspectiva, 2006, p. XIV.

pontos de vista parciais – *descritivo (deskriptiv)*, *dinâmico (dynamisch)* e *econômico (ökonomische)* - a respeito dos fenômenos clínicos. Trata-se de uma obra aberta à própria incompletude - incompletude esta que ocasiona o inacabamento do próprio conceito de pulsão.

A descrição metapsicológica pretende responder à pergunta acerca da organização, no psiquismo, das forças descritas nas primeiras obras. A isso Freud responde dizendo que elas se organizam *em sistemas*. Trata-se de uma elaboração ampla e que se alimenta dos resultados da investigação teórica e da prática clínica anteriores, mas que abre espaço para um movimento especulativo de ultrapassamento do dado empírico, observável. Esse ultrapassamento demanda uma ficção, ao que Freud quase denomina “fantasia” (Freud, apud FONSECA, 2012, p. 82), mas é necessário a fim de não se ficar estagnado pela incompletude da elaboração simbólica ou pelo formalismo teórico. Antes, trata-se de um trabalho exaustivo de reconhecer os distintos domínios nos quais os fenômenos aparecem, sem negar sua fundamentação orgânica, por um lado, nem negar ao psíquico o papel de agente onde este lhe cabe. É por esse motivo que, desde o *Projeto*, Freud adota a medida de deslocar o sentido do fato biológico para sua estrutura dinâmica, a qual se nutre da dimensão fisiológica do indivíduo *sem se resumir a ela*. Daí também, como observa Fonseca, a rejeição de Lacan pela tradução do *Trieb* por *instinto*, pois:

(...) o que funda a psicanálise para além de uma psicologia neuronal é a pressuposição de uma falta ou falha na estrutura de percepção (pressuposta na estrutura do impulso como algo que está além da biologia, pois funciona simultaneamente também nos campos da linguagem e da subjetividade). Esta falta compromete não apenas a eficácia da percepção como captação de amostras do funcionamento do psiquismo, mas também a capacidade de totalização da natureza do sistema partir do puro substrato químico-físico, pois tal redução científica não proporciona uma visão abrangente dos fenômenos psíquicos (FONSECA, 2012, pp. 82-83).

A modalidade de existência da realidade psíquica não deve ser confundida com a realidade material, já vimos (FREUD, 1900a/1991, p. 607). Por isso Freud também aborda o problema da concepção do psiquismo a partir de perspectivas ao mesmo tempo distintas, simultâneas e complementares.

Na 1ª Tópica (também chamada *Teoria Topográfica* do psiquismo), onde se descreve a relação entre o consciente e o inconsciente como uma oposição entre o pré-consciente e o recalcado, a pulsão já aparece ligada às noções de *energia* ou *força* (*Kraft*). No *Projeto*, Freud já postulava que glândulas seriam capazes de secretar matérias químicas destinadas ora à conservação do organismo, ora à sexualidade. Essa primeira distinção é reapresentada, na sequência, como divisão entre forças orgânicas de *conservação* e forças *sexuais*. À força quantitativamente variável a serviço da sexualidade, Freud denomina *libido*.

Desde o início, a química dos processos sexuais é tida como diferente da de outros processos, voltados à conservação – como o de nutrição. Ao contrário destes, a excitação sexual não é produzida apenas pelos órgãos sexuais, mas por todos os órgãos do corpo. A distinção entre os dois tipos de pulsão que se observa na 1ª Tópica é baseado no conceito de *zona erógena*, que define a pulsão sexual como algo que visa o estímulo de um órgão receptivo – pelo, mucosas e órgãos dos sentidos. Sua meta é obter prazer, independentemente de uma necessidade específica como a fome – muito embora ambas as pulsões atendam ao objetivo do princípio de constância, isto é, defender-se contra a elevação de $Q\eta'$ mantendo-a constantemente no menor nível possível. Toda estimulação é percebida pela consciência como desprazer, pois demanda um aumento de pressão no interior de um aparelho psíquico que se constituiu fundamentalmente como um instrumento para diminuir a carga da estimulação interna ou externa à qual o organismo está submetido.

Assim, em face do mundo externo, a pulsão é condição prévia para o surgimento do psiquismo (FONSECA, 2012, p. 106): todo impulso provoca desprazer em virtude do acúmulo de energia que pressiona no sentido de uma descarga. O esforço do psiquismo, premido pela “necessidade da vida”, é eliminar esse excedente com vistas ao prazer. Como afirma Freud em *O Eu e o Isso*:

Quanto às sensações de natureza prazerosa, podemos afirmar que, ao contrário do que ocorre com as sensações desprazer que exercem uma pressão urgente, as sensações de prazer não são em si nada prementes [*Drängendes*]. As sensações desprazerosas pressionam de afogadilho [*drängen*] por uma mudança e buscam obter um escoamento [*Abfuhr*], e é por essa razão que consideramos o desprazer como resultante de um aumento do acúmulo da carga de energia e o

prazer como uma diminuição deste (FREUD, 1923/2007, p. 35).

A relação da pulsão com o prazer é, então, indireta e mediada pelo estado desprazeroso. O desprazer é o verdadeiro móvel do impulso, ao passo que o prazer equivale à sensação consciente de descarga das excitações. Na prática, a pressão (*Drang*) da pulsão tira o indivíduo da posição passiva e leva-o a agir a fim de restabelecer certo equilíbrio orgânico originário. A energia em curso no interior do aparelho psíquico, quando acumulada, gera tensão e impele à ação no sentido de sua descarga – ação esta que é conscientemente interpretada como uma carência ou necessidade.

Este caráter secundário do prazer entendido como cessação de estímulos está presente em todas as fases do desenvolvimento da *Trieblehre* freudiana. A sexualidade, nos termos da 1ª Tópica, reflete essa mesma tendência. Nela, a delimitação de zonas erógenas cuja estimulação esteja previamente associada à obtenção de prazer repete a descrição, presente no *Projeto*, da sensação de desamparo do lactente (diante da impossibilidade de eliminar a somação interna pela via motora), a ação específica da lactante e o registro mnésico do caminho de satisfação, desta vez no contexto de uma etiologia da sexualidade. Nos **Três Ensaios sobre a Teoria Sexual** (1905), lemos a retranscrição deste postulado nos termos próprios à teoria topográfica:

A meta sexual da pulsão infantil consiste em produzir a satisfação mediante a estimulação apropriada da zona erógena que, de um ou de outro modo, foi escolhida. *Para que se cria a necessidade de repeti-la, essa satisfação precisa ter sido vivenciada antes (...)*. Já tomamos conhecimento da organização prévia que cumpre este fim a respeito da zona dos lábios: o enlace simultâneo deste setor do corpo com a nutrição. Todavia, havemos de encontrar outros dispositivos similares como fontes da sexualidade. Como estado, a necessidade de repetir a satisfação se esclarece por duas coisas: um sentimento particular de tensão, que possui o caráter de desprazer, e uma sensação de estímulo ou prurido, centralmente condicionada e projetada à zona erógena periférica. Por isso a meta sexual pode ser formulada também assim: procuraria substituir a sensação de estímulo projetada sobre a zona erógena por aquele estímulo externo que a cancela ao provocar a sensação de satisfação. Este

estímulo externo consistirá na maioria das vezes em uma manipulação análoga ao mamar (FREUD, 1905/1992, pp. 167-168).

Importa observar que a sexualidade não se equipara à genitalidade; antes, tem sua origem num campo mais amplo, o todo do organismo, do qual a genitalidade é apenas um caso específico⁷². O desenvolvimento sexual equivale ao desenvolvimento da libido no sentido em que, para Freud, a sexualidade humana evidencia a demanda de satisfação das exigências pulsionais do Isso sob pena de prejuízos patológicos. O desejo está então associado tanto ao prazer quanto ao sofrimento: por um lado, é um ímpeto constante que exige sempre novos objetos nem sempre disponíveis ou alcançáveis; por outro, entra em conflito com a necessidade de conservação individual (FONSECA, 2012, p. 111).

A distinção entre aquilo que é consciente o que é inconsciente está na base da teoria psicanalítica: “A psicanálise não vê na consciência (*nicht ins Bewusstsein*) a essência do psíquico (*Wesen des Psychischen*), mas apenas uma qualidade (*Qualität*) do psíquico, que pode se somar a outras ou faltar em absoluto (*hinzukommem oder wegbleiben mag*)” (Freud, apud FONSECA, 2012, p. 87). Freud trabalhou com essa hipótese desde 1895 (momento em que a consciência é descrita como um estado qualitativo de um desempenho específico do sistema nervoso) e durante todo o período em que vigorou a Teoria Topográfica. Em sua abordagem sistemática do psíquico, buscava-se compreender o funcionamento da mente humana a partir da divisão espacial entre um sistema consciente outro inconsciente. É no interior de tal abordagem que surge o conceito de aparelho anímico (*Seelischer Apparat*), entendido por Freud como uma metáfora ou modelo do funcionamento do psiquismo.

A primeira instância desse aparelho, o sistema percepção (*Wahrnehmungssysteme*), também chamado consciente (*Bewusste*), avalia a efetividade e integra o psiquismo ao mundo externo com vistas à orientação e conservação do organismo. Trata-se de uma consciência atual e transitória, incapaz de reter dados ou manter seu foco por muito tempo.

Uma representação consciente (*bewusste Vorstellung*) num momento dado não o é já no

⁷² A presença dos *Triebe* parciais infantis na sexualidade adulta demonstram que a genitalidade reprodutiva não é sequer necessária do ponto de vista da organização da libido, como no caso do fetichismo ou da sodomia.

imediatamente ulterior, ainda que possa voltar a sê-lo sob condições dadas. Mas no intervalo teve que ser algo que ignoramos. Podemos dizer que era latente, significando com isso que era em todo momento desse intervalo capaz de consciência (Freud, apud FONSECA, 2012, p. 87).

O inconsciente, nessa acepção, seria um sistema de memória disponível à consciência. Se a consciência é esse estado representacional transitório e atual, temos, por contraste, uma segunda instância, inconsciente, responsável pelo conteúdo latente e acessível à consciência – o registro neuronal das representações primárias e a síntese de representações abstratas e de pensamentos coerentes (id., p. 88). Com isso Freud projeta para o espaço do inconsciente o registro dos conteúdos de memória acessíveis aos atos perceptivos (e, nessa medida, conscientes). Nos termos do *Projeto*, trata-se, no primeiro caso, da “energia ligada” das áreas neuronais relacionadas à memória e, no segundo da “energia livre” dos neurônios do sistema de percepção. Como vimos, o acesso à realidade externa é mediado pelo psíquico, do qual a consciência é apenas uma manifestação qualitativa: o universo físico é conhecido por nós através de um estado de consciência ele mesmo tributário de condições próprias ao acontecer psíquico. Em outras palavras, nossa percepção do mundo externo é mediada pela “realidade psíquica”.

Tudo o que é retido da percepção como um traço da exterioridade e, por esse motivo, capaz de aparecer na consciência é chamado *pré-consciente*. Os *Triebe* podem dispor de todas as representações pré-conscientes com vistas à satisfação de sua meta; disso decorre a plasticidade que as representações exibem no trabalho do sonho, nos chistes, lapsos etc., submetidas que estão aos processos como os de condensação e deslocamento.

Não obstante, a primeira tópica ainda não oferecia um lugar para os *Triebe* no psiquismo – salvo, evidentemente, pelo acento quanto à sua fonte (*Quelle*) orgânica, fisiológica. A ênfase recai sobre a *Drang* da pulsão. Ainda não há uma referência à topologia estrutural do psiquismo.

O início da década de 1920 presencia a reformulação do pensamento psicanalítico a partir das novas noções introduzidas em função da identificação do caráter inconsciente do Eu na prática clínica e da orientação mais especulativa ou “filosófica” a que Freud se permite. Por isso, as noções introduzidas em função do novo modelo não são todas elas observáveis. Pelo contrário, as pulsões são subdivididas em

classes fundamentais apenas do ponto de vista teórico; de fato, a pulsão já é uma representação psíquica orientada a um objeto, de tal forma que o que é possível conhecer é sempre o fenômeno secundário, e nunca o primário (FONSECA, 2012, p. 100).

O conceito de Eu ganha relevância na 2ª Tópica, modificando e complementando o sentido da primeira. Veremos aqui como o caráter inconsciente do Eu exige que o dualismo entre o estado consciente (ligado ao *princípio de realidade*) e o registro inconsciente (ligado ao *princípio de prazer* e à *compulsão à repetição*) seja modificado para, a partir dos dados coletados na clínica, abarcar a noção de um Eu recalcado (*verdrängte Ich*) no interior de uma teoria estrutural do psiquismo. Trata-se de abandonar a consideração do psiquismo somente a partir de manifestações conscientes e registros inconscientes correlatos para incluir nele certas estruturas que redimensionam a concepção da dinâmica psíquica num modelo de inconsciente que influencia o sujeito consciente.

Desde os textos neuropsicológicos iniciais Freud postula que a *Drang* (pressão) da pulsão requer uma função avaliadora adicional, submetida à dinâmica mais fundamental de acúmulo e descarga de estímulos endógenos. A pressão desiderativa ocasiona modos de satisfação do impulso que se ocultam à consciência, colocando em risco a estrutura coerente do Eu.

Assim, a realização de desejos pode conflitar, em certas ocasiões, com os interesses de manutenção da vida individual, o que gera a preocupação de ocultar a vida sexual. Como a sexualidade é uma força que supera as do indivíduo (portanto, a libido se divide em relação a interesses distintos), estabelece-se o conflito e o risco de conservação de si (FONSECA, 2012, p. 104).

Freud denomina *Isso* o vasto campo psíquico que não se orienta – como o Eu consciente – por inferências causais no conjunto das relações de espaço e tempo, mas por impulsos e pensamentos carregados de afeto (*Affekt*) que expressam as tendências do organismo.

O Eu é, na primeira tópica, o detentor por direito da consciência; é a “instância que à noite vai dormir, embora, mesmo dormindo ainda detenha o controle da censura onírica” (FREUD, 1923/2007, p. 31). É dele também que procedem os recalques. Não obstante, Freud percebe na clínica que as resistências que são sublevadas em análise não são elas mesmas conscientes, mas aparecem automaticamente a fim de impedir o acesso ao conteúdo recalcado.

“Num certo momento da análise, as associações entre determinadas representações sofrem resistência e o pensamento simplesmente se desvia para regiões que não apresentem perigo à unidade de Eu consciente” (FONSECA, 2012, p. 94). Tal constatação o coloca diante de uma situação imprevista que questiona as formulações anteriores; a partir de então, já não é mais possível identificar plenamente *Eu* e *consciência*. Em dado momento, o Eu se conduz – como o recalcado – de modo parcialmente inconsciente. Esmacida a oposição entre consciente e inconsciente, passa-se a empregar as noções de “Eu coerente”, perceptivo e racional, e “Eu recalcado”, ligado às representações psíquicas inadmissíveis. O que permanece o mesmo é a dissociação entre o eu e certas representações que, um dia conscientes, são impedidas de participar da vida psíquica conscientes, permanecendo inconscientes.

A partir de então o psicanalista percebe que uma parte do Eu, distinta do recalcado, é inconsciente. Não se trata da latência do pré-consciente: antes, nessa nova concepção, o Eu é movido de modo inconsciente pela atuação de forças psíquicas desconhecidas, inacessíveis à consciência direta, mas intensamente atuantes. Daí surge a *segunda tópica* do psiquismo: o Eu inclui a consciência e aquilo que é pré-consciente; o *Isso (Es)*, engloba o recalcado, embora não se reduza ele (FREUD, 1923/2007, pp. 31-32). Às forças que nele atuam, Freud denomina *Triebe* (FREUD, 1940/1992, p. 146). O indivíduo, agora, é um “Isso psíquico desconhecido e inconsciente sobre cuja superfície assenta-se o Eu” (FREUD, 1923/2007, p. 37). O Eu é uma parte superficial do Isso; ele se desenvolve secundariamente, como resultado da linguagem e da cultura com vistas à sobrevivência do organismo e do grupo de organismos; contudo, o que a pulsão busca, enquanto força motriz do Isso, é a descarga. Sua meta é cancelar o estímulo orgânico.

O Isso, em **O Eu e o Isso** (1923) é impessoal e, ao mesmo tempo, necessário por natureza em nosso ser. Naquele que, segundo James Strachey, é o último dos grandes textos teóricos de Freud, a relação sujeito-objeto (o primeiro deles representado pela instância do *Eu*) fica confinada, como em Schopenhauer – para quem a atividade não requer agente nos sentido gramatical da palavra – “ao caráter de abstração conceitual e simulacro de agente de uma ação qualquer, eminentemente com função descritiva e que, no fundo, não equivale a nada de real” (FONSECA, 2012, p. 53). De acordo com Ribeiro da Fonseca, em Freud, assim como em Schopenhauer e Nietzsche (em **Além do bem e do mal**), a atividade não requer o agente, pois somos

“agidos” por forças fora do controle da consciência – acento típico da crítica ao consciencialismo presente nos três autores.

Nessa nova concepção, o Eu possui relativa autonomia. Reprime a incoerência, o irracional, procurando tornar a atividade psíquica coerente e produtiva, apoiando-se na reflexão, na percepção e no próprio recalçamento das representações desprazerosas. Não obstante, por ser parcialmente inconsciente e submetido ao Isso, quer ainda obter a satisfação do impulso, ainda que o princípio de prazer (*Lustprinzip*) seja parcialmente limitado pelo princípio de realidade (*Realitätsprinzip*). “Tal estado de coisas”, segundo Ribeiro da Fonseca:

(...) expõe e servidão da racionalidade à atividade inconsciente repetitiva e inatural na qual se enraíza. Por isso mesmo, o inconsciente vai muito além do simples acúmulo de conteúdos latentes que um dia já passaram pela percepção. Os conteúdos recalçados conectados à própria atividade originária do Isso produzem efeitos na consciência e são partes predominantes da atividade psíquica que tem como meta fundamental a satisfação como experiência psíquica, o que implica em dizer que não é necessário que esta satisfação se dê em objetos reais, sejam eles o próprio corpo ou o mundo (FONSECA, 2012, pp. 96-97).

A continuidade e descontinuidade entre inconsciente e consciente se devem à *Kraft* que une o psiquismo ao orgânico. Os *Triebe* tendem a tomar para si objetos de satisfação *antes* que o Eu perceba as intenções inconscientes e, assim, possa moderá-las. Além disso, o intelecto também pode tornar-se instrumento da demanda inconsciente, esboçando uma ação cujas razões demonstram-se consistentes em virtude da estrutura defensiva do eu.

Assim a 2ª Tópica distingue entre as pulsões do Eu (*Ichtriebe*), ligadas à conservação e funcionando com energia libidinal emprestada ao Isso, e as pulsões do Isso (*Sexualtriebe*) propriamente ditas, alimentadas pela libido. As forças recalçadoras são também sexualizadas e descritas em sua atividade: o recalque é operado pelas *pulsões de autopreservação* (*Selbsterhaltungstribe*) que atuam no Eu, também relacionados às pulsões libidinais (*Libidinösetriebe*). Em outras palavras, o recalque é um processo que ocorre dentro da própria libido: as pulsões de autopreservação são reconhecidas como também de natureza libidinal, i.e. *libido narcísica* (*narzisstische Libido*). A ela se opõe a *libido objetal* (*Objektlibido*); percebe-se assim que o interesse da

autopreservação defende-se contra as exigências do interesse objetal. Ambos os grupos de impulsos (narcísicos e objetais) são inconscientes, “o que sugere a possibilidade de conflito psíquico entre instâncias psíquicas e também uma divisão interna, ou clivagem (*Aufsplitterung*) no próprio Eu”, que Freud compara com a clivagem que ocorre com os cristais “segundo linhas de clivagem predeterminadas pela constituição do próprio cristal” (id., p. 98 e nota 215). Tal clivagem põe novamente a lume a impossibilidade de separar, na teoria freudiana, o psíquico inconsciente da fisiologia.

Em **Além do Princípio de Prazer** observa-se uma reorganização do campo teórico psicanalítico na qual, na sequência da releitura de Schopenhauer em 1919 –para quem “a morte é ‘o resultado genuíno’ da vida e, nesse sentido, sua finalidade, enquanto a pulsão sexual é a encarnação da vontade de viver”⁷³ (FREUD, 1920b/1992, pp. 48-49) -, Freud substitui o dualismo entre libido (pulsões sexuais) e conservação (pulsões do eu) pelo dualismo *Eros/Tânatos* ou “a divisão da *força (Kraft)*, da libido, entre *Trieb de vida* e *Trieb de morte*” (FONSECA, 2012, p. 39). Para dar conta do problema introduzido pelo narcisismo que, ao fazer do ego o grande “reservatório” da libido – controversia travada, desde 1910, com Jung e sua tese monista acerca da libido - esfumava a distinção entre pulsões de autopreservação (egóicas) e pulsões sexuais, Freud introduzirá a controversa *pulsão de morte*, reagrupando as anteriores sob a égide das *pulsões de vida*. A oposição deixa de ser entre a libido (os *Triebe* sexuais) e um domínio exterior à libido (os *Triebe* de conservação), mas entre dois modos opostos da libido: um deles, afirmado sob a forma das pulsões de vida, e

⁷³ Como comenta Ribeiro da Fonseca (2012, p. 44), em **Metafísica do Amor Sexual** (1844), Schopenhauer sugere que o instinto sexual e os *Triebe* ligados à sexualidade genital adulta são correlatos do “querer viver”. Por isso, ultrapassariam o sentido da existência individual, proporcionando ao sujeito a felicidade “como um ardil para a perpetuação da humanidade. O propósito consciente é suplantado pelo objetivo inconsciente equivalente ao querer da espécie” – o que, numa leitura marcadamente empirista da psicanálise (GABBI JÚNIOR, 2003, p. 11), é lido segundo a chave da filiação de Freud ao programa de uma filosofia utilitarista, que crê “que o ser humano busca o prazer e os objetos aprazíveis e afasta-se da dor e dos objetos que a causam” (GABBI JÚNIOR, 2003, p. 11); ou, ainda, pode ser remetido à presença anônima de Brentano – que, como é sabido, era leitor e divulgador da filosofia de Stuart-Mill - segundo o qual sentimentos de amor e ódio (*Gemutsbewegungen*), seriam os instigadores de nossos atos mentais, sugerindo que prazer e desprazer fossem a força motivadora de nossas ações (Brentano, apud COHEN, 2002, p. 96).

outro, simétrico ao precedente, que visa a algo *além* do princípio de prazer – o que testemunha a compulsão à repetição; trata-se das *pulsões de morte*, cuja função é negar e desunir aquilo que *Eros* – biologicamente - uniu. Trata-se de um “querer-morrer” como uma polaridade oposta ao “querer-viver”, que pode aparecer na forma de agressividade, mas que na maior parte das vezes aparece amalgamada aos processos vitais: “todas as moções dos *Triebe* constituem tais uniões ou alianças dos dois tipos fundamentais de *Triebe*” (id., p. 41).

A teoria estrutural do psiquismo em Freud esboça a dinâmica psíquica nos termos de um inconsciente que influencia o sujeito consciente. Este detém a percepção externa e o pensamento racional e coerente; não obstante, é cindido pelo desconhecimento acerca da dinâmica inconsciente que o constitui e que responde pelo funcionamento mais básico de sua personalidade individual. Nessa nova configuração o inconsciente não é mais apenas um depósito de representações proscritas; antes, ele é a fonte originária do Eu consciente “e controla, através deste, as operações de conservação, que dependem do conhecimento das noções de espaço, tempo e causalidade” (id., p. 99), além de controlar as ações musculares que se voltam ao mundo externo ao organismo (note-se, a esse respeito, a histeria e suas modificações “incoerentes” na atividade corporal).

O Eu consciente e deliberativo, ligado à conservação do organismo e à palavra, tende a ignorar o sentido das manifestações do psiquismo ligado ao corpo, as quais tendem à realização de desejos que, muitas vezes, só podem ser alcançados pela via dos sintomas – quer sejam eles físicos ou ligados aos processos de pensamento e percepção. O conflito que se instaura entre os interesses inconscientes e as avaliações conscientes refletem o conflito mais fundamental entre o organismo e o mundo exterior. Em tais conflitos, as forças libidinais ligadas ao Eu modulam seu objetivo inicial – que era conciliar os interesses inconscientes com as possibilidades efetivas da experiência – e assumem um caráter restritivo, impelindo o psiquismo a buscar satisfações indiretas e substitutivas.

De acordo com Freud, o ponto nevrálgico desse conflito é a sexualidade. “A força incomparável do psiquismo orgânico”, comenta Ribeiro da Fonseca:

(...) está baseada em seu caráter sexual, que supera o ponto de vista da sobrevivência e define o indivíduo, do ponto de vista psicofisiológico, como alguém que busca potência, mas encontra seu caminho barrado na interação com os objetos

do mundo. Aqui pouco importa se os objetos do mundo são reais ou alucinados, pois o que está em consideração é o efeito angustioso que a existência comum e as restrições civilizatórias representam para o indivíduo que deseja (...) (id., p. 103).

A partir daqui, trata-se de isolar o fator que ativaria o psiquismo. “Esse fator é uma força biológica intensificadora e avaliadora de possibilidades de satisfação que definem ações efetivas” (id., *ibid.*), as quais devem ser consideradas a partir da pulsão.

Em que pese o aspecto paradoxal desse novo dualismo e sua historicamente alegada irrelevância na prática clínica, observa Monzani (1989, p. 188s.) que aqui se trata de uma reelaboração tardia do *princípio de inércia* segundo o qual o organismo vivo tenderia, pelo escoamento total de sua energia, a reconduzir-se “ao seu estágio original de quietude gélida, mineral”. A esse respeito, Gabbi Júnior Observa que não se trata de uma *tendência* à inércia, mas à manutenção da diferença entre repouso e movimento = 0; em outras palavras, trata-se de uma tendência à ausência de forças e de movimentos (GABBI JÚNIOR, 2003, pp. 26-27). Segundo Ribeiro da Fonseca, o *Trieb* de morte, “antes sequer considerado”, torna-se *Trieb* originário nessa nova concepção, pois “Freud retoma a tese schopenhaueriana do conflito entre os graus superiores e inferiores de objetivação da Vontade. Trata-se da referência às forças inorgânicas, que aparecem nos organismos superiores escravizadas às forças orgânicas” (FONSECA, 2012, p. 39). “A hipótese do conflito explica a tendência da Vontade para graus superiores de objetivação. Ao mesmo tempo a resistência das formas vencidas indica a perpetuação do combate e o caráter provisório da vitória”⁷⁴ (Cacciola, apud FONSECA, 2012, pp. 39-40). No organismo humano – grau mais elevado da objetivação da vontade – “os graus inferiores continuam atuantes, já que têm direitos anteriores à mesma matéria”⁷⁵ (id., *ibid.*). Nesse sentido, a saúde e a doença expressam, no organismo, a mesma desunião da vontade expressa na multiplicidade do mundo fenomênico sob uma harmonia aparente.

Em todo caso, a distinção entre *Eros* e *Todestrieb* deriva do cruzamento de dois paradigmas biológicos em Freud, o darwinista e o lamarckista. Ambas já não são mais classes de pulsões parciais, pois

⁷⁴ CACCIOLA, M. L. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Edusp, 1994, pp. 65-66.

⁷⁵ Id., *ibid.*

toda pulsão parcial está ligada a uma zona erógena – o que não acontece nem na pulsão de morte, nem na de vida. Tem-se aqui uma dualidade intrínseca à definição da pulsão enquanto tal: toda pulsão parcial é, sob certo aspecto, uma pulsão de vida, e sob outro, uma pulsão de morte. Para Freud, o ser vivo constituiu-se, mas sua tendência original é desintegrar-se. O *telos* desse processo é o retorno ao inorgânico; contudo, se isso acontecesse muito rápido, a vida seria impossível. Daí o desenvolvimento – a vida – operar uma manutenção das tensões no menor nível possível. Em outras palavras, a tendência à complexificação e à sustentação da vida, defendida por Lamarck (1744-1829), é compensada pela sobrevivência estrita do mais adaptado, segundo Darwin (1809-1882). O que é este cruzamento senão a atualização do *princípio de constância* (correlato adaptativo do princípio de inércia), postulado já nos parágrafos iniciais do *Projeto* como índice da “necessidade da vida”?

2.3 INDÍCIOS DE UM CONCEITO DE NATUREZA RENOVADO

Outros exemplos - além da pulsão - que reforçam a leitura continuísta da teoria psicanalítica para com os textos metapsicológicos anteriores a 1900 poderiam ainda ser citados – como a transformação dos “sistemas de neurônios” da carta a Fliess de 6 de dezembro de 1896 em “sistemas mentais” na *Traumdeutung* de 1900 (GAMWELL, SOLMS, 2008, pp. 128-132). Basta-nos, porém, o testemunho do próprio Freud em uma de suas últimas obras, **Abriss der Psychoanalyse (Esboço de Psicanálise, 1940)**, publicado postumamente. Nele, Freud sustentou o fato de a psicanálise ter encontrado condições suficientes para teorizar acerca de um “aparelho psíquico que se estende *no espaço*”, aparelho este composto com vistas a determinados fins, desenvolvido pelas necessidades da vida e que, sob certas condições, dá origem ao fenômeno da consciência. Tal hipótese o teria colocado em posição de “edificar a psicologia sobre bases parecidas às de qualquer outra ciência natural, por exemplo, a física” (FREUD, 1940/1992, p. 198). A psicanálise em geral, e a metapsicologia em particular, apresentam-se assim como desdobramentos do ideal de constituição de uma psicologia natural na última década do século XIX.

É verdade que tal ideal exigiu de Freud, num primeiro momento, assumir uma atitude *materialista* e *reducionista* diante dos dados a serem sistematizados. É fato que, quando da passagem da neurofisiologia para a psicanálise, Freud já não poderia mais explicar todos os processos mentais com base exclusivamente em leis físicas ou

na química dos elementos em ação no organismo humano. Não obstante, as exigências do funcionamento fisiológico do organismo deveriam ser satisfeitas, embora já não pudessem, por si só, esgotar todas as possibilidades de articulação do todo pulsional formado pelo conjunto dos processos inconscientes e dos processos conscientes. O que permanecia o mesmo, porém, era a meta de ultrapassar a aparência dos fenômenos para descobrir a sua natureza essencial. Compreendê-la requeria que se encontrasse uma forma de olhar mais profunda e abrangente, capaz de identificar regularidades passíveis de sistematização. Descobri-las seria tarefa de uma disciplina que se pretendia científica, e o esforço de Freud consistiu numa tentativa de atingir esse objetivo com relação à articulação entre o sistema nervoso e o conjunto dos fenômenos psíquicos.

Tais regularidades passíveis de sistematização incluíam tanto fatos de observação quanto de consciência. A consciência é, como vimos, a “outra grande exigência” que, segundo o *Projeto*, a psicologia científica e naturalista deveria satisfazer (FREUD, 1895/2003, p. 186). Desde a fórmula fisiopatológica da histeria de **Quelques considérations pour une étude comparative**, Freud afirmava que a paralisia histérica correspondia a uma lesão do *conceito* do órgão afetado, não de sua representação cortical. Assim, os processos responsáveis por tais fenômenos deveriam ser explicados cientificamente tanto quanto aqueles que se originam em lesões materiais. Inferi-los a partir do método psicanalítico não era, para ele, fundamentalmente diferente de inferir dados a partir de observações feitas ao microscópio, pelo menos no que se refere aos seus objetivos científicos. O raciocínio por trás de ambos os métodos era estender ao máximo as capacidades de observação tanto para a percepção externa quanto interna, subjetiva, com vistas a fornecer a base mais profunda possível sobre funções subjacentes impossíveis de serem observadas (GAMMOWELL, SOLMS, 2008, pp. 32-33).

No interior da teoria psicanalítica não se justifica, então, a distinção que tradicionalmente se faz entre a *Erklärung* (explicação) e a *Deutung* (interpretação) – índice da diferença metodológica entre ciências do espírito e ciências naturais. Desde a **Interpretação dos Sonhos**, a explicação sistemática destinava-se a transcrever graficamente aquilo que se passa no trabalho do sonho, isto é, os processos (primários ou secundários) que fizeram com que o sonho adquirisse a forma com a qual foi reconhecida no discurso consciente. Tais mecanismos não são acessíveis senão no e pelo trabalho de interpretação. Em outras palavras, são os produtos da tarefa

interpretativa (os processos de condensação e deslocamento e as formas de representação em jogo na elaboração onírica) que devem ser sistematizados com base nos princípios tomados de empréstimo das ciências naturais (inércia e constância).

A teoria neuronal inicial de Freud, por sua vez, evidencia um monismo materialista flagrante. O psicanalista condiciona a existência de todos os processos psíquicos ao funcionamento do sistema nervoso. Percepção, memória, pensamento, patologias, consciência, a função inibidora do eu: todos estes, enquanto estados delimitados de quantidades em curso no sistema nervoso, encontram sua condição de possibilidade num desempenho específico de determinados sistemas neuronais – ϕ , ψ ou ω ou suas inter-relações. Pode-se então afirmar então que o *Projeto* de 1895 descreve a gênese materialista da interioridade sobre a atividade perceptiva do neurônio. Com isso Freud recusa a dualidade espírito-matéria bem como a concepção localizacionista da consciência como um “olho interno” correlato às impressões mnêmicas no tecido nervoso.

Contudo, para se entender a natureza do materialismo presente no pensamento freudiano, além de se atestar a sua recusa da dualidade substancial, é preciso compreender o conceito de *Natureza* subjacente a ele. O ponto comum entre os diversos materialismos da era moderna é o fato de constituírem-se como verdadeiras filosofias da Natureza. A intuição principal é a de uma Natureza criadora organizada cujo dever envelopa a totalidade dos seres. Até mesmo a gradual substituição da problematização da Natureza como objeto da metafísica (a qual perdurara como problema filosófico de primeira grandeza desde os primórdios da disciplina) pelo paradigma físico-químico (tributário de uma teoria atomista, a física corpuscular), em curso desde o século XVII, testemunha a filiação da ciência da época a uma concepção metafísica da Natureza como conjunto de coisas que apresentam uma ordem, que realizam tipos ou que se produzem segundo leis (VVAA, 2000, p. 1010), leis estas passíveis de “descoberta” pelo espírito humano e responsáveis pelas regularidades observadas empiricamente.

Por fim, compreender o naturalismo de Freud pressupõe diferenciar a exigência de um *determinismo na Natureza* do *naturalismo positivista*. O espírito científico positivista do século XIX tinha como padrão de cientificidade a física mecanicista, a cujos métodos e postulados todas as demais ciências deveriam ser reduzidas ou, dada sua impossibilidade, descartadas como meras especulações metafísicas. Neste horizonte de inteligibilidade a psicanálise não poderia, de fato,

adquirir *status* de ciência natural, pois muitos dos fenômenos sobre os quais se debruça escapam a um mecanicismo estrito.

Parece, contudo, que tal impossibilidade já denunciava uma deficiência que se situava mais do lado das ciências positivas (quer sejam naturais ou humanas) do que da psicanálise. Em linhas gerais, as lacunas que podemos identificar nos diferentes naturalismos do final do século XIX dizem respeito à renitente manutenção dos compromissos ontológicos herdados da tradição mecanicista racionalista no tratamento dos objetos de pesquisa e na sistematização teórica de suas relações causais. Em outras palavras, num momento em que o fazer científico identificava-se ao desenvolvimento de novas técnicas a partir da reprodução do método experimental, não havia uma problematização séria do próprio método e de sua fundamentação metafísica⁷⁶. No campo das ciências humanas de tendência naturalista, em particular, estava ainda ausente a consideração do funcionamento do psíquico a partir da ideia de *processo* - e, em especial, daquele conjunto de processos passíveis de serem reunidos sob a égide da consciência.

De fato, foi o século XIX que praticamente identificou mecanicismo e ciência. Para a incipiente psicanálise dos anos 1890, a abordagem mecanicista, conquanto necessária, mostrara-se insuficiente ao se tratar de descrever o funcionamento de um *organismo* não mais inscrito dentro de um modelo maquinal. O paradigma maquinal dera lugar à noção de um organismo capaz não somente de receber estímulos externos, mas também de *gerar estímulos* – ao que Freud denominou “necessidade da vida”. Daí interessar ao psicanalista a forma como se dão os processos envolvidos na conservação deste organismo, atividades dinâmicas globais que poderiam envolver até a totalidade do sistema

⁷⁶ No resumo de seu curso do ano acadêmico de 1956-1957, Merleau-Ponty vai se referir a este estado de coisas que caracteriza o naturalismo do século XIX como “o abandono em que caiu a filosofia da Natureza”, considerando-o àquela altura um tema “inatural” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 91). Para o filósofo (que naquele momento segue a crítica bergsoniana à metafísica, segundo a qual a tradição ontológica da filosofia moderna compreende a Natureza sobre o fundo de um nada possível, recusando-lhe toda forma própria de negatividade, confundindo-a com o pensável e instaurando uma clivagem irreduzível entre a essência e a existência), tal abandono da filosofia da Natureza embute em si uma “imagem fantástica do homem, do espírito e da história” como “pura negatividade”; já quanto à Natureza, o que estava em questão era fornecer-lhe um conceito não fosse “imaterialista”. A solução do problema ontológico, escreve, se não se esgota no tema da Natureza, tem nele um elemento primordial.

nervoso. Explicar tais processos implicaria mostrar o valor de sobrevivência que os mesmos teriam – o que inclui a descrição das quantidades presentes e seus efeitos.

No naturalismo psicológico de Freud vemos o grande cruzamento da física mecanicista com o paradigma adaptativo herdado do evolucionismo. Afinal, o psicanalista agrega ao conjunto de seu naturalismo o paradigma biológico-adaptativo herdado da teoria evolucionista. Este possibilitará a explicação de processos que não encontram sua fundamentação no modelo mecânico, introduzirá no *Projeto* a teleologia imposta pela necessidade da vida e, no limite, servirá de fator de distinção para o naturalismo freudiano no conjunto das *Naturwissenschaften*. Para Freud, se há qualquer tendência ou finalismo na Natureza, não é nenhum senão aquele imposto pela necessidade de autoconservação do organismo. Tal necessidade, porém, não exclui um determinismo dos processos, sejam eles conscientes ou inconscientes: nos primeiros, a introdução do eu como instância inibidora, e nos segundos, a postulação de princípios reguladores das atividades inconscientes são indícios da possibilidade de se encontrar regularidades determinadas passíveis de sistematização.

O correto estatuto deste naturalismo freudiano somente virá da consideração séria de tais paradigmas em concurso na sua obra, do esclarecimento dos motivos de sua adoção e da contemplação do alcance teórico e prático da teoria metapsicológica. Embora tenha sido o herdeiro da filosofia da Natureza pressuposta pela ciência do seu tempo, a notável virtude epistemológica de Freud parece ter sido a abertura para permitir que sua concepção de ciência fosse modificada conforme sua investigação avançava, sem prejuízo de sua convicção de que se mantinha dentro das fronteiras das ciências naturais.

Embora não exista nos textos freudianos algo que possa ser considerado uma filosofia da Natureza em sentido estrito, o psicanalista não deixou de esboçar contornos mais ou menos bem definidos da concepção particular da Natureza sobre a qual e a partir da qual trabalhava. Em primeiro lugar, Freud postula um alcance limitado para o realismo físico-químico na explicação dos fatos relacionados ao comportamento de um organismo vivo. Sua descrição dos processos em curso no aparelho psíquico, a partir de 1893, reflete não mais uma atitude tipicamente localizacionista acerca do funcionamento mental (como a de Broca ou de Charcot) e abandona gradativamente, a partir do *Projeto*, o paralelismo psicofísico aprendido de Hughlings-Jackson. Em outras palavras, Freud adota o paradigma organísmico em sua teoria psicológica, e o faz em detrimento da tradicional consideração de mente

e corpo como elementos substancialmente distintos e causalmente relacionados na fenomenologia psíquica. Para se compreender o arranjo do materialismo freudiano tampouco é suficiente dizer que Freud se interessou pelas fontes biológicas do psíquico como uma espécie de “biólogista da mente”, ou subscrever a ideia de que o psíquico emerge do biológico. Postular uma dependência dos fenômenos psíquicos em relação aos fenômenos biológicos não explica necessariamente como o corpo e o espírito estão ligados, como eles definem-se mutuamente, e como se determinam reciprocamente a cada instante. Postular tal dependência parece, ao contrário, relegar os dois termos (corpo e espírito), definidos independentemente um do outro, a uma abstração antes que a uma história de definição comum. Importa compreender as relações que Freud estabelece entre *psique* e matéria a partir de uma abordagem emergentista metafisicamente monista mas com um conceito alargado de psiquismo – que inclui nele processos estocásticos inconscientes e conscientes de uma mesma modalidade existencial.

No capítulo seguinte descreveremos o histórico das relações que Merleau-Ponty estabelece com o freudismo desde a publicação de sua primeira tese até seu ingresso no *Collège de France*. Tratar-se-á de descrever os resultados do contato que Merleau-Ponty estabelece com a teoria freudiana. Mostraremos como o recurso à psicanálise que, para ele, poderia renovar a fenomenologia mediante a rearticulação dos domínios físico e psíquico, embutia uma crítica (de inspiração politzeriana) ao cientificismo datado que Freud teria transposto ao domínio da *psique*. Segundo Merleau-Ponty, o psicanalista não fora capaz de extrair as consequências ontológicas das noções que articulara.

3 FENOMENOLOGIA E PSICANÁLISE EM DIÁLOGO (1942-1952)

“O que nós gostaríamos de perguntar é se os conflitos dos quais ele (Freud) fala, os mecanismos psicológicos que ele descreve, a formação dos complexos, a repressão, a regressão, a resistência, a transferência, a compensação, e a sublimação exigem realmente o sistema de noções causais pelo qual ele os interpreta”.

(MERLEAU-PONTY, 1942/2009, p. 192)

“O incêndio que figura no sonho não é, para o sonhador, uma maneira de disfarçar uma pulsão sexual sob um símbolo aceitável, é para o homem desperto que ele se torna um símbolo”.

(MERLEAU-PONTY, 1945, p. 440)

Há na filosofia de Merleau-Ponty um movimento que vai do projeto de restituição do mundo da percepção (presente em suas duas teses) aos temas da verdade e da comunicação com outrem, os quais figuram nos textos pós-1945. Tal passagem remonta já à obra *Le métaphysique dans l'Homme* (1947). Em 1952, no texto de candidatura ao *Collège de France*, o filósofo esclarece que seus “dois primeiros trabalhos procuravam 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” (MERLEAU-PONTY, 1962/2000, p. 37). Para Marcos José Müller-Granzotto, tal movimento 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 incomensuráveis 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) (MÜLLER-GRANZOTTO, 2005, p. 400).

Para além da descrição topológica de um mundo primeiro e fundante da verdade tardiamente capturada pela ciência e pela reflexão, era preciso mostrar a maneira pela qual esse mundo dar-se-ia a conhecer como origem daquela verdade – o que demandaria uma mudança de ponto de vista: um discurso que se ocupasse menos na descrição do que haveria de ser o mundo da percepção e privilegiasse a descrição da dinâmica por cujo meio um fundado pudesse exprimir, nele mesmo, algo como uma origem. Trata-se, como veremos, de uma migração de uma abordagem *topológica* (característica da *SC* e da *PP*) para uma abordagem *dinâmica* – migração que possibilitaria não só a dissolução da “má ambiguidade” acerca da qual escreve em *RC-CF*, mas também pode esclarecer a mudança de avaliação de conceitos psicanalíticos na passagem das primeiras para as últimas obras merleau-pontyanas.

3.1 GEORGES POLITZER E O PROBLEMA DO “ENQUADRAMENTO” DA PSICANÁLISE

Merleau-Ponty não foi, com certeza, o único filósofo contemporâneo a propor uma reinterpretação da psicanálise freudiana. Pelo contrário, o freudismo esteve na pauta das críticas e reflexões das mais diferentes escolas de pensamento ao longo do século passado. Contudo, Merleau-Ponty parece ter sido o único filósofo francês contemporâneo a ter travado um diálogo ininterrupto com o pensamento freudiano ao longo de toda a sua obra.

Desde o início, o fenomenólogo enquadra Freud em uma tendência ou profissão de fé metafísica particular. Em *SC*, sua crítica à psicanálise se dá pela perspectiva da noção de *estrutura*, categoria central da obra. Ecoando as críticas de Politzer⁷⁷, Merleau-Ponty não questiona o papel atribuído por Freud à “infraestrutura erótica” do comportamento, mas sim a necessidade de um sistema de noções causais na interpretação dos mecanismos psicológicos descritos pelo psicanalista. Tais noções convertiam a psicanálise em uma teoria metafísica da existência humana (MERLEAU-PONTY, 1942, p. 192). Assim, Merleau-Ponty situa o psicanalista entre aqueles pensadores que mais ou menos assumiram uma posição materialista. Tal escolha

⁷⁷ Que rejeitava as explicações em terceira pessoa da psicanálise em virtude de sua suposição de processos internos de natureza mecânica e energética – postura essa reeditada particularmente no meio psicanalítico francês. “(E)m nome do “concreto”, Politzer cindia a psicanálise, retendo seu aspecto prático e técnico e recusando sua teoria” (HONDA, 2004, p. 419, nota 3).

justificava-se em vista da alternativa indesejável de incluí-lo no quadro de uma filosofia vitalista – notadamente, a de Bergson - que faz do mundo uma unidade objetiva cujos sentidos são constituídos pela consciência. Diante dessa alternativa, Merleau-Ponty afirma que Freud permanecera na via materialista do naturalismo que transportava o realismo das ciências naturais ao terreno da consciência: posterior aos desdobramentos que faziam da consciência ora uma segunda realidade paralela e análoga ao mundo físico (como em Hume), ora uma força que, numa realidade fluida, interpenetrava a matéria inerte (como em Bergson), mas que sempre faziam do universo físico uma realidade em si na qual a consciência surgia como segunda realidade, Freud teria aplicado a ela certas “metáforas energéticas” para explicar o comportamento como “interações de forças ou de tendências” (MERLEAU-PONTY, 1942/2009, p. 2). Em outras palavras, Freud teria tentado dar conta do problema da encarnação, no ser humano, dessa segunda realidade, sob bases naturalistas. Contudo, embora tendesse em linhas gerais ao pensamento materialista, a metapsicologia de Freud – ainda segundo Merleau-Ponty - parecia assumir alhures também o idealismo, de tal forma que o filósofo sugere que Freud concebia o inconsciente tanto como a fonte das energias instintuais que inexoravelmente causam certos estados mentais quanto um sistema mental que predetermina nosso destino como um todo (MERLEAU-PONTY, 1960/2000, pp. 282-283).

A afirmação de Freud segundo a qual todos os fatos físicos têm um sentido é explicada por Merleau-Ponty no interior de seu próprio esquema: se é assim, é porque a maneira pela qual instinto e fisiologia afetam os seres humanos é incomensurável com sua redução a estímulos causais físico-externos ou biológico-internos e a doação de sentido, portanto, não é jamais um sinal da ação de uma consciência pura. “O que está em questão, para Merleau-Ponty”, segundo Dorothea Olkowski, “é o sentido inerente aos fatos físicos e a maneira pela qual a consciência é dependente de funções biológicas e físicas” (OLKOWSKI, 2000, p. 186).

Sua solução, ao nível da *SC*, consistia em afirmar que a vida fisiológica, instintual e impessoal entrelaça-se plenamente com a vida pessoal, significativa e simbólica até que as duas estejam tão completamente integradas que nenhum comportamento humano possa ser atribuído apenas a um funcionamento orgânico ou à consciência. A existência concede sentido ao corpo e à alma enquanto integra-as na vida humana. Ainda que o verdadeiro comportamento instintual seja sempre determinado concretamente por sua estrutura de causas naturais

e, portanto, permaneça ainda biológico, químico ou físico, na medida em que como até mesmo o comportamento instintual consiste num modo de organização, numa forma, a questão aqui é se as propriedades formais da situação – o que Merleau-Ponty chama a estrutura *no* comportamento – permanecem submersas em conteúdo material ou emergem dele para tornar-se o tema da atividade. Dito de outra forma: o que importa é que o instinto seja estrutural, e não meramente material. A mosca morta na teia da aranha não é uma presa, diz Merleau-Ponty; a aranha reage apenas para um objeto vibrante, seja ele uma mosca ou um diapasão (MERLEAU-PONTY, 1942/2009, p. 107). Assim, a despeito das propriedades formais, a estrutura do comportamento instintual permanece sujeita a certas regras invioláveis. Embutido nesse conteúdo, que é a matéria, a aranha não pode aprender, não muda, uma vez que sua existência puramente instintiva está inalteravelmente ligada à causalidade biológica, química e física de leis naturais imutáveis. Ainda no nível da *SC*, estruturas mais complexas de comportamento permitiriam ao ser vivo adaptar-se, mas apenas em um meio real e não a um meio potencial; em outras palavras, se por um lado os objetos presentes no mundo das criaturas vivas não são mais apenas realidades físicas que impõem condições objetivas, por outro, a extensão na qual a maioria dos animais podem integrar novos elementos em seu comportamento é ainda bastante limitada. Merleau-Ponty cita as experiências de Koehler como macacos, nas quais os animais fazem uso de uma vara ou um ancinho como instrumento apenas se ele for disposto previamente de maneira apropriada. Do contrário, é improvável que o macaco faça uso dele (id., pp. 108). Essa espécie de “física animal imanente no comportamento” (id., p. 125) evidencia que algo falta ao primata: “Se um chimpanzé”, escreve Olkowski, “falha ao fazer uso de uma caixa como um instrumento para alcançar frutas porque ele está sendo usado por outro chimpanzé como um assento, é porque o mundo ainda possui a autoridade de uma constante mecânica” (OLKOWSKI, 2000, p. 187). Falta algo ao chimpanzé: o comportamento simbólico, a habilidade de encontrar “uma invariável no objeto externo, sob a diversidade de seus aspectos” (MERLEAU-PONTY, 1942/2009, p. 128). Há uma incapacidade do comportamento, uma falha da estrutura fundada nas limitações da física animal. A falha consiste na inabilidade do animal de tratar o campo como um todo como um campo de “coisas”, um campo no qual cada estímulo pode ser envolvido em relações múltiplas as quais são tratadas como diferentes propriedades da mesma coisa. É uma falha de comportamento que não é tributável ao desenvolvimento da fisiologia do animal, mas à insuficiência das

estruturas comportamentais do animal que não correspondem. Por sua vez, é no nível humano que a vida pode ser chamada existência. Seres humanos são capazes de variar suas relações com as coisas não apenas movendo seus corpos como animais, mas também manipulando objetos no mundo, dando-lhes múltiplas relações enquanto reconhecem que as mesmas são propriedades diferentes da mesma coisa. Esta habilidade de variar relações e reconhecer unidade, que inclui a habilidade de imaginar o futuro ou relembrar o passado, é caracterizada por Merleau-Ponty como um comportamento simbólico: significa que, ao variar seu ponto de vista, o ser humano é livre e único – à diferença dos insetos e chimpanzés. A esse respeito, Olkowski afirma:

Merleau-Ponty rejeita explicitamente o recurso a reações mecânicas mais básicas para explicar situações doadoras de sentido mais elevadas (e vice-versa) a fim de propor que o comportamento não nem um evento físico nem uma visão da situação da perspectiva do ‘em-si’ de uma consciência reflexiva que intenciona o sentido de cada situação (OLKOWSKI, 2000, p. 187).

As soluções mecanicista e intelectualista são, então, ambas negadas; o que Merleau-Ponty sustenta é que o comportamento simbólico do ser humano – único ser capaz deste tipo de comportamento - é a projeção no exterior do organismo de uma possibilidade interna a ele, uma possibilidade que pressupõe uma visão particular da situação, uma perspectiva: “(...) o comportamento destaca-se da ordem do *em si* e torna-se a projeção exterior ao organismo de uma *possibilidade* que é interna a ele” (MERLEAU-PONTY, 1942/2009, p. 136). O comportamento simbólico deve então, em certo sentido, aderir ao corpo, pois a visão é projetada do organismo para o mundo. O mundo, por sua vez, também é transformado para acomodar formas simbólicas, para abrigar comportamentos: “O mundo, na medida em que abriga seres viventes, deixa de ser um *plenum* material constituído de partes justapostas; ele abre-se no lugar onde o comportamento aparece” (ibid.). O comportamento, esta projeção exterior de possibilidades internas, indica algo como um ser-no-mundo que apenas encontra o verdadeiro mundo no nível da fala intercambiada a partir da qual o sujeito do comportamento desaparece a si mesmo como pura consciência de tal forma que possa ser apto a constituir a outra pessoa como outro “eu”. A “consciência é um impedimento para um mundo compartilhado”, afirma Olkowski:

(...) se deve haver um lugar no mundo para outros enquanto outros, a consciência deve se ausentar.

As conexões entre si e o outro que constituem o outro enquanto um outro requerem um espaço vazio na vida mental ou uma reclusão para alguma outra forma de vida. Se o mundo verdadeiro não é o da mente, talvez seja, em algum sentido ainda oculto, o do corpo (OLKOWSKI, 2000, p. 188).

Contudo, como veremos no capítulo 4, o correto estatuto do corpo permaneceu um assunto lacunar, mesmo após a descrição do corpo próprio na *PP*. Tal lacuna somente será resolvida quando da realização de uma reflexão centrada no tema da Natureza. Neste mesmo movimento, Merleau-Ponty vai também modificar suas observações originais acerca de Freud a ponto de, pouco antes de sua morte, postular a necessidade de se fazer uma “psicanálise da Natureza”. Tal constatação vem reforçar o que sustentamos aqui: o correto estatuto epistêmico da doutrina freudiana somente pode vir da consideração do conceito de Natureza ao qual Freud se reporta e sobre o qual constrói sua teoria psicanalítica. Se essa afirmação procede, Merleau-Ponty parece ter sido o filósofo que melhor compreendeu as características do naturalismo implícito a ela. E fê-lo, vale notar, dentro de um projeto marcadamente ontológico.

Uma questão parece se impor de imediato ao discutirmos as relações sempre polêmicas entre os filósofos contemporâneos – no geral – e Merleau-Ponty – em particular – e a psicanálise – questão esta diretamente relacionada com a problemática da Natureza: trata-se do recorrente “enquadramento” da psicanálise em determinadas escolas de pensamento. Introduzimos brevemente este problema quando, no capítulo 1, descrevemos o debate em torno dos objetos, métodos e pressupostos próprios às *Naturwissenschaften* e às *Geisteswissenschaften* e como as reações posteriores ao debate ora capitularam a psicanálise para uma das partes, ora tentaram convertê-la para a outra, ora ainda tentaram encaixá-la em uma terceira via – quase sempre a galope do estruturalismo. Tal enquadramento é característico da história e da filosofia da psicanálise no século XX. Quanto a Merleau-Ponty, em particular, basta lembrar que desde o início, a leitura de Georges Politzer levou-o a identificar a psicanálise freudiana como uma teoria psicológica que transportara para o domínio inconsciente o pensamento causal típico do realismo naturalista⁷⁸. A consideração dos

⁷⁸ Se é verdade que a crítica politzeriana à psicanálise se faz sentir com muito mais propriedade somente a partir da *PP*, é verdade também que Politzer já aparece na *SC*, especialmente a propósito do bergsonismo e da filosofia da *Gestalt*.

processos descritos por Freud como “metáforas energéticas” já testemunha tal filiação. Aliás, Politzer foi, se não o primeiro a contestar as pretensões epistêmicas da psicanálise, pelo menos aquele que mais impacto causou no panorama filosófico francês na primeira metade do século XX; foi graças a ele que, após a publicação da **Crítica dos Fundamentos da Psicologia** (1928), este cenário tipicamente refratário à psicanálise começou a mostrar-se mais receptivo, motivo pelo qual outros comentadores célebres da história da psicologia – entre eles Lacan⁷⁹ e Foucault⁸⁰ – tiveram nele, direta ou indiretamente, uma referência decisiva. Como escreve Reinaldo Furlan, esta obra é precursora de um tipo de leitura do *corpus* freudiano “que fez história e que se caracterizou para os historiadores da psicanálise como a leitura hermenêutica de Freud, em oposição àquilo que se caracterizaria como a sua leitura positivista, que enfatizaria os seus aspectos biologizantes e deterministas” (FURLAN, 1999). Desenvolveremos esse tópico quando, na sequência, descrevermos os principais movimentos na abordagem que aquele filósofo faz acerca da psicanálise.

Nesse momento, contudo, é importante perceber que este primeiro perfil que Merleau-Ponty traça acerca da doutrina psicanalítica na *SC* e na *PP* vai servir, se não de referência, ao menos de ponto de partida para todas as suas análises posteriores. De imediato, é possível perceber que o enquadramento da psicanálise no interior de certa profissão de fé metafísica depende do conceito de Natureza considerado implícito a ela, e esta consideração é o que irá enquadrá-la num ou noutro “tipo” de ciência ou tendência epistêmica particular. Lembremos, mais uma vez, de Politzer: a crítica que ele dirige a Freud em sua

⁷⁹ Veja-se a esse respeito, **Jacques Lacan, passador de Politzer – Psicanálise e surrealismo**, de Márcio Mariguela (Piracicaba: Jacintho Editores, 2007), no qual o autor argumenta que, ainda que nenhuma referência a Politzer apareça na tese de doutoramento de Lacan (**Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade**, 1932), a letra de Politzer está presente na construção do caso *Aimée*. Por esse motivo – afirma Mariguela – Politzer teria sido decisivo para a entrada de Lacan no campo psicanalítico.

⁸⁰ Esquemáticamente, Foucault pode ser incluído na tradição da “epistemologia histórica” francesa que tem em Politzer um nome proeminente (acompanhado por outros como Canguilhem, Bachelard e Koyré). Não ignoramos, contudo, suas peculiaridades: o filósofo considerava que a tarefa filosófica da contemporaneidade era solidária de uma arqueologia da construção dos objetos do discurso científico mas que articulasse as reflexões em torno da história das ciências no quadro mais amplo da história das ideias, dos sistemas filosóficos, religiosos, sociais etc.

obra de 1928 tem como alvo as abstrações que o pai da psicanálise teria elaborado a partir do concreto da dramaturgia individual. Tais abstrações são, para Politzer, o reflexo de um método experimental datado e bem conhecido, método que, na busca de objetividade, põe “em terceira pessoa” aquilo que é próprio do individual. Permitimo-nos, aqui, ver nesse método o mesmo procedimento das ciências naturais empíricas transportado para o campo da psicologia. Ora, esse método é tudo, menos neutro; ele assenta-se sobre todo o cabedal de conceitos metafísicos e ontológicos herdados da era moderna. Merleau-Ponty vai descrever esse estado de coisas quando afirma, na *Introdução da SC*:

Assim, entre os contemporâneos na França, encontram-se justapostas uma filosofia que faz de toda Natureza uma unidade objetiva constituída diante da consciência, e ciências que tratam o organismo e a consciência como duas ordens de realidade e, em sua relação recíproca, como ‘efeitos’ e ‘causas’ (MERLEAU-PONTY, 1942/2009, p. 2).

Lembremos, afinal, um indício da influência dessa leitura politzeriana que transparece inclusive na obra de Lacan: para este psicanalista, a psicanálise teria tido que se auto-afirmar em sua especificidade “contra o espírito médico”, o que fê-la atrasar-se em “meio século” em relação ao movimento das ciências. Pois parece, diz Lacan, que tomados por esse ardid é que até o momento os psicanalistas tentavam unir sua disciplina às ciências modernas:

Objetivação abstrata de nossa experiência sobre princípios fictícios, ou mesmo simulados do método experimental; nós encontramos aí o efeito dos prejuízos dos quais primeiramente se deveria limpar nosso campo, se nós queremos cultivá-lo segundo sua estrutura autêntica (LACAN, 1953/1999, p. 282).

3.2 EXPECTATIVAS E RUPTURAS

Assim, Merleau-Ponty não foi o único filósofo contemporâneo a propor uma reinterpretação da psicanálise freudiana; pelo contrário, o freudismo esteve na pauta das críticas e reflexões das mais diferentes escolas de pensamento ao longo do século XX. Não obstante, Merleau-Ponty permanece sendo o único filósofo francês contemporâneo a ter travado um diálogo com o pensamento freudiano ao longo de toda a sua produção. Na verdade, é possível mesmo perceber – ainda que a justeza

desse escrutínio possa ser posta em debate – que mais de uma vez a teoria psicanalítica desempenhou um papel de destaque nos momentos mais decisivos das inflexões e deslocamentos temáticos da filosofia de Merleau-Ponty. Nesse diálogo, ele não adotou a perspectiva clínica e seu ponto de vista sobre a psicanálise não é sempre ortodoxo. Numa abordagem às vezes crítica, outras vezes intempestiva, o que fica evidente, segundo Alain Beaulieu (2009, p. 295), é o fato de que a psicanálise freudiana constitui, junto com a fenomenologia de Husserl, um “ponto de entrada” na obra de Merleau-Ponty; isso porque o filósofo teria sustentado que ambas - fenomenologia husserliana e psicanálise freudiana – mantinham entre si não mais que um mínimo de contradições e abordam os mesmos campos de estudo através de uma problematização incessante da consciência.

Merleau-Ponty, “nem analisando, nem analista” (MERLEAU-PONTY, 1957/2000, p. 211), recorre frequentemente à psicanálise freudiana. Tal recurso avança da tentativa de renovação da fenomenologia à luz das teses psicanalíticas à intenção de reformar a teoria freudiana das pulsões, à elaboração de uma psicologia da criança e, por fim, de uma psicanálise da Natureza. Nem mesmo o princípio básico da fenomenologia husserliana segundo o qual tudo o que aparece originariamente à consciência é uma fonte para o conhecimento – o que exclui do campo do conhecimento os conteúdos oriundos de um domínio *inconsciente* – impediu Merleau-Ponty de tentar uma interpretação psicanalítica do trabalho husserliano de introspecção⁸¹. Os trabalhos iniciais de Merleau-Ponty pretendem tornar o freudismo compatível com o projeto husserliano de descrição do mundo dos fenômenos, mas recusam-se a aderir à divisão entre as “cenas” consciente e inconsciente. De fato, parece que a noção de inconsciente representa o “ponto de ruptura” entre o pensamento de Merleau-Ponty e a obra freudiana.

De acordo com Reinaldo Furlan, se a presença do fator energético na teoria freudiana fora um divisor de águas entre psicanálise

⁸¹ Alain Beaulieu observa que Husserl sempre distinguira o acesso ao mundo fenomenal de todo psicologismo não rigoroso e de toda “construção psíquica” – as quais, para ele, representam nada além da arbitrariedade pseudocientífica. A investigação freudiana acerca das produções inconscientes, objetos não totalmente oriundos da consciência voluntária, poderia facilmente reconduzir a tal nível de irrealidade fundamental. Pensar o inconsciente como uma não-presença irreduzível onde se misturam real e imaginário constitui, então, a aposta do filósofo (BEAULIEU, 2009, p. 296).

e fenomenologia, não teria o mesmo peso para uma filosofia merleau-pontyana da existência, “que desde o início (*A Estrutura do comportamento*) fez das trocas entre o ‘biológico’ e o ‘sentido’ o lugar equívoco da própria existência” (FURLAN, 1999). Consciente e inconsciente, para ele, apresentam-se como duas faces de uma mesma moeda – o que não pode acontecer senão sob a condição de a fenomenologia perder o status de “ciência rigorosa” que Husserl tentou assegurar-lhe: “o cruzamento das ideias de Husserl e Freud abre (...) uma zona de interferência da consciência a partir de então desprovida de toda transparência a si-mesma” (BEAULIEU, 2009, p. 297). Como resultado, surgem deste encontro uma série de análises nas quais a consciência, conquanto não seja ultrapassada, permanece privada de qualquer substancialidade pré-definida – análises acerca da infância, do universo do sonho, da relação com a corporeidade, da percepção alucinada, da intersubjetividade, da integração na Natureza; numa palavra, todos os estados de presença-ausência a si que se produzem na experiência comum do mundo. Em Freud, tais estados testemunham a mais acabada estranheza a si nos gestos aparentemente mais familiares ao indivíduo. Por esse motivo, o psicanalista torna-se fonte de inspiração para Merleau-Ponty e leva-o a provocar a história das ideias ao associar um Freud “desclinizado” ao movimento fenomenológico.

De início, os comentários de Merleau-Ponty sobre Freud na *SC* e nas duas primeiras partes da *PP* têm duplo significado: denotam a inclinação do filósofo 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. Nesse sentido pode ser lido, por exemplo, o recurso a Freud realizado pelo filósofo em *SC* a fim de neutralizar o behaviorismo que reduz o funcionamento da psique humana a uma série de hábitos empiricamente adquiridos (MERLEAU-PONTY, 1942/2009, pp. 196-199). Merleau-Ponty esboça a crença segundo a qual Freud possa nos ajudar a pensar o comportamento fora do quadro behaviorista que o explica em termos de condicionamento e automatismo. Para tanto, é necessário esclarecer a distinção entre *Instinkt* e *Trieb*: se o que habita o inconsciente é de natureza biológica, a realidade humana seria inteiramente somática e não haveria nada para além ou aquém do corpo físico. Nesta ótica materialista, as motivações são descritas nos termos de uma fisiologia dos instintos e o comportamento humano não se distingue do comportamento animal. Mas se, por outro lado, postularmos a existência de um impulso irredutível à mecânica corporal dos reflexos, então intervém a noção ambígua de “pulsão” a meio caminho entre o espiritual e o somático –

tema sobre o qual o filósofo se detém nos anos 1940, afirmando a oposição entre instinto e pulsão. Como em Freud, a pulsão, em Merleau-Ponty não possui um padrão de comportamento pré-formado nem objetivo específico – motivo pelo qual se distingue do *Instinkt*. Tal oposição permitiu a Merleau-Ponty reformular a resposta freudiana à questão da relação entre o corpo e o espírito inspirando-se livremente na distinção husserliana entre o corpo físico (*Körper*) e o corpo vivo ou corpo próprio (*Leib*). No início de **Pulsões e Destinos da Pulsão**, Freud distingue excitações *pulsionais* de excitações *fisiológicas*. Ainda que ambas tenham a capacidade de agir sobre o psíquico, somente as excitações pulsionais têm sua origem no interior do organismo. As pulsões (de vida, de morte, sexuais, de agressão etc.) não provêm do mundo externo e sua satisfação não pode jamais ser atingida de maneira definitiva. Contrariamente à excitação fisiológica - que pode, ao menos temporariamente, ser satisfeita pela força do instinto – a excitação pulsional jamais pode ser plenamente satisfeita. Nesse sentido, a pulsão é um conceito-limite que impõe um desafio maior à análise que o simples instinto biológico. Como afirma Alain Beaulieu:

Não apenas as pulsões são complexas por sua força interna e seu caráter psicossomático, mas elas o são igualmente pelo destino que lhes governa e que lhes pode conduzir a serem revertidas no seu contrário, voltadas sobre o objeto de desejo, reprimidas ou sublimadas (BEAULIEU, 2009, pp. 299-300).

Por outro lado, os comentários de Merleau-Ponty sobre Freud nos anos 1940 exprimem também a decepção do filósofo diante da incapacidade que a psicanálise tem de extrair, das noções que articulava, as consequências ontológicas que a reflexão filosófica esperaria. Se para ele Freud era um aliado importante para compreender a estrutura do comportamento, restava mostrar que a abordagem econômica própria à metapsicologia que explicava o comportamento pulsional em termos de uma dinâmica energética (investimento, resistência, transferência, repressão e retorno do reprimido, transformação do latente em manifesto) é irreduzível a uma física do corpo. É isso que o filósofo discutirá na seção de *SC* intitulada “Contra o pensamento causal em psicologia: interpretação do Freudismo em termos de estrutura” (MERLEAU-PONTY, 1942/2009, pp. 191-195). Nela, o filósofo levanta a questão acerca da necessidade da lógica causal que se situa no interior da metapsicologia: “O que nós gostaríamos de perguntar”, escreve ele:

(...) é se os conflitos dos quais ele (Freud) fala, os mecanismos psicológicos que ele descreve, a formação dos complexos, a repressão, a regressão, a resistência, a transferência, a compensação, e a sublimação exigem realmente o sistema de noções causais pelo qual ele os interpreta (MERLEAU-PONTY, 1942/2009, p. 192).

Em outras palavras, impõe-se perguntar se a psicanálise mobiliza necessariamente uma chave interpretativa “cientificamente” concebida. Em todo caso, Merleau-Ponty deseja salvar o freudismo deste tipo de interpretação objetivista que reduz o funcionamento da *psique* humana a um mecanicismo. Quer livrar a energética freudiana de ser confundida com o fisiologismo. Para tanto, estende sua análise às “metáforas energéticas”,⁸² para mostrar que não se trata senão de metáforas que em si jamais poderiam conduzir a uma ciência “exata” do ser humano. Em outros termos, a existência escapa ao conhecimento: as energias pulsionais deixam-se apreender qualitativamente sem se deixarem explicar à maneira de uma realidade física, e a intuição permanece sempre anterior ao ideal de quantificação (BEAULIEU, 2009, p. 300). Daí a crítica endereçada ao método behaviorista – via Watson (1878-1958) – na *SC*, sustentando que o comportamento escapa ao mecanicismo e ao finalismo.

Àquela altura, porém, o filósofo não desenvolve nenhuma alternativa que descrevesse convenientemente o modo de funcionamento e as ambiguidades próprias à existência. Vai fazê-lo na sequência, recorrendo à doutrina marceliana da *encarnação*⁸³, a qual o orienta na

⁸² MERLEAU-PONTY, 1942/2009, pp. 194s.

⁸³ Emmanuel de Saint-Aubert sugere que se deve relativizar a identificação habitual e pouco demonstrada entre a carne merleau-pontyana e o *Leib* husserliano: Merleau-Ponty, que nunca traduziu *Leib* por “carne”, forja seu próprio conceito num contexto que não expressa uma relação direta com o pensamento de Husserl, mas com uma “intenção filosófica pessoal” anterior à leitura do fundador da fenomenologia; tal intenção segue a crítica que se volta essencialmente contra Descartes e Sartre e se constrói sobre contribuições positivas entre as quais Husserl ocupa um lugar importante mas compartilhado com Scheler, Marcel, Maine de Biran, bem como com a psicanálise, a *Gestalttheorie* e a neurologia (SAINT-AUBERT, 2008, p. 12, nota 1). Em todo caso, Merleau-Ponty acusa a tradição cartesiana e kantiana de terem abandonado questões filosóficas maiores que tratam da identidade corporal e da radicalidade relacional do ser humano: a vida perceptiva, a sexualidade, o universo dos sentimentos, a atitude religiosa, a arte. Com Gabriel Marcel (1889-1973) e sua problemática da *encarnação*, o filósofo forja suas primeiras

direção de uma reabilitação ontológica da experiência sensível, e o postulado segundo o qual “eu sou meu corpo” instaura um primeiro marco do futuro conceito de carne. No capítulo da *PP* “O corpo como ser sexuado”, Merleau-Ponty mostra como Freud pode ser considerado um aliado em sua empreitada fenomenológica.

Retomando e renovando certas elaborações anteriores, o filósofo aborda o tema da sexualidade, e escreve: “Em Freud, o sexual não é o genital (...) a libido não é um instinto, isto é, uma atividade orientada naturalmente a fins determinados” (MERLEAU-PONTY, 1945 p. 185). Considera a sexualidade uma experiência existencial, vital, na medida em que entende que as análises freudianas dos sonhos, dos gestos, das palavras, das atitudes e sintomas reconduzem invariavelmente à vida sexual. A realidade, contudo, destes “objetos” de análise, bem como aquilo ao que estão ou são orientados, somente se apresenta na forma de uma intuição constituinte. Para ele, “seria errado acreditar que a psicanálise (...) se oponha ao método fenomenológico” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 184). Além disso, afirma que a doutrina freudiana viera acrescentar uma dimensão às descrições husserlianas do corpo vivente (*Leib*). O aspecto sexual da existência, recusado ou ocultado por Husserl, é plenamente assumido por Merleau-Ponty; o filósofo torna a sexualidade uma modalidade do corpo próprio, “uma das maneiras que temos de nos reportarmos ao mundo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 440). A respeito dessa noção freudiana “reabilitada” por Merleau-Ponty, Alain Beaulieu escreve:

Como expressão de uma maneira de ser-no-mundo, a sexualidade não é considerada por Merleau-Ponty como uma relação entre dois corpos físicos mas, sobretudo, como um investimento originário e desejanter (desejo entendido num sentido clássico associado à falta) entre os seres e o mundo que lhes confere um valor ou uma significação libidinal (BEAULIEU, 2009, p. 301).

armas contra a ontologia cartesiana do objeto. A noção marceliana de *mistério*, por sua vez, o conduz à transgressão da transparência constitutiva do objetivismo, engajando-o num pensamento da profundidade e numa escritura da imbricação do interior sobre o exterior, do invisível sobre o visível. Com Max Scheler, Merleau-Ponty busca na tradição idealista o que provocara o vazio antropológico contemporâneo que vê nos sentimentos de amor, confiança ou esperança apenas estados afetivos, sentimentos fechados e desprovidos de sentido – estéreis, portanto, de uma natureza intencional.

Em suma, abre-se a perspectiva de uma libidinização do mundo, e a descrição do mundo sexual com seus diferentes modos de existência deve ser incluída numa fenomenologia da percepção. “É preciso”, escreve o filósofo, “que haja um Eros ou uma Libido que anime um mundo original” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 182); afinal, considerada enquanto “parte de nós mesmos sempre meio adormecida, que sentimos para alguém de nossas representações”, habitada por “formas confusas, relações privilegiadas, de forma alguma inconscientes, e das quais sabemos muito bem que são equívocas, que têm relação com a sexualidade sem evoca-la expressamente (...) a sexualidade é coextensiva à vida” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 207).

Ainda na *PP*, em sua Segunda Parte (“O mundo percebido”), Merleau-Ponty desenvolve um motivo extraído de Husserl segundo o qual, alguém de nossa maneira representada de compreender a existência, haveria um domínio primitivo, denominado *Lebenswelt* (HUSSERL, 1954/1976, pp. 137ss), 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 e, por isso, fundante em relação ao conhecimento científico. Segundo ele, ao afirmar a necessidade de que toda reflexão comece pela descrição deste mundo vivido, Husserl acrescentara que todas as estruturas do mundo vivido deveriam ser recolocadas no fluxo transcendental de uma constituição universal onde todas as obscuridades do mundo seriam esclarecidas. Tal “segunda redução” implica, para Merleau-Ponty, admitir que a reflexão retenha “algo” do mundo vivido e que não é capaz de despojar o mundo de sua opacidade (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 419, nota), já que o *Lebenswelt* constitui o núcleo de preenchimento intuitivo comum às abstrações da ciência e às significações intencionais. “O primeiro ato filosófico”, afirma Merleau-Ponty:

(...) seria então voltar ao mundo vivido alguém do mundo objetivo – porque é nele que poderemos compreender tanto o direito como os limites do mundo objetivo –, (...), reencontrar os fenômenos, a camada de experiência viva através da qual outrem e a coisa nos são de início dados (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 69).

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” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2005, p. 403).

3.3 A CRÍTICA DO INCONSCIENTE REPRESENTACIONAL E A EMERGÊNCIA DO ESTUDO DA EXPRESSÃO

Como vimos, as críticas de Merleau-Ponty à psicanálise freudiana no momento da produção de suas duas teses está alicerçada em Georges Politzer. O autor da *Crítica dos Fundamentos da Psicologia* afirma que a psicanálise apresenta uma “dualidade essencial”: se por um lado ela anuncia uma psicologia concreta pelos problemas que se coloca e a maneira pela qual investiga, desmente-a em seguida pelo caráter abstrato das noções e esquemas que emprega ou cria. A esse respeito, Politzer sentencia: “Freud é tão espantosamente abstrato em suas teorias quanto concreto em suas descobertas” (POLITZER, 1928/1994, p. 209).

A importância da *Crítica* de Politzer na *PP* pode ser descrita sob um duplo viés. Primeiramente, na mesma medida em que se apresenta como uma obra de epistemologia da psicologia, ela representa também uma teoria da *expressão* – interesse que o filósofo já começava a esboçar à época da redação de sua segunda tese. Em segundo lugar, uma vez que constitui uma crítica à psicanálise de Freud, o livro de Politzer não poderia faltar como referência a Merleau-Ponty no momento em que este se propunha, exatamente, travar um debate com o freudismo e seus pressupostos naturalistas.

Ainda em “O corpo como ser sexuado”, Merleau-Ponty vai afirmar – seguindo 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” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2005, p. 401) que a teriam conduzido a teses objetivistas descritas em terceira pessoa. Contudo, o filósofo também vai afirmar, no capítulo “A Liberdade” (3ª Parte), que a proposta clínica de Freud é louvável na medida em que dá crédito às manifestações em primeira pessoa de seus pacientes, e descortina um campo intencional que se descortina nas falas e nas relações sociais entre analista e paciente.

De fato, segundo Politzer, é mérito de Freud ter sido o primeiro a introduzir, como domínio da psicologia, a investigação da pessoa não como ego, mas como “*eu*”. Freud teria delimitado a natureza específica do fenômeno psíquico, o qual passou a ser entendido como um sentido relativo à subjetividade tal como a vivemos e relatamos na primeira pessoa do singular - e não na terceira pessoa, como numa teoria do ego.

É nesse sentido que Politzer via a psicanálise – ladeada pelo behaviorismo e pela psicologia da *Gestalt* - como o alvorecer da psicologia científica que ele denominava “psicologia concreta”. Por “psicologia concreta” Politzer entende uma abordagem que, ao contrário da “psicologia abstrata”⁸⁴ – que cinde o sujeito e seus fatos psicológicos, falando do eu “por um lado, e dos fatos psicológicos por outro”, tratando-os como se estivessem “em terceira pessoa” (Politzer, s.d., p. 69, apud FURLAN, 1999) -, soubesse integrar na natureza do eu os elementos que a psicologia abstrata considera isoladamente na forma do eu. A psicologia estuda faculdades ou fatos isolados que deve, depois, vincular a um eu; esse vínculo, contudo, não ultrapassa a tradicional dicotomia entre um corpo regido segundo leis físicas e a alma, dotada de uma Natureza diferente e explicada a partir de princípios diferentes. Para Politzer, a psicologia concreta deveria denunciar exatamente o mito da dupla natureza do homem e levar em conta, na concepção dos fatos psicológicos, não mais sua definição ideal, mas seu estrito pertencimento ao sujeito “como aspectos do eu em ato” (Politzer, s.d., p. 70, apud FURLAN, 1999). Tal psicologia era “abstrata” por não apreender o que seria o verdadeiro objeto da psicologia: o indivíduo concreto em seus atos.

Contrário à abstração da psicologia, Politzer sustentara duas ideias que considerara centrais na formação de qualquer teoria psicológica: *eu* e *ato*. A conjugação de ambas definiria o campo e justificaria a necessidade de uma psicologia científica, pois “a configuração desses elementos numa totalidade que representa a vida humana, na qual encontramos o eu como centro dessa apreensão, é que definiria o próprio objeto da psicologia” (FURLAN, 1999). Compartimentar essa unidade assumida em ato pelo sujeito equivaleria a desfazer o próprio objeto da psicologia e deixar escapar a especificidade da vida humana quando comparada aos objetos das outras ciências – cujas teorias e demonstrações, ao mesmo tempo em que seguem o modelo da física, apresentam-se em terceira pessoa. “A primeira pessoa”, prossegue Furlan:

(...) representa para Politzer (...) essa ideia de não se tratar o fato psicológico como independente da

⁸⁴ Politzer incluía no cabedal da “psicologia abstrata” todos os esforços que se dedicavam ou a uma investigação conceitual visando ao estabelecimento de conceitos gerais como “consciência”, “memória”, “imaginação”, ou à psicologia experimental inspirada pelo ideal de cientificidade da física e que transportava para os laboratórios de psicologia os métodos e modelos das ciências naturais.

pessoa que o vive (...), ou, em outros termos, a ideia de que todo fato psicológico supõe o ato de um eu que o assume (...) não como um objeto de conhecimento, mas como um movimento que transforma fatos impessoais – que podem ser explicados em terceira pessoa –, em fatos pessoais, e que revelam o eu no (...) centro desses fatos que se definem pelo sentido que têm para ele (...) e que por isso, só podem ser explicados em primeira pessoa (FURLAN, 1999).

Nesta crítica à psicologia “abstrata”, Politzer afirmava que nossa singularidade se limitaria “às intenções significativas e práticas, reveladas, respectivamente, na estrutura dramática de nossos relatos e na teleologia de nossas ações individuais em situação social” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2005, p. 408). Para ele, não existia algo como uma “vida interior” – termo genérico com o qual o filósofo descreve tanto as explicações fisiológicas enquanto origem e causa do comportamento, as explicações espiritualistas (como a de Bergson), quanto as teorias das faculdades ou funções da alma. A procura dos motivos dos comportamentos nesses domínios é mais um traço das psicologias “abstratas”. Por outro lado, é também nessa limitação da intencionalidade significativa do indivíduo à sua situação social em ato que vemos desenhar-se uma teoria da expressão – algo que vai interessar especialmente a Merleau-Ponty. Em Politzer, trata-se de uma teoria da expressão que – contra o espiritualismo ou o mentalismo – não separa o signo do significado, não fazendo da expressão uma simples vestimenta de um pensamento interior, nem aceita a redução do sentido da expressão a processos de natureza física ou fisiológica; ao mesmo tempo, trata-se também de uma ontologia que afirma a própria expressão com o campo de sentido do comportamento humano e que critica a tentativa de se desfazer a originalidade do sentido do comportamento em direção a entidades físicas ou espirituais para a sua explicação – neste caso, uma crítica dirigida contra o realismo fiscalista e o espiritualismo que se lhe opõe (FURLAN, 1999).

É na clínica, portanto, que encontramos o que há de “concreto” na psicanálise: o encontro com o eu de cada um através de uma narrativa que revela seu drama individual – a trama de acontecimentos e relações dotadas de um sentido para o sujeito e na qual ele se realiza⁸⁵. Contudo,

⁸⁵ Em seu artigo “Freud, Politzer, Merleau-Ponty”, Reinaldo Furlan comenta: “Essas duas noções (de drama e de narrativa), para Politzer, são básicas para a epistemologia da psicologia. Com a noção de drama podemos entender a

mais importante que acolher na clínica essa passagem do sentido vivido para a forma da narração é *interpretar* essa passagem; essa interpretação consistiria o verdadeiro divisor de águas entre a psicologia clássica, “abstrata” (compreendendo-se aí sua epistemologia e metafísica realistas), e a psicologia “concreta” como proposta por Politzer. É aqui, precisamente, que Freud teria se detido, evitando o passo seguinte e malfadado o que havia de promissor no movimento psicanalítico. O psicanalista teria então se deixado levar pelo ideal corrente de cientificidade, procurando, sob o sentido do drama que se revelava em análise, causas e explicações em terceira pessoa. Permanecera, assim, no domínio do realismo e da abstração – realismo e abstração que o levaram o supor:

(...) sob o sentido vivido retomado na forma narrativa em análise, um conjunto de entidades psíquicas cujo funcionamento representava a sua causa e assim o sentido vivido tornava-se simples efeito ou sintoma do funcionamento subterrâneo dessas entidades (FURLAN, 1999).

É neste quadro que Politzer compreende o inconsciente freudiano. Considera-o um lugar de forças impessoais, uma maquinaria que determina o sujeito privando-o de sua autonomia, e testemunha de uma divisão psíquica inescapável que rompe com a continuidade do eu (a apreensão de todos os elementos em um ato do eu). Tal concepção do inconsciente surge, para ele, a partir do deslocamento de uma suposta clareza das discriminações de sentido da linguagem convencional para o espaço do inconsciente. Com isto Freud teria acreditado (ainda segundo Politzer) poder dar conta das incongruências de sentido do comportamento. Tal noção esvazia o sentido das explicações em primeira pessoa que definem a própria psicologia, uma vez que os

possibilidade de se viver um sentido mais amplo do que esse que se apresenta à consciência enquanto representação, que chamamos propriamente de conhecimento imediato, porque fica claro, em análise, que o *sentido vivido* pelo sujeito é muito mais amplo do que esse que ele representa; por outro lado, cabe à narrativa, enquanto discurso, transformar esse *sentido vivido* em sentido conhecido para o sujeito. Isto é, a narrativa representa, para Politzer, o próprio objeto de análise da psicologia, porque através dela e de sua interpretação assistimos à apreensão do sentido vivido, segundo as formas da linguagem convencional, o que nos permite, justamente, conhecê-lo. Por outro lado, e ao contrário da introspecção, do ponto de vista epistemológico a análise da narrativa também cumpre um dos critérios de validade para uma teoria científica, a saber, esse de que a teoria deve se prestar ao reconhecimento intersubjetivo” (FURLAN, 1999).

pensamentos inconscientes, entregues a si mesmos, independem da participação ativa de um sujeito que, segundo Politzer, porta sentidos singulares ao lado do sentido convencional da linguagem. É por isso que Freud também seria um aliado das abstrações da “vida interior”: ele teria explicado o comportamento humano, segundo uma teoria descrita “em terceira pessoa”, como o efeito de forças e representações inconscientes que funcionam segundo regras próprias e impessoais, sendo a própria teoria fruto da conjugação entre uma abordagem energética e quantitativa - tributária da biologia - e a psicologia associacionista.

É na crítica da ideia de vida interior que, segundo Furlan, Politzer teria exercido sua mais longa influência no pensamento de Merleau-Ponty: trata-se da “crítica do postulado da linguagem convencional como campo de sentido e, portanto, de explicação de todo comportamento humano” (FURLAN, 1999). A ideia segundo a qual todo comportamento com sentido encerra-se no sentido da linguagem convencional, aliado ao entusiasmo científico que grassa em seus textos (e que, como vimos, tenta explicar o comportamento através de conceitos originários da física, como força e quantidade), teria levado Freud a supor em outro lugar – o inconsciente – a estrutura de sentido que a experiência clínica revelava. Contrariamente a Freud, Politzer identifica o caráter prático-teleológico da linguagem e o campo epistêmico ligado a ele; nesse sentido, entende que a vida psicológica dos indivíduos humanos apresenta-se ou sob a forma expressivo-narrativa - através do uso da linguagem -, ou sob a forma prático-visual – em suas ações ou gestos (neste caso, “estados de alma” podem ser deduzidos a partir do comportamento prático do indivíduo, como estados de ansiedade, euforia, apatia etc.). Ambas - narrativa e visão – estariam dotas de uma função prática e social e uma estrutura finalista; à expressão languageira e à ação prática corresponderiam, respectivamente, uma intencionalidade “significativa” e uma intencionalidade “ativa”, intercambiadas entre os indivíduos em intenções “compreensivas” (no âmbito da linguagem) e “reações sociais” (no campo da ação). Em suma, Politzer sustenta que as relações humanas ordinárias acontecem no âmbito de uma “teleologia da linguagem”: “É antes de mais nada sob esta forma ‘intencional’”, afirma Politzer, “que a narrativa e a visão se inserem na vida cotidiana” (Politzer, s.d., pp. 111-112, apud FURLAN, 1999). Por outro lado, interessava-lhe apontar os limites da linguagem convencional enquanto teoria da expressão e objeto da psicologia. É aí que o filósofo confronta-se com a doutrina freudiana acerca do aparelho psíquico e suas instâncias (Id, Ego, Superego) e a distinção estabelecida entre *conteúdos*

manifestos e conteúdos latentes: estes últimos estariam, para ele, “na base dos significados coletivos convencionais” e corresponderiam, no pensamento de Freud, à tradução das narrativas convencionais na forma de experiências reveladoras da psicologia individual que já não se inserem na teleologia das relações sociais (Politzer, s.d., pp. 120-122, apud FURLAN, 1999). O problema da teoria freudiana da linguagem residiria, para Politzer, no fato de Freud, motivado pelo realismo e pelo postulado da anterioridade do pensamento convencional⁸⁶ em todo comportamento, ter transportado para o inconsciente “a mesma estrutura das relações convencionais da linguagem para dar conta da quebra ou ausência de sentido dos conteúdos manifestos” (FURLAN, 1999). Daí o intelectualismo que caracteriza a noção freudiana de inconsciente, e mais: daí também a modelagem do inconsciente segundo a estrutura semântica da consciência⁸⁷. E daí, por fim, a rejeição de Politzer do inconsciente freudiano; para ele, as ambiguidades de sentido de todos os nossos atos devem-se a um simbolismo que não se processa segundo os critérios discriminativos de nossa linguagem, mas segundo um processo simbólico originário que já representa uma dialética de sentido na relação do indivíduo com o mundo; assim, significados individuais – além dos significados convencionais – podem ser encontrados, e representam precisamente o espaço epistemológico de uma psicologia concreta.

Assim, para Politzer, se por um lado Freud teria sido o primeiro a perceber que é no campo da narrativa em primeira pessoa que se pode lograr a determinação desse sentido subjetivo ao qual denomina “realidade psíquica”, ele mesmo não teria resistido à tentação de reconhecer, na estrutura dramática das narrativas em análise, leis que pudessem ser universalizadas, representando em terceira pessoa a intimidade da natureza humana - uma “típica” encontrada na singularidade do fenômeno psíquico “em primeira pessoa” que a

⁸⁶ Todo comportamento suporia uma narrativa da qual procederia, todo fato psicológico só poderia existir sob a forma narrativa. Como consequência a representação teria primazia sobre o ser e a atitude descritiva, sobre a vida, de tal forma que a tornar impossível viver com sentido mais do que aquilo que se pensa.

⁸⁷ Reinaldo Furlan (1999) observa que, para dar conta da presença de uma “racionalidade” presente em signos ou imagens aparentemente destituídos de sentido, Freud utiliza conceitos como “deslocamentos” ou “condensações” de sentido; estes, em última instância, pressupõem a mesma estrutura teleológica da linguagem convencional. Segundo Politzer, Freud teria ignorado aí a dialética de sentido que já se faria notar na relação do indivíduo com o mundo.

metapsicologia sistematizaria “em terceira pessoa”. São esses os prejuízos da psicologia tradicional, essa “egologia recalcitrante” que a teoria psicanalítica, em geral, e a metapsicologia, em particular, ainda encerram, e com os quais Freud elaborara a teoria do aparelho psíquico a partir da experiência clínica⁸⁸. A esse respeito, sumariza Müller-Granzotto:

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 (MÜLLER-GRANZOTTO, 2005, p. 404).

Partidário da crítica politzeriana, Merleau-Ponty recusará a ideia do realismo de um inconsciente de representações. O inconsciente será, para ele, uma forma de organizar o sentido vivido que encerra conflitos e ambiguidades no modo de ser – e não entre representações animadas por uma tensão primordial. Para ele, o caráter problemático da explicação metapsicológica consiste exatamente em afirmar que a recusa ou retomada sintomática do inconsciente seja consequência de um conteúdo primitivo:

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

⁸⁸ Politzer refere-se às noções de “jogo de forças fisiológicas, energéticas e quantitativas” que faziam parte do ideário científico da época. Diz ainda que Freud teria se utilizado das noções da psicologia associacionista da época na sua concepção do funcionamento das representações do aparelho psíquico.

elegida como princípio. Segundo essa hipótese, nossa existência estruturar-se-ia a partir de um sistema – primeiramente definido como eminentemente neurológico (tal como aparece não *Projeto para uma psicologia científica*, de 1895), mas, a partir de *A Interpretação dos Sonhos* (...), 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 ideia 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 (MÜLLER-GRANZOTTO, 2005, p. 406).

A coerência de tal sistema dependeria de que se aceitasse:

(...) a prévia vigência dos princípios de conservação e de descarga (formulados por Freud, na segunda tópica, em termos de pulso 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 consequências ontológicas sugeridas na descoberta analítica de que a consciência não é integralmente transparente para si (MÜLLER-GRANZOTTO, 2005, p. 407).

Não obstante o fato de Freud ter posto em xeque tal modelo, sua metapsicologia reedita-o ao afirmar ser o inconsciente um conjunto de conteúdos latentes, os quais eu próprio representaria de forma primitiva ou tácita, segundo leis previamente estabelecidas. Trata-se de uma duplicação de sentidos presente, p. ex., no trabalho do sonho que se organiza segundo as relações de sentido da linguagem convencional (a novidade que Freud introduzira no campo da clínica revela, agora, uma flagrante tendência naturalista). Essa duplicação de sentidos teleologicamente orientada entre o conteúdo latente e o conteúdo manifesto das formações do inconsciente (das quais o sonho é o exemplo paradigmático) carece de uma revisão. “O sonhador”, escreve:

(...) não começa por representar o conteúdo latente de seu sonho, aquele que será revelado pela ‘segunda narrativa’ com a ajuda de imagens adequadas; ele não começa por perceber claramente as excitações de origem genital como genitais, para em seguida traduzir este texto numa linguagem figurada. Mas, para o sonhador, que se desligou da linguagem da vigília, tal excitação genital ou tal pulsão sexual é imediatamente esta imagem de um muro que se escala ou de uma fachada na qual se sobe que encontramos no conteúdo manifesto (...). O pênis do sonhador *torna-se* esta serpente que figura no conteúdo manifesto (MERLEAU-PONTY, 1945, pp. 206-207).

Mais adiante ele vai afirmar: “o incêndio que figura no sonho não é, para o sonhador, uma maneira de disfarçar uma pulsão sexual sob um símbolo aceitável, é para o homem desperto que ele se torna um símbolo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 440).

Não obstante, o filósofo reconheceu o esforço de Freud de evitar que o domínio inconsciente fosse interpretado como uma espécie de “terceiro reino” entre o homem e a Natureza. Faltou-lhe, porém, e mais uma vez, refletir sobre as “causas ontológicas” do déficit explicativo que assolava psiquiatria e psicologia e que as impedia de representar convenientemente distúrbios ambíguos - como os comportamentos obsessivo-compulsivos, histriônicos e as crises de angústia. Sua contribuição teria sido mostrar que tais comportamentos disfuncionais não deveriam ser tomados como manifestações patológicas causadas por conteúdos de origem anatômica ou cognitiva, mas manifestações modificadas de conteúdos mais primitivos e latentes - numa palavra, inconscientes.

Assim, é para surpresa dos interlocutores afins a Politzer (Sartre, p. ex.) que Merleau-Ponty amplia, depois de 1945, sua aceitação da psicanálise, reconhecendo direito de cidadania aos conceitos freudianos. O conceito de inconsciente, em especial:

(...) 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 desta forma, também tem seu sentido alterado” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2005, p. 401).

A percepção, a partir daí, comportaria um “outro” lado, o que impede que a indivisão de nossa experiência perceptiva possa despertar em nós a imanência de um “si”, como defendia a *PP*. Isto não implica a adesão à ideia de inconsciente como a “outra cena” cujos efeitos se fariam sentir na consciência: com este “outro” lado, o filósofo descreve uma *operação*: o funcionamento do campo fenomenal – funcionamento que, diferentemente do modo descrito na *PP*, não pressupõe um corpo-sujeito que o testemunhe e que seja contato pré-reflexivo de si consigo mesmo.

É por isso que Merleau-Ponty recusa, já na *PP*, a separação entre *pensamento* e *expressão*; esta última leva adiante uma intenção esboçada previamente e que requer certo encaminhamento, mas que não está, em absoluto, determinada previamente. Trata-se, nas palavras de Reinaldo Furlan, de uma “abertura” “que representa a indeterminação dos impulsos naturais do homem, e na qual se realiza o espaço da cultura propriamente dita, ou se dá a relação entre cultura e biologia” (FURLAN, 1999) – mas que permanece sempre ambígua, estéril à planificação objetiva. Em suma, não haveria então grandes diferenças entre a “ilusão retrospectiva” da consciência transparente a si mesma e a noção de inconsciente: em ambos os casos, afirma Merleau-Ponty, “introduz-se em mim, a título de objeto explícito, tudo o que poderia, a seguir, aprender de mim” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 436). Nada mais contrário à fenomenologia merleau-pontyana, que recusa terminantemente a concepção realista de um inconsciente de representações entendidas como “duplos” do conteúdo manifesto e animadas por uma tensão na qual elas se apoiam e da qual partem. Anos mais tarde, já no *Collège de France*, o filósofo vai afirmar que Freud teria assim introduzido, sob o nome *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” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 69). O problema do inconsciente de representações encontra eco no recurso à ciência contemporânea; ao recorrer a ela, Merleau-Ponty problematiza o representacionalismo e a metafísica mecanicista que o sustenta e, por extensão, a ideia de Natureza que lhe é inerente. Como veremos, o determinismo deixa de ser o tecido do mundo para tornar-se uma cristalização superficial. Para o filósofo, muito mais que um conjunto de representações, o inconsciente será uma operação no campo fenomenal, uma forma essencialmente ambígua de organizar o sentido vivido.

Embora compartilhasse inicialmente a crítica politzeriana do realismo de um inconsciente de representações, Merleau-Ponty não aderiu ao programa de produção de uma psicologia concreta que recusasse toda sorte de recurso ao “profundo” em proveito daquilo que efetivamente se formulasse na “atualidade” de nossos atos. A alternativa de dizer que minha individualidade se reduz àquilo que eu desempenho no presente como conteúdo manifesto é tão prejudicial quanto afirmar que a mesma já está determinada no passado⁸⁹. Para ele, nossa subjetividade não está resumida aos relatos que na situação clínica exprimem nossa experiência – e nisto critica o exclusivismo da teleologia da linguagem convencional na determinação do sentido vivido -, nem em cada ação particular desempenhada no convívio social. Ela comporta mais que nossa atualidade; refere-se a ela como uma “unidade expressiva” (MERLEAU-PONTY, 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, uma “segunda camada”, inatual, a qual o corpo pode sempre retomar. Na *PP*, o filósofo vai afirmar que 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” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 97). É o caso do fenômeno do “membro fantasma”: nem uma estimulação

⁸⁹ Trata-se dos dois erros que, na *PP*, o filósofo considera necessário evitar: de um lado, o erro de não reconhecer na existência nada além de seu conteúdo manifesto, “exposto em representações distintas, como fazem as filosofias da consciência”; de outro, “duplicar este conteúdo manifesto com um conteúdo latente igualmente feito de representações, como fazem as psicologias do inconsciente. A sexualidade não é nem transcendida na vida humana nem figurada em seu centro por representações inconscientes. Ela está, aí, constantemente presente como uma atmosfera” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 206).

recalcitrante, nem uma representação mental inadequada: se ele continua a visar o mundo por meio de um aparelho que já 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 (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 275). A percepção, conclui, retoma “algo de anônimo”, impedindo que possamos nos apreender como transparências absolutas; quando muito, posso ter de mim um *cogito tácito*⁹⁰, que não se confunde com a “imanência psicológica, a inerência de todos os fenômenos a 'estados privados', o contato cego da sensação consigo mesma”, nem tampouco com a imanência transcendental, “a pertença de todos os fenômenos a uma consciência constituinte, a posse do pensamento claro por si mesmo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 432). Minha própria vivência como generalidade temporal é, antes, “o movimento profundo de transcendência que é meu próprio ser, o *contato* simultâneo com meu ser e com o ser do mundo” (ibid.). Tal fenômeno ainda ensina que meu corpo é também apreendido “não apenas em uma experiência instantânea, singular, plena, mas ainda sob um aspecto de generalidade e como um ser impessoal” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 97). Tal impessoalidade é a mesma que encontramos no recalque (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 98), o qual implica a copresença iminente de um passado que não necessariamente faz fundo ao fenômeno do “membro fantasma” (a experiência de percepção “de outrem”), mas retorna “sob um véu de anonimato” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 400); em todo caso, vivemos no recalque uma experiência antiga e anônima que se sedimenta até dela restar apenas a “forma típica” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 99): o nosso corpo habitual que, apesar de copresente, jamais se deixa capturar

90 Por oposição ao *cogito* cartesiano, um *cogito* “falado”, mediado pela linguagem, mas que reenvia a um *cogito* “tácito”, “presença de si para si” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 462-463), que precede toda filosofia. *Cogito* tácito e *cogito* falado são alternadamente fundante fundado; o *cogito* tácito funda o *cogito* falado, no sentido de que “a linguagem pressupõe uma consciência da linguagem, um silêncio da consciência que envelopa o mundo falante”. Mas o *cogito* falado funda o *cogito* tácito no sentido de que este silêncio da consciência “não se pensa ainda e tem necessidade de ser revelado” e não se tornará verdadeiramente *cogito* senão através da expressão (*cogito* falado). Em suas últimas notas de trabalho, Merleau-Ponty recusa o *cogito* tácito (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 224), considerando-o uma projeção ingênua do *cogito* falado no pré-reflexivo (DUPOND, 2001, p. 8).

como um momento de nossa atualidade: é uma “existência anônima e geral”, nossa “adesão pré-pessoal à forma geral do mundo” (ibid.).

Dois aspectos importantes precisam ser destacados aqui: contra Politzer e aqueles que acreditavam que a subjetividade só se constitui na atualidade do discurso e das ações, Merleau-Ponty afirma que o eu já era *antes*. Mas contra os que – como Freud – vão tentar identificar, nesse primado, alguma sorte de estrutura determinada (encontrada pela interpretação daquilo que se exprime na livre associação), trata-se de uma generalidade que retomamos de maneira tácita no presente – razão pela qual a restituição da subjetividade exigiria um deslocamento da psicologia 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: ambiguidade 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* (MÜLLER-GRANZOTTO, 2005, p. 411).

Sua intenção, desde então, é descrever a subjetividade em sua forma originária, em seu campo de origem: suas relações temporais com o outro e com o mundo – o que acabou sacrificando a precisão no emprego dos conceitos de inconsciente e de dramaturgia. A esse respeito, Jean-Bertrand Pontalis observa, em “Note sur le problème de l’inconscient chez Merleau-Ponty”, que os casos clínicos relatados na *PP*, “emprestados mais a *Dasenanalyse* 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 modalidades da existência” (PONTALIS, 1968, p. 80). Isso levou Merleau-Ponty a tratar a repressão não como um desdobramento da dialética de dois sistemas separados (inconsciente e pré-consciente), mas como uma *atitude existencial global*, um modo de organização da existência articulado com o horizonte de generalidade temporal. De fato, em “O corpo como ser sexuado”, o filósofo descreve um caso clínico retirado de *Ueber Psychotherapie* (1935), de Binswanger, segundo o qual, na história de uma moça acometida de afonia depois da interdição materna quanto aos encontros com seu pretendente, uma abordagem “estritamente freudiana” interpretaria a causa de tal patologia como uma fixação na fase oral; afinal, tratava-se de uma afonia recorrente que se manifestara pela primeira vez em sua infância por ocasião de um tremor

de terra, seguida por uma segunda manifestação após um “pavor violento”. Por outro lado, compreendê-la como resultado do concurso de processos fisiológicos decorrentes de uma difusão orgânica despida de intencionalidade, seria separar a afonia do sentido do drama vivido pela paciente (como pretenderia Politzer). Para Merleau-Ponty, porém, o que estaria em questão, o que se “fixou”,⁹¹ na boca da jovem não foi somente a existência sexual mas “as relações com o outro, das quais a fala é o veículo”. A afonia representa, então, “uma recusa da coexistência” no ambiente familiar, e mais: uma vez que a patologia apresenta também um comportamento privativo com relação à alimentação:

(...) ela (a doença) tende a romper com a vida: se ela não pode mais deglutir os alimentos, é que a deglutição simboliza o movimento de existência que se deixa atravessar pelos acontecimentos e os assimila; a doença, literalmente, não pode mais ‘engolir’ a interdição que lhe fora feita (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 198).

Observamos dois elementos importantes na análise deste caso clínico. Em primeiro lugar, Merleau-Ponty descreve a patologia como uma experiência de *campo*; valendo-se das noções de *figura e fundo* da *Gestalt*, ele trata de mostrar a gama mais ampla de sentidos na qual a patologia se destaca. Como afirma Marcos Müller-Granzotto:

(...) 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 (MÜLLER-GRANZOTTO, 2005, p. 413).

Em segundo lugar, ao lançar mão do conceito psicanalítico de repressão, Merleau-Ponty critica a noção freudiana de inconsciente como conjunto de representações investidas cujos efeitos se fazem sentir na consciência, no que se percebe sua filiação a Politzer; por outro lado, o filósofo procura explicitar o significado existencial da sexualidade, ou

⁹¹ Ainda segundo Pontalis (1972, p. 80), Merleau-Ponty teria confundido *repressão* com *fixação*. Para a menina, velar a angústia numa privação oral era evitar encontrar a perda da coexistência: como pano de fundo esta perda, havia o outro – e a fala é, entre todas as funções do corpo, a mais estritamente ligada à coexistência. “E é precisamente a coexistência, acredita Merleau-Ponty, o fundo habitual de onde a subjetividade emerge como atitude existencial global” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2005, p. 413).

mesmo o próprio significado do termo “existência”. A esse respeito, Merleau-Ponty compara a descrição do caso do livro de Binswanger com a análise da existência do membro fantasma (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 200): como neste último (onde estava em jogo a relação entre o psíquico e o fisiológico tomados como ordens distintas de existência) a afonia da jovem também será solucionada a partir da discussão da noção de existência. Escreve Furlan:

De um modo geral, a *Fenomenologia da percepção* enfatiza muito as operações do corpo como expressão e tomada do mundo, como projeções através das quais assumimos e constituímos um mundo para nós. O capítulo dedicado à análise da motricidade, por exemplo, procura mostrar como é através do corpo que um espaço se constitui para nós, de tal forma que já na constituição mais ‘elementar’ de mundo para nós assistimos a uma tomada da situação pelo corpo, que Merleau-Ponty já considera uma operação de ordem existencial. (...) *o corpo é um arco intencional de relações com o mundo que expressa a nossa existência*. O importante, entretanto, é não reduzir esse arco intencional ao sentido da linguagem convencional, sobretudo não reduzi-lo às intenções de nossos pensamentos explícitos, que representam apenas um momento seu e cujo sentido não se fecha em si mesmo, porque se abre para o contexto mais amplo de nossas vidas, para o nosso ser total no mundo. Com isso, não apenas marcamos o caráter prático ou ativo de nossa existência, como lhe descobrimos um sentido mais amplo do que esse de nossas representações explícitas. Disso tudo decorre que todo processo de cura ou de mudança da existência implica numa transformação desse arco intencional de sentidos, que representa o sentido de mundo para nós ou nossa maneira de assumi-lo; em outros termos, o sentido da cura ou da mudança não cabe ou não se restringe aos atos de representação. (...) Não se nega a possibilidade de uma relação cognitiva entre nossos pensamentos e o sentido amplo de nossas vidas; mas recusa-se a pretensão ou a possibilidade de se fazer uma reflexão completa sobre todos os laços

intencionais que sustentam o sentido de mundo para nós (FURLAN, 1999, grifo nosso).

Assim como a manutenção ou o fim do membro fantasma representa a recusa ou a aceitação de um modo de ser no mundo implicado nesse arco intencional em que nos projetamos a assumimos um mundo para nós, a afonia da jovem implica uma “conversão” da projeção de seu ser no mundo: ora ela recusa a coexistência – mediante a afonia – ora ela a retoma, quer seja pela aceitação da proibição ou pela sua desobediência. Ou seja – e esta, segundo Furlan, é a interpretação merleau-pontyana da noção psicanalítica de complexo: “dada ao mesmo tempo a impossibilidade de contato com o amado (...) e a sua não aceitação pelo sujeito (...), interrompe-se o movimento de coexistência na incapacidade de se resolver o impasse” (FURLAN, 1999). A patologia e sua superação não acontecem no nível do *cogito* ou da consciência, mas no ser no mundo em sua totalidade através de relações intencionais manifestas pela expressividade do corpo próprio – no primeiro caso, na expressão da recusa da coexistência; no segundo, numa retomada da existência no movimento em direção ao outro e ao mundo.

A afonia, sem dúvida, não é uma paralisia, e a prova disso é que, tratada pelas medicações psicológicas e liberada pela família para rever aquele que ama, a jovem retoma a palavra. Não obstante, a afonia não é também um silêncio arquitetado ou desejado (...). A jovem não *para* de falar, ela ‘perde’ a voz como se perde uma recordação (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 199).

Uma vez que, pela ideia de existência Merleau-Ponty procura evidenciar a encarnação da consciência situada (opondo-se nisso a Sartre e sua concepção negativa da consciência), a relação terapêutica é vista por ele como algo da ordem existencial, não apenas cognitiva:

O doente reencontrará sua voz, não por um esforço intelectual ou por um decreto abstrato da vontade, mas por uma conversão na qual todo seu corpo se reúne, por um verdadeiro gesto (...). A recordação ou a voz são reencontradas quando o corpo se abre novamente ao outro ou ao passado, quando ele se deixa atravessar pela coexistência e quando, de novo (no sentido ativo), ele significa para além de si mesmo (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 203).

Para se realizar, a existência assume os órgãos dos sentidos e a linguagem, encarna-se neles num duplo movimento: de um lado,

expressa a transformação dos sentidos e da linguagem efetuada pela existência; de outro, manifesta a neles transformação da existência, numa operação “primordial de significação em que o expresso não existe separado da expressão”. É assim que o corpo exprime, nas palavras do filósofo, “a existência total (...) porque a existência se realiza nele. Esse sentido encarnado é o fenômeno central do qual corpo e espírito, signo e significação são momentos abstratos” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 204).

Por outro lado, essa apresentação da subjetividade não como ego ou coincidência consigo mesmo, mas como atitude existencial a partir de um fundo habitual de coexistência com o outro e com o mundo, viabilizou outra forma de aproximação entre Merleau-Ponty e a psicanálise freudiana além do tratamento fenomenológico da noção de inconsciente: a análise da experiência analítica como relação explícita de coexistência. Como vimos, Merleau-Ponty discordava da forma objetivista segundo a qual Freud definia o inconsciente; preferia falar de nossa singularidade como a unidade expressiva de um corpo atual orientado ao futuro a partir da opacidade de um passado originário. Não obstante, como Politzer, reconheceu na prática psicanalítica algo de verdadeiro. Porém, se para Politzer importava apenas a atualidade do ato de expressão de uma intenção significativa, Merleau-Ponty, por sua vez, lê na prática freudiana a retomada disso que para a *PP* definia o campo de emergência da subjetividade, a coexistência temporal, pré-pessoal, ambígua, entre eu e o outro. Ainda que o analista - e o próprio Freud - pudesse esperar encontrar na relação analítica um domínio de significações latentes prestes a serem interpretadas, isso não impedia o restabelecimento, por parte do analisando, de laços de coexistência alienados no sintoma. A transferência com o analista, estabelecida de maneira irrefletida, permitiria ao paciente suspender sua sintomatologia graças à reintegração de um “fundo de orientação habitual” anteriormente interditado no comportamento patológico (MÜLLER-GRANZOTTO, 2005, p. 414).

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 (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 519).

Com isso, o filósofo reafirma sua intuição de que a subjetividade é mais que sua própria atualidade – no que se opõe a Politzer. Por outro lado, não reduz a “opacidade” de nossa existência passada a um sistema de representações de primeira ordem – no que se distingue de Freud. Assim, admite o êxito da experiência analítica “por reconhecer nela a retomada do fundo habitual de coexistência que acompanha a subjetividade de cada qual” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2005, p. 415).

3.4 A CRÍTICA AO TOTEMISMO E A PERGUNTA PELO SOLO ORIGINÁRIO DA CULTURA: OS ANOS NA SORBONNE (1949-1952)

Para Merleau-Ponty, não se poderia também subtrair à psicanálise o mérito de haver mostrado que os comportamentos adultos, inclusive os psicopatológicos, têm importante vinculação com a história infantil de cada um. Freud teria sido o primeiro a admitir, em sua teoria científica, a existência de uma dimensão erótica inerente à nossa história infantil. Por fim, 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.

Antes de ser eleito para o *Collège de France* em 1952, Merleau-Ponty ocupou a cadeira de psicologia da criança e pedagogia na Sorbonne. As notas de seus oito cursos semestrais, reunidas em **Merleau-Ponty à la Sorbonne: résumés de cours – 1949-52** (1988)⁹², testemunham não só a variedade das fontes bibliográficas utilizadas, mas também um novo referencial para a experiência fenomenológica: a criança (não que a infância já não estivesse presente na fenomenologia merleau-pontyana anterior: em *SC*, por exemplo, Merleau-Ponty já havia antecipado uma análise da percepção da criança – de caráter marcadamente emocional - inspirada na psicanálise freudiana). Os temas anteriormente desenvolvidos pelo filósofo nos anos 1940 (o outro, a linguagem, a percepção, o corpo próprio) são agora revisitados e aplicados ao mundo da infância e suas particularidades. O processo de

⁹² Originalmente publicadas por Éditions Cynara, Paris, em 1988, as notas foram republicadas em 2001 por Éditions Verdier (Lagrasse) sob o título **Psychologie et pédagogie de l'enfant. Cours de Sorbonne 1949-1952** (coleção “Philosophie”).

formação da individualidade, da linguagem e da consciência, por exemplo, recebe uma atenção especial. Agora é a criança, com suas percepções singulares e presente em todo adulto, que se torna referência para a experiência fenomenológica. E Merleau-Ponty justifica tal privilégio: “A criança não é (...) um ‘adulto em miniatura’, com uma consciência semelhante à do adulto, mas inacabada, imperfeita (...). A criança possui outro equilíbrio, é preciso tratar a consciência infantil como um fenômeno positivo” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 171).

A descrição fenomenológica em curso na Sorbonne aporta também novas críticas a Freud. Por exemplo, são consideradas “insuficientes”, “inautênticas” e “não-convincentes” as hipóteses freudianas relativas ao totemismo em *Totem e Tabu* (1913): o totemismo, conquanto se explique por um parricídio originário, não repousa, porém, sobre nenhuma prova histórica (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 94). Merleau-Ponty chega mesmo a opor a Freud certos estudos antropológicos que lhe permitem invalidar a tese da universalidade do complexo de Édipo⁹³ (ibid., pp. 116-127). A respeito deste argumento crítico, afirma Alain Beaulieu:

(...) acrescenta-se o fato de que psicanálise freudiana, mesmo considerando como cruciais os primeiros anos da vida, procurou menos compreender a realidade da infância por ela mesma que em abrir caminhos de cura da psique adulta (o que Freud poderia admitir). O funcionamento psicológico – isto é, os mecanismos de censura, a verbalização dos conflitos, a proximidade ao inconsciente, as relações entre o real o imaginário etc. – são, portanto, bem diferentes na criança e no adulto (...). Em suma, o freudismo dirige-se em primeiro lugar ao adulto ocidental e permanece menos eficaz para compreender o vivido da infância, bem como aquele das culturas extra-ocidentais (BEAULIEU, 2009, p. 303).

Merleau-Ponty comenta abundantemente tais diferenças – o que, na prática, o faz permanecer invariavelmente próximo da psicanálise – motivado, talvez, pelas características daquilo que via na própria fenomenologia: muito mais que uma série de regras

⁹³ Apoiando-se sobre os trabalhos antropológicos do polonês Bonislaw Malinowski (1884-1942), o filósofo considera o complexo de Édipo um produto da civilização ocidental dificilmente transponível a outras culturas, e tanto menos passível de universalização.

metodológicas, um movimento transdisciplinar de franca abertura para com vários campos do conhecimento com vistas à compreensão da natureza humana. Conquanto considere dogmática e ingênua a teoria freudiana do totemismo, o filósofo não deixa de notar que o que Freud realizara foi uma abertura de uma nova via de reflexão sobre a cultura – que poderia ser corrigida ou melhorada pelos antropólogos. “Apesar de seu dogmatismo”, escreve ele, “Freud tem o mérito de ter jogado as iscas; ele teve a intuição disto que, nos fenômenos patológicos, aproxima-se dos fatos sociológicos” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 291). Da mesma maneira, ainda que a distinção entre a psicologia da criança e a psicologia do adulto não estejam em pé de igualdade na doutrina freudiana, Freud permanece “um dos primeiros a levar a criança a sério” (MERLEAU-PONTY, 2001, p. 351). Em suma:

Merleau-Ponty reatualiza suas antigas teses que fazem de Freud um pensador da encarnação que rompeu com a perspectiva fisiológica propondo uma alternativa ao causalismo e ao finalismo a fim de melhor aproximar-se da existência (BEAULIEU, 2009, p. 303).

A questão da cultura - que se impusera gradualmente como um motivo central dos cursos de Merleau-Ponty sobre a infância - é definida por ele como uma mediação entre a vida psíquica e a vida social. O abandono do causalismo e do finalismo assinala o fim da explicação do comportamento a partir de uma origem única (quer seja psíquica ou social) e abre uma perspectiva quiásmica numa forma de culturalismo (MERLEAU-PONTY, 2001, pp. 380-381, 396). Tal alternativa, contudo, introduz a pergunta acerca do solo originário desta cultura: haveria ainda algo, uma Natureza original, aquém ou correlata à cultura? O filósofo vai tratar tais questões em seus cursos no *Collège de France* a partir do estudo do problema filosófico da Natureza para afirmar, primeiramente, que há sim Natureza, Natureza bruta e não apenas cultura; e em segundo lugar, que esta Natureza bruta deve ser *psicanalisada*.

No próximo capítulo mostraremos como o projeto ontológico final de Merleau-Ponty constitui um prolongamento da tentativa de restituição do mundo da percepção, prolongamento este animado pela pergunta acerca do solo originário da expressão – pergunta a partir da qual Merleau-Ponty introduz o estudo do conceito de Natureza. Os cursos de 1956 a 1960 no *Collège de France* manifestam, assim, uma inflexão do pensamento do filósofo e o prelúdio do projeto de uma ontologia do sensível.

4 ITINERÁRIO DE UMA FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO RUMO À ONTOLOGIA

“O vai-e-vem das filosofias de uma à outra das perspectivas não seria então contradição no sentido de inadvertência ou de incoerência; ele seria justificado, fundado no ser. (...) A extraordinária confusão da ideia da Natureza, da ideia do homem e da ideia de Deus entre os modernos – os equívocos de seu ‘naturalismo’, de seu ‘humanismo’ e de seu ‘teísmo’ (...) não seriam talvez somente um fato de decadência. Se hoje todas as fronteiras entre as ideologias são apagadas, é porque há, de fato – repetindo Leibniz, mas tomando-o literalmente -, um ‘labirinto da filosofia primeira’. A tarefa do filósofo seria descrevê-lo, elaborar tal conceito do ser de modo que as contradições, nem aceitas, nem ‘ultrapassadas’, encontrem nele seu lugar”.

(MERLEAU-PONTY, 1968, pp. 127-128)

“A Natureza (...) permanece no horizonte de nosso pensamento como um fato que não se trata de deduzir”.

(MERLEAU-PONTY, 1968, p. 131)

De início, a leitura da obra de Politzer levou Merleau-Ponty a identificar a psicanálise como uma teoria psicológica que transportava para o domínio inconsciente o pensamento causal típico do realismo naturalista, pondo em terceira pessoa aquilo que é próprio da dramaturgia individual. Como Politzer, Merleau-Ponty trava um debate com o freudismo e seus pressupostos naturalistas. Não obstante, louva sua proposta clínica na medida em que dá crédito às manifestações em primeira pessoa.

Tal avaliação da psicanálise fazia sentido no contexto das dualidades que Merleau-Ponty pretendia ultrapassar no interior da topologia do corpo (a oposição entre intelectualismo e empirismo no que diz respeito à percepção; a dicotomia entre vivido e passado; a separação entre objeto e consciência). Essa topologia, que caracteriza seu projeto epistemológico inicial, centra-se na reflexão sobre a

idealidade e a expressão. Nos cursos sobre a Natureza, por sua vez, observamos um retorno ao percebido a partir das aquisições do estudo da expressão para interrogar o solo originário da mesma – solo este concebido, a partir da teoria da *instituição*, como o *não-instituído*. Tal interrogação, inserida no interior do projeto ontológico dos anos 1950, representa a passagem da descrição dos fenômenos enquanto percebidos por uma consciência corpórea, no tempo, para o projeto de descrição das propriedades do ser sensível. E é com o propósito de descrever o modo de unidade entre expressão e percepção, verdade e experiência que, em **Le visible et l'invisible**, Merleau-Ponty esboçava razões propriamente filosóficas para se reaproximar da psicanálise. É por isso que a psicanálise não figura na recensão histórica acerca do conceito de Natureza que o filósofo faz no primeiro ano do curso dedicado ao tema; afinal, já não se trata de fazer a crítica das aspirações cientificistas de Freud, mas sim extrair as consequências ontológicas da filosofia do freudismo: como sua própria filosofia havia amplificado na direção da *carne* aquilo que era próprio do corpo, deslocando a reflexão do corpo próprio para o ser de generalidade carnal, assim também Merleau-Ponty identifica em Freud uma filosofia que não é mais do corpo, mas da carne - esse elemento que, em seu modo singular de existência, congrega corpo e mundo num solo comum a toda aparição (fática ou ideal, visível ou invisível), cujo sentido se esboça somente em sua correlação com a vida corporal.

Nas páginas seguintes, pretendemos retrazar os principais movimentos que marcaram o itinerário do filósofo desde a elaboração da fenomenologia da percepção inicial até o projeto ontológico que caracteriza suas últimas obras. Tomaremos como eixo não suas relações com a psicanálise – como o fizemos no capítulo anterior -, mas o papel desempenhado pelo estudo do conceito de Natureza nesse percurso. Fazemo-lo com o objetivo de compreender em que sentido a incipiente filosofia da Natureza que se esboça a partir de 1956 justifica a reavaliação positiva que o filósofo faz do naturalismo freudiano naquele período.

Foi tardiamente que o conceito de Natureza tornou-se objeto de uma reflexão autônoma em Merleau-Ponty. Em seu curso de 1956 e 1957 no *Collège de France*, intitulado “O conceito de Natureza”, ele o introduz e utiliza de forma ainda não crítica, conferindo-lhe o sentido filosófico corrente, comum a Descartes e a Kant. Não obstante, Merleau-Ponty já interrogava, à época, a possibilidade da emergência de uma consciência no interior desta Natureza, no que é levado a pôr em questão esta acepção naturalista comum aos clássicos.

Na *SC*, quando quis repensar a natureza das conexões entre e ao seio dos níveis orgânico, psicológico e social do comportamento, Merleau-Ponty rejeitou o que chamava *modelo mecânico*, o modelo de um corpo isolado que afeta o espírito de maneira causal, estando ambos situados num universo físico de relações puramente causais, “multiplicidade de acontecimentos exteriores uns aos outros e ligados por relações de causalidade” (MERLEAU-PONTY, 1942/2009, p. 1). Em tal universo, o mundo mental se organizaria à imagem do mundo físico, uma realidade segunda anexa à primeira, mas sempre sob a condição de poder ser reduzido ao mundo físico-químico da causalidade pura. Na sequência, a descrição, na *PP*, do corpo próprio enquanto irredutível à causalidade natural bem como à consciência transcendental, permitira-lhe pensar uma inserção da consciência na Natureza que não excluía a aparição desta Natureza à consciência sob a forma de um mundo percebido. O filósofo parte de uma crítica à tradição metafísica - particularmente no que se refere às filosofias da consciência, do racionalismo cartesiano ao idealismo transcendental kantiano, do intelectualismo ao empirismo clássico, do subjetivismo filosófico e do objetivismo científico - e descreve o corpo próprio para além de uma realidade biológica ou mecânica ou da dicotomia clássica entre sujeito e objeto. O corpo próprio é amplificado a partir da noção de percepção e de como esse movimento perceptivo nos permite construir uma “carta do visível” na relação com o mundo e com os outros. Ele não é medido por um projeto pré-determinado, mas pela indeterminação, a partir de um movimento de transcendência na existência, pelo vivido, na medida em que fatos são retomados e transformados da contingência em necessidade. A partir da debilidade metafísica do homem, no sentido de que não saberemos jamais como as coisas são em sua totalidade, o filósofo elege o corpo e a percepção como lugares centrais de suas problematizações, na medida em que tudo o que aparece ao humano, aparece por seu corpo; portanto, o corpo é o caminho para acessar o mundo. Merleau-Ponty perspectiva o corpo como lugar de investigação filosófica, não como objeto ou como coisa, mas como corpo próprio e simbólico, sujeito da percepção.

Porém, ao longo da *PP*, permanecera ainda presente o horizonte de uma Natureza em si, como Todo de acontecimentos objetivos regulados por leis. O mundo percebido, correlato da existência corporal, é claramente inscrito no interior de uma Natureza que lhe prescreve um horizonte de objetividade. A fenomenologia da percepção expusera a especificidade descritiva da experiência perceptiva, mas não interrogara a relação desta com a realidade em si; em outras palavras, o *sentido de*

ser da Natureza não parece ter sido posto em questão pela descoberta do mundo percebido.

O conceito de Natureza constitui, assim, um problema por vezes tematizado, por vezes suposto, mas em ambos os casos um tema sempre aberto à descrição fenomenológica na obra de Merleau-Ponty. A partir de sua docência no *Collège de France*, por outro lado, a Natureza torna-se objeto de uma interrogação específica⁹⁴. A razão para isso encontra-se, segundo Alain Beaulieu, no prolongamento das meditações em torno da fenomenologia de Husserl sob inspiração antropológica. Tal prolongamento visaria responder ao problema do papel da cultura na formação da consciência – problema este introduzido nos anos de docência na Sorbonne pelos cursos em torno do retorno do totemismo na infância e da universalidade do complexo de Édipo. Para aquele autor:

Merleau-Ponty participa do movimento de revitalização da Natureza retirando do ‘homem racional e cultivado’ o privilégio sobre a percepção para melhor situar a visão anônima no mundo. Do ponto de vista do mundo não mecânico e vivente, o homem, o animal e a Natureza em geral vivem numa relação de ‘*Ineinander*’ (BEAULIEU, 2009, p. 305).

Existiria, assim, um “entrelaçamento humanidade-animalidade” cujos segredos o pensamento mítico mantém, e que considera errônea a definição de homem como o único animal dotado de razão.

Seu curso do ano acadêmico de 1954-1955, intitulado “O problema da passividade: o sono, o inconsciente, a memória”, oferece uma primeira confrontação detalhada de Merleau-Ponty com o texto freudiano – em particular, com a *Traumdeutung*. No curso sobre a

⁹⁴ Até o momento da redação deste trabalho, uma parte significativa das notas e resumos de cursos de Merleau-Ponty no *Collège de France* já haviam sido editados e publicados. Exemplos deste trabalho de editoração são os volumes: **La Nature, Notes. Cours du Collège de France** (Paris: Seuil, 1995); **Notes de cours au Collège de France 1958-1959 et 1959-1960** (Paris: Gallimard, 1996); **Notes de cours sur ‘L’Origine de la géométrie’ de Husserl, 1959-1960** (Paris: PUF, 1998); **L’institution/la passivité: notes de cours au Collège de France, 1954-1955** (Paris: Belin, 2003); **Résumés des cours, Collège de France 1952-1960** (Paris: Gallimard, 1968); **Le monde sensible et le monde de l’expression. Cours au Collège de France, Notes, 1953** (Genève: MetisPresses, 2011). Algumas centenas de páginas de projetos e notas de trabalho – incluindo o curso redigido no dia 2 de maio de 1961, data da sua morte – permanecem depositados no Departamento de Manuscritos da *Bibliothèque nationale de France*, site Richelieu, em Paris.

passividade ele realiza um escrutínio das análises freudianas e identifica uma “zona de interferência” entre os estados de vigília e de sono:

O sonho inconsciente e a realidade consciente não formam um par de opostos, mas eles mantêm uma insuperável relação de ambiguidade que revela um só (in)consciente ao mesmo tempo presente e ausente a si mesmo. Em outros termos, o *eu penso* (do psicanalista/hermeneuta) não é primeiro em relação ao *eu sonho* (do paciente). A vigília é, ela própria, uma consciência onírica difusa (BEAULIEU, 2009, p. 304).

Merleau-Ponty critica tanto a pretensão da psicanálise de possuir as chaves para a interpretação dos sonhos como a suposta hierarquização na qual a modalidade onírica tivesse prevalência sobre a vida vígil. Para ele, ambas as modalidades interpenetram-se mutuamente, e mais: “Nossas relações com as coisas na vigília e sobretudo com os outros têm por princípio um caractere onírico: os outros nos são presentes como sonhos, como mitos” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 268).

A abolição de tal hierarquização entre o estado de vigília e o sono permite ao filósofo revitalizar a temática da Natureza face à interrogação acerca da emergência da (in)consciência em seu interior. A partir de então, a Natureza passa a se distinguir da *res extensa* das ciências físicas. O filósofo permanece fiel à mudança de perspectiva introduzida pela *epoché* fenomenológica de Husserl, que a substitui por uma Natureza carnal ou sensiente, composta não por entidades sensíveis e isoladas num espaço tridimensional, mas sim por sensações cinestésicas através das quais o homem, o animal, as plantas e todos os seres vivos comunicam-se no mundo fusional⁹⁵; neste sentido, sua fenomenologia da Natureza evoca a vida anônima de um ser bruto e selvagem que ele anexa ao mundo da criança e a certa concepção romântico-schellinguiana da Natureza (*S*, pp. 215, 220, 225 e 228).

Não obstante, o motivo da escolha do tema da Natureza demanda ainda um esclarecimento adicional. No ano acadêmico de 1956-1957, Merleau-Ponty versa sobre as variações históricas do conceito de Natureza. O fato é que impera, no curso impresso (*N*), uma ausência de justificativa filosófica para sua tematização; já no resumo do curso (*RC*) redigido ao fim do ano universitário, verificamos que esta

⁹⁵ Em “O filósofo e sua sombra”, o filósofo homenageia a concepção husserliana da Natureza onde a alma está entrelaçada com a matéria animada (MERLEAU-PONTY, 1959/1960, pp. 201-228)

escolha foi motivada pela necessidade de sair de certo impasse no qual a filosofia envolveu-se: trata-se da elaboração de certa concepção “do espírito, da história e do homem”. Tal concepção insere-se no abandono da problemática da Natureza e trata-se da:

(...) permissão que nos damos de fazê-los parecer como pura negatividade. Inversamente, retornando à filosofia da Natureza, nos desviamos apenas em aparência destes problemas preponderantes, procuramos proporcionar-lhes uma solução que não seja *imaterialista*” (MERLEAU-PONTY, 1968, pp. 91).

Tal solução redundava no enclausuramento da filosofia no incorpóreo e na “imagem fantástica do homem, do espírito e da história” que dela resulta. Trata-se, por um lado, de uma reação crítica à ontologia cartesiana do objeto que destituiu a Natureza de sua interioridade e, por outro, à substancialização do Nada, típica da filosofia de Sartre. O impasse proveniente daí convoca ao mesmo tempo um projeto ontológico renovado e a inclusão da problematização do próprio conceito de Natureza no interior desse projeto. Daí o filósofo afirmar que: “Se insistimos no problema da Natureza, é com a dupla convicção de que ela não é por si só uma solução do problema ontológico, e que não é um elemento subalterno ou secundário desta solução (MERLEAU-PONTY, 1968, pp. 91-92). Assim, a reflexão sobre a Natureza foi motivada pela necessidade de um tipo de reequilíbrio diante de posturas opostas: de um lado, o realismo naturalista que apreende toda a realidade -, inclusive a realidade dos fatos humanos, psicológicos e sociais - dentro de uma lógica causal tida como inerente à Natureza em si; de outro, a alternativa ontológica que exclui do carnal o domínio do espírito, da consciência e da história.

Nos anos seguintes, a justificação filosófica baseada no abandono do tema da Natureza e no impasse filosófico do qual ele toma parte toma cada vez mais amplitude, não somente nos resumos, mas nos próprios cursos. É por isso que nas notas introdutórias do curso de 1959-1960 lemos:

A Natureza como folha (*feuille*) ou camada (*couche*) do Ser total – A ontologia da Natureza como caminho para a ontologia, - via que preferimos aqui porque a evolução do conceito de Natureza é uma propedêutica mais convincente, mostra mais claramente a necessidade de mutação ontológica (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 265).

Assim, a interrogação sobre a Natureza se inscreve num projeto explicitamente ontológico e o caractere privilegiado de abordagem à Natureza está em sua história, como se nela emergisse um impasse teórico a convocar uma mudança de orientação. Para Renaud Barbaras (2000, p. 48), está claro nos cursos sobre a Natureza - particularmente dos dois últimos anos acadêmicos, 1957-1958 e 1959-1960 - que algo de decisivo foi produzido: primeiramente, está claro que eles são contemporâneos da virada merleau-pontyana que o conduziu a uma ontologia, e segundo, que a elaboração mesma da questão ontológica não é separável da reflexão sobre a Natureza.

Essa reflexão sobre a Natureza caracteriza-se, segundo Etienne Bimbenet (2004), por aquilo que este autor descreve como o problema *antropológico* da filosofia de Merleau-Ponty. Sua hipótese é que Merleau-Ponty pensa o homem enquanto problema, e por isso pensa-o à fronteira do que se poderia chamar propriamente humano. O que estaria em questão em sua filosofia desde a *SC* não seria tanto o homem ou a “encarnação do espírito”, mas a Natureza que faz o homem, essa Natureza primordial que está na origem da humanidade, “espiritualização do corpo vivo, uma *Fundierung* de sentido duplo que diz respeito tanto à percepção quanto à motricidade e à expressividade do corpo” (BIMBENET, 2004, p. 141). A problemática antropológica divisa assim dois momentos distintos nos desdobramentos teóricos que caracterizam a obra merleau-pontyana a partir de 1955. O primeiro deles consiste na elaboração de uma filosofia da Natureza que se prestaria a restituir à nossa humanidade aquilo que lhe é mais próprio. Tal filosofia mobiliza, por um lado, o paradoxo de uma humanidade *sem* o homem, isto é, uma humanidade entregue à eficácia exclusiva dos poderes naturais que a constituem; por outro, detém-se sobre a figura de um ser reconduzido às condições naturais de seu surgimento. O segundo momento consiste numa problematização de tipo ontológico que visa renovar o conjunto das categorias do discurso filosófico e da experiência. Trata-se, de fato, de uma reforma do entendimento que mobiliza e modifica as ciências humanas das quais Merleau-Ponty lança mão - a psicologia da forma, a psicologia da criança, a psicanálise, a sociologia e a linguística; cada uma delas, potencializada por um trabalho epistemológico, vê-se envolvida num questionamento tipicamente ontológico. Em ambos os momentos, a interrogação acerca do fenômeno humano é igualmente apensa a problemáticas distintas: no primeiro deles, à questão do modo de participação do humano no ser natural (problema este introduzido pela confrontação com a ordem do *logos* que segue as elaborações em torno do corpo próprio); no segundo,

o fenômeno humano é desfeito em benefício de uma investigação em torno do modo de ser do mundo vivido que se insere dentro de um projeto explicitamente ontológico. Trata-se da elaboração de uma *ontologia indireta* como via de acesso ao Ser mediante a “camada intuitiva das coisas intuitivas, percebidas” (MERLEAU-PONTY, 1968, p.113), camada anterior à Natureza cartesiana antevista por Husserl, jamais suprimida, revelada pelos desenvolvimentos do saber que trazem a lume as lacunas da ciência cartesiana, “outra Natureza, domínio da ‘presença originária’ (*Urpräsenz*)” presente a todo sujeito carnal, “ordem secreta dos sujeitos encarnados” onde a verdade habita (id, p. 116); daí, *folha, camada* do Ser total. Dessa forma – acredita Bimbenet –, o fenômeno humano é entregue a si próprio sob uma forma muito mais concreta.

Nas páginas seguintes, analisaremos mais acuradamente essa passagem à ontologia através da Natureza.

4.1 DA DESCRIÇÃO DO MUNDO PERCEBIDO À NOÇÃO DE INSTITUIÇÃO: O ESTUDO DA EXPRESSÃO

A filosofia merleau-pontyana pode ser descrita como um exercício fenomenológico de ultrapassamento de dualidades clássicas (tal como a oposição entre intelectualismo e empirismo) e denúncia das “más ambiguidades” típicas da filosofia reflexiva e da ontologia contemporânea, e inclusive da sua própria topologia pré-1952. Tal movimento se faz em benefício da evidência ambígua da conaturalidade de sujeito e objeto, essência e existência, corpo objetivo e corpo fenomenal, homem e mundo. A *PP* tivera uma ambição essencialmente crítica e descritiva: tratava-se de denunciar a concepção intelectualista da percepção (e sua cúmplice, o empirismo) expondo o percebido como tal, libertado das idealizações que nele se sedimentaram. Mas o retorno ao imediato não é ele mesmo imediato: ele exige uma redução fenomenológica que, em Merleau-Ponty, assume um sentido singular. Procedendo de maneira direta, segundo o que Husserl chama a *via cartesiana*, corria-se o risco de identificar o *cogito* perceptivo ao *cogito* reflexivo, de dobrar o mundo percebido sobre um universo já objetivado. Isto é o que justifica o desvio merleau-pontyano pela fisiologia e a psicologia da forma: trata-se de mostrar que a ciência é conduzida por suas próprias conclusões a reformar sua ontologia espontânea na medida em que ela descobre, sob o nome de *comportamento*, um modo de existir que não se inscreve no mundo objetivo sem por isso confundir-se com o *cogito*. Na *SC* o filósofo opõe-

se à distinção tradicional entre “reações mais básicas ou mecânicas que, como eventos físicos, são funções de condições antecedentes e então se desdobram em tempo e espaço objetivo” e “reações ‘mais elevadas’ que não dependem de estímulos, tomados materialmente, mas antes no sentido da situação”, as quais pressupõem uma “visão” da situação e não pertencem mais à ordem do em-si mas à ordem do para-si. Ambas as ordens são consideradas transparentes para si mesmas: a primeira, ao modo da física – na qual os eventos atuam uns sobre os outros a partir do exterior; a segunda, ordem interna e intencional, é transparente para a consciência reflexiva. “O comportamento”, escreve Merleau-Ponty, “na medida em que tem uma estrutura, não está situado em nenhuma destas duas ordens”, mas destaca-se da ordem do em-si e “torna-se a projeção exterior ao organismo de uma possibilidade que é interna a ele”. Com isso anuncia também o fundo de transcendentalidade a partir do qual se estrutura o comportamento:

(O comportamento) não se desdobra em tempo e espaço objetivo como uma série de eventos físicos; cada momento não ocupa um e apenas um ponto do tempo; antes, no momento decisivo do aprendizado, um ‘agora’ destaca-se da série de ‘agoras’, adquire um valor particular e resume os grupamentos que o haviam precedido enquanto engaja e antecipa o futuro do comportamento (MERLEAU-PONTY, 1942/2009, p. 134-135).

A redução merleau-pontyana, sob sua forma original, é então uma redução ao sujeito encarnado pelo viés da psicologia e da fisiologia gestaltistas, e o mundo percebido é alcançado como mundo não mais constituído por, mas *correlativo de* ou *habitado por* este sujeito encarnado. Segundo Barbaras (2000, p. 49), a *PP* consiste então, no essencial, em um trabalho arqueológico de exumação de uma camada perceptiva enterrada sob os estratos da atividade objetivante – daí Merleau-Ponty repetir à exaustão o procedimento de desfazer os prejuízos idealista e empirista acerca da percepção através da fundação de suas idealizações nas significações do *Lebenswelt*. Lemos, no final da Introdução da *PP*:

(...) o primeiro ato filosófico seria, então, retornar ao mundo vivido aquém do mundo objetivo, uma vez que é nele que nós poderemos compreender o direito assim como os limites do mundo objetivo, (...) reencontrar os fenômenos, a camada da experiência vivente através da qual outrem e as coisas nos são de início dadas, o sistema ‘Eu-

Outrem-as coisas' no estado nascente, de desfazer a astúcia pela qual ela se deixa esquecer como fato e como percepção em benefício do objeto que ela nos entrega e da tradição racional que funda" (MERLEAU-PONTY, 1945, pp. 83-84).

No entanto, ao nível da *PP*, a significação e o alcance exatos desta descrição do percebido não são claramente tematizados. Em particular, o estatuto do corpo próprio e o sentido do ser do mundo percebido não são claramente estabelecidos: a especificidade da vida perceptiva tem uma significação transcendental ou somente psicológica? O mundo percebido define a Natureza ou inscreve-se numa Natureza em si acessível ao entendimento?

Tais deficiências da fenomenologia da percepção evocam uma problemática tipicamente epistemológica; o que está em questão é o *conhecimento*. Como escreve o filósofo no texto de candidatura ao *Collège de France*:

Ora, se agora consideramos, acima do percebido, o campo do conhecimento propriamente dito, onde o espírito quer possuir o verdadeiro, definir ele próprio os objetos e aceder assim a um saber universal e desligado das particularidades de nossa situação, a ordem do percebido não faz figura de simples aparência, e o entendimento puro não é uma nova fonte de conhecimento em vista da qual nossa familiaridade perceptiva com o mundo não é senão um esboço informe? – Somos obrigados a responder a estas questões, primeiro, por uma teoria da verdade (...) (MERLEAU-PONTY, 1962/2000, pp. 41-42).

Tal questão orientaria os trabalhos de Merleau-Ponty pelos dez anos seguintes à *PP*. Tratava-se de elaborar uma teoria da verdade a partir das aquisições daquela obra. Isso vai mostrar, primeiro, que o modo de ser do objeto percebido – não uma unidade de sentido positivo, mas unidade de um *estilo* que transparece em detalhe nos aspectos sensíveis – tem uma significação universal; e segundo, que a descrição do mundo percebido pode então dar lugar a uma filosofia da percepção ao pôr em evidência, no centro de tudo o que pode ser para nós, um mesmo modo de ser. É por isso que a teoria da verdade constitui-se como teoria da expressão:

Não há entendimento puro que se apropria do verdadeiro sem mediação: tudo, como o sentido perceptivo, não transparece senão num material sensível, o sentido de idealidade dá-se em

filigrana num tecido linguístico, essencialmente solidário de um ato de palavra (BARBARAS, 2000, p. 50).

Os anos seguintes à *PP* são então consagrados à elaboração desta teoria da expressão. Desde o momento em que analisava o mecanismo da repressão na *PP* – postulando-o como uma atitude existencial global do indivíduo –, Merleau-Ponty já enunciava a necessidade de se descrever o campo da expressão a fim de compreender as relações do indivíduo com o outro e com o ser de generalidade carnal. A esse respeito, o filósofo escreve, em “O corpo como ser sexuado”:

Quando dizemos que a vida corporal ou carnal e o psiquismo estão numa relação de *expressão* recíproca ou que o acontecimento corporal tem sempre uma *significação* psíquica, estas fórmulas necessitam explicação. Válidas por excluírem o pensamento causal, elas não querem dizer que o corpo seja o envelope transparente do espírito (...). Nós compreenderemos melhor (a relação corpo-espírito) ao precisarmos as noções de ‘expressão’ e ‘significação’, que pertencem ao mundo da linguagem e do pensamento constituídos, que acabamos de aplicar sem crítica às relações do corpo e do psiquismo e que a experiência do corpo deva, ao contrário, nos ensinar a retificar (MERLEAU-PONTY, 1945, pp. 186-187).

Como vimos, na *RC-CF* Merleau-Ponty esclarecera que o propósito dos textos escritos depois de 1945 era explicitar “como a comunicação com outrem e o pensamento retomam e ultrapassam a percepção que nos iniciou na verdade”. Tratava-se de esclarecer como, no âmbito da linguagem convencional e no domínio de nossas reflexões, podemos resgatar aquilo que primeiramente experimentamos como mundo da vida. As fórmulas da *PP* mostraram-se insuficientes nesta questão em virtude de uma ambiguidade que lhes é intrínseca quando se trata de esclarecer a articulação da vida perceptiva e da vida cultural; tal ambiguidade se deve ao fato de que, em tais fórmulas, a argumentação merleau-pontyana privilegiava um recorte topológico: interessa-lhe dizer precisamente o que é o mundo da percepção e quais as regiões de existência que nele se podem distinguir. Assim, toda a discussão dinâmica, que explica a relação desses domínios entre si, ficou para segundo plano. Isso não quer dizer que tal discussão não esteja ali incluída, mas aparece nela no modo peculiar segundo o qual Merleau-

Ponty trata do tema da intencionalidade nos termos de uma teoria da expressão, construída a partir de um cruzamento entre as **Lições sobre a fenomenologia da consciência interna do tempo** (*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, 1893), de Husserl, e a noção de *Gestalt* proposta pelos psicólogos da forma. A fim de evitar uma leitura estritamente gráfica, “puntiforme” ou “serial”, do diagrama da temporalidade operativa (presente nas *Lições*) que redundasse na identificação de um poder sintético intelectual na constituição de cada evento (e, assim, à ideia de uma coincidência ou transparência do tempo para ele próprio), Merleau-Ponty lembra que a vivência do tempo é uma *Gestalt*, uma “totalidade de não coincidência, sem síntese” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2012, p. 78). Subverte a interpretação linear da intencionalidade operante de Husserl ao postular uma relação expressiva de tipo focal entre o momento presente e os perfis retidos ou pretendidos do objeto. De acordo com essa interpretação, em cada ponto estão *expressos* todos os outros - numa expressão que é uma diferenciação, um estranhamento, e não a representação da harmonia do todo; dito de outro modo, em cada ponto todos os demais comparecem como fundo, isto é, como horizonte ambíguo, parcialmente copresente e parcialmente esquecido.

Logo, a permanência do passado (como retenção), assim como o retorno desse passado (como síntese passiva), deve ser compreendida como processo de diferenciação implícito à participação de cada evento em um todo de indivisão sem síntese, qual ‘Ser Bruto’ ou *Gestalt* (id., p. 79).

Não há harmonia prévia ou intencionalidade de ato (reflexiva) que sintetize todos os dados.

Numa alusão clara a Kurt Goldstein⁹⁶ (1878-1965), Merleau-Ponty descreve o corpo como um “espaço eminentemente expressivo, dinâmica espontânea de mútua remissão entre minhas funções organísmicas, o mundo e outrem” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2005, p. 417), dinâmica esta assegurada não por uma lei natural, princípio *a priori*, juízo ou 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” (id.). 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; é prerrogativa do

⁹⁶ **The Organism**, 1939.

corpo, maneira como ele retoma para si a ordem nascente das coisas, nos outros e nele mesmo. O corpo é considerado “como que o sujeito da percepção” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 239). Aqui, o ponto de vista dinâmico ainda está subordinado à topologia: tem de estar realizado em algum lugar – um lugar ambíguo que é o corpo perceptivo, simultaneamente atual e orientado ao futuro a partir do hábito, numa orientação que arrasta consigo. Não obstante, 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 – não apenas do corpo. Esta é a tarefa das obras pós-45. A hipótese de Müller-Granzotto 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”, afirma aquele autor (MÜLLER-GRANZOTTO, 2005, p. 418) - muito embora não seja o caso de que as elaborações freudianas acerca das motivações inconscientes do comportamento intencional pudessem ser mais bem compreendidas nos termos de uma analítica intencional.

Para Politzer, *expressão* era 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, importava mostrar que esse sentido não seria restrito à atualidade de meus relatos ou minhas ações sociais; como vimos anteriormente, ao retrarmos o histórico das referências de Merleau-Ponty a Freud e discutirmos o lugar de Politzer neste percurso, o fenomenólogo não sustentara o exclusivismo da teleologia da linguagem convencional na determinação do sentido vivido. Pelo contrário:

Há um campo de sentido mais difuso e promíscuo do que as discriminações estabelecidas pela linguagem convencional, a partir do qual, na verdade, se estabelecem essas discriminações, e que se encontra, mesmo, e de certa forma, presente nas ambiguidades e indeterminações de sentido da própria linguagem convencional (FURLAN, 1999).

Essa recusa do exclusivismo da linguagem atual tem sua razão de ser evidenciada na *PP*. Nela, a consciência estava fundada na experiência muda do contato de si consigo: toda expressão – inclusive a expressão linguística – encontrava-se fundada sobre o “silêncio da

consciência”, na qual tenho contato direto e mudo de mim comigo, isto é, com aquele tipo peculiar de cogito tácito que só é o que é ao engajar-se em atos explícitos. “No silêncio da consciência originária”, escreve Merleau-Ponty no seu prefácio, “vemos aparecer não somente o que querem dizer as palavras, mas ainda o que querem dizer as coisas, o núcleo de significação primária em torno do qual se organizam os atos de denominação e de expressão” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 16). É de um mundo vivido por um sujeito definido como ser-no-mundo que todos os fenômenos – também os expressivos – têm sua doação originária de sentido. Isso permite ao filósofo escapar de toda postulação do mundo vivido como “estado de consciência” (como em Bergson) ou “fato psíquico” (como no psicologismo).

Consequentemente, Merleau-Ponty entendia que a dinâmica expressiva ou da ação social estaria sustentada por um “profundo”, que é o corpo habitual, o modo impessoal segundo o qual eu me vinculo ao mundo e ao outro.

Entendida como a relação gestáltica ou, caso queira, de não-independência que as partes de meu corpo espontaneamente instituíram 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 (MÜLLER-GRANZOTTO, 2005, p. 418).

Portanto, por expressão Merleau-Ponty não designaria apenas o uso prosaico de signos já estabelecidos, mas a garantia de que, pelo “emprego de palavras já usadas”, que a intenção nova retomasse “a herança do passado”, incorporando a ambos, passado e presente e “soldando” este presente a um futuro (MERLEAU-PONTY, 1945, pp. 449-450). Tal noção expressaria 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 (...) antes mesmo que nossos comportamentos simbólicos a essa manifestação pudessem sintetizar de forma atual” (MÜLLER-GRANZOTTO, 2005, p. 419). Se é verdade que a percepção se faz na transcendência, que “a coisa se constrói sob nossos olhos, pela organização de seus aspectos sensíveis” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 373), 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” (id., p. 279). Tal só é possível porque há no corpo uma “pré-história” da percepção, história sedimentada que não carece de síntese intelectual, pois se exprime nele de forma habitual (id., p. 279): é nele que as experiências são “pregnantes” umas das outras, que fundam uma “unidade antepredicativa do mundo percebido e, através dela, a expressão verbal (*Darstellung*) e a significação intelectual (*Bedeutung*)”; é a “textura comum de todos os objetos e é, pelo menos em relação ao mundo percebido, o instrumento geral de minha ‘compreensão” (id., p. 271). É ele, ainda, que dá sentido tanto aos objetos naturais quanto aos objetos culturais. A expressão designa, assim, a “potência irracional que cria significações e que as comunica” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 221), da qual a fala é um caso particular. Por meio dela, o corpo faz “um passado e um futuro existirem para um presente”; é capacidade do corpo de atar “em conjunto um presente, um passado e um futuro” (id., p. 276). Com isso o corpo 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 (MERLEAU-PONTY, 1945, pp. 276-277).

Por outro lado essa tentativa de encontrar na vida anônima da consciência o “núcleo intuitivo” de doação das coisas acabara legitimando, na *PP*, a tendência a se separar o “silêncio da consciência antepredicativa” da “expressão de seu sentido”: se de um lado as significações pudessem ser dadas em presença para uma consciência silenciosa (possibilidade de doação pressuposta pela ideia de “núcleo de significação primária”), de outro, ao serem exprimidas através de índices e signos, tais significações seriam partilhadas à distância de sua suposta “doação primitiva”. “De todo modo”, escreve José Luiz Bastos Neves:

(...) a significação exprimida apareceria como ‘segunda’, se comparada àquele ‘núcleo de significação primária’ que só no ‘silêncio da consciência’ se poderia apresentar. À ‘vida antepredicativa da consciência’ caberia o acesso ao ‘núcleo primitivo de significação’, cuja passagem à vida pública seria marcada, então, pela distância e pela simbolização, graças à inevitável interposição de signos: a significação emocional secretada pelo gesto tornava-se

significação sedimentada pelo uso, de ‘criadora’ decaía em ‘adquirida’ (NEVES, 2010, p. 127).

Este é o caso da linguagem: a vida antepredicativa era o núcleo intuitivo sobre o qual se construíam os signos sedimentados da linguagem falada. Daí “a sobreposição da expressão em face do silêncio da consciência, da ordem humana sobre a ordem natural-inerte, da criação sobre o dado” (id., *ibid.*). Então, se o corpo perceptivo é essa unidade ambígua de hábito e atualidade, esse poder que temos para nos colocar na transcendência a partir do que temos de próprio, impessoal e de todos os homens, em que sentido se pode afirmar que as significações expressas encontram nele um fundamento? Até que ponto o sentido expressivo do mundo dependeria da ambiguidade do corpo próprio? Ou:

(...) (n)ão 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? (MÜLLER-GRANZOTTO, 2005, p. 420).

Tais eram as dificuldades de se inscrever o sentido no sensível no interior de uma topologia do corpo próprio.

Os anos 1945-1953 constituem então uma fase intermediária entre o período das duas teses e o dos últimos escritos na qual Merleau-Ponty começa a se libertar da terminologia clássica de seus primeiros trabalhos e se encaminha na direção de dois elementos capitais de seu pensamento: a carne e o *empiètement* (imbricação). Os textos inéditos desse período esboçam essas novas noções em uma contestação da moral kantiana e sob o clima passional do existencialismo beauvoiriano e sartreano. Contudo, a aparente cumplicidade de Merleau-Ponty com Sartre oculta a elaboração de uma crítica radical: os primórdios da carne são secretamente orientados por uma tentativa de minar a filosofia de Sartre, a qual o fenomenólogo considera como um desfecho da antropologia da consciência e da ontologia objetivista inauguradas por Descartes (SAINT-AUBERT, 2008, p. 15)⁹⁷.

O ano de 1945 convoca Merleau-Ponty ao balanço moral e político da guerra e assinala a descoberta da modernidade, logo

⁹⁷ Emmanuel de Saint-Aubert observa que, se o desacordo com Sartre transparece já antes mesmo da publicação de **L’être et le Néant** e torna-se mais evidente no capítulo da *PP* dedicado à liberdade, é sobretudo nos inéditos do final dos anos quarenta que vamos encontrar os prenúncios da crítica severa que virá à tona a partir de **Les aventures de la dialectique** (SAINT-AUBERT, 2008, p. 15, nota 2).

cristalizada na figura original do *empiètement*. As distinções estáveis que garantiam a segurança do mundo clássico se esvaeceram.

Inacabado e monstruoso, o homem moderno é assombrado pelo não-sentido e seus sonhos de pureza são definitivamente arruinados. Não há para ele liberdade nem mesmo amor sem imbricação sobre (*empiètement sur*) outrem; portanto, essa invasão não determina seu fracasso, ela exprime a ‘promiscuidade’ original que me liga a outrem, e carrega em sua própria violência a possibilidade e talvez o florescer (*le ressort*) de sua metamorfose em coexistência (SAINT-AUBERT, 2008, pp. 15-16).

Como Sartre, os escritos deste período versam sobre o conflito entre mim e outrem para nele encontrar os indícios de um desejo de entrar em relação ou mesmo de uma situação efetiva comum. Pretende, porém, fugir do pessimismo do fracasso da relação que lê em Sartre⁹⁸ e, ao mesmo tempo, do otimismo de toda forma de harmonia pré-estabelecida entre mim e outrem ou entre mim e eu mesmo.

É no cerne deste novo cenário que certos inéditos começam a utilizar o sentido polissêmico da carne na língua francesa para esboçar uma reescrita divergente das análises sartreanas do desejo e da carne que se estende até a sua inversão. No final de *L’Être et le Néant* (1943), a carne é apresentada como o resíduo de um processo radical de purificação que não pára no corpo desnudado, mas que até mesmo retira-lhe todo movimento e toda força para alcançar uma “passividade pura” (SARTRE, 1943, p. 440). “‘Trama de inércia’, contida na impassibilidade, ‘ser-aí puro’⁹⁹ (id., pp. 440, 444), reclusa na total exposição e impenetrabilidade do objeto, a carne sartreana é uma reminiscência do extenso cartesiano” (SAINT-AUBERT, 2008, p. 17). Sem relevo nem profundidade, “envolvente perfeitamente desenvolvido” (id., *ibid.*), carne inexpressiva que escapa a toda lógica de incorporação. A partir de então, o desejo deserotizado não conduziria a nenhuma troca, e o encontro das carnes não ultrapassa a simples

⁹⁸ Em entrevista radiofônica a G. Charbonnier, em 1959, Merleau-Ponty descreverá Sartre como alguém que “não gosta da ideia de vínculo”, identificando nele o defeito maior dos filósofos posteriores a 1930: desejarem ser identificados como “sem vínculos” (SAINT-AUBERT, 2008, p. 16 e notas 2 e 3).

⁹⁹ SARTRE, 1943, pp. 440, 444.

oposição de dois exteriores sem interior, cadáveres inanimados¹⁰⁰ (id., ibid.).

Tal quadro representa o oposto da concepção da carne que Merleau-Ponty propõe a partir das conferências inéditas no México (1949). De início, o fenomenólogo adota o esquematismo quiasmático do desejo: “No amor, há a passagem de mim em outrem e de outrem em mim”; “O eu deseja, o eu do desejo (...) procura o interior do exterior e o exterior do interior” (Merleau-Ponty, apud SAINT-AUBERT, 2008, pp. 17-18, nota 4)¹⁰¹. “A abordagem sartreana de uma carne inexpressiva contribui assim para impulsioná-lo na direção de uma filosofia da expressão centrada sobre a eminente expressividade da carne” (SAINT-AUBERT, 2008, p. 18).

Desde o fim dos anos quarenta, as questões humanistas presentes nessas novas ideias impulsionam os primeiros esboços de uma ontologia. Segundo Emmanuel de Saint-Aubert, certos inéditos de 1948-1949 prefiguram a crítica da ontologia do objeto (típica dos anos 1957-1961) por sua descrição surrealista do “sangue das coisas”: as coisas são “feridas” por nossa abertura perceptiva e desejante, de tal forma que “os objetos sangram”; dito de outra forma, as coisas resistem ao estatuto cartesiano e piagetiano do objeto. Esboçando certa cumplicidade com as “psicanálises” de Bachelard, Merleau-Ponty trabalha desde já seus próprios elementos ontológicos como antípodas do imaginário sartreano.

Contra a psicanálise existencial de *O Ser e o Nada*, contra o homem-molusco-que-se-faz-pedra de *O homem e as coisas*, contra o isolamento do real de *O imaginário*, ele se volta à descrição da ‘textura imaginária do real’, com constituirá um dos horizontes essenciais de sua ontologia (SAINT-AUBERT, 2008, p. 18).

No *RC-CF*, Merleau-Ponty dirá que, se é verdade que o estudo topológico do mundo da percepção expresso na ambiguidade do corpo próprio revela uma “má ambiguidade”, se a busca do “lugar” da expressividade implica um domínio indecidível entre o pré-pessoal e o pessoal, singular e universal, também é verdade que há no fenômeno da expressão uma “boa ambiguidade”, “uma espontaneidade que realiza o que parecia impossível, a considerar os elementos separados, que reúne

¹⁰⁰ Id., pp. 440-441.

¹⁰¹ Primeira e segunda versões das notas de preparação das **Conférences de México** (inéditas); daqui por diante, *Mexico. Mexico I* [143](115). **Notes sur le corps** (inéditas); daqui por diante, *N-Corps. N-Corps* [85] (3). Também MERLEAU-PONTY, 1995, p. 348; MERLEAU-PONTY, 1968, p. 178.

em um só tecido a pluralidade das mônadas, o passado e o presente, a Natureza e a cultura” (MERLEAU-PONTY, 1962/2000, p. 48). Por isso, a expressão deve ser entendida *além do corpo*; não pode se limitar a descrever a dinâmica corporal, o funcionamento desse campo ambíguo – particular e universal. É preciso reconhecer no fenômeno da expressão a dinâmica da própria generalidade, da própria relação de coexistência, já bem marcado pelo ponto de vista topológico. 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 (MÜLLER-GRANZOTTO, 2005, p. 421). É por isso que, em textos posteriores à *PP* como **Le doute de Cézanne**, **Le roman et la métapsíquique** (ambos de 1945) e **Humanisme et terreur** (de 1947)¹⁰², Merleau-Ponty se propõe não mais a restituir o mundo da percepção estabelecendo sua topologia, mas descrever a expressividade inerente à coexistência intersubjetiva e à generalidade perceptiva, a fim de esclarecer o que o estudo anterior havia deixado obscuro. A esse respeito, comenta Emmanuel de Saint-Aubert:

A reexposição, em termos de *expressão*, da vida perceptiva, vai desempenhar aqui um papel maior, com Merleau-Ponty passando do movimento descendente e centrípeto da *encarnação* – que nos reconduz do intelectualismo ao corpo fenomenal – à dinâmica expansiva e expressiva da *carne* - que o fenomenólogo pensa que nos conduzirá, sem descontinuidade, à linguagem. Esta é a inversão iniciada a partir de 1949 (ano das conferências inéditas apresentadas no México), aprofundada em 1951 (*L’homme et l’adversité, La prose du monde*), e que vem abrir o período do Collège de France com um primeiro ano de curso decisivo (*Le monde sensible et le monde de l’expression*) (SAINT-AUBERT, 2008, p. 14).

A partir de então, trata-se de identificar o fundamento não abstraído do Espírito na Natureza, descrever a estrutura metafísica do corpo, mostrar que o sentido está encarnado num corpo não mais a partir da categoria da significação, mas da reversibilidade entre vidente e invisível, exterior e interior, sensível e sensiente, numa típica *ontologia da expressão*.

¹⁰² Paris, Éditions Gallimard, 1947.

Esta análise da dinâmica implícita à experiência de coexistência exigiu o aprofundamento das discussões sobre o sentido da noção de *práxis*. Nas duas primeiras obras, elas haviam levado Merleau-Ponty a refletir sobre como se articulariam a vida perceptiva, a ordem do trabalho, a linguagem e a história. Diferentemente do modo como apareceram na ocasião, com a intenção de dizer o que 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, importa agora descrever como se relacionam, como se comunicam. O acento desloca-se de “o quê” para o “como”. Tal fica patente em seu tratamento da experiência da comunicação: ele deixa de lado a discussão com a psicologia da linguagem para polemizar com as análises linguísticas de Saussure. Não lhe interessava a linguística em si, mas como nela se articulam os temas da expressão e da intersubjetividade (MERLEAU-PONTY, 1962/2000, p.42). Por que e de que maneira os signos diferenciam-se mutuamente? Em vista do aspecto histórico da diferenciação, como entender a especificidade dos grupamentos diferenciais, sua origem e dissipação? A investigação de Saussure não responde a essas questões: o recorte sincrônico da língua pode mapear os diferentes grupamentos diferenciais, mas não explicar como eles se estabeleceram ou como se mantém. Com seu viés histórico, ele só pode mostrar a relação entre grupamentos já estabelecidos, não toca na questão da gênese e da auto-sustentação da linguagem. Por isso, dirá Merleau-Ponty, é preciso apanhar a linguagem em funcionamento, compreendê-la de dentro, desde a posição de quem a exerce, motivo pelo qual deslocará para a fala o que a linguística de Saussure só admitia para a língua: a investigação das condições dinâmicas que dão sistematicidade à linguagem (MÜLLER-GRANZOTTO, 2005, p. 422). Assim, como contrapartida a uma diacronia da língua, uma sincronia da fala. O que ele encontra 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 (MÜLLER-GRANZOTTO, 2005, pp. 422-423).

A diferenciação 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 é figura oriundo de um campo temporal, 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 (id., p. 423).

Eis aí uma nova maneira de se entender a expressividade: se Merleau-Ponty ainda a define como uma sorte de temporalização, tal 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 (não apenas os significados que engendra) é uma construção social, processo de retomada de falas antigas ante a fala do outro ou incorporação da fala do outro pelas minhas falas antigas.

Nesse novo panorama, já não há mais que se decidir se a comunicação é um desdobramento de nossa inserção histórica no mundo da cultura ou de nossa solidão pré-pessoal. A expressividade característica da comunicação não exige que nos compreendamos como seres sociais ou individuais; ela não é dos sujeitos, mas do campo. E é a partir do campo que podemos dizer quem somos ou como somos a cada vez. Na *PP*, Merleau-Ponty não considerava a comunidade intercorporal e linguística da qual dependiam a sedimentação cultural de nossa língua e nossas percepções em geral um operador ontológico autônomo e primevo, mas apenas certa dimensão do corpo perceptivo, o que instaurava no fundamento da comunicação o paradoxo de decidir se seria a comunicação uma prerrogativa do corpo histórico ou do corpo pré-pessoal; já com a suspensão da investigação topológica do fundamento da expressão e com a proposição da expressão como um modo temporal de funcionamento do campo de coexistência (impessoal e cultural), o filósofo deixa para trás a fenomenologia do corpo expressivo em proveito de uma ontologia da expressividade vivida intersubjetivamente (MÜLLER-GRANZOTTO, 2005, p. 424).

Assim, as duas vertentes nas quais se desenha o estudo da expressão – pesquisa sobre a expressão propriamente dita e uma teoria

geral da intersubjetividade que não concerne “mais apenas ao intercâmbio dos pensamentos, mas também ao de valores de toda espécie, à coexistência dos homens numa cultura e, para além de seus limites, numa mesma história” (MERLEAU-PONTY, 1962/2000, pp. 45-46) - conduz a uma filosofia da história. A articulação destas duas vertentes opera em torno do conceito de *instituição*. De fato, a expressão linguística permite compreender, mais claramente que o fazia a percepção, que a latência do sentido pré-objetivo tem uma significação temporal: ela corresponde ao conjunto aberto de suas retomadas possíveis. A unidade do sentido não é senão o eixo ou o princípio de equivalência segundo o qual suas expressões se efetuam. O sentido é *instituído* mais que constituído e, assim, institui ele mesmo um futuro. Como afirma Merleau-Ponty, deve-se entender por instituição:

(...) estes acontecimentos de uma experiência que a dotam de dimensões duráveis, em relação às quais toda uma série de outras experiências terão sentido, formarão um conjunto pensável ou uma história – ou ainda os acontecimentos que depositam em mim um sentido, não a título de sobrevivência ou de resíduo, mas como chamado a um conjunto, exigência de um futuro (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 61).

Vê-se então como, compreendendo a expressão como instituição, Merleau-Ponty encontra elementos para uma teoria da história. Este movimento de generalização da teoria da expressão a partir da instituição é lido na ordem dos cursos no *Collège de France* dos quatro primeiros anos: às pesquisas sobre a palavra e a expressão (1952-1953) sucede um curso sobre a instituição (1954-1955) que conduz a uma reflexão sobre a história e a dialética (1954-1955 e 1955-1956).

4.2 DA INSTITUIÇÃO AO PROJETO DE UMA ONTOLOGIA DO SENSÍVEL: O ESTUDO DA NATUREZA COMO PROPEDEÚTICA DO PROJETO ONTOLÓGICO. CURSOS NO *COLLÈGE DE FRANCE*, 1952-1960

É neste contexto que se compreende a emergência duma interrogação sobre a Natureza. Se as deficiências da fenomenologia da percepção suscitavam uma reflexão centrada no problema da idealidade e, portanto, da expressão, em troca, esta reflexão deslocava a abordagem do percebido. A questão última (e que está no horizonte de *VI*) é a do

modo de unidade entre a expressão e a percepção, verdade e experiência: a resposta a esta questão exige retornar ao percebido a partir das aquisições do estudo da expressão. Como afirma Merleau-Ponty no resumo do curso de 1956-1957, se queremos escapar a uma visão imaterialista, fantástica do homem e da história, é mister interrogar o solo originário da expressão. Ou então, é precisamente *porque ele é apreendido à luz duma teoria da instituição que este solo é determinado como Natureza*. O percebido não é mais compreendido como o imediato por distinção ao derivado ou como o sensível por oposição ao inteligível – como o era no contexto duma pesquisa que começava pela percepção: ele é a partir de então concebido como o *natural* por oposição ao *instituído*. É então a extensão e a confrontação à ordem do *logos* que inflexionou a fenomenologia da percepção no sentido duma reflexão sobre a Natureza. Em vez de abordar a Natureza a partir da percepção, Merleau-Ponty aborda a percepção a partir da Natureza, compreendida como isto que não é instituído. O percebido, então, toma lugar num novo sistema de oposições que vai permitir aprofundar-lhe singularmente o sentido.

Na *PP*, o estudo do sentido do ser do percebido estava suspenso ao da percepção, e esta, por sua vez, referida ao corpo próprio. Por isso, ele tinha um alcance essencialmente negativo que perturbava a possibilidade de uma interrogação ontológica. De fato, ao apreender o sujeito da percepção no nível da existência corporal, o filósofo mostrava que a percepção não podia consistir na apreensão intelectual de um sentido transparente, como em Descartes, e que o sentido perceptivo era desde sempre encarnado; em resumo, que a percepção manifestava a unidade originária do fato e do sentido. Contudo, desde que tomou como ângulo de abordagem o sujeito perceptivo, Merleau-Ponty esteve fadado a abordar a percepção através das categorias das quais ela é uma contestação em ato: ele podia, de certa forma, reduzir a lacuna entre o fato e o sentido pondo em evidência sua unidade, mas esta unidade permanecia unidade *do fato e do sentido*. É por isso que a questão ontológica do sentido de ser do percebido não podia ser colocada: o percebido era apreendido imediatamente na perspectiva da consciência e seu sentido de ser exauria-se, portanto, no de correlato da consciência encarnada que aí inicia. Na *PP*, Merleau-Ponty “desintelectualiza” a percepção ao pôr em evidência a aderência do sentido ao fato: ele não pode apreender o percebido como um ser específico. Ao contrário, abordado a partir da questão da verdade, isto é, no horizonte da instituição, o percebido não reenvia mais à percepção, mas a um tipo de

ser específico, o ser natural, onde desaparece a cisão desastrosa do sujeito e do objeto.

O conceito de Natureza é um título genérico para uma pesquisa que cobre certo tipo de ser, a saber, este que não é instituído: através da Natureza, é o sentido de ser do *ser natural*, novo nome do percebido, que está em questão. O natural não vem qualificar isso que pertence à Natureza: esta aparece mais como a objetivação, ao menos linguística, dum ser natural concebido como um sentido de ser específico. Merleau-Ponty explicita na introdução do curso do terceiro ano: o aprofundamento da Natureza não é “nem simples reflexão sobre as regras imanentes da ciência da Natureza, nem recurso à Natureza como a um ser separado e explicativo, mas explicitação disto que quer dizer ser-natural ou ser-naturalmente” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 267).

Esta interrogação sobre a Natureza, característica do último Merleau-Ponty, corresponde então a uma inflexão do pensamento do filósofo. Depois da passagem pela questão da verdade, dando ela mesmo lugar a uma teoria da instituição, a interrogação sobre a percepção, que permanece o centro do pensamento merleau-pontyano, torna-se interrogação sobre o ser natural (BARBARAS, 2000, p. 53). O problema que orienta o trabalho do filósofo, aqui, é o da relação entre o conceito de Natureza e o “problema geral” da ontologia. Nessa análise, o estudo da Natureza constitui uma introdução à definição do ser (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 125).

4.2.1 O complexo ontológico da Modernidade (1956-1957)

A crítica merleau-pontyana à concepção contemporânea de Natureza parte da crítica às filosofias cartesiana e sartreana, caracterizadas pelo autor como portadoras de uma “má dialética”: por se fundamentar na convicção de estarmos por princípio no domínio objetivo e, portanto, estar assim enquadrada numa “ontologia pré-dialética” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 128), elas têm por resultado “muitas construções abstratas” impossíveis de serem encontradas na experiência humana. “Mas o que sabemos da Natureza nos permite fazê-la desempenhar esse papel ontológico? Isso nós não nos perguntamos”, afirma o filósofo (id., p. 92). Se, por um lado, a Natureza é (na tradição cartesiana e em sua apropriação por Sartre) ser em-si, que é na realidade, correlato objetivo da consciência na tarefa do conhecimento, por outro lado, o homem tem um corpo que é parte da Natureza; enquanto ser natural o homem existe, isto é, seu corpo é uma abertura (*ek-stase*) e nele o princípio da identidade deixa de vigorar. Por isso, a característica

primordial da Natureza que o convoca à sua investigação é a conaturalidade de domínios considerados pelo pensamento reflexivo como essencialmente distintos:

Na verdade (...), somos postos na presença de um enigma onde o sujeito, o espírito, a história e toda a filosofia estão interessados. Pois a Natureza não é somente o objeto, o parceiro da consciência no *tête-à-tête* do conhecimento. É um objeto de onde surgimos, onde nossas preliminares foram pouco a pouco postas até o momento de se estabelecer em uma existência, e que continua a sustenta-la e fornecer-lhe seus materiais. Quer se trate do fato individual do nascimento, ou do nascimento das instituições e das sociedades, a relação originária do homem e do ser não é aquela do para-si ao em-si. Ora, ele continua em cada homem que percebe. Sobrecarregada de significações históricas que possa estar sua percepção, ela toma emprestado, pelo menos no primordial, sua maneira de apresentar a coisa e sua evidência ambígua (MERLEAU-PONTY, 1968, pp. 93-94).

Longe de se limitar a uma forma de imanência regressiva, sua ontologia quer justamente pensar a confrontação com o “verdadeiro exterior”, que não acontece numa confrontação direta cujo tema fosse a nadificação de um dos dois termos seguida da nadificação inexorável do outro - a instituição do sujeito puro e do puro objeto, cujos papéis substituem o infinito, numa alternância de dados sem intercâmbio. O verdadeiro exterior não é a extensão, exterioridade sem mistério, mas uma “exterioridade com imbricação (*empiétement*)” (Merleau-Ponty, apud SAINT-AUBERT, 2008, p. 28)¹⁰³, uma profundidade na qual nós já estamos; não construído, mas natural, ele nos forra desde o interior antes mesmo de estarmos em condições de reconhecê-lo como outro. A começar por outrem, o verdadeiro exterior é um “dentro que nos assombra – e é sem dúvida por isso que nós somos impulsionados a exorcizá-lo, edificando o mito do objeto” (SAINT-AUBERT, 2008, p. 28).

Citando Lucien Herr, comentador de Hegel, Merleau-Ponty afirma que a Natureza “está no primeiro dia”; ela “se dá sempre como já aí diante de nós, e no entanto como nova sob nosso olhar” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 94). “(N)o primeiro dia” e, não obstante, “nova sob

¹⁰³ **La Nature ou le monde du silence** (inédito); daqui por diante, *NMS. NMS*, [103](2)(A) e [119](11).

nosso olhar”, a Natureza é prenhe de todos os possíveis, depositária de todas as suas atualizações, não mais estática e transparente à consciência – mesmo porque já não há mais uma consciência absoluta desprovida de uma textura carnal. Essa incidência do imemorial no presente desorienta o pensamento reflexivo, para o qual cada fragmento do espaço e o conjunto de todos eles somente existem sob seu olhar e através dele, e no qual todo objeto, quer seja passado ou presente, como correlativo exato de um ato de consciência. Contudo, se não nos resignarmos a dizer que um mundo de onde fossem subtraídas as consciências ou uma Natureza sem testemunhas reduzir-se-iam a nada, identificamos então o problema que a Natureza evoca:

(...) o ser primordial que não é ainda o ser-sujeito nem o ser-objeto, e que desconcerta a reflexão em todos os aspectos: dele a nós, não há derivação ou ruptura; não existe a textura compacta de um mecanismo, nem a transparência de um todo anterior a suas partes. Não podemos conceber nem que ele engendre a si mesmo – o que o tornaria infinito -, nem que ele seja engendrado por outro – o que o conduziria à condição de produto e de resultado morto. Como dizia Schelling, há na Natureza algo que faz com que ela se impusesse a Deus mesmo como condição independente de sua operação (id., pp. 95-96).

No primeiro ano o filósofo procede a um recenseamento dos elementos históricos que compõem o conceito físico de Natureza sem, no entanto, desejar realizar uma história do conceito. Como dissemos, seu objetivo é compreender a relação entre o problema da Natureza e o problema geral da ontologia, tomando a Natureza como uma introdução à definição do ser. Trata-se de saber se “o ser é” é ou não uma proposição idêntica, ou seja, se se pode dizer com verdade que “o ser é” e que “o nada não é”, e isso a partir de uma ontologia indireta – característica que lhe parece ser comum a toda ontologia – dirigindo-se ao ser a partir dos seres (id., p. 125). Na sequência, ainda no primeiro ano, inicia um estudo minucioso de teorias científicas. Esta passagem em revista é ela mesma estruturada segundo três níveis: a Natureza física, o ser vivo e o corpo humano – os dois últimos já no ano acadêmico de 1957-1958. Em seguida, examina a tomada de consciência da vida e da cultura no pensamento contemporâneo para melhor fixar a significação filosófica do conceito de Natureza.

O longo estudo histórico das concepções da Natureza que precede o estudo do ser natural propriamente dito é capital ao permitir

precisar a questão do sentido do ser natural sob a forma de um *problema* específico. Tal problema surge da constatação duma tensão e duma insuficiência a qual Merleau-Ponty termina afirmando serem constitutivas da ontologia tal como foi historicamente estabelecida. Nisso, longe de permanecer alheia à questão filosófica da Natureza, a exposição histórica é parte interessada da determinação do sentido do ser natural: é através da metafísica cartesiana, que aparece nela como o emblema da ontologia ocidental, que Merleau-Ponty põe em evidência o problema ontológico subjacente à questão do ser natural. O filósofo decide tomar como referência a concepção cartesiana de Natureza porque, segundo ele, é a concepção que ainda se sobressai nas abordagens contemporâneas ao tema. Tal concepção reduz a facticidade da Natureza à sua *existência*: “mesmo se Deus criou imediatamente nosso mundo com a figura que ele tem”, escreve ele, “o jogo imanente das leis da Natureza a teriam dado por si mesmo, e essas leis derivam com necessidade dos atributos do ser infinito” (id., p. 97). Trata-se de uma concepção correspondencial da verdade que sustenta a transparência absoluta do objeto ao entendimento: “ele necessita ser tal como o vemos, ele é o que é sem hesitação, sem rasura, sem debilidade, sua realidade não comporta nem falha nem fissura” (id. *ibid.*). A existência torna-se o modo de ser privilegiado da Natureza.

Contudo, tanto a questão da necessidade das leis da Natureza quanto a da eternidade do Deus criador “causa-de-si” evocam o problema do *nada*: uma vez que para pensar é preciso ser segundo o modo da existência, a existência torna-se condição para o pensamento, e os homens, imersos “na plenitude infinita” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 98) do ser natural, não podem pensar o nada senão à custa de negar a evidência empírica do mundo. Este é o “complexo ontológico” no qual surge a ideia cartesiana de Natureza. Ele:

(...) obriga todo ser, se ele deve não ser nada, a ser plenamente, sem lacuna, sem possibilidades ocultas. A Natureza não pode mais comportar nada de oculto ou de velado. Precisa ser um mecanismo, que possamos em princípio derivar a figura deste mundo de leis que expressem a força interna da produtividade infinita (id., pp. 98-99).

A leitura merleau-pontyana de Descartes é esclarecida pela crítica da metafísica que Bergson desenvolve em **A Evolução Criadora**. A esse respeito, o filósofo escreve:

Histórica e filosoficamente, nossa ideia do ser natural como objeto, em si, que é isto que ele é porque não pode ser outra coisa, emerge de uma

ideia do ser sem restrição, infinito ou causa de si, e esta, por sua vez, numa alternativa entre ser e nada (id., p. 99).

É por ser contrastada com um nada possível que a Natureza é concebida como proveniente de um ser infinito; ela não pode emergir do nada senão por sua plenitude de ser. Em virtude da identidade do entendimento e da vontade em Deus, a Natureza é, para o entendimento, uma possibilidade realizada, um puro produto, Natureza *naturada*. Definida pela exterioridade radical de suas partes, ela não tem unidade própria além da que lhe conferem suas leis. Assim, como percebera Bergson, compreender a Natureza sobre o fundo dum nada possível é recusar-lhe toda forma própria de negatividade, é confundi-la com o pensável.

Essa ideia cartesiana de Natureza sobreviverá no senso comum dos cientistas dos séculos posteriores. Contudo, a tese da unidade do ser e da essência deve ser negada no instante em que é posta, e isto em virtude da recusa da negatividade que conduz à sua proposição. A esse respeito, Renaud Barbaras comenta:

De fato, já que o Ser é contrabalançado com o nada, ele não pode ser senão sendo plenamente, mas, pela mesma razão, *não é necessário que ele seja*, e é porque seu ser inclui não somente a essência mas sua realização na existência - realização da qual não pode haver pensamento” (BARBARAS, 2000, pp. 53-54).

Na medida em que o Ser é compreendido sobre o fundo do nada, impõe-se reconhecer nele uma dimensão de existência pura que permanece exterior à essência. Isto significa que “mantendo a contingência do ato criador, Descartes mantinha a facticidade da Natureza e tornava legítima, sobre esta Natureza existente, outra perspectiva além daquela do entendimento puro” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 100). De fato, uma vez que a essência do ser natural se oferece ao entendimento, à luz natural, sua existência só é acessível por uma “inclinação natural” que me leva a crer no alcance existencial disto que minha sensibilidade me apresenta passivamente. Essa parece ter sido a novidade introduzida por Descartes no cenário metafísico, novidade esta que ditou o passo de toda a tradição transcendental posterior: conhecer um objeto natural significa reconhecer o *sentido* no qual o objeto se dá à consciência, colocando-o “à distância” ao mesmo tempo em que ele está em presença; numa palavra, significa reconhecer o sentido de ser enquanto “ser para” um sujeito – isto é, *aparecer enquanto objeto*. Eu vejo o mundo e o mundo é o que me é dado; sua aparição é, *para mim*, a

medida de seu ser. A experiência, então, é pensada como uma coincidência absoluta ou contato objetivo entre a consciência e o objeto. O peculiar da “filosofia antropológica” de Descartes é que, neste mesmo gesto, o composto de alma e corpo – essa “parte privilegiada da Natureza” -, se é desqualificado do ponto de vista do entendimento, é também reabilitado em virtude de sua atitude de se pôr em relação com uma existência. Por isso - pergunta o filósofo - como justificar a pretensão do entendimento puro de apreender a definição do ser e do verdadeiro se ele, por definição, não está destinado a conhecer o mundo existente?

As hesitações de Descartes quanto ao corpo humano seriam o índice de tal dificuldade. “Sua posição”, escreve Merleau-Ponty:

(...) parece ser que para nós a experiência da existência não é redutível à visão do entendimento puro, mas ela não pode nos ensinar nada em contrário; ela não é em-si – isto é, para Deus – incompatível com esta última (id., pp. 100-101).

E se, no que diz respeito a Deus, o problema reside na relação entre seu entendimento e sua vontade, a Natureza não subsiste no tempo ou no espaço apenas pela necessidade de suas leis fundamentais, mas por sua decisão continuada. Assim, descrever a Natureza como um conjunto de acontecimentos significa remetê-la à vontade criadora de Deus, enquanto que considera-la como objeto ou conjunto de objetos em um mundo acabado remete à cadeia causal na qual Deus é considerado – não sem hesitação – “causa de si”.

No resumo do curso do 2º ano acadêmico (1957-1958), Merleau-Ponty vai afirmar que em Descartes, a duplicação de significados que a palavra *Natureza* assume - basculando entre os sentidos de “luz natural” e “inclinação natural” - esboça a existência de um “complexo ontológico” caracterizado pela tensão entre duas ontologias que balizariam toda a história da filosofia e da ciência posteriores: à primeira o filósofo chama *ontologia do objeto*; à segunda, *ontologia do existente*. O próprio Descartes teria tentado torna-las compatíveis quando da descoberta do ser de Deus que se situaria “aquém do possível e do atual, da finalidade e da causalidade, da vontade e do entendimento, no ‘ato simples’ sobre o qual E. Gilson e J. Laporte insistiram” (id., p. 126). Merleau-Ponty vê aí a manifestação “temática” de uma ambiguidade que caracteriza a ontologia ocidental: por um lado, a convicção de que o ser é e de que as aparências sensíveis são, em relação a ele, manifestações restritivas e incomensuráveis do Ser em-si; por outro, aquela que aponta para o fato de que tais aparências

são, via de regra, tudo o que podemos apreender do Ser em sua facticidade.

Kant, por exemplo, teria permanecido na verve da ontologia do objeto: segundo Merleau-Ponty, a *Crítica da Razão Pura* apresenta a Natureza como o resultado da soma dos objetos dos sentidos e construído para nós a partir das *Naturbegriffe* do entendimento humano. Porém, também nele o problema da filosofia da Natureza reaparece de um modo particular. Kant teria avançado para além da “filosofia antropológica” cartesiana ao postular – embora sem assumir – certa filosofia da Natureza caracterizada pelo que Merleau-Ponty denomina “o enigma da totalidade orgânica”; de acordo com a premissa segundo a qual todos os seus fatos são ao mesmo tempo causa e efeitos da totalidade (e, assim, causas e efeitos de si mesmos), o paradigma organísmico introduz o problema da autoprodução do todo, isto é: uma vez que o ser natural porta uma produtividade espontânea que não se esgota por relações causais externas, mas que é índice de um interior que também não é o interior da consciência, de uma produção natural onde forma e matéria tem a mesma origem e que por isso “contesta toda analogia com a técnica humana” (id., p. 104). Daí surge a possibilidade de que a Natureza seja mais que um objeto. Como fundar tais totalidades? Mantendo lado a lado a ordem da explicação causal e a da explicação “totalizante”? Pelo contrário; uma vez que ambos os “traços” do conhecimento humano remetem à atualidade e à compossibilidade das diversas perspectivas:

Deve-se pensar que elas são conjuntamente verdadeiras nas coisas e falsas somente enquanto se excluem. A ideia de um entendimento discursivo autorizado a ordenar nossa experiência e confinado a esta tarefa implica, no mínimo, aquela de um ‘entendimento não discursivo’ que fundariam conjuntamente a possibilidade da explicação causal e da percepção do todo. A filosofia da representação humana não é falsa, ela é superficial (id., p. 103).

Porém, se por um lado Kant postulara uma filosofia que oscilava diante da definição de Natureza como puro objeto para o entendimento, caberia à filosofia romântica a tarefa de desenvolvê-la. Schelling será aquele que questionará a ideia cartesiana do ser necessário; para ele, um ser substancialmente “positivo” recusa-se como ser primeiro e, por isso, como realidade última de todo conhecimento objetivo. “Mas, enquanto Kant a deixava sobre um não-saber e sobre uma falta”, escreve Merleau-Ponty:

Schelling considera como uma realidade última o próprio ‘abismo’, define o absoluto como o que existe sem razão (*grundlos*), como o ‘supra-ser’ (*sur-être*) que sustenta o ‘grande fato do mundo’. Ao mesmo tempo em que o absoluto não é mais o ser causa de si, antítese absoluta do nada, a Natureza não tem mais a absoluta positividade do ‘único mundo possível’: a *erste Natur* é um princípio ambíguo, ‘bárbaro’ segundo ele, que pode ser ultrapassado mas não será jamais como se ele não tivesse existido (...). Com maior razão não poderia estar em questão explicar por nossa faculdade de julgamento e nossas reflexões humanas o enigma da produção natural (id., pp. 106-107).

Enquanto Kant procurara a solução de tal enigma no domínio da reflexão e do pensamento, a opção de Schelling será buscar, por uma duplicação da reflexão, o irrefletido no registro da fruição e da experiência; numa palavra, da “intuição intelectual”, esta “percepção adormecida em si mesma, onde todas as coisas são eu mesmo porque eu não sou ainda o sujeito da reflexão” (id., p. 107). A Natureza, para ele, comportaria um “saber original e eterno” enunciado pelo homem; nesse movimento, o homem apresenta-se como o a autoconsciência da produtividade natural, mas sem que o resultado de sua expressividade dê lugar a uma objetivação da experiência além daquela presente na *ek-stase* da intuição intelectual. Trata-se de “um esforço para dar conta da gravidade do mundo real, para fazer da Natureza outra coisa além de uma ‘impotência’ (Hegel) e uma ausência do conceito” (id., p. 108).

G. Lukács, ao mesmo tempo em que elogia Schelling por ter introduzido a “doutrina do refletido” (*Widerspiegelung*) na filosofia transcendental, lamenta que ele o tenha feito sob um aspecto “idealista” e “místico” que ainda relegara a Natureza à condição de *objeto* a ser refletido pelo homem. Uma filosofia livre de abstrações “imaterialistas” deveria estabelecer uma relação entre o homem e a Natureza que fosse mais estreita que a relação especular - princípio válido também para a filosofia da história: no lugar de um contato reflexivo com a Natureza e com o processo histórico “em si”, Natureza e consciência devem estabelecer um contato efetivo em nós, por nosso ser carnal.

Na sequência da análise histórica do conceito de Natureza do primeiro ano, o filósofo dirige uma pesada crítica a Bergson. Segundo ele, este último teria passado “muito longe do que há de melhor em Schelling” por haver se instalado “desde o início no positivo” (id., p.

109) e nunca ter aberto mão deste princípio. Faltou-lhe perceber a recorrência da dialética entre o positivo e o negativo no que diz respeito ao estatuto do ser natural e, sobretudo, as razões pelas quais o ser deva ser dialético. Até mesmo os desenvolvimentos posteriores de sua filosofia testemunhariam somente uma “inconsciência” do tema. Se, por um lado, para ele “a percepção pura seria a própria coisa”, por outro Bergson assume que a percepção se faça, efetivamente, “diante de um ‘centro de indeterminação’” e comporte “uma distância à coisa” (id., pp. 109-110). Esse seria o “movimento” pelo – e no – qual a percepção articulada seria possível. Assim, segundo Merleau-Ponty, a Natureza em Bergson:

(...) não é somente a coisa percebida que fascina a percepção atual, ela é antes um horizonte do qual nós estamos já distantes, uma indivisão primordial e perdida, uma unidade que as contradições do universo desenvolvido negam e exprimem da sua maneira, e neste sentido temos razão de incluir Bergson na linhagem de Schelling. A análise do élan vital retoma o problema da Natureza orgânica nos termos rigorosos nos quais a *Crítica do Juízo* o pusera: como Kant, como Schelling, Bergson queria descrever uma operação ou uma produção natural que vai do todo às partes, mas que não deve nada à premeditação do conceito e não admite interpretação teleológica (id., p. 110).

Daí viriam as hesitações de Bergson ao descrever a vida nos primeiros capítulos de **A Evolução Criadora**: apresentar o élan vital como uma causa que contém “eminentemente” seus efeitos vai contra suas próprias análises concretas. Curiosamente, é nelas que iremos encontrar a solução de tais paradoxos. É a partir de Spencer que Bergson redescobre os problemas do ser, do positivo e do negativo, do possível e do atual; ainda que tais problemas possam ser considerados demasiadamente abstratos, a verdade é que há uma virtude no “positivismo bergsoniano” – virtude que o próprio Bergson não soubera sustentar: a emergência de um “possível orgânico” e de uma negatividade no interior do ser. Ao endereçar-se à evidência do ser natural, Bergson estaria formulando aquela que é a questão por excelência da filosofia da Natureza: o problema da “preexistência do ser natural, sempre já aí” (id., p. 111).

Merleau-Ponty retrança também o caminho percorrido por Husserl no segundo volume das **Ideias para uma Fenomenologia**, caminho no qual o criador da fenomenologia parte da mais rigorosa

exigência reflexiva para acabar no problema da Natureza. Seu propósito não fora arruinar a tradicional compreensão da Natureza como objeto das *ciências* naturais - entendido como o ser em-si gerador da verdade -, mas revelar a vida intencional que a funda e que a constitui. “Há uma verdade do naturalismo. Mas essa verdade não é o próprio naturalismo”, comenta Merleau-Ponty (id., p. 112). Malgrado a possibilidade de uma tendência objetivista do entendimento, o filósofo e o cientista permanecem como portadores de um corpo que é parte da Natureza, e reduzir Natureza e consciência a acontecimentos em um universo de puras coisas (*blosse Sachen*) constitui um idealismo extremo: significa tomar por primeiro o que é derivado – o mundo teórico no lugar da camada primordial das coisas percebidas ou das “coisas pré-teoréticas” que povoam a vida da consciência anterior à ciência -; implica ainda a recusa da decifração das intencionalidades que fundam os objetos da ciência - e que conduzem a consciência da intuição dos objetos às suas determinações objetivas.

Husserl procede, a esse respeito, à descrição do *Kosmothéoros* em *Ideen II*. Segundo a leitura de Merleau-Ponty, o fenomenólogo afirma que as propriedades intuitivas da coisa percebida dependem das propriedades do corpo-sujeito (*Subjekt Leib*) que as percebe: meu corpo é um “campo de localização” onde as sensações se instalam e diante das quais as coisas existem “como que incorporadas à minha carne” (id., p. 113). Por outro lado, meu corpo também me projeta em um universo de coisas que me atraem, com as quais estabeleço o “conhecimento puro” somente ao me esquecer da espessura da “pré-constituição corporal” que lhes comporta. Também não é suficiente evocar o funcionamento de meu corpo isolado para dar-se conta do puro “em-si” cartesiano. A coisa percebida no entrelaçamento de minha vida corporal não pode ser a coisa pura ou verdadeira, pois é tomada nesta experiência carnal que acontece em e pelo meu corpo sem qualquer discernimento prévio do que nela é aparente ou verdadeiro, e isso porque o meu corpo sensiente não está desde sempre objetivado: ele somente o será quando, escapando à sua pura fruição, eu conceber a sua constituição a partir da percepção dos corpos alheios. Correlativamente, a “pura coisa” solipsista somente se torna “pura” quando meu corpo se põe em relações sistemáticas com outros corpos animados:

A experiência que eu tenho de meu corpo como campo de localização de uma experiência e aquela que eu tenho dos outros corpos enquanto *se comportam* diante de mim, vêm ao encontro uma da outra e passam uma pela outra. A percepção

que eu tenho de meu corpo como residência de uma ‘visão’, de um ‘tocar’ e de um *Eu penso* (uma vez que os sentidos nele conduzem à consciência impalpável da qual eles surgem), e a percepção que nele eu tenho de um outro corpo ‘excitável’, ‘sensível’, e (posto que tudo isso não acontece sem um *Eu penso*) portador de um outro *Eu penso*, essas duas percepções iluminam-se uma à outra e realizam-se conjuntamente. Desde então eu não sou mais inteiramente o monstro incomparável do solipsismo. Eu me vejo. Eu subtraio de minha experiência o que está ligado a minhas singularidades corporais. Eu sou diante de uma coisa que é verdadeiramente coisa para todos. As *blosse Sachen* são possíveis, como correlativo de uma comunidade ideal de sujeitos encarnados, de uma intercorporeidade (id., pp. 114-115).

Essa descrição esquemática inicial é seguida, no último período da produção de Husserl, pelo esboço da descrição dos seres pré-objetivos, correlatos da comunidade dos corpos perceptivos que balizariam sua história primordial. Sob a Natureza cartesiana, objetivada pela atividade teórica, Husserl vira emergir uma camada anterior, jamais suprimida, e que exige justificação à medida em que o desenvolvimento do saber revela as lacunas da ciência cartesiana. O filósofo se arriscara a identificar a *Terra* a esse lugar da espacialidade e da temporalidade pré-objetivas. Antes de ser manifesta e objetiva, a verdade habitaria a ordem secreta dos sujeitos encarnados: “Na fonte e na profundidade da Natureza cartesiana, existe”, segundo Merleau-Ponty, “uma outra Natureza, domínio da ‘presença originária’ (*Urpräsenz*)” (id., p. 116), solo e princípio de todo sujeito carnal. Assim, uma filosofia voltada a compreender o ser natural como objeto e correlato puro de uma consciência redescobre, no exercício do rigor reflexivo, uma camada natural onde o espírito está “como que enterrado no funcionamento concorde dos corpos no interior do ser bruto” (id., *ibid.*). Ao cabo da experiência que a filosofia europeia travou com a Natureza objetiva de Descartes e seu ser inevitável, ela encontra-se agora diante da Natureza como “produtividade orientada e cega” (id., p. 117) sem que isso implique um retorno à teleologia – pois tanto a teleologia quanto o mecanicismo são ideias artificiais. Desde então há que se compreender a produção natural a partir de outras bases.

Assim, Merleau-Ponty identifica na história da filosofia ocidental um movimento que baliza entre uma pensamento *positivista* -

segundo o qual o ser é, Deus existe por definição, assim como este mundo e a Natureza são necessariamente, e o nada não possui propriedades - e outro, *negativista*, que inverte as perspectivas do primeiro sem, no entanto, poder eliminá-lo; para este último, a primeira verdade é a verdade da dúvida, o ser está contaminado pelo nada, minha liberdade é o modelo do infinito e o mundo é um fato puro (id., pp. 126-127). Tal dualidade intrínseca à filosofia constitui – no termo tomado de empréstimo de Maurice Blondel – uma *diplopia ontológica* da qual o filósofo, depois de tantos esforços filosóficos em torno do tema, já não espera a redução racional; pelo contrário, interessa-lhe apenas “tomar posse por inteiro” desta diplopia, “como o olhar toma posse das imagens monoculares para fazer delas uma só visão” (id., p. 127). Este é, para ele, o problema da Natureza: não se trata nem de sustentar esta dualidade - pois como mostra o estudo de Descartes, chega um momento em que ela conduz a teses incompatíveis -, nem, portanto, de ultrapassá-la pura e simplesmente, já que toda tentativa de redução destes dois termos a um terceiro revive cedo ou tarde a dualidade. O vai e vem-das filosofias de uma à outra das perspectivas tampouco seria então indício de inadvertência ou de incoerência; ao contrário, “ele estaria justificado, fundado no ser” (id., *ibid.*). Daí também os equívocos do naturalismo, do humanismo e do teísmo modernos, todas manifestações do “labirinto da filosofia primeira” (Leibniz). Diante deles somente se poderia esperar que o filósofo reconheça este movimento bascular típico da filosofia moderna e reflita a seu respeito com o fim de elaborar um conceito de ser que abrigue as contradições sem simplesmente aceita-las ou ultrapassá-las, nem tampouco ocupando alternadamente esta duas posições ontológicas auto-excludentes – e, curiosamente, interdependentes (id.). Em nota inédita dos anos 1958-1959, citada por Renaud Barbaras, Merleau-Ponty comenta:

(...) valor do dualismo – ou antes recusa de um monismo explicativo que recorrerá à ontologia ‘intermediária’. Procuo um meio ontológico, o campo que reúna o objeto e a consciência [...] Mas o campo, o ser bruto (da Natureza inanimada, do organismo) não deve ser concebido como um estofó no qual seriam talhados o objeto e a consciência, a ordem da causalidade e a do sentido (Merleau-Ponty, apud BARBARAS, 2000, p. 54).

Portanto, não há síntese possível para a diplopia ontológica; a única saída consiste em “tomar posse” da dualidade, isto é, de acordo com a analogia ótica, determinar um plano original onde se resolva esta

dualidade, mas no interior do qual ela se enraíza também de tal maneira que seja possível fazer sua gênese. Trata-se de atualizar um sentido original do ser natural, cuja dualidade – do acontecimento pontual e do objeto determinado – seja como o retrato abstraído. Isto exige desfazer o complexo ontológico característico da metafísica clássica e cujo núcleo consiste, já o vimos, na triplicidade do nada, da essência e da existência; é em virtude de um mesmo gesto que o nada é posto como o prelúdio do ser, que este é identificado ao cognoscível, e que esta identificação vê-se ao mesmo tempo contestada pelo surgimento duma facticidade pura que recai fora da essência. Em outros termos, o que está em jogo é a concepção evidente – por assim dizer – da Natureza como conjunto das ocorrências espaçotemporalmente determinadas de realidades genéricas.

A questão que se põe então é a do modo de acesso a este ser natural. Na medida em que a filosofia pura é sempre ameaçada pela diplopia ontológica, é sobre o terreno da *ciência contemporânea* que Merleau-Ponty encontra elementos para contestar o complexo ontológico que comanda as concepções clássicas, e é por isso que o percurso histórico das concepções da Natureza conduz a um exame do estatuto da ideia de Natureza na ciência moderna. Como ele escreve nas notas do curso, se não que se pedir à ciência uma nova concepção da Natureza já pronta - pois a ciência não é filosofia -, “encontramos nela o suficiente para eliminar falsas concepções da Natureza” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 120).

4.2.2 As ciências contemporâneas e suas “descobertas filosóficas negativas” (1967-1957)

O recurso à ciência se justifica pela tarefa que se impõe à filosofia - elucidar a experiência – diante da constatação segundo a qual a ciência é um setor da experiência humana que lhe dedica um tratamento peculiar, algorítmico (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 117). Além disso, Merleau-Ponty afirma que a ciência também embute em si uma ontologia - ainda que cravada de preconceitos. O filósofo acredita que em seu “vaguear pelo ser” a ciência encontra por si mesma os meios para recusar tais preconceitos, o que possibilitaria à filosofia identificar nela certas “articulações do ser” que não lhe seriam acessíveis de outra maneira. Porém, a pergunta que a filosofia deve dirigir à ciência não é *o que é o ser*, pois a ciência trabalha *no ser*, supondo conhecer mediante conceitos científicos aquilo que é realmente desconhecido; a filosofia deve perguntar-lhe *o que o ser não é*, e ingressar no campo das “descobertas filosóficas negativas” (id., p. 119) que ela realiza por meio

da crítica de suas próprias noções. Assim ela se afasta cada vez mais da ontologia segundo o modelo de Laplace (1749-1827); a mecânica ondulatória, por exemplo, promove uma verdadeira crítica do determinismo causal - crítica esta já anunciada por certas descrições filosóficas do mundo percebido, entendido como “um mundo onde há o descontínuo, o provável e o geral, onde cada ser não está restrito a uma localização única e atual, a uma densidade absoluta de ser” (id., p. 120). Tais avanços, se por um lado não advogam em favor de uma não-causalidade dogmática, ao mesmo tempo alteram o sentido da causalidade e do determinismo dogmático. O mesmo acontece na crítica das formas de espaço e tempo nas métricas não-euclidianas e na física relativista: ambas rompem com a noção de um espaço e de um tempo isolados, sem referência à função do observador, e permitem à filosofia descrever o sentido ontológico do espaço e do tempo percebidos – espaço e tempo polimorfos, cujos vestígios são magramente conservados pela ciência e pelo senso comum. A crítica da simultaneidade absoluta por parte da física relativista, se por um lado não conduz necessariamente aos paradoxos da pluralidade radical do tempo, por outro introduz uma “temporalidade pré-objetiva” que é “universal à sua maneira” (id., *ibid.*) e que remete a uma dimensão comum, *natural*, a todos os observadores possíveis em virtude de sua participação numa mesma comunidade:

(...) nosso tempo percebido em sua singularidade nos anuncia outras singularidades e outros tempos percebidos com direitos iguais aos nossos, e funda em princípio a simultaneidade filosófica de uma comunidade de observadores (id., pp. 120-121).

Assim, ao mesmo tempo em que aumenta consideravelmente o poder do ser humano sobre a Natureza, a física contemporânea interroga-se acerca do sentido de sua própria verdade ao problematizar o representacionalismo e o modelo mecânico nos quais encontrara, na era moderna, sua justificação epistêmica. Feita a partir de sua “ontologia espontânea”, tal interrogação liberta a física da sujeição estrita aos modelos mecânicos ou representativos da tradição positivista anterior; como consequência, a ação física deixa de ser vista como “o vestígio de um indivíduo absoluto que, em um espaço e em um tempo absolutos, o transmitiria a outros indivíduos absolutos”. Pelo contrário:

(...) (o)s seres físicos, como os seres matemáticos, não são mais ‘Naturezas’, mas ‘estruturas de um conjunto de operações’. O determinismo não é mais o tecido do mundo: é uma cristalização, na superfície, de um ‘nevoeiro’ (id., p. 129).

A característica essencial da representação científica moderna do mundo – Merleau-Ponty cita Cassirer - está no fato de não sobrepor à causalidade qualquer outro fator *adicional* ao próprio determinismo – como o fariam as filosofias que embutem um elemento teleológico em seu interior. A crise que estaria em curso no pensamento contemporâneo não é uma crise da ciência, mas uma crise da *intuição* do espaço e do tempo condições primeiras do conhecimento. Na crítica da cultura que Cassirer desenvolve, assim como na crítica do dogmatismo pelo qual Kant planifica as condições de possibilidade do fato científico, subsiste o fato de que a intuição constituiria a condição básica para o conhecimento; ora, o que a crise contemporânea vem ensinar - como já o fizera o idealismo transcendental - é que o simbolismo não está aí para ser realizado, mas deve permanecer uma “forma vazia” a ser preenchida pelos fenômenos. A redução do interesse da física moderna ao conjunto das relações entre os objetos naturais tomados em sua ipseidade libertaria o pensamento tanto da alternativa epistemológica materialista quanto da mentalista por não ceder espaço para uma filosofia da Natureza; a Natureza, nesse quadro, aparece como um conjunto asséptico de relações determinadas. Não há espaço para uma interrogação acerca do *Innere der Natur*. Contudo, ao contrário de Cassirer, para quem as transformações recentes da física viriam justificar o retorno do idealismo crítico, Merleau-Ponty afirma que tal retorno não daria conta dos aspectos mais característicos da física contemporânea: afinal, se – como pretende Cassirer – a crise em torno da primordialidade da intuição afeta também o *Objektbegriff* – isto é, se o campo “não é mais uma coisa, mas um sistema de efeitos” (id., p. 130) -, o idealismo transcendental perde seu sentido por se fundamentar no princípio de que o conhecimento científico seja a posse intelectual do objeto pelo entendimento. Assim, lemos: “No lugar da objetividade dogmática de Laplace, entrevê-se uma objetividade garantida pelo pertencimento de todos os sujeitos a um mesmo núcleo de ser ainda amorfo, cuja presença eles experimentam na situação que lhes é própria” (id., p. 121). A Natureza não é um espírito em curso nas coisas para nelas resolver problemas pelas “vias mais simples”, nem tampouco a simples projeção duma potência pensante ou determinante presente no indivíduo. Ela é:

(...) *o que faz*, simplesmente e de um só golpe, *que haja* tal estrutura coerente do ser que nós em seguida exprimimos laboriosamente, falando de um ‘contínuo espaço-tempo’, de um ‘espaço curvado’, ou simplesmente do ‘trajeto mais

determinado' da linha anaclástica. A Natureza é o que instaura os estados privilegiados, os 'caracteres dominantes' (no sentido que se dá ao termo em genética) que nós tentamos compreender combinando conceitos – deriva ontológica, pura 'passagem', que não é nem a única nem a melhor possível, e que permanece no horizonte de nosso pensamento como um fato que não se trata de deduzir (id., p. 131).

O universo da percepção revela assim a facticidade da Natureza. Ele retoma mesmo uma “significação ontológica” (id, ibid.) que o conhecimento deixara escapar na ciência clássica. Não é por acaso (Merleau-Ponty cita Niels Bohr) que há harmonia entre as descrições da psicologia e da física contemporânea; afinal, a crítica moderna do universo percebido corresponde “a uma psicofisiologia mecanicista” (id., p. 132) que só se sustenta até o momento em que o próprio mecanicismo é posto em dúvida. Na conclusão do resumo do 1º ano acadêmico do curso, Merleau-Ponty pondera que, de acordo com a tarefa cosmológica que as ciências assumiam (segundo Comte e Cournot), de reconstruir por meio das relações constantes que observavam o devir do mundo e do universo, o que se observa contemporaneamente é a regressão das ideologias científicas que faziam da Natureza um objeto idêntico a si mesmo e a emergência do seu caráter histórico, ou – Merleau-Ponty cita Whitehead – da “passagem da Natureza” (id., p. 121). O recurso à ciência contemporânea e à cosmologia de Whitehead vem de encontro à busca de elementos que pudessem prover uma solução para o problema da Natureza enquanto produto, ser primordial preexistente do qual fruímos segundo a “inclinação natural”.

Nota-se que, nessa enquete, Merleau-Ponty não quer descrever a Natureza nem como um ser-sujeito que demandasse um retorno à teleologia, nem como ser-objeto correlato da consciência com seu conseqüente mecanicismo. Ambas as concepções são, para ele, artificiais (id., p. 117). A virtude da ciência contemporânea residiria na substituição da objetividade dogmática e a ontologia segundo o modelo clássico de Laplace por uma objetividade garantida pelo pertencimento de todos os sujeitos a um mesmo núcleo de ser amorfo experimentado na situação que lhe é própria.

O *Kosmothéoros* de Laplace supunha tacitamente a ideia de um ser ilimitado que domina a Natureza, o que lhe permitia conceber a Natureza “como um Todo difuso, composto de uma infinidade de pontos

temporais e espaciais, individualizados e sem a mínima confusão ontológica possível” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 153). Tal “contemplador do mundo”¹⁰⁴ domina o mundo com a ajuda de um sistema de leis eternas, irredutíveis à unidade e que dão conta por completo da totalidade dos fenômenos. Espaço e tempo, em tal concepção, devem ser rigorosamente distintos e rigorosamente correlacionados: não pode haver nenhuma confusão entre o espaço enquanto ordem de eventos simultâneos e o tempo enquanto ordem das sucessões; por outro lado, deve haver uma correlação estreita também, na medida em que tempo e espaço formam um sistema – em outras palavras, não concebemos um sem nos servirmos do outro, “Espaço e tempo se delimitam um em relação ao outro” (id., *ibid.*). Nesse sentido, Whitehead pode dizer que:

(...) o pensamento clássico repousa sobre a ideia de um ponto *flash*. Para tal pensamento clássico, o futuro é apenas o que não é ainda, o passado é isto que não é mais, e há o *flash* do presente que representa o único ser real. O tempo se reduz ao instante pontual (Whitehead, apud MERLEAU-PONTY, 1995, pp. 153-154)¹⁰⁵.

Whitehead problematiza essa ideia de uma “localização única” espacial¹⁰⁶ (id., p. 154) de cada existência, segundo a qual cada ser ocupa seu lugar sem participação nas outras existências espaço-temporais. Tal conceito – típico da “velha concepção de Natureza” que “permanece viva entre os físicos” – revela-se, segundo ele, “limpo demais” (“*trop propre*”¹⁰⁷), incapaz de dar conta dos “fatos brutos”; estes nos revelam uma Natureza cujos contornos são sempre irregulares (*en guenilles*¹⁰⁸). As existências pontuais¹⁰⁹, por sua vez, são apenas o resultado de um trabalho do pensamento, de uma *abstração*; caso contrário, como entender o estatuto da velocidade enquanto ocupação do

¹⁰⁴ **Kosmosthéoros**, título de uma obra cosmológica póstuma de Charles Huygens (1629-1695).

¹⁰⁵ D. Séglard (editor de *N*) cita a reedição de **The Concept of Nature** de 1955 (originalmente publicada pela Cambridge University Press em 1920), p. 173.

¹⁰⁶ Citado por J. Wahl, **Vers le concret**. Paris: Vrin, 1932, p. 168. A tradução francesa do texto citado por Wahl, **La Science et le monde moderne**, fala de “localização simples” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 154, nota 2).

¹⁰⁷ “*Trimness*”, Whitehead, *op. cit.*, p. 73.

¹⁰⁸ “*Ragged edge*”, *id.*, p. 50.

¹⁰⁹ A concepção cartesiana de Natureza como *partes extra partes*, assumida pelo realismo fisicalista.

espaço realizada por coisas provindas de outros tempos e outros lugares *fora* da definição matematizada da velocidade que a transforma no limite de uma função em um ponto?

Contemporaneamente, afirma Merleau-Ponty, espaço e tempo não são nem separáveis por uma análise ideal nem reunidos num sistema ou por uma sucessão perfeitamente clara de instantes. Não existe mais uma espacialidade isenta de toda espessura temporal. Segundo as perspectivas contemporâneas, o *processo* é o dado; cada instante é apenas “um núcleo destinado a agrupar os dados. Assim, não existe Natureza em um instante: toda realidade implica ‘um avanço da Natureza’ (*moving on*)” (id., p. 155). Renuncia-se assim à concepção da Natureza como “complexo de fatos sem significação”, autossuficientes e que estabelecem entre si relações meramente passivas ou acidentais (id., *ibid.*), e se abre o horizonte para encontrar, na Natureza, uma “atividade interna” – a qual não consiste, bem entendido, em uma passagem da Natureza ao Espírito, e que não transforma esta negação da simultaneidade absoluta em uma afirmação da identidade entre futuro e presente.

Whitehead convida a conceber *relações não seriais* entre o espaço e o tempo – sem, para tanto, postular a existência de localizações múltiplas num dado momento; fala de “sucessões” e “simultaneidades” que não sejam sucessões e simultaneidades em si, mas espetáculos de sucessões e de simultaneidades, e que subvertam o sentido clássico de *objeto uniforme* - isto é, localizado a todo instante em um ponto da duração. Para Merleau-Ponty, tempo e espaço em Whitehead são *exemplos*¹¹⁰ de indivíduos ou *tipos* de espécies: haveria entre eles uma unidade temporal uma vez que toda a espessura do tempo está centrada nos divisíveis aos quais podemos, abstratamente, submetê-la. Encontramos esses *objetos não uniformes* em nossa experiência de sujeitos encarnados. O som é um exemplo: percebemo-lo como um todo em uma certa duração, mas ele não está em nenhum momento desta duração, muito embora as notas que o compõem possam ser localizadas. “Os *mínima* temporais não serão feitos de momentos indivisíveis de tempo, mas terão sempre certa espessura de tempo” (id., pp. 156-157).

Afastando as noções de ação à distância e de ação por transmissão (e a especificação espaço-temporal que carregam consigo),

¹¹⁰ A partir de Whewell, Merleau-Ponty afirma que uma classe natural de “objetos” é determinada por um ponto central em seu interior, não por sua fronteira exterior; antes pelo que ela inclui eminentemente – seu *exemplo* - que pelo que ela exclui – seu *preceito* (MERLEAU-PONTY, 1995, pp. 155-156).

Whitehead fala de “relações de imbricação [*empiètement*]” (*overlapping*¹¹¹) ou de “relações de extensão” enquanto fundamentos do tempo e do espaço, bem como de sua união. As unidades espaço-temporais se sobrepõem. A tarefa da filosofia da Natureza seria aprofundar a relação que existe entre essas unidades, não a partir de uma unidade espiritual compatível com a exterioridade de um mecanismo puro (conforme Brunschvicg), mas na busca de um elemento que (segundo Whitehead) não fosse uma parte mas um Todo, um “éter dos eventos¹¹²”, substância última da matéria.

Tal concepção implica a crítica das noções tradicionais de matéria e substância. A concepção tradicional, ao apontar para o espaço e o tempo como recipientes da Natureza, dita ao mesmo tempo a concepção daquelas - a saber, a matéria é vista como entidade substancial da qual todos os eventos são atributos - e o meio de acesso a ela, que se reduz a um “simples procedimento de pensamento”: passa-se “do sentido, ou da consciência ou revelação sensível (...) à discursividade” (id., p. 157). O “curso da Natureza” é entendido como “história da matéria”.

A substância, segundo a filosofia tradicional, é encontrada no evento único, pontual, oposto “naturalmente” ao objeto - imutável, eterno e reconhecível. Contudo, tal dicotomia introduz o problema da origem do objeto: não mais entendido (como o fora por Descartes, segundo Merleau-Ponty) enquanto “acontecimento continuado”, o objeto não é alheio ao evento, e a crítica da localização única deve possibilitar as definições do objeto e do acontecimento. “O objeto”, afirma Merleau-Ponty, “é a propriedade focal à qual se pode vincular as variações submetidas a um campo de forças (...), a maneira abreviada de marcar que houve um conjunto de relações” (id., p. 158). A abstração em si não é nada senão a afirmação da permanência de algo aí em certo momento; contudo, pensar a Natureza como passagem do evento ao objeto é (Merleau-Ponty cita Whitehead) “tomar nossas abstrações por realidades” (id., *ibid.*), e sentencia: “Nós não podemos compreender a natureza do Ser senão nos referindo o nosso ‘despertar sensível’ (*sense-awareness*), à percepção no estado nascente” (id., *ibid.*).

A distância que estabelecemos entre “natureza causal” e “natureza aparente”, “qualidades primárias” e “qualidades secundárias” é a razão de não levarmos em conta nossa experiência no que diz respeito ao conhecimento da Natureza. Para Whitehead, essa

¹¹¹ WHITEHEAD, op. cit., p. 59.

¹¹² Id., p. 78.

“bifurcação da Natureza”¹¹³ deve ser negada, pois a ciência não é nada além da simples exposição das coisas percebidas; em seu lugar, deve-se retornar à revelação sensível (*sense awareness*), i. e., consultar simultaneamente a abstração e a percepção.

Encontro, neste “despertar sensível” (*éveil sensible*), um complexo de eventos e dois fatores ingredientes: um foco de duração (segundo o qual a Natureza apresenta um “agora” que serve de modelo para a construção do tempo) e um foco espacial (segundo o qual a definição do presente é a de “estar aqui”). A posição do Ser na percepção é, assim, a de uma matéria espaço-temporal em relação ao nosso corpo definida tal qual nos aparece. Disso o filósofo conclui que: (1) a unidade dos acontecimentos e sua implicação aparecem como correlatas de sua inserção na unidade do ser pensante; por isso, (2) o espírito não pode mais ser considerado um observador imparcial em face à Natureza, pois ele mesmo “participa da passagem da Natureza”¹¹⁴ (Whitehead, apud. MERLEAU-PONTY, 1995, p. 159). (3) A passagem da Natureza assegura a interioridade dos eventos uns em relação aos outros, a inerência dos observadores ao Todo, ligando-os entre si, realizando progressos e anexando a si os corpos individuais. Assim, há uma “reciprocidade entre a Natureza e eu mesmo enquanto ser sensiente. (...) eu sou, por meu corpo, parte da Natureza, e as partes da Natureza admitem entre si relações do mesmo tipo que aquelas de meu corpo com a Natureza” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 159). Causalidade e conhecimento são duas variáveis da mesma relação.

Assim, a crítica da localização única faz-nos compreender o “valor ontológico da percepção”: “O que eu percebo é ao mesmo tempo para mim e nas coisas. A percepção se faz a partir do interior da Natureza: a lâmpada, que está diante de mim, toma consciência em mim no sentido temporal” (id., *ibid.*).

A Natureza somente nos é dada mediante o “despertar sensível” e a percepção no-la apresenta como um “terminus” (Whitehead) a que não podemos ulteriormente aproximar-nos: em sua opacidade, ela é o limite de nosso despertar sensível; existencialmente próxima, ela está separada de nós pela distância de sua coincidência consigo mesma, sua “viscosidade”: a Natureza, ao mesmo tempo em que se revela, permanece intacta após a revelação. Assim, há uma distância radical entre a coisa que coincide consigo mesma e o ser que se percebe percebendo (e por isso a Natureza, enquanto objeto, não pode ser

¹¹³ Título do capítulo 2 de **The Concept of Nature** (p. 16s.).

¹¹⁴ Id., p. 67.

transparente ao entendimento). Para ser atingido sem intermediários, o Ser deve estar à distância.

Mas a análise de Whitehead não encerra na constatação da transcendência da Natureza. Ao mesmo tempo imanente e transcendente, a Natureza é, essencialmente, “ocorrência”: ela está inteira em cada uma de suas aparições, e não é jamais esgotada por nenhuma delas. “Não há meio de deter a Natureza para observá-la”,¹¹⁵ (Whitehead, apud MERLEAU-PONTY, 1995, p. 160). Enquanto “atividade de estado” que se exerce não por uma consciência ou um espírito, nem tampouco feita de instantes, ela é sempre nova a cada percepção, embora não isenta de um passado; contínua, não é jamais apreendida em seu começo, embora nos apareça sempre renovada.

Sartre, como a tradição filosófica, define a matéria e a Natureza pela instantaneidade e o tempo como próprio da subjetividade (i.e., não concebe o passado e o futuro senão pelo espírito; a matéria, por sua vez, define-se pelo presente, como uma “Natureza-flash”, não fruível). Já para Whitehead, a Natureza procede por *quanta* de tempo, individuando-se como uma *Gestalt*. Existe, segundo ele, uma passagem natural do tempo que não é a pulsação do sujeito, mas da Natureza, e que nos atravessa enquanto espíritos. Prova disso é a exigência de qualidade em nossos campos sensoriais e o inescapável preenchimento de nossas percepções, bem como a exigência de um porvir que nasce de nosso aparelho corporal. “A passagem do tempo está inscrita em nosso corpo como sensorialidade” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 162). A Natureza viva exclui a ideia de uma Natureza em-si, fazendo dela uma mera noção-limite. “Concrescência da Natureza em-si retomada pela vida”: a Natureza frui de si mesmo no organismo.

Contudo, Whitehead não define esta Natureza, relegando-a ao status de um princípio obscuro: se ele já não é mais objeto correlato de um pensamento (como era na filosofia tradicional), ela tampouco é, dada sua opacidade, um sujeito; antes, é um “sujeito-objeto”, presença operante na qual figura toda espacialidade e toda temporalidade, que contém em si tudo o que aparece. Em outras palavras, Whitehead vê a Natureza como desdobramento espaço-temporal; o tempo cósmico, inerente à Natureza, é condição de uma subjetividade da Natureza, da qual a subjetividade perceptiva é um desdobramento. Ele fala em *passagem da Natureza* porque ela possui um caractere temporal segundo o qual o passar lhe é essencial: a passagem não é um atributo da Natureza (como na filosofia tradicional), mas a Natureza é “pura

¹¹⁵ Id., pp. 14-15.

passagem”, i. e., é uma transposição (*enjambement*) do tempo e do espaço serial.

Ela é comparável ao ser de uma onda, cuja realidade é global, não parcelar. A individualidade da ordem não é individualidade material. Assim como a onda não é senão uma transposição (*enjambement*), também a Natureza é uma transposição (*enjambement*) do tempo e do espaço serial. Assim como um som é um ser não uniforme, não localizável numa série de seres instantâneos e que não está senão na passagem de cada um deles (...) (id., p. 163).

Uma Natureza em si seria, como afirmara J. Wahl, “memória do mundo”, reconstituído pela consciência de maneira mais ou menos válida e jamais como sua condição. Passagem da Natureza, “potência criadora da existência”; presença operante que recobre o passado mais remoto assim como o futuro possível; “tesouro do qual recolhemos todas as nossas percepções” (id., p. 164).

A natureza, então, é isto no que somos e ao que estamos misturados – não o que contemplamos à distância, como queria Laplace. Tal concepção da Natureza impossibilita um pensamento substancialista – quer seja em uma versão que multiplique as substâncias ou outra, que as reduzam à unidade. A unidade da Natureza baseia-se em que toda natureza é “concrecência” (ao passo que para Laplace ela era correlata de um pensamento de onde derivavam todas as figuras do Ser). À filosofia da Natureza caberia, então, descrever todos os modos de passagem da Natureza, desde as organizações mais elementares até as mais elevadas, “sem agrupá-los sob certos títulos tomados de empréstimo ao pensamento substancialista” (id., p. 165).

Excluiu-se, assim, a existência instantânea da Natureza (isolada de seu passado e estéril de um futuro) para apresentar o seu real – é o, o ser natural – como ser imanentemente processual, cuja realidade aponta para um “avanço da Natureza”. Com isso, Merleau-Ponty recusa a concepção da Natureza como conjunto de fatos sem significação senão para uma consciência constituinte, fatos que estabelecem relações passivas ou acidentais – reservando-se a fundação da necessidade às leis categorias do entendimento. Assim, Merleau-Ponty retoma a ideia já presente na *PP*, segundo a qual “sou capaz, por conaturalidade, de encontrar um sentido em certos aspectos do ser sem tê-los conferido por uma operação constituinte” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 250). A crítica da localização simples da ocasião à descrição do caráter processual da Natureza, do qual Merleau-Ponty extrairá consequências

filosóficas para afirmar o sentido imanente à Natureza, a Natureza como autoprodução gestáltica de sentido e, no homem, o valor ontológico da percepção.

Com a cosmologia de Whitehead, Merleau-Ponty transpõe ao domínio da Natureza a dinâmica perceptiva que anteriormente caracterizava o corpo intencional. As relações gestálticas de não-independência que à época da *PP* justificavam a primordialidade cognitiva do corpo próprio, veem-se agora amplificadas, na Natureza, às relações não-seriais do espaço e tempo; assim, se relações de imbricação recíproca entre sujeito e objeto fundamentam o espaço e o tempo, entende-se que seja possível a percepção de objetos não uniformes em nossa experiência de sujeitos encarnados. A melodia é, novamente, o exemplo: percebemo-la como um todo em certa duração e, ao mesmo tempo, ela não está – enquanto totalidade – em nenhum momento desta duração, muito embora as notas que o compõem possam ser temporalmente localizadas – possuem certa “espessura de tempo” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 157).

A ontologia ingênua que a ciência contemporânea embute em si acaba revelando-se virtuosa: vagando pelo ser, ela encontra na experiência a ocasião para rever seus próprios preconceitos ontológicos, proceder à crítica de suas noções tomadas de empréstimo ao modelo mecânico clássico, e assim realizar “descobertas filosóficas” que revelam não o que é o ser, mas antes o que o ser não é. Dito de outra maneira, se a ciência é em geral sustentada por compromissos ontológicos ingênuos, ela é conduzida por seus próprios resultados a uma tomada de consciência e a uma reforma destes pressupostos a ponto de poder indicar ao menos a via de uma nova filosofia da Natureza: “é a crítica interna da física que nos leva a tomar consciência do mundo percebido (...). A mediação do saber nos permite reencontrar indiretamente e de maneira negativa o mundo percebido que as idealizações anteriores nos tinham feito esquecer” (id., p. 138). Reencontramos aqui o método aplicado na *SC*: é sobre o terreno da ciência e por uma crítica interna de seus próprios preconceitos que se opera a redução fenomenológica. Assim como na *SC* a passagem pelo estudo científico do comportamento justificava a crítica do intelectualismo e conduzia assim à consciência perceptiva, o estudo dos resultados da física e da biologia contemporânea nutre a crítica dos pressupostos da metafísica e permite uma determinação renovada do Ser natural. Contudo, não se deve concluir que a filosofia não estivesse igualmente envolvida aqui: ao contrário, pode-se interpretar a segunda parte da exposição histórica – que concerne à concepção romântica da

Natureza – como uma primeira abordagem, ao menos negativa, disto que a passagem pela ciência permitiu precisar. Em todo caso o estudo das ciências contemporâneas - em particular da biologia, como veremos - conduz à suspensão dos pressupostos ontológicos constitutivos da metafísica clássica.

4.2.3 A concepção de ser intrínseca às ciências da vida (1957-1958)

No segundo ano do curso dedicado ao tema da Natureza (1957-1958), Merleau-Ponty propõe-se continuar a exposição precedente analisando a concepção de ser intrínseca às “ciências da vida”. Estas também, ao introduzirem conceitos “operacionais” – como “comportamento”, “informação” e “comunicação” – evitam as interpretações clássicas às quais a tradição mandaria fazer referência. De fato, a “ontologia da vida” somente consegue desembaraçar-se dos problemas introduzidos pelo artificialismo ontológico ao recorrer ao ser bruto “tal como nos é revelado pelo nosso contato perceptivo com o mundo”; afinal, “é apenas no mundo percebido que se pode compreender que toda corporeidade já seja simbolismo” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 137). Recorrendo às ciências da vida, Merleau-Ponty pretende examinar a tomada de consciência da vida e da cultura no pensamento contemporâneo com o fim de melhor fixar a significação filosófica do conceito de Natureza.

A noção de *comportamento* foi, na ocasião, objeto de uma série de lições. Os chamados *comportamentos inferiores* são examinados na perspectiva de Uexküll (1864-1944) e suas noções de *Umwelt*, *Merkwelt* e *Wirkwelt*. A aplicação da ideia de comportamento à morfogênese e à fisiologia introduz uma intencionalidade especializada, diferente tanto daquela da *enteléquia* quanto do paradigma mecânico. “Os comportamentos inferiores”, escreve Merleau-Ponty, “nos põe em presença de uma coesão das partes do organismo entre si, do organismo e seu entorno, do organismo e do organismo na espécie, a qual é um tipo de pré-significação” (id., p. 133). De maneira semelhante, o estudo dos comportamentos superiores (Konrad Lorenz, 1903-1989) aponta para certa “inércia do corpo” segundo a qual “o ser animal é desde sempre um *fazer*” e existe “uma ação do animal que não é senão o prolongamento de seu ser” (id., p. 134). O mimetismo, que faz antever um “comportamento alojado” num dispositivo morfológico, revela uma camada fundamental de indivisão do comportamento onde há uma semelhança operante, mas que não opera no registro da finalidade, “relação de entendimento e representação”. Por sua vez, a ideia devida a

Portmann, de um estudo da aparência exterior dos animais considerada como “órgão a ser visto”, a qual conduz a uma “interanimalidade tão necessária à definição completa de um organismo quanto seus hormônios e seus processos ‘internos’” (id, ibid.) proporcionaram uma segunda verificação do tema do valor formal do organismo. A partir disso, o filósofo estudara os “movimentos instintivos”, os “estímulo-sinais” e os “esquemas desencadeadores inatos” de Lorenz, para mostrar que não se trata de um mecanicismo renovado, “mas de estilos de comportamento espontâneos que antecipam um aspecto do mundo ou um parceiro, e são às vezes suficientemente lacunares para dar lugar a uma verdadeira fixação sobre um parceiro não específico (*Prägung*)” (id., p. 135). Consequentemente, não há que se espantar que, nessa “preparação onírica ou narcísica dos objetos exteriores”, o instinto seja capaz de:

(...) substituições, deslocamentos, ‘ações no vazio’, ‘ritualizações’ que não se sobrepõem somente aos atos biológicos fundamentais – como a cópula, por exemplo -, mas os deslocam, os transfiguram, os submetem a condições de *display* e revelam a aparição de um ser que *vê* e que *se mostra* (...) (id., ibid.).

Na sequência, Merleau-Ponty tentara atingir o “ser da vida” segundo o método da teoria do conhecimento – ou seja, mediante uma reflexão sobre o conhecimento do vivente. Interrogara acerca da possibilidade de atribuir-se aos animais não-humanos um – ou múltiplos – “sentidos”, a delimitação de um território, uma relação colaborativa com seus congêneres¹¹⁶ ou uma vida simbólica¹¹⁷ para enfim mostrar que toda zoologia supõe uma empatia (*Einfühlung*) metódica do comportamento animal, com participação da animalidade em nossa vida perceptiva e participação de nossa vida perceptiva na animalidade. Encontra assim um novo argumento contra a filosofia artificialista – representada em seu ponto mais elevado pelo darwinismo. Seu “ultra-mecanicismo” e “ultra-finalismo” repousa sobre o princípio ontológico do “tudo ou nada”, segundo o qual “um organismo *é* absolutamente o que ele é, se não fosse ele teria sido excluído do ser pelas condições dadas” (id., p. 136). Tal raciocínio oculta a característica mais estranha das homeostases vitais, a invariância *na flutuação*: tanto no caso dos organismos como das sociedades animais, trata-se não de coisas submetidas à lei do tudo ou nada, mas de “equilíbrios dinâmicos

¹¹⁶ A partir dos estudos de Chauvin acerca do gafanhoto-do-deserto.

¹¹⁷ Com os estudos de von Frisch acerca da linguagem das abelhas.

instáveis, onde todo ultrapassamento retoma atividades já presentes de maneira subjacente, transfigura-as e as descentra” (id, ibid.). Como resultado já não se pode mais conceber hierarquicamente as relações entre as espécies ou entre as espécies e o homem: existem diferenças de qualidade, mas exatamente por essa razão os seres vivos sobrepõem-se ou ultrapassam-se “lateralmente”, guardando entre si todo tipo de antecipação e de reminiscências.

Por fim, para retornar aos fatos “indubitavelmente orgânicos”, Merleau-Ponty retoma o estudo da ontogênese e, em particular, da embriologia. Mostra que as interpretações mecanicistas (Speemann), como a de Hans Driesch (1867-1941), deixam escapar o essencial de uma nova noção do possível – o possível como *realidade geral*, “concebido não mais como outro atual eventual, mas como um ingrediente do próprio mundo atual” (id., p. 137).

4.2.4 O logos do mundo sensível (1959-1960)

O filósofo decide dedicar o curso das quintas-feiras do ano acadêmico de 1958-1959 “a reflexões gerais sobre o sentido” dos estudos sobre a ontologia da Natureza e “sobre a possibilidade da ontologia hoje” (id., p. 141). Assim, no terceiro ano especificamente dedicado ao tema da Natureza (1959-1960, publicado sob o título *Nature et logos: le corps humain*), Merleau-Ponty propõe prosseguir a prospecção das ciências da vida e a análise do simbolismo no nível do corpo humano com o fim de mostrar que o que anima o corpo humano não é a encarnação de uma consciência ou reflexão puras, mas sim o fruto de uma “metamorfose da vida” no nível da Natureza a qual ele habita (id., pp. 176-177).

De início, conclui o exame de teorias biológicas referentes ao “tornar-se organismo do organismo, à ontogênese e à filogênese” (id., p. 171). Driesch – que com seu vitalismo biológico introduzira problemas aos quais a biologia estaria se remetendo por já setenta anos - vê o desenvolvimento do organismo como uma rede de ações recíprocas onde os “estímulos condutores” reavivam um ao outro, o que confere à enteléquia o papel de um *símbolo*. Em primeiro lugar, e uma vez que a regulação e a regeneração atestam um excesso do possível sobre o atual, o organismo não pode se reduzir ao que ele é atualmente; não há, tampouco, algo como um “poder prospectivo” do organismo senão como expressão verbal ou analítica do fato. “A ciência provaria que o organismo não está de fato no espaço físico, que ele não é uma máquina, sem ter nem o direito de determinar positivamente e diretamente o fator

E(enteléquia)”, escreve Merleau-Ponty (1968, p. 172). Contudo, Driesch permanece na alternativa entre a máquina e a vida: se o organismo não é uma máquina, a enteléquia deve ser então a expressão de uma “realidade verdadeira”, um elemento verdadeiro da Natureza, “a vida”; e, de maneira semelhante, uma vez que esta realidade é invisível para a ciência, é imperioso que haja um pensamento ou filosofia que a substitua para determinar esta “segunda positividade” que a ciência designa apenas indiretamente (id, ibid.). Curiosamente, ao passar à filosofia, Driesch vê-se constringido a recusar à enteléquia o estatuto de energia, de transformadora ou de desencadeadora da energia, e não lhe reconhece outro poder senão o de *suspend*er os equilíbrios; define-a, por fim, como um “complicado sistema de negações”. Não se poderia ir além senão partindo da experiência do corpo próprio e de sua relação com o espaço – salvo se o “meu corpo” for considerado como uma ilha num espaço mecânico.

As dificuldades encontradas por Driesch mostram, segundo Merleau-Ponty, que a vida é incompreensível para o que ele nomeia *filosofia da coisa* (que inclui o mecanicismo e o vitalismo) tanto quanto para a *filosofia da ideia*, e “não se esclarece senão por uma filosofia do ‘algo’ (*quelque chose*) ou, como se diz hoje em dia, da estrutura” (id., p. 173). Esse teria sido o caminho tomado pela embriologia: recusar-se a optar entre pré-formação e epigênese, considerando tais noções como complementares e descrever a embriogênese como um “fluxo de determinação”. Ao introduzir noções como “gradiente” e “campo”, territórios “organoformadores” que se sobrepõem e que são capazes, potencialmente, de regular uma “região” para além da sua própria, a embriologia rejeita, ao mesmo tempo, a limitação do espaço e o recurso a uma segunda causalidade positiva e concebe a vida como um tipo de reinvestimento do espaço físico, “a emergência, entre os microfenômenos, de macrofenômenos originais, ‘lugares singulares’ do espaço ou ‘fenômenos-envelopes’” (id., p. 174). Com isso, a embriologia exprime uma mutação do pensamento biológico tão importante quanto a que ocorrera no pensamento físico.

A filogênese também já esboçaria a necessidade de novos quadros teóricos. Ainda que o neodarwinismo intentasse enquadrar suas descrições do “estilo” ou do “desenho” da evolução (*micro*, *macro* ou *mega-evolução*) no esquema *mutação-seleção* herdado de Darwin, ao fazê-lo, seus teóricos o investem de um sentido renovado – não obstante a referência feita a George Gaylord Simpson (1902-1984) e seu livro **Major Features of Evolution** (1953), no qual o paleontólogo estadunidense postula a existência de “constelações” ou “complexos de

fatores” que operam na situação total de cada evento evolutivo de modo a afastar o cientista “um pouco” da realidade ao tentar identificar “causalidades elementares separadas no interior desta situação”. Desta forma, não haveria mais, em princípio, como argumentar em favor da predominância ou da mutação ou da seleção na evolução, o que poria um fim à polêmica sobre a condução interna ou externa das tendências evolutivas; não obstante, para Simpson, tais alternativas não são senão “aparentes e desprovidas de sentido” (Simpson, apud MERLEAU-PONTY, 1968, pp. 174-175).

Contrária à tradição darwiniana, a *morfologia idealista* mostra que as relações de descendência não são as únicas a serem consideradas e que a especulação sobre séries genéticas desvia o olhar do pesquisador de outras relações (tais como “estilos” ou “assinaturas de época”). Merleau-Ponty cita ainda Edgar Dacqué (1878-194) para afirmar que a evolução apresenta os mesmos problemas da filosofia da história (as relações entre o essencial e o acidental, o primitivo e o simples, problemas relativos à periodologia) e que não pode ser tratada “como uma soma de fatos de generatividade zoológica ou de descendência” (id., p. 175). Não obstante, seguindo a tradição kantiana, a morfologia idealista limita-se a situar as ideias que introduz no nível do pensamento, caracterizando como inacessível a realidade interior da Natureza. Para o filósofo, porém, uma “verdadeira concepção estatística da evolução” tentaria “definir o ser da vida a partir dos fenômenos, introduziria os princípios de uma ‘cinética evolutiva’ livre de todo esquema de causalidade atemporal e de toda limitação dos microfenômenos, admitiria abertamente uma estrutura escalonada do real, uma pluralidade de ‘níveis tempo-espaciais’” (id., pp. 175-176) sem acarretar com isso em alguma ruptura das causalidades químicas, termodinâmicas ou cibernéticas; tratar-se-ia, isto sim, de apresentar os organismos como “armadilhas para flutuações” (*pièges à fluctuations*), “misturas não-aleatórias” (*patterned mixed-upness*) ou variantes de um tipo de “topologia fenomenal”. Afinal, escreve ele: “se o devir da vida é um ‘fenômeno’, isto é, se ele é reconstruído por nós a partir de nossa própria vida, ela não pode ser derivada como o efeito é derivado da causa” (id., p. 176). Além disso, para a fenomenologia, a vida não é simples *objeto* para uma *consciência*; pelo contrário, a Natureza exterior e a vida são impensáveis sem referência à Natureza percebida. Portanto, é o corpo humano, e não a consciência ou a reflexão puras, que figura como aquele que percebe a Natureza a qual habita; trata-se, entre eles, de uma relação de *Ineinander*, a qual exigiria a elaboração de uma *estesiologia*, um estudo do corpo como “animal de percepções”:

Pois não se trata de analisar o fato do nascimento como se um corpo-instrumento recebesse um pensamento-piloto vindo de outro lugar, ou como se, inversamente, um objeto nomeado corpo produzisse misteriosamente a consciência de si mesmo. Não há aí duas Naturezas, uma subordinada à outra; há um ser duplo. Os temas do *Umwelt*, do esquema corporal, da percepção como mobilidade verdadeira (*Sichbewegen*), popularizados pela psicologia ou pela fisiologia nervosa, exprimem todos a ideia da corporeidade como ser de duas faces ou de dois 'lados': o corpo próprio é um sensível e ele é o 'sensitive', ele é visto e se vê, ele é tocado e se toca e, sob a segunda relação, ele comporta um lado inacessível aos outros, acessível somente a seu titular. Ele embute uma filosofia da carne como visibilidade do invisível (id., pp. 177-178).

Os cursos sobre a Natureza culminam com uma apresentação do estatuto a ser conferido ao corpo libidinal (MERLEAU-PONTY, 1995, pp. 343-352). Sou capaz de sentir graças a uma espécie de entrelaçamento do corpo próprio e do sensível, e por isso sou capaz também de ver e reconhecer outros corpos e outros homens. "Léxico da corporeidade em geral", "sistema de equivalências entre o dentro e o fora que permite que um se realize no outro", o esquema do corpo próprio é facultado à participação de todos os corpos. E, uma vez que este corpo portador de sentido é também um corpo que deseja, a estesiologia deve estender-se até uma teoria do corpo libidinal. Para Merleau-Ponty, os conceitos teóricos do freudismo seriam "retificados e reforçados" quando compreendidos a partir da filosofia da carne, ou seja, da corporeidade compreendida como:

(...) investigação do externo no interno e do interior no exterior, poder global e universal de incorporação. A libido freudiana não é uma enteléquia do sexo, nem o sexo uma causa única e total, mas uma dimensão inelutável, fora da qual nada de humano pode subsistir porque nada de humano é completamente incorpóreo (id., p. 178).

Tal teria sido a orientação de Melanie Klein. Tal filosofia da carne se oporia às interpretações do inconsciente em termos representacionalistas, mas descobriria o inconsciente como "o próprio sentir, já que o sentir não é a posse intelectual 'disso' que é sentido, mas despossessão de nós mesmos em seu proveito, abertura ao que não

temos necessidade de pensar para reconhecer” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 179). A dupla formulação do inconsciente (“eu não o sabia” e “eu sempre o soube”) corresponde aos dois aspectos da carne e seus poderes poéticos e oníricos. O conceito de *repressão* apresentado por Freud comportaria um duplo movimento de progresso e recaída, de abertura ao universo adulto e de retomada da vida pré-genital; o inconsciente de repressão seria, então, uma formação secundária, contemporâneo da formação de sistema percepção-consciência, ao passo que o inconsciente primordial seria “o deixar-ser (*laisser-être*), o sim inicial, a indivisão do sentir” (id, ibid.). Tal ideia conduz à percepção do corpo humano como “simbolismo tácito” ou “natural” (id., p. 180) e introduz novas interrogações, tais como aquela acerca da relação deste simbolismo de indivisão e o simbolismo artificial ou convencional que nos abre ao campo da idealidade e da verdade. Estas seriam o objeto de outra série de cursos dedicados à relação do *logos* explícito e do *logos* do mundo sensível.

4.3 A CONCEPÇÃO MERLEAU-PONTYANA DA NATUREZA

Em resumo, a redução fenomenológica peculiar operada por Merleau-Ponty ao sujeito encarnado conduziu do conhecimento objetivo e seus correlatos à intersubjetividade e ao corpo como expressão simbólica, e podia enfim retomar – de alguma maneira - a interrogação sobre a Natureza a partir do interior dela mesma – isto é, em nosso pensamento, enquanto participante da junção vivida “da Natureza, do corpo, da alma e da consciência filosófica” (MERLEAU-PONTY, 1959/1960, p. 223). Trata-se de um interesse duplo: por um lado, escutar em profundidade o campo da fenomenologia; de outro, realizar, a partir da Natureza concebida como “o outro lado do homem”, uma análise do corpo como entrelaçamento de Natureza e linguagem e como expressão simbólica, e fundar assim filosoficamente uma história da humanidade em sua unidade, tornando possível assim a “nova ontologia” pretendida pelo filósofo. O estudo da Natureza constitui, assim, o preâmbulo da ontologia merleau-pontyana (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 370) – a qual, como se sabe, permaneceu não mais que um projeto. A análise da vida natural deveria conduzir a uma ontologia do ser bruto distinta de toda “metafísica da presença” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 282; MERLEAU-PONTY, 1964, pp. 139, 209, 223).

Segundo Renaud Barbaras, é possível resumir a concepção merleau-pontyana da Natureza em quatro proposições “profundamente solidárias”: (1) “a totalidade não é menos real que as partes” (nota

inédita); (2) Há uma realidade do negativo e, portanto, abole-se a alternativa metafísica clássica entre o ser e o nada; (3) um acontecimento natural não é atribuído a uma localização espaço-temporal única; (4) Não há generalidade senão como generatividade (BARBARAS, 2000, p. 56). Como vimos, em Descartes, o *naturante* flui da parte de Deus: a Natureza não é senão a soma de suas partes e não possui, portanto, qualquer unidade própria. Ao contrário, como se percebe na leitura que Merleau-Ponty faz de Bergson, o filósofo identifica nas concepções contemporâneas da Natureza a reabilitação de uma unidade intrínseca do ser natural. Dito de outra forma, existe uma totalidade natural que é irreduzível à soma de suas partes sem, por isso, ser outra coisa, sem remeter a um princípio positivo. “O ser natural existe sobre o modo global, de tal forma que o que alcança cada parte localizada e o que advém a cada momento é tributário das relações de cada parte com todas as outras, ou seja, do que advém à totalidade” (id., *ibid.*). Ou, então, se é verdade que o todo é real, a divisão em partes espaciais e temporais já é fruto de uma abstração: “mesmo que a realidade das notas seja inseparável da realidade da melodia, a realidade de tal acontecimento situado depende do que alcança o Todo” (id., *ibid.*).

Para aquele autor, tal constatação é ao mesmo tempo uma confirmação do que a psicologia da forma evidencia na percepção e o motivo do recurso de Merleau-Ponty ao estudo da física: o filósofo se interessa pelo remanejamento relativista da física newtoniana, o qual demonstra uma “solidariedade constitutiva do espaço e do tempo e, por isso mesmo, a impossibilidade de adotar um ponto de vista absoluto que situaria toda ocorrência temporal no interior dum tempo único” (id., *ibid.*). A física moderna, afirma Merleau-Ponty, “estuda um Ser maciço no qual o que é tempo, espaço, matéria etc. não deve aparecer como múltiplas realidades justapostas, mas como uma realidade indivisa” (MERLEAU-PONTY, 1995, pp. 145-146). Nisso, o filósofo se remete à Whitehead - ao qual consagra um capítulo inteiro.

Assim, segundo Whitehead, a ciência de hoje nos ensina que os conceitos (como o de tempo) são abstrações (cf. *The Concept of Nature*) de termos constantes. Esses produtos abstratos não correspondem a termos separados, e nem *são* tampouco, pois tudo o que de que falamos é abstração. A ciência é um conjunto rigoroso de elementos construídos que não podemos separar do Todo que o justifica (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 146).

De fato, ao definir a Natureza como avanço ou passagem (*moving on*), Whitehead a concebe como um Acontecimento maciço; por isso, o espaço e o tempo, “longe de constituir a Natureza no sentido em que o que neles está situado a comporia, são apenas modos abstratos de determinação das relações no interior deste acontecimento global” (BARBARAS, 2000, p. 56).

Essa dimensão totalitária do ser natural é confirmada no plano da Natureza vivente. Quer nos detenhamos sobre o comportamento ou sobre a embriogênese, descobrimos que cada parte do organismo carrega em si a referência a uma forma total, que não é outra senão o próprio organismo. O organismo, contrariamente ao que preceitua o mecanicismo, não é a soma de suas partes, mas nem por isso remete a um princípio transcendente – motivo pelo qual o vitalismo se mostra igualmente inadequado. A vida emerge ao nível físico-químico, mas não a compreendemos enquanto nos mantemos no ponto de vista analítico nos fenômenos locais: o organismo, diz Merleau-Ponty, é um *macrofenômeno* ou um *fenômeno-envelope* que investe o local-instantâneo, que se situa entre os componentes, isto é, em toda parte e em lugar nenhum.

A consequência desta descoberta é a reabilitação do negativo, isto é, a recusa de pensá-lo segundo uma oposição maciça ao Ser. Como o filósofo escreve:

(...) a realidade dos organismos supõe um Ser não-parmenidiano, uma forma que escapa ao dilema do ser e do não-ser. Pode-se portanto falar de uma presença do tema destas realizações, ou dizer que os acontecimentos são agrupados em torno de certa ausência” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 239).

Cada acontecimento orgânico é polarizado por uma totalidade que não é nada além seus modos de atualização e não é, portanto, jamais realizada como tal. Assim, a vida pode ser caracterizada por um “não-ser operante”, por uma falta “que não é falta disto ou daquilo”, e é por isso que ela se situa para além da alternativa entre o mecanicismo e o finalismo: ela não é mecânica pois o organismo é polarizado para o futuro e, portanto, mais que ele mesmo; e ela tampouco emerge da finalidade pois o que dinamiza o vivente não é um ser transcendente e positivo já seu *dever* é tributário de cada uma das etapas de sua autoprodução.

Em terceiro lugar, a nova determinação do ser natural como totalidade cujo ser abrange uma dimensão de negatividade tem como

consequência o abandono da clivagem irreduzível entre a essência e a existência. De fato, se a Natureza física deve ser concebida como passagem global ou acontecimento maciço, segue que toda localização espaço-temporal – o que Whitehead chamou *ponto-flash* – é desde sempre uma abstração, e que, em sua textura real – ou seja, natural – o acontecimento transpõe o espaço e o tempo. “É preciso admitir”, segundo Merleau-Ponty, “na textura mesma dos elementos físicos, um elemento trans-temporal e transespacial do qual não nos damos conta ao supor uma essência fora do tempo” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 230). A esse respeito, comenta Renaud Barbaras:

O ser natural manifesta um tipo de existência totalmente singular, que se pode qualificar como *existência geral*: existir na Natureza ou como Natureza não é estar situado em um ponto do espaço e do tempo; a existência natural não é pura e simples realização de uma essência. Isto não significa que a Natureza seja alheia ao espaço e ao tempo, mas que estes não podem designar uma ordem ou um elemento indiferente aos eventos que a ela sobrevêm. Realidade não significa mais realização, ou seja, inscrição de uma qualidade ou de uma determinação no contexto espacial ou temporal, mas espacialização e temporalização inerentes à qualidade. Deve-se dizer, portanto, que o acontecimento natural não existe no espaço-tempo mas *como* espaço-tempo; ele não se desdobra no interior do espaço-tempo, ele desdobra o espaço-tempo (BARBARAS, 2000, p. 58).

Assim se compreende, por fim, que neste conceito renovado de Natureza não exista generalidade senão como *generatividade*. Dizer que existência natural é uma existência geral equivale a reconhecer que não há generalidade senão a existente; a generalidade não tem sentido senão como o que transpõe as localizações espaciais ou temporais, os *pontos-flash*; ela não se distingue, portanto, da pluralidade dos acontecimentos nos quais ela se atualiza. A generalidade da essência não significa nada além que sua trans-espacialidade – isto é, a pluralidade dos acontecimentos que ela engendra.

É, então, pela reflexão sobre a Natureza que Merleau-Ponty realiza a transição em direção à ontologia. Contudo, a filosofia da Natureza não é ontologia, o ser natural não é senão uma “folha do Ser”. Faltou ao filósofo mostrar como esta teoria do ser natural permite dar

conta do *logos*, como o modo de ser específico que se mostra na Natureza torna pensável sua sublimação sob a forma da idealidade, isto é, de unidade expressiva. É por isso que, se a Natureza não é Ser, o ser natural – como Merleau-Ponty repete diversas vezes - representa, não obstante, um modo privilegiado de acesso ao Ser.

CONCLUSÃO

“Uma filosofia da carne deve se opor às interpretações do inconsciente em termos de ‘representações inconscientes’, tributo pago por Freud à psicologia de seu tempo. O inconsciente é o próprio sentir, já que o sentir não é a posse intelectual ‘disso’ que é sentido, mas despossessão de nós mesmos em seu proveito, abertura ao que não temos necessidade de pensar para reconhecer”.

(MERLEAU-PONTY, 1968, pp. 178-179)

“Fazer uma psicanálise da Natureza: é a carne, a mãe.

Uma filosofia da carne é condição sem a qual a psicanálise permanece antropologia”.

(MERLEAU-PONTY, 1964, p. 315)

No final da década de 1950 Merleau-Ponty preparava o livro que, conforme suas indicações, deveria se chamar *A Origem da Verdade*. Esta obra haveria de reunir as elaborações do filósofo que, naquele momento, eram norteadas pelo projeto de elaboração de uma ontologia do sensível. Tal projeto ontológico incluía em seu interior a crítica das filosofias da consciência, tônica que observamos nos capítulos que ele teve a oportunidade de finalizar e que foram reunidos na edição de **Le visible et l’invisible**.

Freud permanece um personagem sempre presente nas notas de trabalho anexas a VI. Nelas, podemos ler o filósofo afirmar: “A filosofia de Freud não é uma filosofia do corpo, mas da carne” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 324). Percebe-se uma tentativa de radicalizar o estudo da animalidade com o propósito de desantropomorfizar a psicanálise; tal tentativa visaria não mais sondar os conflitos sepultados nas profundezas da *psique* individual e humana, mas antes explorar as fundações da vida natural, extra-pessoal, selvagem e mítica – numa palavra, uma *filosofia da carne* (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 184). Assistimos, assim, a uma reviravolta no pensamento do filósofo: se nos textos dos anos 1940 a distinção que se impunha era aquela entre o psíquico e o corporal, o último Merleau-Ponty a conduz para a oposição entre *humanidade* e *Natureza*.

Em algumas das notas que o mesmo deixara esboçadas, observa-se o incremento de uma reavaliação positiva acerca da psicanálise que culmina com a célebre frase de novembro de 1960: “Fazer uma psicanálise da Natureza: é a carne, a mãe” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 316). Como compreendê-la?

Apesar da dificuldade evidente de se descrever o lugar e o papel do freudismo na “psicanálise ontológica da Natureza” a partir de nada além de esboços inacabados deixados por Merleau-Ponty, sustentamos que há que se recorrer aos textos do mesmo período da produção merleau-pontyana para se entender a proposta veiculada por uma frase tão hermética. Entre eles, as notas e resumos de cursos proferidos no *Collège de France* acerca do tema da Natureza na história da filosofia e da ciência proporcionam elementos essenciais para o seu esclarecimento. Ainda, há também que se identificar o lugar que a tal “psicanálise ontológica” ocupa no interior dos desdobramentos temáticos da obra do filósofo. Ao fazê-lo, constatamos que, ao final de sua produção filosófica, Merleau-Ponty *reabilita ontologicamente o naturalismo característico à psicanálise freudiana*. Reabilita seu naturalismo, e não o conteúdo de sua teoria como um todo. É fato que Merleau-Ponty identifica nesse naturalismo articulado por Freud em sua teoria uma descrição da Natureza que, ao contrário do subjetivismo filosófico das filosofias da consciência, mas também ao contrário do mecanicismo causal das ciências naturais modernas, não proporciona uma “imagem fantástica do homem, do espírito e da história” enquanto “pura negatividade” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 91) contraposta à inexorável existência de uma Natureza em-si. Não obstante, é fato também que as críticas aos postulados marcadamente cientificistas da psicanálise – como o inconsciente representacional e o causalismo comportamental – permanecem essencialmente inalteradas ao longo de toda a obra merleau-pontyana. Em ambas as atitudes – ora críticas, ora positivas – diante da psicanálise, o que persiste é a proposta de extrair da mesma as consequências filosóficas que o próprio Freud não fora capaz de identificar. No fim dos anos 1950, tais consequências adquirem um matiz eminentemente ontológico e articulam, em prol da ontologia do sensível, a releitura da psicanálise freudiana sob a chave interpretativa de uma filosofia da carne “sem a qual a psicanálise permanece (uma) antropologia” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 315), filosofia esta que seria capaz de dar conta da emergência dos comportamentos humanos intencionais no interior da Natureza enquanto copertinentes, com o mundo percebido, a um mesmo ser de generalidade carnal.

É a reflexão sobre o *corpo* que estabelece a unidade do pensamento de Merleau-Ponty ao mesmo tempo em que permite apreender sua evolução: afinal, é na generalização ao mundo do modo de ser do corpo próprio e identificando nele a atestação de um sentido novo do Ser que Merleau-Ponty constitui sua ontologia. A carne torna-se uma categoria ontológica fundamental no momento em que Merleau-Ponty compreende que a *PP* não conseguiu pensar a unidade do corpo fenomenal e do corpo objetivo (ou, o que é o mesmo, do corpo sensiente e do corpo sensível), pois o campo transcendental, apesar de todo o esforço de pensar uma verdadeira co-originariedade do si-mesmo e do mundo, ainda é pensado como suspenso a um ato de um sujeito, de uma existência, de um espírito: através da relação do espírito com a Natureza (fundo inumano sobre o qual o homem se instala ou estrutura cristalizada da existência), é a relação sujeito-objeto que sutilmente se perpetua. Desde então, trata-se de escapar à pressuposição de um sujeito encarnado que participa de um Ego transcendental e de pensar a carne não mais como existência, mas como *deiscência*, relação narcísica do visível com esta “que me atravessa e me constitui em visível” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 185).

Tendemos a ver, nesse movimento que amplia à carne a dinâmica própria do esquema corporal, a investigação acerca da origem libidinal dos comportamentos intencionais espontâneos no interior do campo fenomenal. Fazer uma “psicanálise da Natureza”, analisar os motivos da reavaliação positiva da teoria freudiana nos textos finais de Merleau-Ponty não implica, portanto, apontar as coincidências temáticas ou os “pontos de contato” teóricos entre a fenomenologia merleau-pontyana e a psicanálise freudiana como se ambas compartilhassem o mesmo *background* epistêmico ou as mesmas intenções; pelo contrário, implica em fazer aquilo que foi a intenção do filósofo ao longo de toda a crítica que dirigiu à psicanálise, ou seja: extrair, da teoria psicanalítica freudiana, consequências filosóficas de uma certa ordem (neste caso, no domínio da ontologia), algo que Freud não foi capaz de fazer – e que tampouco era seu objetivo.

I

A última filosofia de Merleau-Ponty é um esforço ontológico de se descrever não as condições de possibilidade do conhecimento objetivo, mas a *origem* da verdade. Com isso ele pretende ultrapassar a *epoché* fenomenológica husserliana no que ela ainda carrega de realismo conceitual para mostrar a imanência do *logos endiathetos* no sensível.

Para tanto, vale-se do aprofundamento das noções de *reversibilidade* e *quiasma*.

L'Origine de la vérité deveria submeter os resultados da *PP* a uma reelaboração ontológica, isto é, tematizar a especificidade ontológica do percebido e dar conta assim do verdadeiro estatuto da idealidade. Os longos capítulos críticos dirigidos à filosofia reflexiva, o pensamento dialético e a fenomenologia, mostram que se trataria de uma descrição, livre de pressupostos, da presença bruta do mundo tal qual nos é dada na “fé perceptiva”, de uma restituição desse ser percebido precisamente enquanto objeto de nossas interrogações, de definir uma “presença interrogativa” aquém da afirmação e da negação – e que nos faz retornar à presença do mundo sem pressupostos, isto é, sem o horizonte de um ponto de vista absoluto que me arrebatava de minha inscrição no mundo e me permite determiná-lo integralmente situando-o sobre o fundo do não-ser. O fato básico é que *existe* algo, e a descoberta daquilo que confere unidade ao pensamento objetivo permite-nos avançar nessa direção.

Em VI, Merleau-Ponty retorna ao papel da sensibilidade na constituição do corpo próprio – papel posto em evidência por Husserl no volume II das *Ideen*. Quando toco minha mão esquerda com minha mão direita, esta pode aparecer inicialmente como um objeto qualquer dotado de qualidades táteis particulares (calor, maciez), mas, no mesmo gesto, a mão esquerda torna-se ela mesma sensível, sentindo a mão que a toca no momento em que é tocada. O corpo próprio, então, caracteriza-se pelo fato de ser sensível e, por esta sensibilidade, constituir-se, provar-se como encarnado, corpo que afeta a si mesmo. Não se trata de um fragmento de matéria dotada da propriedade de ser consciente de si mesmo, mas sim, que nele essa dualidade apresenta-se turva, ambígua.

Dizer que em cada ponto de si mesmo o corpo pode ser indiferentemente tocante e tocado é reconhecer que a essência do sentir é ser encarnado ou que o corpo não é corpo senão na medida em que dá lugar a uma subjetividade (BARBARAS, 1997, p. 28).

A experiência – o tocar, por exemplo -, não tem por condição o ultrapassamento de minha inscrição no mundo; pelo contrário, ela só pode apreender algo na medida em que este algo nasce em um corpo. Assim, ao contrário do que afirmava a tradição transcendental, a encarnação não é um limite, mas uma condição para o exame do mundo; afinal, o sujeito não pode experimentar o mundo se não for feito da mesma textura que ele, se não possuir um parentesco ontológico com

aquilo ao que se relaciona. Assim, “compreender que o tocar é de tal forma que o sujeito do tocar pode ele mesmo ser tocado, é reconhecer que somente existe experiência sob a condição de que o sujeito faça parte disso de que ele faz a experiência” (id., p. 29).

Disso conclui-se que não há visão senão de e para um vidente que seja, ele próprio, visível. Uma visão desencarnada, transcendente, é visão de nada. É o esquecimento da visão como acontecimento encarnado numa textura mundana que conduz ao equívoco ontológico de crê-la capaz de colocar seu objeto à distância, abstraída da espessura do mundo. É por isso também que a tradição metafísica apresenta-a como a metáfora por excelência do conhecimento. E, uma vez que a análise merleau-pontiana do corpo visa precisamente a crítica desta tradição que se justifica a referência à visão no título da obra.

A análise do tocar desempenha aqui o papel de uma redução da visão e, por isso, de toda forma de intuição, incluída aqui a (intuição) intelectual. Não existe experiência e conhecimento senão na medida em que o cognoscente permaneça envolvido pelo conhecido do qual tenta se apropriar. A dupla condição do sujeito – ao mesmo tempo este que faz aparecer o mundo e isto que está inscrito nele – não é um paradoxo que deveria ser suprimido, mas a própria definição da experiência, no contato com a qual nossa maneira de pensar deve ser reformada (id., *ibid.*).

A esse envolvimento duplo – inscrição do sujeito no registro do mundo por seu corpo e do mundo no registro do sujeito – Merleau-Ponty denomina *entrelaçamento*, *quiasma* ou *reversibilidade*. Merleau-Ponty toma esta noção de empréstimo à literatura – em particular, às análises de Paul Valéry (1871-1945) sobre o amor. Com ela, o filósofo tentara uma última vez confrontar as confusões próprias à ontologia cartesiana do objeto – ampliada agora ao pensamento de Leibniz¹¹⁸. Descrito como uma estrutura ontológica utilizada pelo filósofo para designar a relação complexa do corpo e do mundo, o quiasma é esboçado na *PP*, mas somente tematizado quando da radicalização da crítica das oposições da filosofia reflexiva e da exigência dialética da “verdadeira filosofia” – “apreender o que faz que o sair de si seja entrar em si, e inversamente”

¹¹⁸ A esse respeito, escreve Saint-Aubert: “O quiasma do desejo, face última desta filosofia da ligação, será mais especificamente dirigida contra a harmonia pré-estabelecida, almejando o êxito onde Leibniz teria empacado: a descrição da unidade pessoal e relacional do ser humano” (SAINT-AUBERT, 2008, p. 13),

(MERLEAU-PONTY, 1964, p. 249). Destaca as relações que se estabelecem entre “a subjetividade perceptiva [o tocante, por exemplo], seu corpo [o tocado], o mundo como contendo o corpo, o mundo como aparecendo a este corpo” (BARBARAS, 1997, p. 52). Meu corpo está situado na profundidade do mundo, de tal maneira que o mundo que se manifesta intercala-se entre minha consciência e meu corpo. Em virtude desta “familiaridade ontológica essencial de meu corpo e do mundo” (id., p. 53), o movimento pelo qual a consciência se encarna é o inverso daquele pelo qual o mundo acede à fenomenalidade; minha percepção é, ao mesmo tempo, uma evento mundano quanto um investimento subjetivo. Mais genericamente, Merleau-Ponty lança mão da noção de quiasma cada vez que tenta pensar identidade e diferença não como termos mutuamente excludentes, mas reciprocamente implicados: o filósofo tenta mostrar a identidade *na* diferença (ou unidade por oposição) de termos normalmente tidos como separados, tal como o vidente e o visível, o signo e o sentido, o interior e o exterior, “cada um apenas sendo ele próprio ao ser o outro” (DUPOND, 2001, p. 7). A noção retoma a distinção fenomenológica entre o sentido de ser da interioridade e o sentido de ser da exterioridade, recusando-se a considera-los como separados ou separáveis¹¹⁹.

O entrelaçamento de meu corpo e do mundo coloca em questão a relação intencional enquanto ato de consciência. Afinal, afirmar que o sentir é essencialmente encarnado implica defini-lo como um

¹¹⁹ Há quiasma (a) entre a palavra como “coisa simplesmente percebida” e a palavra como significante e expressão do pensamento, já que a passagem pela exterioridade da expressão é o único caminho em direção à interioridade do pensamento. O quiasma na linguagem designa “o dentro e o fora articulados um ao outro” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 316), interdependentes e mutuamente determinados como “diferença dos idênticos” (id., *ibid.*). Há quiasma também (b) entre o “para si” e o “para outrem”: o “para si” não é a pura interioridade e o “para outrem” não é a redução, via objetivação, da interioridade em exterioridade: “eles são o inverso um do outro” (id., p. 317) e, por isso, “as relações com outrem e comigo são entrelaçadas e simultâneas” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 153). Há também quiasma (c) entre o ser o e nada: o nada do em-si é apenas “a outra extremidade invisível do eixo que nos fixa às coisas e às ideias” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 38), de tal maneira que “não há ser ou coisas senão sustentados por uma infraestrutura de nada, e nada ou *Self* senão sustentado por uma infraestrutura de ser” (DUPOND, 2001, p. 7). Há quiasma ainda (d) entre a filosofia e o mundo da vida: compreendida pelo mundo da vida, a filosofia é, ao mesmo tempo, quem o revela e o compreende (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 224).

acontecimento *do mundo* em vista de meu pertencimento corporal a ele – não mais como ato de uma consciência para a qual o mundo se manifestaria. A filosofia reflexiva seria então uma passagem precipitada do sentido esboçado na aparição sensível para uma realidade positiva, uma essência. Nela, o encontro perceptivo se reduz a uma relação de posse intelectual da coisa: a presença da coisa a uma consciência encarnada torna-se constituição de um sentido por e no interior de uma subjetividade universal; o reconhecimento torna-se conhecimento, a presença torna-se uma representação que abole a transcendência da coisa por reduzi-la a um objeto para o *cogitatio*. Tal atitude constitui um idealismo extremo (MERLEAU-PONTY, 1968, p.112) que põe como primeiro o mundo teórico ou das puras coisas. Além disso, já não se pode mais fazer a distinção entre o sentir que tem o corpo como sujeito e o movimento de aparecimento do sentido cujo “sujeito” é o mundo, ou entre “o tornar-se-corpo de meu sentir e o tornar-se-fenômeno do mundo” (BARBARAS, 1997, p. 29). Trata-se, isto sim, de um único acontecimento, a *fenomenalização*, caracterizada por uma unidade profunda entre atividade e passividade.

A essa altura já não nos encontramos mais nos limites de uma filosofia da consciência, mas adentramos uma *ontologia do sensível*. A passagem pela encarnação do sentir (acontecimento do mundo em vista de meu pertencimento a ele) para aceder à essência do fenômeno mostra que a manifestação sensível é obra do Ser e que o sujeito encarnado não é senão o *mediador* desta manifestação. Nossa corporeidade é a articulação do mundo, hiato em relação ao mundo que abre uma distância e, ao mesmo tempo, uma identidade entre o fenômeno e o mundo que nele aparece: “não somos nós que percebemos, é a coisa que se percebe ali¹²⁰,” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 236). Em um deslocamento radical, passa-se de um ser-no-mundo, sustentado por um corpo, à potência fenomenalizante do próprio mundo, que vem constituir o corpo como corpo perceptivo. É a essa potência que Merleau-Ponty denomina, propriamente, *carne*:

(...) nosso corpo próprio, onde se confundem a corporeidade e a subjetividade, torna-se o testemunho ontológico de um Ser que é sua própria fenomenalização, que é a unidade de si mesmo e de seu aparecer. A percepção não provém mais de um sujeito que portaria o ser no aparecimento, ela se enraíza numa perceptibilidade, numa visibilidade intrínseca que

¹²⁰ I. e. na corporeidade.

é sinônimo do Ser: ‘a carne do mundo, é do Ser-visto, *i. e.* é um Ser que é *eminente* *percipi*, e é por ela que se pode compreender o *percipere*’¹²¹ (BARBARAS, 1997, p. 30).

Como o filósofo realiza essa passagem da dinâmica perceptiva do corpo próprio à potência fenomenalizante do mundo? Trata-se da ampliação, que tem lugar nos anos 1950, das categorias próprias do *esquema corporal* à descrição da carne do sensível.

II

“Antes de ser razão, a humanidade é uma outra corporeidade. Trata-se, inicialmente, de compreender a humanidade como uma outra maneira de ser corpo”, escreve Merleau-Ponty (1995, p. 269). É sobre essa maneira de ser corpo, esse estilo que faz a carne, que a noção de esquema corporal traz uma abertura fundamental. Iniciada pelos neurólogos Pierre Bonnier (1861-1918) e Henry Head (1861-1940) a partir de um estudo da espacialidade não-projetiva e não-métrica na qual evolui o corpo vivido, essa teoria valoriza a unidade analógica do corpo vivido, seus “sistemas de equivalências” intersensoriais e intermodais; debruça-se sobre a forma original, infra-representacional de conhecimento, que o corpo próprio tem de sua situação e de suas competências, identificando assim uma proximidade sutil entre percepção e impercepção, entre consciência perceptiva e inconsciente. Dessa forma Paul Schilder (1886-1940) – eminente neuropsiquiatria vienense que introduziu aportes fenomenológicos e psicanalíticos à noção de esquema corporal, citado por Merleau-Ponty no curso *Le monde sensible et le monde de l’expression* - esclarece a natureza intercorporal e relacional da imagem do corpo: a maneira pela qual sua dinâmica prática está fundamentalmente estruturada pela incorporação e animada pelo desejo de entrar em relação com outras imagens do corpo.

Arquitetônica de uma corporeidade que arquiteta, ela própria, o mundo, o esquema corporal não pode forjar sua unidade senão em um tecido relacional onde meu corpo, o mundo e outrem servem de matriz simbólica um para o outro. Seu estudo responde assim diretamente à intenção filosófica de Merleau-Ponty. Ele faz progredir sua filosofia da carne tanto em sua força crítica contra o intelectualismo quanto em sua livre assimilação

¹²¹ MERLEAU-PONTY, 1964, p. 299.

e deformação da psicanálise (SAINT-AUBERT, 2008, pp. 20-21).

Contrastando com a abordagem de Sartre, Merleau-Ponty insiste sobre a complexidade passiva-ativa da carne, começando pelas relações íntimas da percepção e da motricidade. Agressiva e desejante, “sexual-agressiva”, a carne impede minha fusão com outrem – por sua resistência, sua espessura e sua opacidade – ao mesmo tempo em que é o meio de nossa comunhão. “Estranha à ilusória presença total apresentada pela exterioridade pura do objeto, a carne se doa na relatividade do inesgotável, na promessa de um interior que convoca e cavoca nossa própria profundidade” (id., p. 21). Os últimos escritos merleau-pontyanos descrevem esse “sistema de equivalências entre o dentro e o fora” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 178) “através do qual se sincronizam os desejos” (Merleau-Ponty, apud SAINT-AUBERT, 2008, p. 22)¹²²: a carne carrega e abre o quiasma da incorporação desejante, se faz envolvente-envolvido, faz-se “o fora de seu interior e o dentro de seu exterior” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 189).

Essa figura do *envolvente-envolvido*, que resume a descrição merleau-pontyana da espacialidade do corpo próprio, está no cerne de sua antropologia carnal, bem como de sua ontologia pré-objetiva (SAINT-AUBERT, 2008, p. 22). Em virtude do longo reinado do imaginário da extensão, *partes extra partes*, o qual subjazia à ontologia cartesiana do objeto, essa filosofia da carne exigia suas próprias estruturas espaciais – não uma nova *mathesis*, mas um esquematismo e um imaginário renovados que esgotem a espacialidade lábil da animalidade, a lógica de uma imagem do corpo em reestruturação permanente, que vive na e da intercorporeidade desde as profundezas inconscientes de nossa abertura ao mundo. Merleau-Ponty começava a responder a essa exigência pelo despertar de uma escrita figural desde o fim dos anos quarenta, e pelo esboço articulado de uma ontologia fenomenológica voltada à textura imaginária do real. As descrições da espacialidade do esquema corporal de Schilder e a insistência de Melanie Klein sobre as trocas entre o interior e o exterior na incorporação preparam-no para descobrir, nos trabalhos de Piaget sobre a estruturação do espaço, o interesse nas estruturas da topologia matemática.

Merleau-Ponty pode então assumir mais decididamente o que em realidade já fazia: edificar uma ontologia a partir de uma topologia

¹²² *N-Corps* [85](3).

da carne numa escrita fenomenológica cada vez mais centrada sobre as figuras da carne, que são também, e ao mesmo tempo, as figuras do que anima a carne – o desejo – e do que a carne exprime – o ser (id., p. 23).

No prolongamento do estudo do esquema corporal, Merleau-Ponty inaugura uma reflexão sobre o que ele chama “a generalidade do corpo”. Esta vai desempenhar um papel importante nos horizontes ontológicos de sua concepção da carne. A generalidade do corpo começa com a *analogicidade do esquema corporal* - seu poder de transposição de cada uma de suas competências a situações diferentes -, e termina por designar sua capacidade total, pela lógica de incorporação que a anima, a emprestar sua própria estrutura ao mundo e a outrem; em outras palavras:

(O corpo) acessa a generalidade deles ao *se* generalizar. A identidade da coisa percebida é experienciada como uma maneira de ser que meu corpo articula ao se configurar a ela, esgotando este estilo por sua própria maneira de ser. A unidade da coisa ‘é, portanto, do mesmo tipo’¹²³ que a do corpo, e ‘o esquema corporal é também uma certa estrutura do mundo percebido e este último tem nele sua raiz’ (id., p. 23).

É munido de tais ideias que Merleau-Ponty descreve noções-limite como as de “carne da coisa”, “carne do sensível” e “carne do mundo”. A coisa, o mundo e até mesmo o ser são agora explicitamente descritos, a exemplo do corpo, como sistemas de equivalências¹²⁴. A compreensão da generalidade do corpo conduz assim a uma generalização do próprio conceito de carne: corpo e mundo transfiguram-se mutuamente ao se configurar um ao outro de tal modo que se tornam “simbólica geral” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 529) um do outro. “O mundo, sob o efeito da analogicidade da carne, torna-se carnal, ao passo que o ser, sob o efeito da carne, torna-se analógico” (SAINT-AUBERT, 2008, p. 24).

Merleau-Ponty, contrariamente à maior parte da tradição filosófica, toma a encarnação como dimensão constitutiva do sujeito – dimensão que fora quase sempre relegada como contingente. Curiosamente, ainda que, segundo a metafísica tradicional, ela nos

¹²³ MERLEAU-PONTY, 1945, p. 216.

¹²⁴ Saint-Aubert cita, como justificativa desta afirmação, vários trechos inédito de *Être et monde*, bem como MERLEAU-PONTY, 1964, pp. 258, 301.

separe do Ser verdadeiro, impedindo-nos a apreensão completa do objeto, não parece ter sido problematizado a verdade segundo a qual tal inscrição no mundo nos impedisse uma possessão adequada do verdadeiro ou uma determinação exaustiva da coisa. O que foi sobejamente reafirmado é que a finitude corpórea limitaria um conhecimento perfeito, por princípio possível. O gesto inicial da ontologia de Merleau-Ponty foi então substituir o possível pelo factível, conferindo ao fato força de direito (BARBARAS, 1997, pp. 30-31). Assim, o fato de nossa encarnação define a essência de nossa relação ao ser: a encarnação, em vez de comprometer uma relação com o Ser, funda-a. A inscrição do sujeito no mundo por seu corpo e a aparição do mundo como tal não são duas alternativas, mas duas expressões da mesma situação ontológica. “Não é por termos um corpo que o Ser se dá à distância; ao contrário, é porque o próprio do Ser é se dar à distância (isto é, como mundo) que o sujeito é encarnado” (id., p. 31). Nossa finitude não é condição sem a qual atingiríamos o Ser verdadeiro, mas condição segundo a qual existe algo; por isso, existe uma distância constitutiva do que aparece, uma negatividade do existente em virtude da qual ele não chega jamais à clareza irretocável do objeto; contudo, diante de sua presença, não há alternativa à sua positividade fenomenal. O próprio do que aparece consiste em aparecer em uma profundidade irreduzível, num tipo de distância que define sua transcendência não como objeto situado na exterioridade e a uma distância irreduzível, mas como transcendência que faz seu ser; isto é, a distância do percebido, ao contrário da distância objetual, não é uma característica extrínseca de seu ser mas, antes, a forma de seu aparecimento: “a coisa não está ali porque ela está à distância de mim; ao contrário, ela está à distância de mim porque ela está *aí*, porque ela aparece” (id., *ibid.*). Por isso, Merleau-Ponty caracteriza o visível por sua *invisibilidade* intrínseca, invisibilidade que não é negação mas *sinônimo* da visibilidade: afinal, ver é sempre ver mais do que se vê. Merleau-Ponty apresenta-se assim como o primeiro filósofo que pensou o sensível como tal, apreendendo seu sentido próprio de ser e deduzindo dele uma ontologia em vez de concebê-lo como uma realidade ao mesmo tempo evidente e impenetrável; pelo contrário, ele o define como o:

(...) meio onde pode haver o *ser* sem que ele tenha que ser posto: a aparência sensível do sensível, a persuasão silenciosa do sensível é o único meio para o Ser se manifestar sem tornar-se positividade, sem cessar de ser ambíguo e

transcendente (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 263).

Caracterizar o sensível pela distância não significa, contudo, nada poder dizer dele. Ao determinar o Ser como essência, a metafísica pensa sua aparição como atualização e, assim, a presença se confunde com a pontualidade do fato. Contudo, uma vez que o percebido escapa à positividade da essência, ele não pode ser definido pela pura facticidade: dizer que o “algo” permanece aquém da essência significa que ele se situa “mais alto” que a ordem do fato puro e que sua indeterminação não implica uma ausência pura e simples de determinações. Todo o esforço de Merleau-Ponty consiste em situar o percebido sobre um plano que escape à bifurcação abstrata do fato e da essência. A crítica da ideia de objeto tem como contrapartida o reconhecimento de que toda coisa é coisa do mundo que, ainda que não se encerre em suas determinações, o existente, o “algo”, permanece retido na profundidade do mundo e jamais se destaca dela. É isso que caracteriza a invisibilidade do visível. E isso significa que a presença perceptiva não pode ser concebida como uma localização espaço-temporal, afinal, ainda que a coisa percebida não esteja fora do espaço e do tempo, ela não é a simples atualização de uma essência; assim, ela não possui uma localização única, ela está alhures estando aqui, futuro e passado nela estão presentes. A presença sensível deve então ser caracterizada como uma *irradiação* (*rayonnement*) que a abre ao que a circunda e a articula ao que não é ela própria (BARBARAS, 1997, p. 32). A esta irradiação – que falta caracterizar – Merleau-Ponty chama *Wesen*, *logos selvagem* ou *logos endiathetos*. Dizer que toda coisa é coisa do mundo equivale a dizer que, aparecendo no seio do mundo, ela se dá ao mesmo tempo como uma modalidade da presença do mundo; em outras palavras, toda coisa circunscreve um lugar no mundo e, nesse lugar, o mundo acontece. Correlativamente, o modo de existir do mundo não é uma relação de simples justaposição. Ao contrário, cada coisa nele:

(...) avança sobre¹²⁵ todas as outras, manifesta um parentesco com o que não é ela própria, exhibe relações que não são fundadas sobre essências. Em resumo, em sua própria aparição, a coisa comporta uma dimensão de generalidade, ou, antes, não há diferença entre seu aparecer e sua potência emblemática, entre singularidade e generalidade. A aparição sensível se dá como eixo de equivalência para o que não é ela, um estilo

¹²⁵“(…) *empiète sur*”.

encarnado: na sua própria concretude, a coisa manifesta funciona como uma dimensão segundo a qual outras coisas podem aparecer. Uma cor, o azul, por exemplo, não é nem um conteúdo pontual nem uma essência – limite ideal em direção ao qual tenderiam todos os azuis concretos – mas, antes, algo como um acento ou um elemento do mundo, certo estilo de ser que comunica com uma infinidade de coisas e segundo múltiplas direções (id., p. 33).

Assim, o azul sanguíneo e viscoso do mar de Claudel e o azul fresco e luminoso do céu são modos de encarnação do azul-dimensão, vocabulário de um *logos* silencioso. Em resumo, assim como uma nota pode tornar-se tom para uma melodia sem deixar de ser ela mesma, a aparição sensível, em sua singularidade, é um princípio de equivalência e, portanto, um segmento do *logos* tácito do mundo. Nisso, a análise da linguagem nos esclarece: assim como o sentido nasce da diferenciação dos signos como que num eixo invisível no qual ela se efetua, a presença sensível não é nem existência factual nem significação positiva, mas uma *dimensão* segundo a qual os eventos do mundo podem diferenciar-se, aparecendo. Apresentar a presença sensível como *dimensão* antes que como essência sublinha a invisibilidade que caracteriza o aparecer sensível, uma vez que o próprio da dimensão é que ela “não se distingue dos momentos que ela estrutura e no interior dos quais aparece; sua identidade não se diferencia das diferenças que ela unifica, a coerência que ela instaura é uma coerência ‘sem conceito’” (id., *ibid.*).

Desde a publicação da *PP*, Merleau-Ponty desejava demonstrar que as descrições desenvolvidas naquela obra poderiam fundar uma filosofia da percepção. Tal filosofia teria necessariamente uma significação ontológica, que consistiria em identificar no percebido não apenas um suporte originário sobre o qual se edificam os objetos do entendimento, mas um sentido de ser original válido para tudo o que pode aparecer, quer seja a realidade percebida ou a ideia. Trata-se de renunciar à existência de um universo positivo de ideias que instaura a diferença entre o sensível e o inteligível, sem por isso adotar uma forma ingênua de realismo ou de reducionismo, respeitando a diferença fenomenal do perceber e do pensar, da coisa e da ideia (id., p. 34). É em *VI* que o filósofo vai elaborar o pensamento que permite satisfazer tais requisitos. Indo além da alternativa entre o fato e a essência, Merleau-Ponty põe em evidência a originalidade do sensível - traduzida nos conceitos de *dimensão* e de “*raio de mundo*” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 290 etc.); em outras palavras, elabora uma ontologia do

sensível. Nesse empreendimento, o filósofo não apenas põe em evidência uma especificidade do sensível (especificidade esta que não exclui a existência de outras esferas de Ser), elaborando assim uma ontologia “regional”; a ontologia do sensível, em Merleau-Ponty, não consiste apenas na descrição do ser do sensível, mas na compreensão do sensível como o próprio sentido do Ser, como “forma universal do ser bruto” (MERLEAU-PONTY, 1959/1960, p. 217). Em outras palavras: para ser, o ser deve dar-se sob o modo sensível, abrangendo-se aqui também o inteligível. Como sinônimo do Ser, o sensível engloba a diferença fenomenal do sentido e do pensado. Assim Merleau-Ponty recusa toda positividade da existência ideal: a idealidade não é outra coisa senão o que se dá em filigrana no sensível, “como uma unidade velada nas diferenças que ela articula, um invisível que apresenta sua própria ausência no visível” (BARBARAS, 1997, p. 34). A teoria da dimensão não é, tampouco, uma teoria da significação: o pensamento é, verdadeiramente:

(...) do vazio, do invisível – Toda a quinquilharia positivista dos ‘conceitos’, dos ‘julgamentos’, das ‘relações’ é eliminada, e o espírito brota como a água na fissura do Ser – Não é preciso procurar coisas espirituais, não existem estruturas do vazio – Eu quero simplesmente plantar este vazio no Ser visível, mostrar que ele é o seu *avesso*, em particular, o avesso da linguagem (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 284).

Assim, passar ao plano do pensamento não é abandonar o sensível, mas encarnar a dimensão em um novo elemento: a palavra articulada, o discurso. O objeto sensível e a ideia remetem a uma única dimensão, desdobrada segundo dois modos de diferenciação distintos. Não há uma oposição substancial entre a coisa e a ideia; pelo contrário, a ideia é o “*Etwas*”¹²⁶ sobre o qual o corpo está centrado não mais enquanto *sensível* mas enquanto *falante*” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 256) – muito embora, esclarece o próprio Merleau-Ponty, “as essências são *Etwas* no nível do discurso (*parole*), como as coisas são essências no nível da Natureza” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 269).

Merleau-Ponty não teve tempo de mostrar por que a palavra pode dar à dimensão um corpo mais transparente, a ponto de criar a ilusão de um pensamento em posse de si mesmo, liberto de suportes sensíveis. Restaria procura-lo no domínio da palavra, “existência puramente temporal e essencialmente dinâmica” (BARBARAS, 1997, p.

¹²⁶ “Algo”, que Merleau-Ponty identifica alhures a uma *Gestalt*.

35). Qualquer que seja o motivo, a ontologia de Merleau-Ponty lega-nos uma nova filosofia do sentido, que o concebe como essencialmente encarnado no sensível sem que isso signifique um retorno ao empirismo; pelo contrário, trata-se de refletir sobre o paradoxo de um sentido sempre figurado: “Se o sentido é sempre figurado, é sempre do sentido que se trata” (MERLEAU-PONTY, 1959/1960, p. 228).

Contrariamente à Natureza inexoravelmente positiva de Sartre, a vocação primordial do conceito de Natureza em Merleau-Ponty é precisamente esclarecer esta dimensão carnal do ser. Ao mesmo tempo familiar e estrangeira, franqueada e adversa, a Natureza termina sempre por nos provocar furtando-se à nossa apreensão, ao resistir ao domínio total com o qual sonha o sujeito cartesiano. Ela interessa a Merleau-Ponty “como resistência à liberdade ou (à) subjetividade”, “como índice do que, nas coisas, resiste à operação da subjetividade livre e como acesso concreto ao problema ontológico” (Merleau-Ponty, apud SAINT-AUBERT, 2008, p. 29)¹²⁷.

Por meio do conceito de Natureza, Merleau-Ponty quer esboçar uma ontologia que não confere mais ao Ser essa plenitude e densidade absoluta que o mantém fora de toda comunicação com minha carne; trata-se de trazer à tona a consistência e a vulnerabilidade do Ser, o poder da Natureza e, ao mesmo tempo, uma Natureza “em farrapos” (*en haillons*) (Merleau-Ponty, apud SAINT-AUBERT, 2008, p. 29)¹²⁸. Um ser ao mesmo tempo forte e ferido, que me verticaliza ao me limitar, e que sulca diante de mim a abertura e o desejo da profundidade ao me atrair pelo seu próprio inacabamento (id., *ibid.*). A questão da *ligação*, que desde sempre orientou o trabalho do filósofo, permanece na ordem do dia em sua ontologia.

A Natureza nos apresenta um ser que ‘mantém juntas todas as coisas’ e que não pode ser abordado na separação categorial da substância e da relação, uma separação que o protegia de toda negatividade. A ontologia de Merleau-Ponty diz interessar-se pelo ser na medida em que intercambia com o nada, uma relação dupla que define a negatividade. Ora, essa troca não é exterior ao homem, e este não tem o papel mitológico do Nada: tudo se passa como se esta identidade do ser como ligação dos seres não

¹²⁷ NMS [28](7).

¹²⁸ Notas inéditas de preparação do curso sobre a Natureza de 1957, [154]v(179).

pudesse se acabar sem o homem, sem se lançar no coração mesmo de sua corporeidade ativa e desejante. No coração mesmo de sua carne (SAINT-AUBERT, 2008, pp. 29-30).

Assim, contra consciência entendida como negação substancializada do Ser, Merleau-Ponty insiste sobre a *relatividade da negação*: não se tratando de um inverso lógico da positividade absoluta do Ser, a negação revela “um ser que não é absoluto, que não é tudo isso que é” (Merleau-Ponty, apud SAINT-AUBERT, 2008, p. 30)¹²⁹. “O vazio pertence ao Ser”, e o verdadeiro modelo de sua transcendência é a profundidade perceptiva. Daí que a recusa da psicanálise existencial de Sartre se deve ao pressuposto metafísico e à ontologia positiva na qual está ancorada, e à “má dialética” que ela produz entre a positividade do Ser e a negatividade da consciência. Para um verdadeiro pensamento do negativo já não existe mais negação pura, nem um nada absoluto, mas uma *negatividade expressiva*; correlativamente, não há mais afirmação pura, nem *em-si* puro, mas um *ser profundo* que reinicia o pensamento. “Em sentido estrito”, Saint-Aubert cita Merleau-Ponty, “a ontologia não fala nem do Nada nem do Ser, mas da vibração comum dos seres na negatividade do ser, do conascimento deles na profundidade do ser” (SAINT-AUBERT, 2008, pp. 30-31). Com isso, Merleau-Ponty sublinha uma forma de copertencimento do homem e do ser. Uma forma de heideggerianismo? Merleau-Ponty insiste sobre a originalidade de sua abordagem: trata-se de uma ontologia *indireta* que elabora uma filosofia “concreta” numa atenção constante aos fatos *primitivos* e que constituem verdadeiros *modos* de acesso ao ser. Trata-se de visar o ser pela via perceptiva, pelas suas lacunas e mudanças antes que pela fixidez das leis do entendimento. Com isso ele não abandona o privilégio que concede à percepção, nem seu diálogo essencial com os campos científicos e psicológicos. Sua habitação ontológica do corpo fenomenal no conceito de *carne* (acerca do qual ele alega não haver “nome em nenhuma filosofia” [MERLEAU-PONTY, 1964, p. 193]) resiste à leitura intelectualista de uma carne dessensibilizada, no afã de situá-la à altura de um purismo ontológico. No interior de tal projeto ontológico, afirmar que a Natureza seja ausente de simbolização (i.e., de leis que determinam sua figura) não implica dizer que ela seja desprovida de sentido. Na sequência das análises que têm lugar nos cursos proferidos no *Collège de France*, esse é, precisamente, o tema de

¹²⁹ **Être et monde** (inédito). Seguindo a nomenclatura de Emmanuel de Saint-Aubert (2008, pp. 5-6), *EMI* [64](26).

VI - o modo da unidade entre expressão e percepção, verdade e experiência.

III

A partir de 1955 o conceito de Natureza retoma, no pensamento de Merleau-Ponty, o sentido da *physis* grega, anterior à bifurcação entre Natureza e história, extensão e pensamento. O curso sobre a Natureza mostra que ela é o que tem um sentido, sem que este sentido tenha sido posto por um pensamento. É a “autoprodução de um sentido” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 19), unidade indivisa de um “subjeto-objeto”, Ser bruto que é o fundamento de toda atividade criadora.

A compreensão do sentido imanente à Natureza ou à Natureza como autoprodução de sentido parte da renúncia à concepção da Natureza como complexo de fatos sem significação (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 155) para identificar sua “atividade interna” nas relações de imbricação entre as unidades espaço-temporais a partir de um elemento que fosse, enquanto totalidade, a substância última (ou primeira) da matéria. Essa é a tarefa da filosofia da Natureza. Em suma, trata-se de identificar, na Natureza existente, relações imanentes que respondam pelo fundamento de sua produtividade e que não são mais relações sintéticas ou objetivamente constituídas por um entendimento puro segundo suas categorias, mas relações que respondam pela origem compartilhada da *res extensa* e da *res cogitans* no todo de generalidade carnal. Por isso, a descrição de um sentido próprio do ser natural não pode ser confundida:

(a) com o retorno a uma teleologia, como se o Todo (isto é, o ser natural preexistente e indiviso) revelasse em sua materialidade positiva uma finalidade passível de representação por parte do entendimento, *telos* esse que predeterminasse o devir natural (como o compreendiam os fisiólogos antigos);

(b) nem com o realismo ingênuo da física clássica, a qual, certa da absoluta transparência da Natureza real existente à razão, reduzia-a a um objeto cognoscível segundo as determinações do entendimento, e recusava à experiência mundana, corporal, a primazia cognitiva quanto aos objetos percebidos – entre os quais, o próprio corpo enquanto consciência sensível.

Pelo contrário, a descrição do sentido natural deve remeter à tomada de “consciência da revelação sensível” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 157) que acontece graças ao entrelaçamento carnal de homem e mundo.

Merleau-Ponty reafirma assim sua filiação ao programa fenomenológico, ainda que modulado pela filosofia da percepção que caracteriza o essencial da sua obra: pondo em evidência o que Husserl denominara (em **Erfahrung und Urteil**, 1939) “estrutura horizontal da experiência”, denuncia o duplo viés que caracteriza a crise das ciências modernas: o fenômeno individual nunca é dado isoladamente, mas sim no campo de um contexto previamente dado ou dado concomitantemente no entrelaçamento de meu corpo carnal e a carne do mundo. Merleau-Ponty identifica na Natureza o solo originário desta expressividade comum de homem e mundo, fundamento de toda atividade criadora. Daí que, como em Husserl, não existe um sujeito puro do conhecimento, nem o objeto puro do qual, no limite, a consciência seria um efeito passivo – como no empirismo radical; a investigação do sentido de ser da Natureza exclui certamente a dicotomia empirista segundo a qual o espírito seria uma coisa do mundo em contato real com uma realidade positiva, dela participando, mas com o diferencial de ser uma substância cuja propriedade seria aperceber-se a si mesma. Pelo contrário, uma vez que o corpo é uma *ek-stase* do homem para o mundo, o princípio de identidade, nele, deixa de vigorar: conatural aos outros objetos no modo de existência carnal, o homem é *para si*, isto é, experimenta não idealidades ou representações, mas frui dessa facticidade e idealidade indivisa que é a carne do mundo. Como vimos, Merleau-Ponty amplifica para o elemento carnal as modalidades de existência do corpo próprio; daí compreender-se que a Natureza possua um sentido que não seja resultante de uma operação constituinte. A fecundidade da relação expressiva que estabeleço com o ser encontra sua condição de possibilidade não na transparência absoluta do Ser necessário ao entendimento, mas antes à negatividade fecunda que lhe é constitutiva. Essa relação é, propriamente, uma relação de conaturalidade: como o corpo, o ser é lacunar, um “nada ativo”. Por isso, só pode ser apreendido à distancia: a consciência perceptiva é um tipo de distanciamento – não uma abstração – segundo o qual o próprio corpo somente é presente a si mesmo à distancia, ao aparecer a si mesmo fazendo aparecer o mundo, ao me apreender como interioridade de uma exterioridade e exterioridade de uma interioridade. Em outras palavras, apreender o ser à distancia significa reconhecer a imbricação entre interioridade e exterioridade, minha e do mundo.

Não é possível, então, conceber a experiência como coincidência com um em-si, pois retornar a ela é retornar à aparição do mundo; antes, ela é um *momento* de uma unidade que nela se esboça. Um sentido se esboça em minha percepção; nossa comunicação com o

mundo tal qual nos aparece é o primeiro estabelecimento da racionalidade. *O sentido de ser da Natureza reside, então, no seu inacabamento e incompletude.* É esse inacabamento que abre um horizonte de expressividade na forma de uma interrogação interminável. O homem, contrariamente ao animal, não está fixado à atualidade de exigências vitais, mas pode criar, com o percebido, um campo fértil para questionamentos. A interrogação neutraliza a presença positiva do mundo natural e ao pôr-nos à distancia abre o horizonte de um sentido. A possibilidade de se submeter a coisa a uma interrogação é prova de que ela não é idêntica a si mesma, que ela comporta uma dimensão de negatividade e que seu ser não se esgota em se aparecimento (BARBARAS, 1997, p. 12). Ao mesmo tempo, sua presença sensível tampouco é uma aparição dissimulada do seu ser verdadeiro. Esse é, para Merleau-Ponty, o sentido da reflexão filosófica: o questionamento revela a negatividade essencial do objeto, não como se essa negatividade fosse provisória e estivesse destinada a ser preenchida de significado por um sujeito transcendental ou por um ato constituinte. Pelo contrario, a filosofia deve se situar na articulação do sensível e do sentido, nesse ponto indeterminável onde o sensível ultrapassa a si mesmo na direção do sentido, sem negar-se em benefício da idealidade; isto é, ali onde o sentido permanece retido e envolto no sensível. Consciência da Natureza como solo originário do sentido e do sentido como isso que não pode ser sem estar anexado ao sensível, a filosofia “apreende o sentido segundo a *arque* de seu enraizamento sensível e o sensível segundo o *telos* de suas potencialidades racionais” (id., p. 11). Vigilância quanto ao risco do auto-ultrapassamento na direção de um esquecimento artificial da experiência enquanto evento na objetivação do ser natural, e ao mesmo tempo prova da presença de uma passividade na atividade e de uma atividade na passividade. A filosofia descobre, no ato reflexivo, que seu próprio sentido é modificado: não se trata mais de uma possessão intelectual e ativa, “posto que o que há para se apreender é uma despossessão (...)”:

(...) toda relação ao ser é *simultaneamente* tomar e ser tomado, a tomada é tomada, está inscrita e inscrita no mesmo ser que ela toma (...). Ela [a filosofia] não está *acima* da vida (...) ela está abaixo. Ela é o experimentar simultâneo do que toma e do tomado em todas as ordens (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 313).

Merleau-Ponty denomina “sobre-reflexão” essa nova modalidade de reflexão filosófica que se sabe reflexão sobre um

irrefletido, capaz de identificar as alterações modificadas que ela própria introduz no fenômeno sem perder de vista “a coisa e a percepção brutas”, que não exclui “por uma hipótese de inexistência, os vínculos orgânicos da percepção e da coisa percebida, e dar-se-ia, ao contrario, por tarefa pensa-los, refletir sobre a transcendência do mundo como transcendência” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 60). A reflexão acerca do ser enquanto solo do sentido e da racionalidade, conduz à reflexão sobre a própria possibilidade de uma reflexão e seu enraizamento no mundo percebido, bem como sobre o sentido de ser da transcendência que lhe caracteriza.

IV

O conceito de Natureza que subjaz às elaborações de Freud acerca do psiquismo insere todas as manifestações tipicamente psicológicas (como a consciência, o pensamento, a memória e as patologias) no interior do conjunto dos processos neurofisiológicos em curso no organismo humano individual sem com isso reduzi-las apenas a reações subjetivas a causas eficientes externas ou endógenas. A “ontologia ingênua” com a qual o psicanalista forjou os postulados teóricos fundamentais da disciplina mostra-se de forma mais transparente nos textos neuropsicológicos da década de 1890 e diferencia-se, nas décadas seguintes, nas reelaborações metapsicológicas às quais Freud os submete.

O naturalismo próprio à teoria freudiana considerada em sua integralidade demanda uma qualificação em virtude de características que o distinguem no conjunto das ciências naturais do final do século XIX – período no qual foram lançados seus princípios fundamentais. Entre elas incluem-se: (i) a consideração do corpo humano como um *organismo* que não apenas reage a estímulos provindos do meio, mas também produz estímulos endógenos em virtude de mecanismos e processos naturais, (ii) a irredutibilidade do comportamento intencional que emerge de tais mecanismos e processos a meros efeitos de seus condicionantes materiais e (iii) a projeção dessa dinâmica à estrutura social, cultural e histórica, via teoria pulsional. A metapsicologia, tendo o inconsciente como objeto de suas investigações, haveria de mostrar como as realidades suprassensíveis próprias à metafísica seriam, realmente, “fatores psicológicos e constelações do inconsciente” projetados no mundo exterior (FREUD, 1901, p. 251). Logo, no pensamento de Freud, a metafísica seria a sistematização

representacional ou descritiva dos fatores psíquicos em curso no inconsciente.

Mais que juízos científicos a determinar leis que regeriam o comportamento humano, Freud pretendia uma descrição ampla da dinâmica anímica a partir da perspectiva da geração de estímulos por parte de um organismo premido pela “necessidade da vida”, estímulos estes que o afetariam de maneira global – tanto em seu comportamento intencional espontâneo quanto em suas manifestações conscientes e culturais mais elevadas. A psicologia do inconsciente haveria de mostrar que, enquanto externamente ao sistema nervoso haveria “massas em movimento” em atividade segundo a causalidade física, o aparelho psíquico possuiria uma dinâmica própria que, se não prescinde da explicação causal (como é o caso, por exemplo, da somação endógena), também não se reduz a ela. Nos desdobramentos de sua neuropsicologia inicial, Freud elabora a *Trieblehre* com o intuito de explicitar que o que anima o comportamento, a subjetividade e a sociedade humanas é uma dinâmica de ordem libidinal e não apenas os ditames biológicos da sexualidade reprodutiva. O *Projeto* de 1895 é testemunha do fato de que, diante das dificuldades inerentes à redução do funcionamento mental a propriedades mecânicas, Freud teria migrado para uma abordagem biológica centrada na relação que o organismo estabelece com o meio em resposta ao que denomina “necessidade da vida”. Com isso, Freud explica o funcionamento do aparelho psíquico em razão da dinâmica própria a um organismo capaz não somente de responder a estímulos externos, mas também de gerar e administrar estímulos de origem endógena em virtude tão-somente de suas características materiais. Essa geração de estímulos responde pela *origem* dos comportamentos dotados de sentido (quer sejam eles normais ou patológicos), ainda que não os reduzam às determinações fisiológicas do organismo. Como vimos, na *Trieblehre* posterior, Freud identifica essa origem à pressão (*Drang*) que o organismo produz e que visa à descarga (*Abfuhr*), quer pela ação específica, quer pela via do sintoma. É esse impulso que move o indivíduo à escolha espontânea ou consciente de um objeto tido como vetor da meta de satisfação pulsional.

Como vimos, a *Trieb* freudiana apresenta diferentes aspectos. O que todos guardam em comum é sua fundamentação primeira no que Freud descreve em sua teoria neuropsicológica inicial como o *princípio de inércia nervosa*, segundo o qual “o neurônio tende a se libertar de Q” (FREUD, 1895b/2003, p. 176). O primeiro deles é o aspecto *fisiológico*: o tipo de excitação produzido pela pulsão é diferente da excitação produzida pelas terminações nervosas ligadas ao mundo exterior, pois

sua origem é interna, possui força constante e é impossível se lhe escapar por ações de fuga de estímulo (como no caso do movimento reflexo). O segundo, *biológico*, reflete a necessidade de um organismo premido pela “necessidade da vida” que se encontra diante da impossibilidade de ações reflexas de fuga de estímulo e que, não obstante, precisa controlar as excitações internas segundo flutuações constantes da série prazer-desprazer. Tal controle é possível graças à *relação* (ou *princípio*) de *constância*, a qual, “violando” a tendência fundamental do organismo à inércia, permite o armazenamento de $Q\eta'$ necessário à execução da ação específica com vistas à eliminação dos estímulos internos que retiram o organismo do estado de repouso (FREUD, 1895b/2003, pp. 176-177) – e, portanto, de prazer. No terceiro aspecto, *psicológico*, a pulsão se apresenta como um conceito limite entre o somático e o psíquico, verdadeiro representante do corpo no interior da realidade psíquica, “dado como uma exigência de trabalho ou satisfação (...) imposta ao psíquico em sua estreita conexão com o organismo” (FONSECA, 2012, p. 104). A esse respeito, Freud introduz o *Eu* como processo que, inconsciente em sua origem (por se tratar de um complexo associativo neuronal) pode, em sua manifestação consciente a serviço da defesa primária, tanto perturbar cursos excitativos que de outra forma transcorreriam segundo a tendência mais fundamental à eliminação dos estímulos na direção de representações fantasiosas, quanto dirigir-se a objetos externos a fim de realizar a ação específica. Tanto em um caso como no outro, trata-se de moderar o impulso em certa medida. Nos desenvolvimentos posteriores da sua teoria Freud descreve todas as relações conscientes a objetos no interior da realidade psíquica – inclusive as intelectuais – como derivadas da atividade orgânica. A pulsão dirige-se e busca satisfação também na direção de objetos de pensamento ou ficcionais; mais que isso, *objetos ou entidades de pensamento são, em grande medida, inconscientes*. Lembremos a maneira como Freud descreve a teoria fundamental dos investimentos¹³⁰ (*Besetzungen*) e a própria distinção entre os sistemas neuronais no *Projeto*, e veremos que o que anima as representações são as pulsões e não a consciência reflexiva; o psicanalista até mesmo separa representações e consciência, remetendo aquelas ao sistema neuronal ψ (responsável pela memória), e esta, ao sistema ω . A pulsão é capaz de iludir o intelecto ao se ligar a restos mnêmicos de experiências

¹³⁰ Em **Sobre a justificativa de separar da neurastenia uma determinada síndrome como neurose de angústia** (1894). FREUD, S. **Sigmund Freud – Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, 1991, vol. III, p. 85s.

passadas com pretensão de realidade - como a experiência original de satisfação proveniente do aleitamento materno – e assim levar o indivíduo a uma descarga (*Abfuhr*) na direção de objetos fantasiosos. Difusas e obscurecidas pelos investimentos pulsionais, as representações ligadas ao conhecimento do organismo são imunes a uma intelecção objetiva – o que não significa que não se possa esclarecer seu sentido mediante a tarefa interpretativa. O que ocorre é que este elemento difuso aumenta o grau de imprecisão das descrições – o que levava Freud a postular a existência de uma *sobredeterminação* dos processos inconscientes. Por *sobredeterminação* Freud entende o fato de uma formação do inconsciente (sintoma, sonho etc.) remeter a uma pluralidade de fatores determinantes, sejam estas causas ou elementos inconscientes múltiplos, organizados em sequências diferentes, cada uma das quais possuindo sua coerência própria em certo nível de interpretação – biológico, fisiológico ou somático. É nos **Estudos sobre a Histeria** (1895) que o sintoma histérico é descrito pela primeira vez como sobredeterminado¹³¹, por vezes devido ao fato de resultar ao mesmo tempo de uma predisposição constitucional e de uma pluralidade de acontecimentos traumáticos. Um só desses fatores não bastaria para produzir ou alimentar o sintoma. Ao descrever as cadeias associativas que ligam o sintoma ao “núcleo patogênico”, Freud apresenta a sobredeterminação como relação do fenômeno (sintoma, lapso, chiste, sonho) a elementos inconscientes múltiplos ao compará-la a:

(...) um sistema de linhas ramificadas e, muito em particular, convergentes. Tem pontos nodais nos

¹³¹ No último capítulo dos **Estudos** (intitulado “Sobre a psicoterapia da histeria”), Freud apresenta a estruturação associativa das representações segundo uma espécie de determinismo psíquico à qual denomina *sobredeterminação*: em torno de um núcleo patogênico estabelecer-se-ia uma estrutura dotada de, pelo menos, três modalidades de disposição: (i) uma ordenação linear, cronológica; (ii) uma ordenação concêntrica; (iii) uma ordenação lógica. As recordações se dispõem segundo a resistência distribuída por toda a extensão circundante ao núcleo patogênico, que aumenta de forma gradual da periferia ao centro do complexo associativo. Se as duas primeiras exibem um caráter morfológico, a terceira manifesta um caráter dinâmico, com as representações patogênicas ligadas “por fios lógicos que chegam até o núcleo, ligação à qual, em cada caso, pode corresponder um caminho irregular de múltiplas voltas”, um “sistema de linhas ramificadas, e muito em particular convergentes” (FREUD, 1895a/1991, p. 295). Os “pontos nodais” de suas conexões, para os quais convergiriam dois ou mais fios lógicos que a partir daí seguem unidos até o núcleo, faz com que a trajetória dos fios que se ligam ao núcleo poderia estar ramificada das mais diferentes maneiras.

quais coincidem dois ou mais fios, que a partir daí passam a enrolar-se; e no núcleo desembocam, geralmente, vários fios de trajetórias separadas ou que mostram conexões laterais em certos trechos (FREUD, 1895a/1991, p. 295).

É segundo esta complexidade extrema de causas (típica, aliás, de todas as descrições freudianas da mente) que o sintoma é dito “de *determinismo múltiplo, de comando múltiplo (mehrfach determiniert, überstimmt)*” (id., *ibid.*). A sobredeterminação do sistema inconsciente aponta para a constituição de múltiplos caminhos facilitados para a descarga de estímulos, quer sejam eles por associações constantes ou contíguas de representações (traços mnêmicos), quer seja pela ação inibidora do Eu.

Sobredeterminado e animado pela *Drang* pulsional, o comportamento intencional é a repetição das tendências que lhe são inerentes e que tentam obter descarga efetiva para a energia que circula do interior do organismo. Na terminologia própria ao *Projeto*, sua meta é a eliminação de estímulos endógenos tanto por ação motora (*função primária*) quanto pelo preenchimento de caminhos facilitados (*função secundária*) a fim de satisfazer ao princípio de inércia – a preservação das quantidades (exógenas ou endógenas) em curso no organismo em um estado de imobilismo ou, dito de outro modo, no qual a diferença entre movimento e repouso (quer o organismo esteja em repouso, quer em movimento) seja sempre constante - isto é, igual a zero. Como vimos, essa tenência é violada pela constância necessária à preservação do organismo. Tal dinâmica, imposta pela necessidade da vida, aparecerá nos textos da década de 1920 na ideia segundo a qual, em vista da garantia de sobrevivência, há que se perder sempre uma parte da satisfação ansiada.

Assim, as elaborações e reelaborações de Freud acerca do tema da pulsão visam responder ao problema do *estatuto do objeto representacional* – identificado, na teoria pós-*Traumdeutung*, ao objeto em função do qual a pulsão visa satisfação – bem como à *origem somática do comportamento intencional* em virtude do impulso exercido pela pulsão. Em outras palavras, trata-se do objeto da “atração desiderativa primária” ou, simplesmente, o objeto do *desejo*. Seu estatuto, em Freud, é o de uma *ficção*. Tal afirmação parece plausível quando compreendemos a relação entre a teoria representacional de Freud com as sucessivas estruturações que o psicanalista submete à noção de *realidade psíquica* ou ao *psiquismo* como um todo. Típicas da inconstância conceitual que caracteriza a psicanálise e da polissemia do

próprio termo alemão *Trieb*, elas iniciam no *Projeto* com a postulação do princípio de inércia e seu correlato adaptativo - o princípio de constância - e prolongam-se durante o período de vigência da 1ª Tópica na dualidade entre pulsões sexuais regidas pelo Princípio de Prazer e pulsões de conservação regidas pelo Princípio de Realidade. Nessa primeira reformulação, o potencial autodestrutivo presente no princípio de inércia é, em virtude do problema do narcisismo, ofuscado pelo recalque (*Verdrängung*) que opera na fronteira entre os sistemas pré-consciente/consciente e inconsciente. Por fim, atingem sua última elaboração nos textos dos anos 1920, nos quais tal potencial reaparece no rearranjo dualista da libido (pulsões sexuais) em pulsões de vida e pulsões de morte, *Eros* e *Tânatos*. O objeto de desejo, no qual a pulsão realiza sua meta de satisfação, não é nem pertencente à realidade física, nem à sua representação consciente: é o representante de uma falta originária que, inscrita no corpo do sujeito pelo desamparo original, não encontra satisfação senão parcial, provisória; o impulso desejante tende a se repetir, dando lugar a investimentos associativos adicionais, porque o investimento prévio foi incapaz tanto de atender à demanda de satisfação em virtude da escolha de um objeto ficcional, quanto incapaz de anular o estado de inércia no qual o organismo subsiste. Daí repetir-se, ao longo de toda a vida do indivíduo, o processo iniciado com a somação de origem endógena que, gerando um aumento desprazeroso de pressão no interior do organismo do indivíduo e não podendo ser escoada senão pela ação específica, induz à ocupação do registro mnemônico de uma experiência de satisfação vivenciada anteriormente. Ao Eu consciente compete moderar essa atividade que, no organismo, acontece de forma espontânea, dirigindo a pressão no sentido de objetos que sejam tidos como portadores de maior potencial de satisfação, sem prejuízo para a integridade do organismo. Não obstante, tais objetos são ficcionais - não por causa de algum atributo que lhes seja inerente; antes, são ficcionais porque, diante do investimento somático dirigido a eles, eles não representam senão a repetição de um processo cujas origens, imemoriais, manifestam-se em associações livres, fortuitas, incapazes de reproduzir a experiência original de satisfação que, no aparelho psíquico, abriu os caminhos reocupados nas vivências de satisfação cotidianas até a exaustão dos impulsos do organismo, na morte. Já quanto à origem do comportamento intencional, encontramos-na na *pressão* endógena que demanda uma descarga a fim de manter os estímulos no menor estado possível de excitação e, assim, proporcionar a conservação do organismo; é essa pressão que, desde a experiência desprazerosa original, instaura no indivíduo a repetição deste ciclo e

mobiliza a memória somática e a ação inibidora do Eu à escolha objeto como via de satisfação mediante a descarga do excedente de estímulo.

É possível, diante do exposto, perceber traços incipientes do conceito qualificado de Natureza que subjaz à teoria freudiana. O que interessa ao pai da psicanálise não é, propriamente, uma discussão acerca dos pressupostos do naturalismo ao qual pretendia filiar-se, mas sim o domínio inconsciente e suas manifestações na vida consciente - e, em particular, nas psicopatologias. Contudo, é exatamente nesse interesse que reside a sua originalidade: ao não endossar uma distinção essencial entre matéria e consciência e ao desenhar sua teoria a partir do paradigma organísmico (como aquela entidade capaz não apenas de responder a, mas também de gerar estímulos), Freud sintetizava tendências oriundas do darwinismo em voga em sua época com as exigências do método científico com vistas à descrição da pulsionalidade inerente ao existente orgânico e suas manifestações psicológicas e culturais. O resultado disso é o desenho de uma Natureza que, contrariamente à sua versão moderna, não excluía consciência e o espírito do escopo de sua autoprodução, pelo contrário: nela é possível descrever os processos (conscientes e inconscientes) de formação de estruturas tipicamente psicológicas – *dor, satisfação, memória, desejo, Eu, sintomas*. Trata-se de processos estocásticos que respondem pela efetivação da percepção sensível, da memória, dos atos intencionais e da percepção de sensações conscientes, ou seja, processos que respondem pelo funcionamento geral do organismo humano. Tais processos são explicados de acordo com os postulados neurofisiológicos que Freud descreve nas seções iniciais do *Projeto* sem que se necessite recorrer à ação superveniente de uma consciência tética cujas categorias viessem constituir as condições de possibilidade da experiência sensível ou reduzir a subjetividade a uma reação subjetiva a causas eficientes externas. Sua descrição da origem dos comportamentos intencionais nos termos da teoria representacional dos anos 1890, modificada e ampliada na *Trieblehre* posterior, evidencia a “ontologia espontânea” segundo a qual o psicanalista postula uma metafísica que abriga em si a continuidade entre os *Triebe* do mundo natural, os *Triebe* responsáveis pelos comportamentos humanos e os *Triebe* em curso na experiência social e cultural. Dito de outro modo, Freud estende a dinâmica pulsional da Natureza (segundo os princípios da inércia e constância do funcionamento do organismo) à intercorporeidade (psicologia social) via dinâmica individual (com o intercurso das pulsões parciais na regulação do patrimônio libidinal). Assim, se é aceitável a tese segundo a qual a psicologia coletiva de Freud constitui um desdobramento da dinâmica

psíquica individual, percebe-se o alcance que a noção de *processo* desempenha no *corpus* psicanalítico freudiano: o fenômeno da comunicação, toda a relação ao outro social, encontra sua condição de possibilidade na dinâmica dos processos em curso na individualidade psíquica.

O naturalismo freudiano mostra-se, assim, como um tratamento não-idealizante nem reducionista do conjunto dos fenômenos mentais, incluindo-se aí a percepção, a volição e o pensamento reflexivo. Responde assim pela pergunta acerca da intencionalidade “profunda” dos comportamentos humanos em sua inscrição natural.

V

Se o tratamento que Merleau-Ponty dispensa à psicanálise ao longo de quase duas décadas testemunha rupturas e decepções – marcadas principalmente por sua recusa da abordagem econômica da metapsicologia de um inconsciente representacional –, também é verdade que sua obra não esconde uma “admiração crítica” pela “filosofia do freudismo”. O filósofo busca, em vários momentos, mostrar ou criar laços de convergência entre a psicanálise e a fenomenologia que lhe permitam suspender, “pôr entre parênteses” as convicções da ideologia cientificista (MERLEU-PONTY, 1960/2000, pp. 276-284). Tal apropriação da teoria psicanalítica com vista aos fins do tipo peculiar de descrição fenomenológica que Merleau-Ponty empreende não a liberam, porém, de ser ela própria objeto de uma crítica desenvolvida em nome de uma experiência carnal do ser humano consigo mesmo e com o mundo. A esse respeito, Emmanuel de Saint-Aubert observa que Merleau-Ponty submete a psicanálise à pressão de dois movimentos simultâneos: por um lado, orienta-a na direção de uma abordagem mais radical da corporeidade e da intercorporeidade; por outro, de uma apresentação do desejo como abertura ao ser – que, para aquele autor, nada tem em comum com a concepção freudiana da pulsão (SAINT-AUBERT, 2008, p. 21). Com isso Merleau-Ponty procura libertar a psicanálise da “camisa-de-força” positivista que pesava sobre suas primeiras formulações e protegê-la da derivação idealista que caracterizava alhures seus desenvolvimentos posteriores.

Uma parte significativa do vocabulário merleau-pontyano se desenvolve no contato com a psicanálise: pulsão, ambiguidade, quiasma, investimento, relações cultura-Natureza; além disso, a psicanálise permite-lhe fazer avançar suas teses fenomenológicas sobre o mundo

sobre as relações com o outro, o corpo próprio, a percepção e a carne. Para Alain Beaulieu:

Husserl pôde fornecer a Merleau-Ponty o impulso necessário a uma experimentação do mundo da vida e da Natureza. Freud permitiu-lhe vislumbrar a experiência sexual como subtraída a todo determinismo biológico – o que leva Merleau-Ponty a erotizar o mundo fenomenal husserliano e a tornar carnal o mundo psíquico freudiano. De tal conjugação (...) nasce a exploração de um mundo onde todos os olhares se cruzam e investem-se mutuamente para assim conferir todo seu sentido ao universo quiasmático que habitamos e que nos anima, que nos habite que, ele próprio, animado (BEAULIEU, 2009, p. 307).

Como resultado, há aproximações evidentes entre ambos:

(a) no que diz respeito à função perceptiva do *corpo*: ao adotar a noção de organismo, Freud recusa (pelo menos inicialmente) a clivagem idealista entre matéria e espírito e a causalidade mecânica no psiquismo; Merleau-Ponty, por sua vez, com a ampliação do esquema corporal à noção de *carne*, recusa semelhantemente a divisão essencial entre facticidade e idealidade;

(b) no que tange à *cultura*: Freud a apresenta, a partir da universalidade do Complexo de Édipo, como uma trama de desdobramentos (transferenciais, identificatórios ou repressivos) da dinâmica psíquica individual no todo social; Merleau-Ponty, com a noção de *empîement* entre passado e presente, homem e mundo, atividade e passividade, apresenta-a como produtividade sincrônica e diacrônica do indivíduo e do mundo;

(c) quanto ao *desejo*: ambos destacam seu papel nas relações intersubjetivas. Não obstante, Merleau-Ponty vai além ao inserir, também mediante o conceito *carne*, a dinâmica do desejo no interior da ontologia.

Outras afinidades ainda poderiam ser citadas. Porém, o que mais nos interessa aqui é que, como Freud, Merleau-Ponty vai se interrogar, a partir de 1954, acerca do surgimento da consciência *no interior* da Natureza. O que está em questão, tanto na psicologia natural que Freud esboça na última década do século XIX quanto no último Merleau-Ponty é o sentido inerente aos fatos físicos e a maneira pela qual a consciência surge no processo de autoprodução do ser natural. A pesquisa das implicações de tal coincidência nos faz antever

possibilidades de um esclarecimento de algumas dificuldades surgidas na história do relacionamento da psicanálise com a filosofia.

A mais importante delas, aqui, diz respeito ao “enquadramento reativo” da psicanálise ora no coro das ciências naturais, ora no das ciências humanas. Como já argumentamos, cremos que tal enquadramento se deveu, em última análise, à concepção de Natureza que se supunha ser comum tanto à psicanálise quanto às ciências naturais do século XIX. Porém, esse enquadramento cede diante do esclarecimento do conceito qualificado de Natureza que transparece no *corpus* freudiano. Em resumo, a ideia de Natureza implícita à psicologia natural que Freud pretendia desenvolver parte da emergência do psiquismo em suas diferentes manifestações (normais e patológicas) em um organismo não mais compreendido a partir do modelo mecânico, e interessa-se pelos processos envolvidos em tal dinâmica não como relações causais mecânicas, mas sobredeterminadas, cuja dinâmica e sentido dependem não dos diferentes fatores tomados isoladamente, mas de suas relações no todo que constitui o fenômeno.

Não obstante tais afinidades teóricas, uma diferença essencial entre ambos persiste: no afã de constituir a psicanálise como ciência, Freud não extraiu consequências filosóficas de sua metapsicologia. Freud acreditava estar fazendo ciência, e não ontologia, nem tampouco uma “psicologia da Natureza”. Apesar disso, o pai da psicanálise revela-se ao mesmo tempo espantosamente datado em seus pressupostos metodológicos quanto extemporâneo nas noções que deduzira da prática clínica e que articulara na teoria. É essa extemporaneidade, na circularidade que caracteriza a história, que interessa a Merleau-Ponty; fazer uma psicanálise da Natureza significaria, para ele, extrair da psicanálise as consequências ontológicas que o entusiasmo científico de Freud ocultara. Contudo, não se trata de reabilitar o naturalismo próprio à psicanálise *no interior de um projeto epistemológico* que reeditasse a má ambiguidade típica da redução da estrutura ontológica da expressão à topologia do corpo. Tampouco se trata de afirmar que Merleau-Ponty reeditasse no terreno da fenomenologia aquilo que Freud fizera no campo da psicologia: não é possível afirmar uma identidade entre os projetos freudianos e merleau-pontyano, assim como não é possível identificar a psicologia descritiva de Brentano à fenomenologia husserliana, ou a redução fenomenológica das *Ideen* àquela realizada por Merleau-Ponty via consciência encarnada. Em Freud, vemos um projeto tipicamente científico-terapêutico. Por isso, sua teoria acabou por tomar emprestados certos postulados correntes das ciências positivas da época – como a causalidade psicológica e a lógica associacionista – e, de

chofre, os princípios metafísicos que os sustentam. Tais postulados e princípios não foram problematizados senão quando confrontados à dinâmica espontânea do organismo consciente produtor de estímulos. Já em Merleau-Ponty vemos um projeto ontológico que, ao pretender reabilitar o ser de indivisão entre pensamento e extensão nos termos do visível e do invisível e sua reversibilidade e imbricação, comporta uma crítica à metafísica clássica da clivagem irredutível entre sujeito e objeto. Trata-se, isso sim, de identificar no naturalismo psicanalítico um tratamento não-idealizante nem reducionista do fenômeno da consciência, da emergência do espírito no interior da Natureza e da imbricação recíproca entre idealidade e sensibilidade.

Em VI, Merleau-Ponty afirma que: “Uma filosofia da carne é condição sem a qual a psicanálise permanece antropologia” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 315). Ali, a dimensão da *carne* excede a do corpo próprio: a noção não visa mais a diferença entre o corpo-sujeito e o corpo-objeto, mas, ao contrário, o estofamento comum do corpo vidente e do mundo visível, pensados como inseparáveis, nascentes, um no outro e um pelo outro, de uma “deiscência”¹³² (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 190, nota) que é uma abertura do mundo. Tornando-se um dos conceitos centrais de sua ontologia, a carne nomeia então, fundamentalmente, a unidade do ser como *vidente-visível*, corpo fenomenal e corpo objetivo, dentro e fora, ser “paradoxal” de nosso corpo como “ser de duas folhas (*feuilletés*)”, “coisa entre as coisas e, além disso, isto que as vê e que as toca” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 180). Radicalizando as aquisições da categoria de estrutura, a natureza do corpo próprio, inscrito no mundo e o que o faz aparecer, revela uma estrutura original do mundo da qual ele é, em alguma medida, o testemunho ontológico; ter um corpo no qual ebole a dualidade da consciência e do objeto significa que o mundo do qual ele faz parte existe sobre um modo singular, *carnal*. Ser “paradoxal” de nosso corpo, mas também ser paradoxal do mundo que é também um ser das profundezas, de múltiplas folhas ou de múltiplas faces, superfície e profundidade, visível e invisível, fato e essência carnal, fenômeno e ser de latência, doação e retirada, luz e trevas. Solo de toda aparição, a carne comporta uma dimensão de efetividade que a situa aquém do sentido; contudo, uma vez que este solo não é aberto na objetividade,

¹³² *Deiscência*, em botânica, designa a abertura de um órgão que atingiu a maturidade. Merleau-Ponty se vale da noção em seus últimos textos a fim de subtrair o campo transcendental do primado da consciência, da subjetividade ou da imanência.

permanecendo como correlato ou interlocutor da vida corporal, ele ultrapassa o plano da pura facticidade e exhibe um sentido. A carne designa o próprio ser do visível na medida em que ele não repousa sobre a positividade de um sentido e comporta assim uma parte constitutiva de invisibilidade.

A noção designa, então, a indivisão do ser do corpo e do ser do mundo: a carne é “a indivisão deste ser sensível que eu sou e de todo o resto que se sente em mim” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 309), “sensível no duplo sentido do que se sente e disto que sente” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 313). Mas ela somente é esta indivisão na medida em que ela é *também* a segregação que faz nascer a massa sensível do corpo vidente na massa sensível do mundo (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 179). A unidade desta indivisão e desta fissão é “a reversibilidade que define a carne” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 189): a ontologia da carne pensa a ligação entre a carne do vidente – minha carne – e a carne do visível ou do mundo, não mais em termos de uma relação sujeito-objeto, mas em termos “correspondência de seu interior e de meu exterior, de meu interior e de seu exterior” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 179, nota), de reversibilidade (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 189) ou de envelopamento recíproco, entrelaçamento ou quiasma. “Meu corpo como coisa visível está contido no grande espetáculo. Mas meu corpo visível sustém este corpo visível e todos os visíveis com ele” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 182). Esta carne não corresponde a nenhuma das categorias da metafísica, pois ela “não é matéria, não é espírito, não é substância” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 184), nem o composto de corpo e espírito (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 185) e recusa a divisão entre coisa e ideia, individualidade espaço-temporal e universalidade (MERLEAU-PONTY, 1964, pp. 184-188); ela é “‘elemento’ no sentido em que era empregado, na filosofia antiga, para se falar da água, do ar, da terra e do fogo, quer dizer, no sentido de uma *coisa geral* a meio caminho entre o indivíduo espaço temporal e a ideia, tipo de princípio encarnado que comporta um estilo de ser em todo lugar onde dele se encontre uma parcela” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 184). “Noção última” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 185), é de uma linhagem ontológica, não antropológica (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 179).

“Permanecer uma antropologia” é, então, o prejuízo de uma psicanálise restrita à metafísica que ora faz espelhar (como Descartes), ora reduz (como Kant e Husserl) a estrutura do mundo à estrutura representacional do pensamento consciente. Esta psicanálise, enredada no complexo ontológico típico do pensamento moderno, insistiria na

tentativa de reduzir as relações entre Natureza e *psique* a uma ou a outra das posturas ontológicas em curso em seu interior, i. e.: ou bem os fenômenos psíquicos são manifestações de mecanismos cujo funcionamento é determinável e transparente ao entendimento – segundo a *ontologia do objeto* -, ou bem expressam uma atitude existencial irreduzível à descrição objetiva em terceira pessoa – numa típica *ontologia do existente*. Pelo contrário, a psicanálise feita sob o signo de uma filosofia da carne procederá, ao modo da *sobre-reflexão* e segundo a dinâmica do campo que caracteriza as obras de Merleau-Ponty posteriores à *PP*, à descrição da Natureza a partir da *Gestalt* tomada como transcendência fixada num campo, jamais objetivamente, mas a partir do movimento de transcendência na existência histórica e intersubjetiva. Nas palavras de Saint-Aubert:

A ‘filosofia do freudismo’ anunciada pelos últimos escritos quer retomar esse campo a partir da percepção e do desejo, a partir da carne, distinguindo-se enfaticamente do ‘tudo é linguagem’ de Lacan e tentando contrariar uma última vez a ‘psicanálise existencial’ de Sartre com o projeto de uma misteriosa ‘psicanálise ontológica’ (SAINT-AUBERT, 2008, p. 21, nota 1).

A “filosofia de Freud” apresenta-se, então, não como filosofia do *corpo* mas, como pretendeu Merleau-Ponty, uma filosofia da existência que embute em si um naturalismo que faz das trocas entre o biológico e o consciente o lugar equívoco da própria existência. Trata-se de comportamentos não explicáveis por relações de causalidade, mas pela transitividade inaugurada, no sensiente, pela experiência de indivisão da existência mundana; não exemplos identificáveis em virtude de uma regra pré-determinada ou da prevalência de um sujeito reflexionante, mas domínio de possibilidades. A vivência desse campo de possibilidades é a vivência da singularidade. Importa então pensar a “arquitetura” da psicologia como diferenciação de uma adesão ao mesmo ser de generalidade carnal.

Por isso, não é o caso que Merleau-Ponty identificasse em Freud um *avatar* de seu projeto ontológico, mas, como em Freud, o que está em questão na “psicanálise ontológica” merleau-pontyana é o sentido inerente aos comportamentos intencionais e a maneira pela qual a consciência é dependente de funções próprias à sensibilidade; numa palavra, trata-se da possibilidade da emergência da consciência no interior da Natureza. Como vimos, ao convocar a formulação de uma

psicanálise da Natureza, o filósofo era embalado pela concepção de Natureza de Schelling e pela abordagem processual de Whitehead, e tinha em mente um projeto no qual o estatuto da Natureza figurava como prelúdio da ontologia. O estudo da Natureza é a “terceira via ontológica” de Merleau-Ponty a fim de evidenciar a imanência do *logos* no mundo. O misterioso projeto de uma psicanálise da Natureza aponta então, para uma retomada do campo da corporeidade, da intercorporeidade e do desejo como abertura ao Ser a partir da percepção, do desejo e da carne (id., *ibid.*). Trata-se de uma “psicanalização” da Natureza como propedêutica à ontologia do sensível que representa um recurso à psicanálise como ferramenta na crítica à dualidade típica da filosofia moderna entre ontologias do objeto e ontologias do existente no que diz respeito ao solo natural no qual idealidade e facticidade, sentido e fato não são senão dimensões reversíveis e imbricadas do todo percebido. Uma psicanálise ontológica retomaria a concepção de Natureza própria à filosofia do freudismo, extraindo dela suas consequências ontológicas, o que confirma o caráter introdutório do conceito de Natureza no projeto ontológico e na descrição “maternal” da pregnância da Natureza nos termos da *Gestalt*.

Para Freud, a Natureza é caracterizada ao mesmo tempo pelo conflito e pela finalidade. Arco reflexo, desejo, prazer, morte, pulsão, sobredeterminação: todos estão a serviço da “necessidade da vida” – resquício das impregnações evolucionistas originais do psicanalista. Não fosse o princípio de constância, o ser vivo tenderia à desagregação. No momento mesmo em que postula um sentido inerente à natureza corporal, Freud escapa ao naturalismo positivista corrente. Merleau-Ponty, por sua vez, confere uma interioridade à natureza que a tradição metafísica cartesiana lhe espoliara. Descrevendo-a como solo originário da expressão, sutura original entre homem e mundo, autoprodução de sentido em virtude das imbricações recíprocas entre o homem enquanto ente de generalidade carnal (“pedaço” da Natureza) e o homem enquanto ser histórico, prático, produtivo. Seu exterior (i.e. da Natureza) me invade desde o meu interior, conferindo-me corpo; eu, por minha vez, a transformo desde o meu interior, tornando-lhe história. Fazer uma psicanálise da Natureza significa, nesses termos, fazer aquilo que nem a metafísica cartesiana (com seu dualismo substancial e seu materialismo mecanicista) nem a ontologia sartreana foram capazes de fazer, ou seja: descrever a Natureza a partir do modo de co-pertencimento do ser do corpo (fenomenal e objetivo, vidente-visível) e do ser do mundo, cuja unidade repousa no envolvimento recíproco e na reversibilidade entre a carne do vidente e a carne visível do mundo, entre o meu interior e o seu

exterior, entre o seu exterior e o meu interior. A descrição maternal acerca da pregnância da Natureza enquanto Ser bruto descreve a generatividade desse ser de indivisão que engloba Natureza e história, extensão e pensamento, interior e exterior, visível e invisível.

Uma das intenções de Merleau-Ponty em *VI* era descrever o correto estatuto da idealidade no interior da carnalidade enquanto modo singular de existência que abriga tanto o fato inexorável do existente quanto a expressão de seu sentido, *logos endiathetos* e *logos prophorikos*. Em Freud, um movimento semelhante exclui ontologicamente da Natureza a consciência superveniente enquanto única doadora de sentido. A existência orgânica, material, faz emergir o Eu consciente segundo suas determinações *ao mesmo tempo* em que este modera e modula seu funcionamento (do que as patologias são um testemunho) numa dinâmica passiva-ativa que exclui tanto a alternativa mecanicista quanto o idealismo psicológico. É graças a essa reversibilidade entre interioridade e exterioridade que o objeto de desejo não aparece como absolutamente determinável à consciência, nem a Natureza como desprovida de um sentido fático; antes, a sobredeterminação do sintoma e o impulso desejante testemunham o caráter interdependente dos comportamentos intencionais de um organismo dotado de consciência. Não se trata mais de descrever a gênese causal empirista da consciência como nas doutrinas cosmológicas, mas de descrever seu caráter relacional, estrutural.

A elaboração de uma psicanálise ontológica demanda ainda a consideração da pulsionalidade e do desejo da dinâmica intersubjetiva. Em Freud, a pulsão, em seu aspecto psicológico, é o conceito-limite que se situa no limiar entre o anímico e o somático. Tal psicanálise da Natureza visaria então mostrar como o Ser natural, Bruto, Selvagem, possui uma dimensão pulsional que responde por sua produção de sentido, independente de uma teleologia científica ou filosófica, ou, ainda, de uma Razão ou Ego absolutos. Em Merleau-Ponty, a ruptura com a teoria dos instintos traz a lume a ideia de um inconsciente carnal associado à dinâmica das pulsões em condições de contestar as dicotomias da alma e do corpo, do *eu* e de outrem, e indicar suas relações quiasmáticas, embaladas pelo desejo. É nesse sentido que se lê, no resumo de curso de 1959, que o inconsciente é “o próprio sentir” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 179): o corpo humano, como no caso dos comportamentos animais descritos por Lorenz, exibe um simbolismo tácito ou natural segundo o qual a consciência aparece como um macro-fenômeno que não rompe com o funcionamento físico-químico do organismo. Como na descrição embriogenética da vida,

trata-se de um reinvestimento do espaço físico por um fenômeno que, se não se reduz a ele, dele depende, uma vez que não há fenômeno humano no incorpóreo.

É possível, portanto, identificar semelhanças entre alguns conceitos-chave de Freud e Merleau-Ponty: marcadamente, as descrições que ambos fazem do corpo humano em relação ao seu suporte natural e as relações totalitárias que se estabelecem entre as dinâmicas naturais, individuais e históricas.

É por isso que Merleau-Ponty não nos convida a fazermos uma “ontologia psicológica” que viesse a incorrer numa forma estrutural de psicologismo. Antes, é a partir das elaborações psicanalíticas acerca dos desdobramentos da dinâmica pulsional e desejante nas dimensões pessoal e intersubjetiva (incluindo-se aí o todo cultural e histórico) que Merleau-Ponty convoca à produção de uma psicanálise ontológica da Natureza.

VI

Outros temas essenciais a esse debate serão tratados alhures. Entre eles encontram-se, por exemplo, as relações críticas entre o inconsciente representacional de Freud e a *intencionalidade noemática* conforme descrita por Merleau-Ponty. O que aproxima Merleau-Ponty da psicanálise freudiana no campo da temporalidade é, então, o brentanismo residual que ele absorve da *Gestalt* e o caráter pulsional que Freud atribui ao comportamento intencional. Freud, como Brentano, dedicara-se a caracterizar não a consciência transcendente aos objetos, mas os fenômenos psíquicos e suas representações imanentes. É a essencial “abertura” da representação objetual que dá a condição de possibilidade para que o desejo – que transparece nas formações do inconsciente decodificadas pela *talking cure* – faça repetir, diferenciando-se sempre, a relação ao objeto de satisfação pulsional desde sempre perdido. Impressões imemoriais do passado, à luz de novas associações abertas no momento atual, comunicam-se, repetem-se a serviço da pulsão somática, da qual o fenômeno mental associativo é a manifestação linguajeira, não a representação objetual absoluta. É esse tempo da pulsão, do qual o homem é o vetor por sua participação no ser sensível, que Merleau-Ponty traduz nos termos de uma intencionalidade operante ou noemática, não tética, e que acolhe a herança brentaniana via *Gestalttheorie* a fim de proporcionar, segundo cremos, uma melhor compreensão do inconsciente freudiano. Nele, os eventos naturais e as representações mentais não são inscritos numa série linear de causas

eficientes; antes, exibem uma estrutura relacional segundo a qual o campo de presença estende-se para além de onde está, quer seja como fundo, quer seja como horizonte, e o que nele se repete não é o mesmo, essência imóvel e invariante, mas a diferença, a articulação perfilada de sensibilidade e idealidade, visível e invisível. A repetição da diferença é a afirmação da negatividade imanente ao ser: o vazio da falta que o desejo, como as batidas do coração, tenta preencher.

Outro tema diz respeito à leitura emergentista da obra de ambos os autores. A grande questão do emergentismo no que diz respeito à discussão dos fenômenos emergentes no domínio do social e do mental diz respeito a não considerar sua realidade como meros epifenômenos – quer seja de realidade materiais, quer seja da ação humana. Por um lado a psicanálise freudiana parece – apesar de suas oscilações idealistas – coadunar-se com uma concepção emergentista da relação mente-corpo, inclusive no que diz respeito à irreducibilidade dos fenômenos mentais a processos neurológicos, e parece aderir a uma causação do tipo descendente nas relações entre o social, o individual e o neurofisiológico. Merleau-Ponty, por sua vez, vai responder à essa questão com a descrição da reversibilidade entre indivíduo e mundo: o realismo científico é preservado graças à sua “ontologia espontânea”, ao seu “vaguear pelo ser”, e as realidades psicológicas e sociais deixam de ser epifenômenos pois o indivíduo encarnado que as produz e examina é o mesmo que se lhes assujeita, em vista do seu co-pertencimento mundano a um ser de generalidade carnal.

A dificuldade, para a causação descendente e para o emergentismo, reside na articulação dos níveis orgânico, mental e social, devido à intangibilidade das instituições e objetos culturais que não se situam “no espaço e no tempo”. Merleau-Ponty, por sua vez, subverte a concepção tradicional de espaço e tempo e afirma a temporalidade como horizonte do ser, o que conduz à imbricação entre visível e invisível e a reversibilidade como estrutura ontológica fundamental na relação do corpo com mundo. O que distingue o projeto merleau-pontyano reside justamente aí: enquanto a proposta de Dutra (2013), negando o reducionismo descendente das realidades sociais e mentais, identifica o ontológico ao resultante da presença ou da ação humana, Merleau-Ponty afirma a reversibilidade, o entrelaçamento e o quiasma sob a égide da diferença ontológica: o homem participa do Ser por diferença, por estranhamento, mas jamais por identificação. Sem recorrer à ontologia analítica na distinção entre a natureza das coisas e sua existência, Merleau-Ponty afirma que a natureza do que há é *sensível*.

Tais temas permanecem como objetos de pesquisas ulteriores. Nosso objetivo, aqui, foi indicar um lugar possível do naturalismo diferenciado da teoria freudiana no interior do projeto ontológico do último Merleau-Ponty que, ao mesmo tempo em que respeita as particularidades da teoria freudiana segundo o rigor que deve caracterizar a pesquisa em filosofia, extrai dele elementos que a nosso ver teriam contribuído na elaboração da ontologia do sensível à qual o filósofo se lançava no final de sua vida.

Se este objetivo foi atingido, é hora de continuar.

REFERÊNCIAS

- BARBARAS, R. « Merleau-Ponty et la Nature ». *Chiasmi International*. Publication Trilingue autour de la Pensée de Merleau-Ponty. De la Nature à l'Ontologie. Milano/Paris/Memphis : Mimesis/Vrin/University of Memphis, 2000, pp. 47-62.
- _____. **Merleau-Ponty**. Paris : Ellipses, Col. *Philo-Philosophes*, 1997.
- BEAULIEU, A. « Les démêlés de Merleau-Ponty avec Freud: des pulsions à une Psychanalyse de la Nature ». *French Studies*, Oxford, v. 63, n° 3, 2009, pp. 295-307.
- BEZERRA JR., B. **Projeto para uma Psicologia Científica: Freud e as Neurociências**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- BIMBENET, E. **Nature et humanité**. Le problème anthropologique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty. Paris : Vrin, 2004.
- BRAIDA, C. **Três Aberturas em Ontologia: Frege, Twardowski e Meinong**. Florianópolis: Rocca Braide, 2005. Disponível em http://www.cfh.ufsc.br/~nim/textos_nim_files/textos_pdf/aberturas.pdf. Acesso 20 jan. 2014.
- BRENTANO, F. **Descriptive Psychology** (1982). London/New York: Routledge, 2002.
- _____. **Psychologie vom empirischen Standpunkte**. Leipzig: Dunker & Humboldt, 1874.
- _____. **Psychology from an empirical Standpoint**. London/New York: Routledge, 2009.
- BREUER, J; FREUD, S. Estudios sobre la Histeria (1895a). In: **Sigmund Freud – Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, vol. II, 1991.
- CATALDO-MARIA, T. M. de; WINOGRAD, M. “Freud e Brentano: mais que um flerte filosófico”. In *Psico*, Porto Alegre, PUCRS, v. 44, n. 1, jan./mar. 2013, pp. 34-44.
- COHEN, A. “Franz Brentano, Freud’s Philosophical Mentor”.
- GEERARDYN, F; VAN DE VIJVER, G. **The Pre-Psychoanalytic Writings of Sigmund Freud**. London: Karnac Books, 2002, pp. 88-100.
- DESCARTES, R. **Meditações Metafísicas**. Rio de Janeiro: Martins Fontes.
- DUPOND, P. **Le Vocabulaire de Merleau-Ponty**. Paris : Elipses, 2001.
- DUTRA, L. H. A. “Emergência e Realismo Perspectivista”. In *Scientiae studia*, São Paulo, v. 11, n. 3, p. 637-65, 2013.

- FONSECA, E. R. da. **Psiquismo e Vida**. Sobre a noção de *Trieb* nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche. Curitiba: Editora da UFPR, 2012.
- FREUD, S. Além do Princípio de Prazer (1920a). In: **Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente. Vol. 2. Rio de Janeiro: Imago, 2006, pp. 123-198.
- _____. Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas (1893). In: **Sigmund Freud – Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, vol. I, 1991.
- _____. **As Cartas de Sigmund Freud para Eduard Silberstein** (Walter Boehlich, Org.). Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- _____. De la historia de una neurosis infantil (1918). In: **Sigmund Freud – Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, vol. XVII, 1992.
- _____. Esquema del Psicoanálisis (1940). In: **Sigmund Freud – Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, vol. XXIII, 1992.
- _____. O Eu e o Id (1923). In: **Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente. Vol. 3. Rio de Janeiro: Imago, 2007, pp. 13-92.
- _____. Histeria (1888). In: **Sigmund Freud – Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, vol. I, 1991.
- _____. Lo Inconciente (1915a). In: **Sigmund Freud – Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, vol. XIV, 1992, pp. 153-214.
- _____. **A Interpretação das Afasias. Um Estudo Crítico**. Lisboa: Edições 70, 1977.
- _____. La Interpretación de los Sueños (1900a). In: **Sigmund Freud – Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, vol. IV e V, 1991.
- _____. La Negación (1925). In: **Sigmund Freud – Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, vol. XIX, 1992.
- _____. Más allá del principio de placer (1920b). In: **Sigmund Freud – Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, vol. XVIII, 1992.
- _____. Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis (1933). In: **Sigmund Freud – Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, vol. XXII, 1991.
- _____. Projeto de uma Psicologia (1895b). In: GABBI JUNIOR, O. F. **Notas a Projeto de uma Psicologia**. As origens utilitaristas da psicanálise. Rio de Janeiro: Imago, 2003.
- _____. La Psicopatología de la vida cotidiana (1901). In: **Sigmund Freud – Obras Completas**. Buenos Aires: Amorrortu, vol. VI, 1991.
- _____. Pulsiones y destinos de pulsión (1915b). In: **Sigmund Freud – Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, vol. XIV, 1992, pp. 105-134.

_____. **Pulsões e Destinos da Pulsão** (1915c). In: **Obras Psicológicas de Sigmund Freud**. Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente. Vol. 1. Rio de Janeiro: Imago, 2004, pp. 133-174.

_____. A Questão da Análise Leiga – conversações com uma pessoa imparcial (1926). In: **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1976, vol. XX, pp. 203-93.

_____. **Die Traumdeutung** (1900b). Leipzig/Viena: Franz Deuticke, 1914.

_____. Três Ensaio de Teoría Sexual (1905). In: **Sigmund Freud – Obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu, vol. VII, 1992, pp. 109-224.

_____. **Zur Auffassung der Aphaisen. Eine kritische Studie**.

Leipzig/Viena: Franz Duticke, 1891.

FURLAN, R. “Freud, Politzer, Merleau-Ponty”. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 10, n. 2, 1999. Available from

<http://www.scielo.br.ez1.periodicos.capes.gov.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65641999000200009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 27 Nov. 2012.

GABBI JUNIOR, O. F. **Notas a Projeto de uma Psicologia**. As origens utilitaristas da psicanálise. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

GARCIA-ROZA, L. A. **Introdução à Metapsicologia Freudiana**. Vol. 1 Sobre as Afasias (1891) – O Projeto de 1895. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

GAMWELL, L; SOLMS, M. **Da Neurologia à Psicanálise**. Desenhos neurológicos e diagramas de mente por Sigmund Freud. São Paulo: Iluminuras, 2008.

GAY, P. **Freud: uma vida para o nosso tempo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

HANNS, L. A. **Dicionário Comentado do Alemão de Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HEATON, J. M. “Brentano and Freud”. In: SMITH, B. (ed.). **Structure and Gestalt. Philosophy and Literature in Austria-Hungary and her Successor States**. Amsterdam: John Benjamins B. V., 1981, pp. 161-194.

HONDA, H. “Intencionalidade e Sobredeterminação: Merleau-Ponty leitor de Freud”. *Psicologia em Estudo*, Maringá, v. 9, n. 3, set-dez 2004, pp. 417-427.

HUEMER, Wolfgang. “Franz Brentano” (2010). In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disponível em

<http://www.plato.stanford.edu/entries/brentano>. Acesso 11 Jun. 2012.

- HUSSERL, E. **La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale** (1954). Paris: Gallimard, Col. *Tel*, 1976.
- KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KRIEGEL, U. “Brentano’s Classification of Mental Phenomena”. Disponível em <http://uriahkriegel.com/downloads/handbook9.pdf>. Acesso 20 mar. 2014.
- LACAN, J. « Fonction et champs de la parole et du langage en psychanalyse » (1953). **Écrits I**. Paris: Seuil, 1999, pp. 235-321.
- MARIGUELA, M. **Jacques Lacan, passador de Politzer – Psicanálise e surrealismo**. Piracicaba: Jacintha Editores, 2007.
- MASSON, J. M. (org.). **A Correspondência Completa de Freud para Wilhelm Fliess – 1887-1904**. Rio de Janeiro: Imago, 1986.
- MERLAN, P. “Brentano and Freud”. In *Journal of the History of Ideas*, vol. 6, n°. 3, jun. 1945, pp. 375-377. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/2707299>. Acesso 20 jan. 2014.
- MERLEAU-PONTY, M. **Les Aventures de la dialectique**. Collection Idées. Paris : Gallimard, 1977.
- _____. “Un inédit de Maurice Merleau-Ponty” (1962). In : **Parcours deux, 1951-1961**. Paris: Verdier, 2000, pp. 36-48.
- _____. **L’institution/la passivité: notes de cours au Collège de France, 1954-1955**. Paris: Belin, 2003.
- _____. « Le métaphysique dans l’homme ». In : **Sens et non-sens**. Paris Nagel : 1966, pp. 145-172.
- _____. **Psychologie et pédagogie de l’enfant: cours de Sorbonne 1949-1952**. Paris : Verdier, 2001.
- _____. **La Nature, Notes - Cours du Collège de France**. Établi et annoté para Dominique Séglaard. Paris: Seuil, 1995.
- _____. **Notes de cours au Collège de France, 1958-1959 et 1960-1961**. Texte établi par Stéphanie Ménasé. Paris : Gallimard, 1996.
- _____. « L’oeuvre et l’esprit de Freud » (1960). In : MERLEAU-PONTY, M. **Parcours deux : 1951-1961**. Lagrasse : Verdier, 2000, pp. 276-284.
- _____. **Phénoménologie de la Perception**. Paris : Gallimard, 1945.
- _____. « Le Philosophe et son ombre » (1959). In : MERLEAU-PONTY, M. **Signes**. Paris : Gallimard, 1960, pp. 201-228.
- _____. « La Psychanalyse et son enseignement » (1957). In : MERLEAU-PONTY, M. **Parcours deux, 1951-1961**. Paris: Verdier, 2000, pp. 211-214.

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

_____. **La Structure du Comportement** (1942). Paris : PUF, 2009.

_____. **Le visible et l'invisible**. Paris: Gallimard, 1964.

MONZANI, L. R. **Freud – o movimento de um pensamento**.

Campinas: Editora da UNICAMP, 1989.

MÜLLER-GRANZOTTO, M. J. “Merleau-Ponty, leitor de Freud”.

Natureza Humana, São Paulo, n° 7(2), jul-dez 2005, pp. 399-432.

_____. “Temporalidade do Sistema *Self*”. In MÜLLER-GRANZOTTO,

M. J. **Clínicas Gestálticas**. Sentido ético, político e antropológico da teoria do *self*. São Paulo: Summus, 2012, pp. 61-110.

NEVES, J. L. B. **Materiais para o Problema da História em Merleau-Ponty**. Dissertação de Mestrado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da USP. São Paulo: 2010.

OLKOWSKI, D. E. “A Psychoanalysis of Nature?”. In *Chiasmi International. Merleau-Ponty de la nature à l'ontologie*.

Milano/Paris/Memphis: Mimesis/Vrin/University of Memphis, 2000, pp. 185-205.

POLITZER, G. **Critique des fondements de la psychologie** (1928).

Paris : PUF, 1994.

PONTALIS, J-B. “La position du problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty”. In: PONTALIS, J-B. **Après Freud**. Paris: Gallimard, 1968, pp. 76-97.

PRIBRAM, K. H. “A Neuropsicologia de Sigmund Freud”. In *Análise Psicológica*, 2 (4), 1979, pp. 549-562. Disponível em

<http://repositorio.ispa.pt/handle/10400.12/1990>. Acesso 20 jan. 2014.

PRIBRAM, K; GILL, M. **O Projeto de Freud – um exame crítico**. São Paulo: Cultrix, 1976.

RICKEN, R. **Dicionário de Teoria do Conhecimento e Metafísica**.

São Leopoldo : Editora da UNISINOS, 2005.

SAINT-AUBERT, Emmanuel de. “Introduction”. In: SAINT-AUBERT, E. **Maurice Merleau-Ponty**. Paris: Hermann, 2008, pp. 7-40.

_____. **Le scénario cartésien**. Recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty. Paris : Vrin, 2005.

SARTRE, J-P. **L'Être et le Néant**. Paris: Gallimard, 1943; col. *Tel*, 1980.

SIMANKE, R. T. **Freudian Psychoanalysis as a model for overcoming the duality between natural and human sciences**. *Paper* apresentado na Disciplina História da Psicologia I. Universidade Federal

de São Carlos, Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências, 2009.

_____. “Memória, afeto e representação: o lugar do *Projeto...* no desenvolvimento inicial da metapsicologia freudiana”. *Revista Olhar*, São Carlos, ano 7, n°s 12/13, jan-jul e ago-dez de 2005, pp. 12-40.

STUART-MILL, J. **A System of Logic Ratiocinative and Inductive. Vol. II.** London: Longmans, Green, Reader, and Dyer, eighth edition, 1872.

VAN DE VIJVER, G. “Du corps à l’esprit? Une analyse du matérialisme freudien”. In : **Matière Pensante.** Paris: J. Vrin, 1999, pp. 99-118.

VVAA. **Dictionnaire de la Philosophie.** Paris : Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, 2000. Verbete “Matérialisme”, pp. 1005-1011.