

**A Experiência filosófica de Merleau-Ponty com uma não-filosofia: por que um diálogo com a psicanálise?**

Ronaldo Manzi Filho<sup>1</sup>

**Resumo:** este artigo tem por objetivo mostrar como o diálogo de Merleau-Ponty com a psicanálise foi fundamental em sua experiência filosófica. Para isso, devemos responder a uma questão anterior: por que um diálogo com as não-filosofias? Iremos destacar como este diálogo é constitutivo no seu modo de pensar. Trata-se no fundo de uma estratégia: de retomar o que as filosofias do seu tempo haviam excluído do seu interior. Entretanto, daremos privilégio ao diálogo com a psicanálise, isto porque o método psicanalítico e essa estratégia filosófica merleau-pontyana parece convergirem: uma busca arqueológica da relação do corpo consigo mesmo, com o mundo e com outrem. Iremos fazer um breve resumo de como o obscuro, o patológico, o mórbido etc., sempre estiveram presente na sua obra, destacando o papel da psicanálise neste percurso.

**Palavras-chave:** não-filosofias; estratégia filosófica; psicanálise; obscuro; estrangeiro.

**Abstract:** *this paper aims to show how the dialogue of Merleau-Ponty with psychoanalysis was central to his philosophical experience. For this, we must answer a prior question: why a dialogue with the non-philosophies? We will highlight how this dialogue is constitutive in his way of thinking. That's a strategy: to retake what the philosophies of his time had excluded of its interior. However, we will privilege the dialogue with psychoanalysis, that because the psychoanalytic method and the philosophical strategy of Merleau-Ponty seems to be in convergence: an archaeological research of the body relationship with itself, with others and the world. We will make a brief summary of how the obscure, the pathological, the morbid, etc., was always present in his work, emphasizing the role of psychoanalysis in this route.*

**Keywords:** *non-philosophies; philosophical strategy; psychoanalysis; obscure; foreign.*

---

<sup>1</sup> Formado em Psicanálise pelo Centro de Estudos Psicanalíticos e doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo e pela Radboud Universiteit Nijmegen. Co-organizou os livros *A filosofia após Freud* (Humanitas) e *Paisagens da fenomenologia francesa* (UFPR). Atua principalmente nas áreas da Fenomenologia francesa e da Epistemologia da Psicanálise. Participa do grupo de pesquisa Latesfip (Laboratório de Estudos em Teoria Social, Filosofia e Psicanálise). Bolsista CNPq.

## **A Experiência filosófica de Merleau-Ponty com uma não-filosofia: por que um diálogo com a psicanálise?**

### **A experiência filosófica de Merleau-Ponty com uma não-filosofia: por que um diálogo com a psicanálise?**

Por que um diálogo entre a experiência intelectual de Maurice Merleau-Ponty e a psicanálise? Talvez seja mais prudente começarmos com outra questão: por que Merleau-Ponty recorre ao que ele denomina não-filosofias?

É provável que todo leitor da obra do filósofo se depare a todo o momento com este problema: por que, enfim, as ciências, os eventos políticos, as instituições e as artes em geral estão tão presentes em sua reflexão filosófica? Por que um diálogo tão constante e tão *constitutivo* na sua experiência filosófica? Por que escolhemos um diálogo, dentre vários possíveis, com a psicanálise?

Primeiramente, é bom notarmos que Merleau-Ponty utiliza a expressão *não-filosofia* em dois sentidos. Em suas *Notes de cours*, por exemplo, ele afirma que vivemos numa época de não-filosofia. Nesse caso, trata-se de um estado da filosofia: como se ela tivesse perdido, por algum motivo, o estatuto de filosofia. Mas, ao contrário do que poderia parecer, trata-se de uma posição não pessimista do filósofo, pois esse estado nos motivaria a recomeçarmos, como a Fênix de Husserl: fazê-la ressurgir das cinzas. Assim o filósofo anunciava sua tese sobre esse ponto:

minha tese: essa decadência da filosofia é inessencial; é aquela de uma certa maneira de filosofar (segundo a substância, sujeito-objeto, causalidade). A filosofia encontrará ajuda na poesia, arte, etc., numa relação mais estreita com elas, ela renascerá e reinterpretará, assim, seu próprio passado metafísico – que não é passado (MERLEAU-PONTY, 1996<sup>a</sup>: 39).

Nesse sentido, Merleau-Ponty estava de acordo com o “diagnóstico” de Eugen Fink sobre a filosofia contemporânea: vivemos na ruína do pensamento. Mas, constatar isso seria, para Merleau-Ponty, nossa possibilidade de recomeço. Não seria, portanto, o caso de abandonarmos nosso passado, de procurarmos fazer outra coisa ou mesmo de buscar num passado longínquo um “tesouro” de alguma verdade em que não haveria essa ruína. O tesouro da filosofia está na sua face: seu estado de não-filosofia. Essa é, talvez, uma das lições mais importantes que Merleau-Ponty herda de Edmund Husserl:

Husserl nos parece exemplar naquilo que ele sentiu, talvez, melhor do que qualquer outro, que todas as formas de pensar são, de algum modo, solidárias, que não há necessidade em arruinar as ciências do homem para fundar a filosofia, nem há necessidade em arruinar a filosofia para fundar as ciências do homem, que toda ciência secreta uma ontologia e que toda ontologia antecipa um saber e que, enfim, está em nossas mãos arranjar e fazer algo para que a filosofia e a ciência sejam todas duas possíveis [...] (MERLEAU-PONTY, 2000b: 123).

Assim, quando Merleau-Ponty fala *não-filosofia*, compreendemos essa expressão também nesse outro sentido: se referindo ao que é, aparentemente, exterior à filosofia, tal como as ciências e as artes em geral.

Ora, se essas não-filosofias são o exterior da filosofia, então sobre o que fala a filosofia segundo Merleau-Ponty? Qual é seu objeto de estudo? Como essa filosofia espera renascer das cinzas?

## A Experiência filosófica de Merleau-Ponty com uma não-filosofia: por que um diálogo com a psicanálise?

### O objeto de estudo da filosofia: *algo*

Em seu célebre livro, *Signes*, Merleau-Ponty escreve: a filosofia não pode ter um “objeto próprio”, pois ela sempre pensa *sobre algo*, seja “sobre o quadrado desenhado na areia, sobre o jumento, o cavalo, a mula, sobre o metro cúbico do espaço, sobre o cinábrio, sobre o Estado romano, sobre a mão que abate a limalha de ferro [...]” (MERLEAU-PONTY, 2000b: 127). Enfim, ele diz que toda matéria pode ser um bom material para a filosofia, uma vez que ela reflete sobre nossa experiência e nosso mundo.

Estas palavras de um de seus contemporâneos, Georges Canguilhem, poderiam ser tomadas como suas: “a filosofia é uma reflexão para a qual toda matéria estrangeira é boa, e diríamos voluntariamente que toda boa matéria deve ser estrangeira” (CANGUILHEM, 2007: 7). Assim, quando lemos a obra desses pensadores, temos a impressão de que a filosofia não poderia ser pensada sem seu “exterior”, pois agir de tal modo, nas palavras de Merleau-Ponty, “seria um modo bem romântico de amar a razão que estabelece seu reino recusando reconhecer nossos conhecimentos” (MERLEAU-PONTY, 1996b: 66-67).

Isto é tão evidente em seus textos que, tomando um exemplo de 1951 (*L’homme et l’adversité*), quando escreve sobre os “avanços” da filosofia nos 50 primeiros anos do século XX, não cita filósofos ou qualquer fenomenólogo, senão alusivamente. Ele parece privilegiar, neste momento, pensadores como Sigmund Freud, Marcel Proust, André Gide, Paul Valéry, André Malraux, Paul Claudel, Stendhal, Jean Paulhan, por exemplo. Destaca, desse modo, o corpo desejante pela psicanálise; o erotismo pela literatura; o inacabamento pela

expressão; a ambiguidade pela política; e a contingência pela história. Esse modo de pensar nos expõe como a sua filosofia está em *promiscuidade* com seu *exterior*.

É notável, aliás, o modo de fazer história da filosofia contemporânea sem uma referência explícita ao que tradicionalmente estabelecemos como filosofia. Na verdade, essa forma de pensar define, para Merleau-Ponty, desde sua tese de 1945 (*Phénoménologie de la perception*), o que é uma *verdadeira filosofia*:

a verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo e, nesse sentido, uma história contada pode significar o mundo com tanto ‘profundidade’ quanto um tratado de filosofia. [...] Se a fenomenologia foi um movimento antes de ser uma doutrina ou um sistema, não é nem acaso, nem impostura. Ela é laboriosa como a obra de Balzac, aquela de Proust, aquela de Valéry ou aquela de Cézanne, – pelo mesmo gênero de atenção e de admiração, pela mesma exigência de consciência, pela mesma vontade de apreender o sentido do mundo ou da história em estado nascente. Ela se confunde nessa relação com o esforço do pensamento moderno (MERLEAU-PONTY, 1967: xvi).

Nada mais claro: o esforço da filosofia se confunde com o pensamento moderno, seja com a literatura, seja com a pintura, seja até mesmo com uma história contada – a profundidade está no *modo* como cada pensador, a seu modo, consegue nos fazer *reaprender a ver o mundo*.

De fato, a relação do filósofo com as artes em geral sempre foi explícita. Vários foram os textos que dedicou à pintura e à literatura com um objetivo: buscar um contato com o Ser primordial.

Segundo Marilena Chauí, por exemplo, Merleau-Ponty teria visto que, “para que o Ser do visível venha à visibilidade, solicita o trabalho do pintor; para que o Ser da linguagem venha à expressão, pede o trabalho do escritor;

## **A Experiência filosófica de Merleau-Ponty com uma não-filosofia: por que um diálogo com a psicanálise?**

para que o Ser do pensamento venha à inteligibilidade, exige o trabalho do filósofo” (CHAUI, 2002: 152). Ou seja, cada pensador ou/e artista busca exprimir algo a seu modo, mas que converge em buscar um acesso ao Ser – um acesso que exige do sujeito uma *criação*.

É nesse sentido que Claude Lefort afirma que os últimos cursos de Merleau-Ponty são um esboço de uma ontologia indireta: “[...] o contato do mundo da vida e através da arte e das aventuras da ciência que ele pode buscar a expressão indireta do Ser” (LEFORT, 1996: 9). E, logo à frente, complementa: “filosofia ou não-filosofia? De um curso a outro, Merleau-Ponty nos persuade da impossibilidade de os separar e de os confundir” (LEFORT, 1996a: 30).

Assim, o debate do filósofo com as não-filosofias não se limita às obras de arte, como poderia parecer naquela definição do que seria uma verdadeira filosofia. Seu interesse volta-se também às ciências de um modo geral. Tanto a psicologia, a psicanálise, a física, a biologia etc. estão presentes em suas reflexões dos modos mais diversos – seja para criticá-las, seja para tomá-las como objeto de análise da própria filosofia. Aliás, a tal ponto que ele chega a afirmar em 1959 que “tudo é ciência e tudo é filosofia” (MERLEAU-PONTY, 1995: 276).

Reparemos que, na verdade, “é preciso cessar em particular a divergência entre filosofia sistemática e saber progressivo ou ciência” (MERLEAU-PONTY, 2000a: 51) – um dos únicos modos para sairmos daquele estado de não-filosofia. Pensamos que este modo de colocar a relação

entre a ciência e a filosofia não deve ser por acaso. Toda questão está na relação da filosofia com seu “fora”.

Em 1956, por exemplo, numa reunião de textos coletivos sobre os filósofos célebres, Merleau-Ponty escreve algumas páginas de introdução, iniciando com um tópico sugestivo: *La philosophie et le «dehors»*. Ora, seu objetivo é muito claro: contra uma filosofia “pura”, que vive naquela crise do pensamento, sobretudo, vivendo de seu passado, enquanto pura história da filosofia (Cf. MERLEAU-PONTY, 1996a: 165), é preciso mostrar que “a filosofia está por toda parte, mesmo nos ‘fatos’ – e ela não tem em nenhuma parte domínio em que ela esteja preservada do contágio da vida” (MERLEAU-PONTY, 2000b: 163).

Nesse mesmo texto, na sessão IV, denominada *Le grand rationalisme*, Merleau-Ponty nos lembra de uma época em que a ciência e a filosofia não estavam em conflito, ao contrário do que ele descreve enquanto *pequeno racionalismo* – um modo de pensar generalizado no começo do século XX, que buscava explicar o Ser pela ciência (Cf. MERLEAU-PONTY, 2000b: 185). Esse pequeno racionalismo seria responsável por reduzir nossa reflexão ontológica às leis naturais e às explicações científicas. O fato de Merleau-Ponty acreditar ser imprescindível pensar o exterior da filosofia, como as ciências, não significa que deveríamos, por isso, reduzi-la à ciência. Lembremo-nos da lição de Husserl: “não há necessidade de arruinar as ciências do homem para fundar a filosofia, nem há necessidade de arruinar a filosofia para fundar as ciências do homem”.

O grande racionalismo, por outro lado, parece ser um exemplo de como o filósofo busca pensar a relação da filosofia com a ciência: um

## **A Experiência filosófica de Merleau-Ponty com uma não-filosofia: por que um diálogo com a psicanálise?**

momento em que o conhecimento da natureza e da metafísica tem um mesmo fundamento e, por isso, não são rivais: “o objeto da ciência é um aspecto ou um nível do Ser; ele é justificado por sua vez, talvez mesmo, é por ele que apreendemos a conhecer o poder da razão” (MERLEAU-PONTY, 2000b: 186-187). Mas esse grande racionalismo tinha, aos olhos de Merleau-Ponty, um segredo que não podemos seguir mais depois da “descoberta” do *negativo*: um infinito positivo ou infinitamente infinito (Cf. MERLEAU-PONTY, 2000b: 187).

Nesse sentido, as observações de Merleau-Ponty não são nostálgicas, como ele mesmo faz questão de frisar (Cf. MERLEAU-PONTY, 2000b: 189) – trata-se da descrição de uma forma de pensar o infinito que jamais poderá retornar. Mas suas palavras nos remetem a uma época em que o acordo entre a filosofia e a ciência era possível e produtivo o que só poderá retornar se criarmos uma nova estratégia. Qual?

### **Uma estratégia: por que um debate com as ciências?**

Quando lemos as obras de Merleau-Ponty, percebemos um lento e difícil processo de ruptura com outros filósofos. Poderíamos nomear, entre muitos, René Descartes, Emmanuel Kant, Léon Brunschvicg, Henri Bergson, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre etc. Contudo, Merleau-Ponty não os critica sem estar numa relação profunda com eles. Seu modo de criticá-los é já um modo de se aproximar deles. Entretanto, o modo que ele encontra para dialogar com outros filósofos tem uma particularidade: a partir



de um caminho aberto por Jean Wahl e difundido por Gabriel Marcel e Georges Politzer: uma estratégia *em direção ao concreto*.

Com efeito, este lema (*em direção ao concreto*) está presente na experiência filosófica de Merleau-Ponty – ele é como seu fio condutor. Alphonse de Waelhens, um dos primeiros comentadores do filósofo, afirma que “[...] é sua vocação ao concreto que o tornou filósofo” (WAELEHENS, 1961: 397). Ou como disse Jean-Paul Sartre no seu texto em memória ao amigo: “[...] ele acreditava num só absoluto: nossa ancoragem, a vida” (SARTRE, 1961: 311). Mas, estar “em direção ao concreto” não significa “somente” pensar sobre o corpo próprio, a experiência, as relações intersubjetivas, o engajamento político etc. Dito de outro modo, não significa pensar somente nossa relação com o mundo, com os outros e conosco mesmo – fato, aliás, fundamental para se compreender o “comércio com o mundo e as coisas”, tal como Max Scheler anuncia já em 1935. Para Merleau-Ponty, estar “em direção ao concreto” significa também um debate com seu exterior, com o que “provoca a filosofia”, ir em direção ao que “a impele a pensar os conceitos válidos na situação que é a sua” (MERLEAU-PONTY, 1995: 138).

Esse modo de pensar é, sem dúvida, uma crítica à filosofia de sua época: trata-se de mostrar como vários problemas aparentemente distantes de sua reflexão, tal como os campos empíricos do saber, nos oferecem uma capacidade e uma possibilidade fundamental de autocrítica.

Sua estratégia é aparentemente “simples”: mostrar que a filosofia não poderia jamais deixar de estar em contato com os “fatos” e com as experiências efetivas. Podemos dizer que Merleau-Ponty percebe que é necessário que a racionalidade *desça à terra* (Cf. MERLEAU-PONTY, 1996b:

## **A Experiência filosófica de Merleau-Ponty com uma não-filosofia: por que um diálogo com a psicanálise?**

43). Tal estratégia talvez seja um modo de dizer que há algo de “estrangeiro” em operação na razão moderna que a filosofia parece excluir de seu domínio, mas que poderia nos levar a pensar de outra forma.

Talvez seja “forçando” os limites da filosofia que Merleau-Ponty parece entrar em contato com tradições tão diversas e tão produtivas a seu pensamento. É em face desse engajamento com os saberes que ele afirma, nos anos 50 (no seu curso sobre *Nature et Logos: le corps humain*), que “nossa não-filosofia, que é, talvez, a mais profunda filosofia” (MERLEAU-PONTY, 1959-1960: 82).

É somente através de uma frequência ao que supostamente é exterior à filosofia que podemos apreender rigorosamente o concreto – é neste comércio com o “fora” que se pode dar uma impulsão ao pensamento para sair de seus prejuízos. Ele age como se tivesse descoberto algum segredo e chega a escrever em seus rascunhos frases como esta: “estabismo da fenomenologia: a atitude natural, a não-filosofia, é o segredo dos segredos” (MERLEAU-PONTY, 1957: 117).

Aliás, o recurso a essas não-filosofias não é um caso isolado da experiência intelectual de Merleau-Ponty. Não há porque não sublinharmos como essa foi uma estratégia de vários programas filosóficos no século XX. Merleau-Ponty é, talvez, um dos precursores de uma tradição que Vladimir Safatle descreve nestes termos:

vale sempre a pena lembrar que boa parte dos capítulos mais importante dos programas filosóficos decisivos para a configuração dos debates da contemporaneidade foi escrita através de uma força que levou a filosofia a deparar-se

continuamente com seus limites e misturar-se com aquilo que lhe era aparentemente estranho. Forçagem que impediu a filosofia de se transformar em: ‘Perpétua reduplicação de si mesma, em um comentário infinito de seus próprios textos e sem relação a exterioridade alguma’ [Foucault]. [...] A constatação de uma operação de forçagem e de descentramento discursivo que constitui a essência de projetos filosóficos maiores da contemporaneidade (...) é capaz de nos indicar que talvez existam objetos que só podem ser apreendidos na interseção entre práticas e elaborações conceituais absolutamente autônomas e com causalidades próprias (SAFATLE, 2008: 9-10).

Vladimir Safatle retoma uma tradição que, sem dúvida, se inspirou na filosofia de Merleau-Ponty. É neste entrelaçamento, quando a filosofia interroga as ciências, por exemplo, que podemos encontrar articulações com o Ser quase “impossíveis” de se revelar de outro modo.

Isso se passa como “natural” no modo de pensar do filósofo a tal ponto que ele julga que

o recurso à ciência não necessita ser justificado: qualquer concepção que se faça da filosofia, ela tem que elucidar que a experiência e a ciência é um setor de nossa experiência, submetida, é certo, ao algoritmo a um tratamento particular, mas que, de um modo ou de outro, há um reencontro com o ser, se bem que seja impossível de a recusar anteriormente sob o pretexto mesmo que, na sua vadiagem através do ser, encontrará certamente ocasião de recusá-las. O ser abre passagem através da ciência como através de toda vida individual. Ao interrogar a ciência, a filosofia ganhará em reencontrar certas articulações do ser que lhe seria mais difícil de revelar de outro modo (MERLEAU-PONTY, 1968: 117-118).

## **A Experiência filosófica de Merleau-Ponty com uma não-filosofia: por que um diálogo com a psicanálise?**

É por esse motivo que a verdadeira filosofia, para Merleau-Ponty, encoraja as ciências, pois ela está em reciprocidade com elas – sem que haja primazia de uma ou outra. Ele afirma, já nos seus primeiros trabalhos, que

entre o conhecimento científico e o saber metafísico, que o remete sempre à presença de seu objetivo, não pode haver rivalidade. Uma ciência sem filosofia não saberia, ao pé da letra, do que falar. Uma filosofia sem exploração metódica dos fenômenos não alcançaria senão verdades formais, quer dizer, a erros. Fazer metafísica, não é entrar num mundo de conhecimento separado, nem repetir as fórmulas estereis tais como aquelas de que nós nos servimos aqui – é fazer a experiência plena de paradoxos que elas indicam, é verificar sempre novamente o funcionamento discordante e a intersubjetividade humana, é buscar pensar até o fim os mesmos fenômenos que a ciência investe, lhe restituindo somente sua transcendência e seu estranhamento originários (MERLEAU-PONTY, 2004b: 119).

Restituir a transcendência e o estranhamento originários: eis um dos temas maiores da sua reflexão. Pensar o mundo, os outros e a si mesmo não é um “conhecimento separado”. *O estranhamento é constitutivo de nosso ser-no-mundo* – melhor, de nossa promiscuidade com o mundo. Para ele, o bruto, o selvagem, o primitivo, o infantil etc., enfim, estão presentes nas nossas formas de vida. A filosofia não pode simplesmente ignorar esse domínio da vida num pensamento de “sobrevôo”. Seria preciso buscar o mundo em seu estranhamento, pois o pensar, talvez, seja a consciência deste estranhamento.

Eis a importância deste debate: “a ciência é útil naquilo que ela nos afasta da falsa filosofia” (MERLEAU-PONTY, 1958-1959: 46b). Não se trata

simplesmente de incorporar objetos “estrangeiros” para o interior da filosofia, mas um modo que ela própria tem de se *renovar*. Um modo de assumir articulações com o Ser que poderiam provocar uma torção e, mesmo, uma ruptura. É como a ocasião de fazer surgir o Ser filosófico como Ser integral na intersecção de suas regiões (Cf. MERLEAU-PONTY, 2003: 164). É trazer à tona o que lhe parece impensável: o sonho, o mito, a alucinação, o infantil, a loucura, o mórbido, a existência, o invisível, e tantas outras “matérias obscuras” ao pensar.

Se a Racionalidade filosófica pretende falar do verdadeiro, ela deve buscar suas origens e suas experiências *originárias*. Mas o que seria um “desvelamento” de algo “desconhecido” em nossa reflexão? Por que o contato com o obscuro? Segundo Claude Lefort, por exemplo,

se podemos o nomear [o opaco no presente], é porque ele se designa precisamente no signo da não-filosofia. Entretanto, pela não-filosofia, não é preciso somente entender a anulação da filosofia; ela inclui, ao mesmo tempo, modos de atividade e de conhecimento estranhos à filosofia e tudo que, fora do campo instituído da filosofia, atesta um novo regime de pensamento e, longe de nos fazer perder a exigência filosófica, a relança (LEFORT, 1996a: 11).

Por outro lado, devemos destacar também, que a relação de Merleau-Ponty com as ciências não é apenas de “entusiasmo”. De fato, elas nos têm algo a falar e nos relança ao pensamento. Mas, isso não significa simplesmente aceitar os estudos científicos ingenuamente, pois seus discursos estão carregados de prejuízos ontológicos. Como se as ciências nos trouxessem algo

## **A Experiência filosófica de Merleau-Ponty com uma não-filosofia: por que um diálogo com a psicanálise?**

novo com pressupostos que não podem assegurar sua novidade. Por isso, em muitos momentos, vemos o filósofo também *crítico* das ciências.

O exemplo clássico de Merleau-Ponty está nas primeiras linhas de *L'œil et l'esprit*, em que o filósofo acusa as ciências contemporâneas de cáirem num modismo intelectual objetivista – uma forma de manipular o mundo: principalmente porque a metodologia científica, historicamente, se desenvolveu a partir de uma concepção metafísica discutível, numa metodologia objetivista que reduz todo ser a um “objeto em geral”.

Nessa redução, a ciência manipula o mundo: “a ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las. Oferece modelos internos delas e, operando sobre esses índices ou variáveis as transformações permitidas por sua definição, confronta-se apenas de vez em quando com o mundo atual” (MERLEAU-PONTY, 2004a 9). Aliás, uma forma de manipular sinônima de uma dominação do mundo que transparece em nossa crise da racionalidade: nas relações entre os homens, na nossa relação com a Natureza e na nossa relação com a Terra (Cf. MERLEAU-PONTY, 1996a: 40-46).

Longe de isso significar uma mudança de postura, é preciso aprofundar a relação da filosofia com as ciências, mesmo que, para isso, tenhamos que ser mais “atentos”. O exemplo mais claro dessa posição encontramos em *Einstein et la crise de la raison*. Sem dúvida alguma, Einstein rompe com o modo de pensar a física vigente até então. Ele nos leva a novas questões.

Por outro lado, Merleau-Ponty mostra-nos que a reflexão de Einstein ainda se baseia no *Ens Realissimum* que sustenta o pensamento clássico – modo de afirmar que entre o trabalho que o cientista nos mostra e sua interpretação

não há, necessariamente, convergência. Einstein traria algo novo, uma nova racionalidade, mas ainda calcada na metafísica clássica. Por isso Merleau-Ponty afirma que “Einstein mesmo era um espírito clássico”, pois “se denominamos clássico um pensamento para o qual a racionalidade do mundo é evidente, o espírito clássico, em Einstein, está, portanto, em seu limite extremo” (MERLEAU-PONTY, 2000b: 243).

O caso de Einstein é o caso mais bem acabado para compreendermos como podemos tomar as novidades científicas enquanto uma “boa matéria” para a filosofia – buscando os pressupostos ontológicos em que essa nova racionalidade está fundada. É como se Einstein nos forçasse a refletir numa nova ontologia que sua ciência exige.

É por isto que Merleau-Ponty incentiva a frequência das ciências para compreender o que é a Natureza, por exemplo:

como, então, não se interessar pela ciência afim de saber o que é a Natureza? Se a Natureza é um Englobante, não se pode pensá-la a partir de conceitos, a título de deduções, mas deve-se pensá-la a partir da experiência e, em particular, a partir da experiência sob sua forma a mais estabelecida, quer dizer, a partir da ciência (MERLEAU-PONTY, 1995: 122).

Claude Imbert afirma que, nas últimas obras, Merleau-Ponty é severo com as ciências, tendo elas uma função *negativa*, ao contrário de suas primeiras obras, que seriam quase que um prolongamento e uma explicitação das ciências (Cf. IMBERT, 2005: 28-29). Imbert não leva em conta o que Marcus Sacrine Ferraz, por exemplo, observa: “para o estudo do ser primordial [tema

## **A Experiência filosófica de Merleau-Ponty com uma não-filosofia: por que um diálogo com a psicanálise?**

dos últimos escritos de Merleau-Ponty], o apelo aos dados científicos se torna crucial” (FERRAZ, 2009: 143). Um apelo não só crítico, mas também constitutivo.

Várias foram as não-filosofias que impulsionaram o filósofo durante o processo de estudo desse ser primordial em sua experiência do pensamento. Talvez uma das mais notáveis entre elas seja a *psicanálise*. Isso porque o modo como o filósofo interpreta a psicanálise converge com sua própria filosofia, quer dizer, com uma necessidade de buscarmos nossa *arqueologia*, nossa relação mais primordial com o mundo. Ao menos, é isso que o filósofo anuncia em *Le visible et l'invisible*, se referindo ao método freudiano: “[...] esta atitude é profundamente filosófica, ela é constitutiva da atitude de reflexão naquilo que ela tem de melhor” (MERLEAU-PONTY, 2004c: 233). Por que essa referência à atitude da psicanálise enquanto profundamente filosófica?

### **Uma não-filosofia em especial: a psicanálise**

Segundo Merleau-Ponty, nada é mais filosófico que a pretensão de Freud: buscar nossa *arqueologia* (Cf. MERLEAU-PONTY, 2000a: 282). Aliás, uma arqueologia que encontramos nos trabalhos de Merleau-Ponty, sobretudo, sob a rubrica de um *pacto* entre nosso corpo e o mundo – o acesso mais originário entre nós e o mundo, e entre nós e outrem.

Não é por acaso, portanto, que o método merleau-pontyano é *quase* contíguo ao método da *psicanálise* – como se ele seguisse de perto o que Sigmund Freud escreveu sobre a relação entre o normal e o patológico: “se



atirarmos ao chão um cristal, ele se parte, mas não em pedaços ao acaso. Ele se desfaz, segundo linhas de clivagem, em fragmentos cujos limites, embora fossem invisíveis, estavam predeterminados pela estrutura do cristal” (FREUD, 1996: 64). Dito de outro modo: a descrição de uma patologia é, na verdade, um momento privilegiado para descrever o que está presente em todos os homens.

Partilhamos, assim, dessa passagem de Vladimir Safatle:

‘a saúde é a vida no silêncio dos órgãos’. Esta frase famosa do cirurgião francês René Leriche indicava como a doença é, em última instância, o que faz o corpo falar. É a experiência da doença que rompe uma certa imanência silenciosa entre o sujeito e o seu próprio corpo; é ela que transforma o corpo em um ‘problema’ que determina exigências de saber e configura necessidades de cuidado e intervenção. Desde há muito, ouvimos que ‘o homem que pensa é um animal doente’. A frase se presta a, pelo menos, duas interpretações: não apenas que o pensar é uma doença que marca o ponto de exílio em relação a uma naturalidade perdida, mas, principalmente, que a doença é o que provoca o pensar. Pois, se é verdade que toda ciência procede do espanto, então não haveria como esquecer desta afirmação maior de Georges Canguilhem: ‘o espanto verdadeiramente vital é a angústia suscitada pela doença’ (SAFATLE, 2011: 11).

Entretanto, é verdade que, diferentemente de Freud, Merleau-Ponty não pensa *sobre* o patológico, o mórbido, mas *a partir* deles. Freud nos mostra que a racionalidade exclui de sua reflexão: a loucura, o devaneio, o sonho, o ilógico, no entanto, tudo isto está *presente* na nossa vida de modo velado, condensado, deslocado, por exemplo, nos atos falhos ou nos lapsos cotidianos.

## **A Experiência filosófica de Merleau-Ponty com uma não-filosofia: por que um diálogo com a psicanálise?**

É pensando *sobre* esses fenômenos que Freud diz sobre o normal. Melhor, como se entre o patológico e o normal não houvesse um limite claro. Merleau-Ponty, por sua vez, não pensa *sobre* o patológico, mas *a partir* deste tipo de descrição podemos repensar nós mesmos e até a racionalidade.

Pensar a partir de algo, de fato, tem seus riscos. Um risco claro que aparece em sua obra é o modo que o filósofo incorpora a psicanálise em sua reflexão em vários momentos de seu trabalho.

Num momento, para pensar o corpo, noutros, para pensar a instituição, a carne, a Natureza etc. Enfim, um debate que tem vários interlocutores (Freud, Anna Freud, Melanie Klein, Jacques Lacan, Germaine Guex etc.) e vários temas – o que certamente torna este debate complexo e cheio de enigmas.

Sem dúvida, o maior enigma está na concepção freudiana sobre o inconsciente. Merleau-Ponty sempre retoma esta noção obscura da psicanálise. Alain Beaulieu observa que “Merleau-Ponty não é o único filósofo francês a propor uma reinterpretação do freudismo, mas ele é, sem dúvida, o único a fazer de Freud um cúmplice que, a cada instante, o acompanha nas etapas as mais decisivas de seu pensamento” (BEAULIEU, 2009: 307).

Apenas para se ter uma ideia deste diálogo entre a experiência filosófica de Merleau-Ponty e a psicanálise, tenhamos em mente um “mapa geral” deste diálogo.

## Um “mapa geral” deste debate entre a experiência filosófica de Merleau-Ponty e a psicanálise

Notemos, primeiramente, que desde sua tese de 1942, *La structure du comportement*, as análises de casos patológicos, tal como a descrição de Kurt Goldstein sobre as lesões cerebrais e as alucinações verbais descritas por Daniel Lagache são “matérias” fundamentais para a sua reflexão filosófica. Assim como a compreensão do que é o recalque, o inconsciente etc. Uma vez que o recalque nos diz de uma consciência fragmentada, por exemplo; e o estudo sobre o inconsciente nos leva a pensar a consciência perceptiva numa concepção gestaltista.

O filósofo não “esconde” que a concepção do patológico e a teoria do funcionamento nervoso nos ajudam a pensar o que é normal na relação do organismo com o meio, tanto quanto a concepção da afasia. Tais concepções são importantes para se pensar como é possível ao organismo reestruturar-se assim como estabelecer dois modos de condutas face ao mundo: categorial e concreta. Dizendo de outro modo, é como se o pensamento sobre o mórbido fosse indispensável para qualquer reflexão filosófica – isto é no mínimo algo novo na filosofia.

Mas também as descrições do comportamento infantil são determinantes para negar, entre outras coisas, a concepção da consciência nos moldes da filosofia kantiana; e a descrição do comportamento animal, um modo de compreender a produtividade humana.

Vemos, assim, que esta estratégia de pensar o que supostamente excluímos do pensamento objetivo é central desde sua primeira tese. É

## **A Experiência filosófica de Merleau-Ponty com uma não-filosofia: por que um diálogo com a psicanálise?**

incontestável que os estudos sobre o mórbido, o infantil, os animais etc., não sejam uma curiosidade à razão, a seu ver. Na verdade, esses estudos nos dizem sobre nossa experiência de fato, mesmo que o “espaço obscuro do esquizofrênico”, por exemplo, não pareça presente em nossa vida, ele pode (re)surgir como um traço “esquecido” “se atirmos ao chão um cristal”.

Por outro lado, num primeiro momento, a psicanálise, apesar de aparecer, em algumas passagens, está longe de ser determinante em sua reflexão. Ela é, principalmente, um exemplo, entre outros, de como podemos diferenciar o comportamento vital do comportamento humano.

Mas, ele retoma este debate com a psicanálise já nos próximos anos com outra postura: na *Phénoménologie de la perception* a psicanálise é retomada enquanto um elemento fundamental para se descrever o poder do corpo. Por quê?

Primeiramente, segundo Merleau-Ponty, a psicanálise e a fenomenologia são convergentes. As duas nos mostram que tudo, na vida humana, tem um sentido – uma hipótese que Freud e Merleau-Ponty jamais abandonaram. O exemplo mais claro é o do sintoma. Ou seja, uma elaboração de uma forma de vida em que a história sexual de um sujeito é sua própria história de vida.

O filósofo destaca um caso de Ludwig Binswanger para mostrar isto. Trata-se de uma jovem que foi impedida de rever seu amado, um exemplo clássico na *Phénoménologie de la perception*: a afonia da jovem não é uma patologia em si, mas uma forma com que ela elaborou sua vida diante da situação – uma decisão que não está no nível da consciência objetiva ou tética e que nos ajuda

a compreender o que é a liberdade. Quer dizer, a partir deste caso poderemos acompanhar porque Merleau-Ponty afirma que a vida refletida é tributária da vida irrefletida.

Outro caso, sobre Schneider, tal como descreve Goldstein, é decisivo para o filósofo desenvolver aquilo que ele propõe enquanto um poder corporal. Isto é, a partir da descrição do comportamento de Schneider, Merleau-Ponty sugere que há um saber próprio do corpo, presente em nossos hábitos corporais – um modo de dizer que não somos totalmente livres nem totalmente determinados. O fenômeno do membro fantasma, por outro lado, nos diz como o sujeito amputado se fixa numa temporalidade que persiste em se repetir.

Percebamos: tudo se passa como se Merleau-Ponty quisesse afirmar que não é *suficiente* um debate com a tradição filosófica, mas que é necessário *forçar* o pensamento.

É certo que ele jamais abandonou um debate com os filósofos. Mas, sua novidade parece vir pela intersecção com o obscuro, tal como a psicanálise descreve a libido, por exemplo. Na *Phénoménologie de la perception*, a história sexual de um sujeito não é um caso sem importância filosófica, ela nos fala sobre o poder do corpo em investir no mundo, da normatividade vital e de uma osmose com nossa existência em geral.

A ilusão e a alucinação, que parecem ter somente interesse para uma clínica (seja psicológica ou médica), são fundamentais para o filósofo mostrar que a consciência não tem plena posse de si e que ela vive numa fé perceptiva com o mundo. Aliás, estes fenômenos estão presentes inclusive quando ele analisa questões políticas: a recusa do sujeito em tomar uma decisão na

## A Experiência filosófica de Merleau-Ponty com uma não-filosofia: por que um diálogo com a psicanálise?

situação presente, por exemplo, é como a descrição de um sujeito ressentido, tal como encontramos na clínica (não por acaso, Merleau-Ponty articular a psicanálise com o marxismo).

Mas esses casos não são somente “bons materiais” para a filosofia. Após a *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty passa a dar aula no curso sobre psicologia infantil e pedagogia em Sorbonne (1949-1952). Apesar de serem aulas, não é difícil vermos como o filósofo incorpora ao seu projeto suas reflexões sobre a psicologia/pedagogia infantil.

O curioso é que ele defende a psicanálise contra a psicologia/pedagogia infantil. Ele afirma num texto de setembro de 1951 (*L’homme et l’adversité*) que, no fundo, Freud esboça uma *lógica secreta ou latente do corpo* que deveríamos explorar. A seu ver, a psicanálise é o exemplo privilegiado do modo pelo qual o século XX restaurou e aprofundou a noção de *carne* enquanto corpo animado. Notemos, aliás, como um dos conceitos mais importantes da sua experiência filosófica, a carne, é articulada com sua reflexão sobre a psicanálise: *como se a psicanálise levasse a reflexão filosófica a pensar suas noções fundamentais de uma maneira diferente*.

Por isso, entre vários temas possíveis sobre a relação entre sua filosofia com as não-filosofias, penso que há um privilégio no seu debate com a psicanálise. Trata-se de falar de *qualquer coisa obscura* com a qual Merleau-Ponty jamais deixou de ter contato: aquilo que Freud colocou em *Outra cena*. Esta coisa obscura *deve* ser afrontada, já que “seria anticientífico se desinteressar por estes materiais. [...] A difusão da psicologia psicanalítica é inevitável

porque ela interessa a todos e ela é necessária ao progresso do saber” (MERLEAU-PONTY, 1988: 328-329).

Nestes cursos em Sorbonne, Merleau-Ponty toma um exemplo importante que refletirá nas suas obras posteriores. Trata-se da descrição de Klein sobre o canibalismo do corpo infantil com o corpo materno. Merleau-Ponty destaca, neste momento, como há uma lógica secreta de projeção-introjeção entre os corpos em que há uma confusão entre eles – o que será sua futura descrição sobre a *invasão* entre os corpos na carne do mundo.

Neste mesmo curso, o filósofo descreve o famoso *estádio do espelho* de Lacan. O modo que Lacan propõe em que há uma assunção da imagem corporal na criança e que esta assunção reestrutura a relação da criança consigo mesma, leva Merleau-Ponty a pensar numa reversibilidade da visão (e, no fundo, a uma reflexão sobre o narcisismo da visão). Ter uma visão de si, de seu corpo, de sua unidade, significa, para Merleau-Ponty, entrar na visibilidade do mundo. Ou ainda, significa ter um papel na relação com outrem, porque a criança compreende que há dois pontos de vista sobre ela: ela vê e é visível por todos os lados.

Estas duas questões nos levam a um problema central na obra de Merleau-Ponty. Quer seja, a intersubjetividade: a possibilidade dos corpos se invadirem e a reversibilidade da visão. Como se a descrição do mundo infantil fosse o segredo para se pensar a relação entre os homens, uma vez que este mundo jamais foi destruído ou ultrapassado definitivamente em nossa vida.

Na verdade, esta descrição nos leva a reformular o que Merleau-Ponty nomeou nestes cursos em Sorbonne como um paradigma: como pensar nem

## A Experiência filosófica de Merleau-Ponty com uma não-filosofia: por que um diálogo com a psicanálise?

em uma relação entre um cogito em face de outro, tal como sugere Husserl, nem em uma indiferenciação entre eu e outrem, como propõe Max Scheler?

Merleau-Ponty descreve também, neste curso em Sorbonne, os estudos sobre o desenvolvimento infantil (tal como aparece em Jean Piaget, Freud, Anna Freud). O problema do desenvolvimento infantil é central para se compreender como é possível à criança passar de uma fase de desenvolvimento a outra fase sem que haja um total abandono da fase anterior. Isto significa que sempre há traços de uma fase na outra, o que é fundamental para o filósofo afirmar que sempre há algo de indestrutível na história pessoal: nada que vivemos na nossa infância é verdadeiramente suprimido/ultrapassado.

Nesta mesma época dos cursos de Sorbonne, Merleau-Ponty se volta ao problema da linguagem. Dentre sua discussão em meio a Husserl e Saussure, por exemplo, em torno de uma fenomenologia da fala, Merleau-Ponty destaca como poderíamos pensar numa relação entre os homens numa outra dimensão: numa generalidade da carne, porque a linguagem verdadeira é uma experiência de indiferenciação com outrem (como escreve em *La prose du monde*: “eu sou outrem”). Tal possibilidade é contígua ao problema do mundo infantil, tal como aparece em Klein: há como uma indivisão entre os corpos – eu sou outrem; assim como o corpo infantil é o prolongamento do corpo materno.

A psicanálise nos parece, assim, um campo privilegiado para Merleau-Ponty: ela, ao menos, *perturba* nosso modo de pensar. Perturba porque diz algo de originário, de indestrutível em nós – o que o filósofo denomina, em 1958-



1959, *Anfang* (começo) (Cf. MERLEAU-PONTY, 1958-1959: 31b), seguindo a terminologia de Husserl. É dessa coisa originária, o “patrimônio mítico” de nosso pensamento, que Merleau-Ponty está diante.

Os cursos de Merleau-Ponty jamais abandonam essa temática. Exemplo maior são os cursos no *Collège de France* sobre a instituição e a passividade (1954-1955). Os fenômenos obscuros, como a telepatia, a premonição, assim como a descrição de casos clássicos de Freud são os pontos mais importantes para a elaboração de outro conceito central na sua experiência filosófica: a *instituição*, ou seja, eventos que exigem um desenrolar.

A premonição, por exemplo, nos leva a pensar que há uma impercepção de um drama vivido, mas que pode ser reativado a qualquer momento. No fundo, a concepção do inconsciente enquanto impercepção é uma forma de articular a percepção com algo que sempre esteve presente em nossa vida, mesmo que de forma velada. É também um modo de afirmar que a consciência sofre uma sorte de estrabismo própria à consciência perceptiva, porque toda percepção “disto” supõe a impercepção “daquilo”.

Sua reflexão sobre o delírio de Hanold (uma interpretação de Freud do livro de W. Jensens , *Der Wahn und die Träume in W. Jensens Gradiva*) nos ensina, por sua vez, que todo delírio é um fenômeno que só é possível a partir de resíduos do real e que pressupõe a sobredeterminação deste delírio à história sedimentada do sujeito. Dito de outro modo, Merleau-Ponty conclui que a vida onírica está presente em nossa vida desperta (a impercepção, o delírio etc.).

Ainda neste curso sobre a passividade e a instituição, Merleau-Ponty retoma um caso clássico de Freud: o caso Dora. Esta reflexão, no fundo, é um

## **A Experiência filosófica de Merleau-Ponty com uma não-filosofia: por que um diálogo com a psicanálise?**

modo de mostrar como o sujeito sempre pode instituir uma forma de vida na relação com outrem: uma possibilidade tal que sublinha como o inconsciente segue uma lógica própria da percepção (“eu não sei e sempre soube”). Quer dizer, Merleau-Ponty aproxima sua concepção da percepção a uma forma de negação específica da metapsicologia freudiana: a *Verneinung* (uma negação de uma coisa que já sabemos, mas que preferimos agir como se não soubéssemos).

Como poderemos notar, cada vez que o filósofo retoma os casos de patologia em sua obra, ele não os interpreta somente; há como que uma incorporação dos problemas clínicos no seu modo de filosofar. Isso fica ainda mais claro nos seus últimos cursos e escritos.

No curso sobre a Natureza (1956-1960), por exemplo, há uma longa articulação entre os estudos sobre o comportamento animal e a psicanálise. A sua interpretação das obras de Adolf Portmann e de Lorenz Konrad são exemplares. No primeiro caso, a aparência dos animais é comparável ao simbolismo primordial que encontramos no trabalho sobre o sonho de Freud. No segundo, há uma associação entre o instinto animal com a libido; associação que nos forçará a negar qualquer barreira entre os animais e os homens.

Os dois estudos são uma espécie de esboço de sua filosofia da carne: uma sorte de promiscuidade entre os corpos. Uma relação, aliás, que Husserl chamou *Ineinander*: uma relação de inerência de si ao mundo e do mundo a si, de si ao outro e do outro a si.

O exemplo maior para se pensar esta relação de *Ineinander*, Merleau-Ponty encontra principalmente nos trabalhos de Klein e Paul Schilder. A seu ver, no primeiro caso, as relações de projeção-introjeção entre os corpos são uma descrição de uma indivisão entre os corpos. A promiscuidade entre os esquemas corporais, tal como apresenta Schilder, também, porque o esquema corporal tem uma estrutura libidinal e sociológica.

No fundo, poderemos afirmar que o mundo infantil, assim como descreve os psicanalistas, é um exemplo da dinâmica própria do corpo no tecido do mundo. Dinâmica esta em que os corpos se entrelaçam num espaço em que não há fora ou dentro, mas uma relação indivisa entre eles. Neste sentido, a interpretação merleau-pontyana da psicanálise está *numa dimensão ontológica*: como somos do mesmo tecido do mundo, desejamos outros corpos (como se a carne do mundo fosse narcísica). Um caráter ontológico da sexualidade, já que ela é uma dimensão inelutável da vida e, ao mesmo tempo, uma abertura ao mundo.

Neste momento, no fim da década de 50, Merleau-Ponty enxerga na psicanálise uma contribuição maior para compreender nossa relação com o mundo: somos corpo e isso significa que desejamos outros corpos. Desejar participar da promiscuidade do mundo é uma possibilidade de ser outro que nós mesmos e, ao mesmo tempo, nós mesmos – numa indivisão.

Entretanto, como podemos ler neste mesmo curso sobre a Natureza, esta indivisão não significa que sua ontologia caminhe para uma “noite de identidade”. Que somos do mesmo estofo, que estamos numa promiscuidade, que nosso desejo é de nos religar ao mundo, isto não significa que somos

## A Experiência filosófica de Merleau-Ponty com uma não-filosofia: por que um diálogo com a psicanálise?

idênticos ao mundo. Somos do mesmo tecido, mas há também uma distância irremediável.

Estamos em face de uma ontologia que sustenta, ao mesmo tempo, uma *identidade* e uma *diferença*, como nos indica o célebre exemplo das mãos se tocando em que se surge uma distância entre tocar e ser tocado por um leve e misterioso deslocamento.

Apesar de o exemplo das mãos se tocando ser, talvez, o exemplo mais conhecido da obra de Merleau-Ponty, sua concepção do inconsciente em *Le visible et l'invisible*, nos sugere o mesmo.

Notemos, primeiramente, que o exemplo de sua concepção do inconsciente nesta época é solidário ao prefácio que ele escreve da obra de Angelo Louis Marie Hesnard em 1960 (*L'œuvre et l'esprit de Freud et son importance dans le monde moderne*). Neste prefácio, o filósofo lembra-nos de que a psicanálise converge com a fenomenologia: elas não são paralelas; elas se dirigem a uma mesma latência.

Não por acaso, o filósofo propõe em *Le visible et l'invisible* que Freud deveria realizar uma *psicanálise ontológica*, porque a psicanálise não se mostra como um saber positivo em que os conceitos são claros e transparentes, mas como um *paradoxo* e uma *interrogação* (como a filosofia).

Em suas notas de trabalho, o debate com a psicanálise está tão presente que seria difícil imaginar sua experiência filosófica sem este. Se antes ele pensava *a partir* da psicanálise, agora, parece que os conceitos psicanalíticos e o seu método de análise são *constitutivos* da sua filosofia. Ele afirma, assim, que o inconsciente está incrustado na filosofia da carne: *ele é o sentir mesmo*.

Destaquemos, aliás, como esta definição do inconsciente está ligada diretamente a uma fala de Jean Hyppolite sobre sua interpretação do *Verneinung* (denegação) freudiano: “o sentir = eu não sei e eu sempre soube (Hyppolite): não precisamos saber o que é que queremos, pois o queremos” (MERLEAU-PONTY, 1995: 351-352). Merleau-Ponty articula essa formulação também explicitamente com a concepção de grandeza negativa em Kant, ao *Aufheben* [conservar e superar] hegeliano e à *ambiguidade* em Klein. No fim, o inconsciente parece ser uma problemática ainda obscura para o filósofo e algo que o impulsiona a pensar e a articular a filosofia com as não-filosofias.

Entre outras coisas, isto o leva a pensar numa *boa dialética*, isto é, numa dialética sem síntese em que uma coisa comporta seu oposto sem com isso cair numa contradição, tal como a visibilidade comporta uma invisibilidade. Ou uma reversibilidade em que não há nem contradição, nem superação, nem ultrapassagem, nem solução, nem afirmação de duas positivities, mas somente uma *passagem* de um termo a outro.

Um bom positivismo e um bom negativismo, segundo seus últimos escritos: não uma negatividade em si ou uma negatividade por contradição, mas uma negatividade por desvio. Ou ainda, uma ambiguidade como descreve Klein: uma boa mãe e uma má mãe se referindo a uma mesma pessoa em que dois termos são o verso e o reverso um do outro. Enfim, o inconsciente permanece para o filósofo como o índice de um enigma: uma indivisão do sentir que nos diz de uma reversibilidade, mas também que é impossível vermos, sem sermos ameaçados de sermos vistos (tal como o saldo sobre o estádio do espelho de Lacan em seus cursos em Sorbonne).

## **A Experiência filosófica de Merleau-Ponty com uma não-filosofia: por que um diálogo com a psicanálise?**

Acompanhando seu modo de pensar, não estranharemos que ele defina a filosofia, neste momento, segundo estas palavras: “o que é a Filosofia? O domínio do *Verborgen* ( $\varphi$  e ocultismo)” (MERLEAU-PONTY, 2004c: 234). Vemos como, no fundo, o oculto, o obscuro na psicanálise é uma revelação do que está presente na Visibilidade: um narcisismo da carne.

### **Deixar-se influenciar: privilégio exclusivo dos grandes pensadores**

Andre Green afirmou em 1964:

Merleau-Ponty estabeleceu um julgamento mais nuançado sobre a psicanálise no fim de sua vida; não é tanto por ele ter reconhecido de fato sua verdade, é, sobretudo, porque ele pensava que sua filosofia deveria ser revista e que a psicanálise poderia contribuir para essa revisão (GREEN, 1964: 1027).

Entretanto, é certo que esta incorporação da psicanálise no interior do debate filosófico está longe de ser clara ou sem consequências. Com efeito, Merleau-Ponty jamais cessou de refletir sobre a psicanálise como já destacava Alphonse de Waelhens, desde 1961, e André Green, desde 1964 (*Cf.* WAELHENS, 1961: 389; *Cf.* GREEN, 1964: 1019).

Na verdade, trata-se de uma estratégia na *contramão* da tradição fenomenológica na qual Merleau-Ponty se inseria. Os três fenomenólogos, com os quais o filósofo jamais deixou de debater, se colocavam num ponto de vista oposto. Sabe-se que Sartre, por exemplo, propõe uma psicanálise existencial se contrapondo claramente às teorias freudianas (*Cf.* SARTRE, 2006: 602-620). Heidegger, apesar de participar assiduamente dos seminários

de Zollikon, nega as teses freudianas a favor “dos modos de exercer do ser-no-mundo” (Cf. HEIDEGGER, 2001: 192). Husserl, um pouco antes, fazia críticas severas à psicologia e dizia que a psicanálise nos trazia um problema determinado por uma teoria “implícita da consciência” (Cf. HUSSERL, 2004: 525-527).

Entretanto, Merleau-Ponty é também um *crítico* da psicanálise. Em toda sua obra ele critica a metapsicologia freudiana. Mas, como já fizemos notar, criticar não significa ignorar. Ao contrário, é um modo de incorporar à reflexão filosófica uma torção dos saberes empíricos – e como pretendemos mostrar aqui, em especial, da psicanálise.

Isso porque a psicanálise, para Merleau-Ponty, é uma ciência em desenvolvimento – ainda em construção. Segundo o filósofo,

o longo trabalho (e inacabado) de Freud sobre o sentido do recalque do homem dos lobos [um exemplo que ele estende a outros]: nada mostra mais claramente que o freudismo é uma prática que tenta se formular, uma intuição que busca seus meios de expressão (MERLEAU-PONTY, 1959-1960: 96).

Esse modo de ler é claramente uma das “marcas” de sua filosofia: ler não é estar num contato passivo com a obra, mas um modo de ver *o que o autor não disse explicitamente*, mas que está de algum modo presente em suas linhas.

Seu modo de ler a obra de Husserl, por exemplo, é já clássico: é preciso retomar o *impensado* de Husserl, mesmo que isto vá contra este. Do mesmo modo, quando lemos a obra psicanalítica: é preciso realizar certa torção para que ela revele aquilo que Freud, por exemplo, *quis* dizer, mas não disse.

Com esta torção, podemos afirmar que este modo de ler Freud é também importante para a psicanálise. Não podemos deixar de notar como

## **A Experiência filosófica de Merleau-Ponty com uma não-filosofia: por que um diálogo com a psicanálise?**

esta leitura de Merleau-Ponty foi determinante para psicanalistas tais como Andre Green, Jean-Bertrand Pontalis e Jacques Lacan. Isso justificaria um debate complementar se seguirmos esse conselho de Bernard Baas: “a questão é saber não somente como filosofia e psicanálise podem ser concernidas uma *pela* outra, mas também como elas podem ser interessadas uma *à* outra” (BAAS, 1998: 10).

Por isso, para Merleau-Ponty, é preciso reaprender a ler Freud,

[...] quer dizer, tomando as palavras e os conceitos teóricos dos quais ele se serve não em seu sentido lexical e comum, mas segundo o sentido que eles adquirem no interior da experiência que eles anunciam e que nós temos diante de nós mais do que uma suspeita (MERLEAU-PONTY, 2000a: 282).

Fazer como um desvio: tomar aquilo que a psicanálise anuncia e levar ao extremo, mesmo que, para isto, devamos resignificar o que ela nos apresenta. É como reaprender a ler os clássicos: o que eles nos dizem? Como podemos pensar isto?

O que fica claro é que as não-filosofias, e a psicanálise em especial, leva Merleau-Ponty a forçar o pensamento, a deslocar as linhas de força que a fenomenologia husserliana apresenta, por exemplo. E, por que não dizer, seguindo Heidegger, que Merleau-Ponty se deixa influenciar pela psicanálise, pois “se deixar influenciar permanece o privilégio exclusivo dos grandes pensadores. Os pequenos, ao contrário, sofrem sozinhos de sua originalidade abortada e é por isso que eles se fecham à influência cuja origem está distante” (HEIDEGGER, 1992: 72).



## Referencias Bibliográficas

- BAAS, Bernard. *De la Chose à l'Objet – Jacques Lacan et la Traversée de la Phénoménologie*. Leuven: Peeters; Vrin, 1998.
- BEAULIEU, Alain. Les démêlés de Merleau-Ponty avec Freud: des pulsions à une psychanalyse de la Nature. In: *French Studies* 63 (3), 2009.
- CANGUILHEM, Georges. *Le Normal et le Pathologique*. Paris: PUF, 2007.
- CHAUI, Marilena. *Experiência do pensamento – ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FERRAZ, Marcus Sacrini A. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas: Papyrus, 2009.
- FREUD, Sigmund. Conferência XXXI – A dissecação da personalidade psíquica. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud vol. XXII*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- GREEN, Andre. Du Comportement à la Chair: Itinéraire de Merleau-Ponty. In : *Critique – Decembre 1964*. Paris: Editions de Minuit, 1964.
- HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes; Educ; ABC, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Qu'appelle-t-on penser?* Paris: PUF, 1992.
- HESNARD, A. *L'Œuvre de Freud et son Importance pour le Monde Moderne*. Paris: Payot, 1960.
- HUSSERL, Edmund. *La Crise des Sciences Européennes et la Phénoménologie Transcendentale*. Paris: Gallimard, 2004.
- IMBERT, Claude. *Maurice Merleau-Ponty*. Paris: adpf, 2005.

## A Experiência filosófica de Merleau-Ponty com uma não-filosofia: por que um diálogo com a psicanálise?

- KLEIN, Melaine. *Love, Guilt and Reparation and other works 1921-1945*. New York: The Free Press, 1984.
- LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- \_\_\_\_\_. *Le Séminaire XI – Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Éditions du Seuil, 1973.
- \_\_\_\_\_. Maurice Merleau-Ponty. In: LACAN. *Autres Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Être et Monde*, v. VI et VII (BN), inédito, 1958-1959.
- \_\_\_\_\_. *Humanisme et Terreur*. Paris: Gallimard, 1947.
- \_\_\_\_\_. *L’Institution, la Passivité*. Paris: Belin, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Merleau-Ponty à la Sorbonne*. Dijon: Cynara, 1988.
- \_\_\_\_\_. *La Nature – Notes de Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995.
- \_\_\_\_\_. *La Nature et Logos: le corps humain*, v. XVII, inédito, 1959-1960.
- \_\_\_\_\_. *La Nature ou le monde du silence*, v. VI (BN: 9587), inédito, 1957.
- \_\_\_\_\_. *Notes de Cours (1959-1961)*. Paris: Gallimard, 1996a.
- \_\_\_\_\_. *L’œil et l’esprit*. Paris: Gallimard, 2004a.
- \_\_\_\_\_. *Parcours (1935-1951)*. Paris: Verdier, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Parcours Deux (1951-1961)*. Paris: Verdier, 2000a.
- \_\_\_\_\_. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Le Primat de la Perception*. Paris: Verdier, 1996b.
- \_\_\_\_\_. *Résumés de Cours – Collège de France (1952-1960)*. Paris: Gallimard, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Sens et Non-Sens*. Paris: Gallimard, 2004b.
- \_\_\_\_\_. *Signes*. Paris: Gallimard, 2000b.

\_\_\_\_\_. *La Structure du Comportement*. Paris: Quadrige/PUF, 2002.

\_\_\_\_\_. *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard, 2004c.

PONTALIS, J.-B. Note sur le Problème de l'Inconscient chez Merleau-Ponty.

In : *Les Temps Modernes*. Paris, 17°. Année, n°. Spécial sur Merleau-Ponty, octobre, 1961.

SARTRE, Jean. *L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris: Gallimard, 2006.

\_\_\_\_\_. Merleau-Ponty Vivant. In *Les Temps Modernes*. Paris, 17o. Année, no. Spécial sur Merleau-Ponty, octobre, 1961.

SAFATLE, Vladimir. O que é uma normatividade vital? Saúde e doença a partir de Georges Canguilhem. In: *Scientiae studia*. São Paulo, vol. 9, n.1, 2011, pp. 11-27.

SAFATLE, Vladimir; MANZI, Ronaldo Filho (Org.). *A filosofia após Freud*. São Paulo: Humanitas, 2008.

WAELEHENS, Alphonse de. Situation de Merleau-Ponty. In: *Les temps modernes*. Paris, 17 année, n. Spécial sur Merleau-Ponty, octobre, 1961.