

A PROMISCUIDADE DO CORPO

Uma análise da fenomenologia merleau-pontyana à luz de Klein

Ronaldo Filho Manzi

Resumo: Apesar de Maurice Merleau-Ponty, juntamente com Daniel Lagache, terem sido os primeiros a traduzir uma obra de Melanie Klein no meio acadêmico francês, é pouco conhecida a incorporação, bastante curiosa, do arcabouço teórico dos estudos dessa psicanalista no interior de sua experiência filosófica. Ainda menos discutido é como a noção de invasão, um dos pilares para a compreensão da noção de carne (cunhada nos seus últimos escritos), converge com uma dinâmica própria do trabalho de Klein, mais especificamente, devido à noção de projeção-introjeção do corpo do bebê no corpo da mãe. Este artigo pretende mostrar brevemente como se deu essa incorporação, apontando para os desdobramentos dessa articulação nos últimos escritos do filósofo.

Palavras-Chave: projeção-introjeção; esquema corporal; relação de Ineinander.

Abstract: Despite of the fact Maurice Merleau-Ponty along with Daniel Lagache have been the first to translate the Melanie Klein's work in the French academy, it's not much known the very curious assimilation of the theory's framework of this psychoanalyst's studies to the interior of his philosophical experience. Even less argued is how the notion of invasion, one of the grounds to the grasp of the notion of flesh (developed in his latest written), converge with the dynamic of Klein's works, more specifically, owing to the notion of projection-introjection of the baby's body in to the mother's body. In this article, we intend to show briefly how this assimilation happens pointing out to the development of this articulation in the philosophy latest's written.

Keywords: projection-introjection; body schema; Ineinander relation.

Na *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty escreve uma passagem sobre a alucinação que será um dos pontos centrais nos seus últimos escritos. Trata-se de uma experiência de *vertigem* do homem face à sua proximidade com o mundo. Ora, o que ele descreve como um caso extremo de nossa relação com o mundo, que *recalcamos*, é, talvez, a experiência mais próxima do que ele denominará *carne*. Notemos, primeiramente, que as experiências ditas mórbidas não são simplesmente uma curiosidade para a racionalidade segundo Merleau-Ponty. Na verdade, elas nos dizem, no limite, sobre nossa experiência de fato, como observa, por exemplo, Pascal Dupond:

mesmo que o espaço obscuro do esquizofrênico seja somente, num sentido, uma variação factual, empírica, contingente do espaço, ele não se reduz a um simples conteúdo da experiência, pois ele coloca a nu ou faz emergir uma espacialidade originária de significação transcendental. O espaço obscuro do esquizofrênico realça seu modo próprio de projetar o mundo, mas ele exprime também uma dimensão fundamental da espacialidade originária: a solidariedade, a vertiginosa proximidade do homem e do mundo (DUPOND, 2004, p. 20).

Leiamos a passagem de Merleau-Ponty:

o que garante o homem são contra o delírio ou a alucinação, não é sua crítica, é a estrutura de seu espaço: os objetos permanecem diante dele, eles guardam sua distância e, como Malebranche disse em relação à Adão, eles não o tocam senão com respeito. O que faz com que aja alucinação assim como o mito é a estreiteza do espaço vivido, o enraizamento das coisas no nosso corpo, a vertiginosa proximidade do objeto, a solidariedade do homem e do mundo, que é, não abolida, mas recalcada pela percepção cotidiana ou pelo pensamento objetivo e que o pensamento filosófico reencontra (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 337).

Este enraizamento das coisas no nosso corpo que, na *Phénoménologie de la perception*, permite ao filósofo dizer de uma intersubjetividade em que o corpo de outrem é como o prolongamento de nosso corpo, torna-se, nos seus últimos escritos, central. Quando ele diz que o corpo de outrem é um “prolongamento miraculoso de suas próprias intenções, um modo familiar de tratar o mundo”; ou que “o corpo de outrem e o meu são um mesmo todo, o verso e o reverso de um só fenômeno” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 406), Merleau-Ponty propõe, sem ainda desenvolver, o que Emmanuel de Saint Aubert denomina uma *incorporação* (AUBERT, 2004, p. 290). Como se os corpos estivessem numa *promiscuidade*: numa relação de projeção e introjeção entre eles. Uma promiscuidade que, em *L'œil et l'esprit*, é esboçada de modo exemplar: o corpo “é tomado no tecido do mundo e sua coesão é de uma coisa... [As coisas] são um anexo ou um prolongamento dele mesmo, elas estão incrustadas na sua carne, elas fazem parte da sua definição plena e o mundo possui o mesmo estofado que o corpo” (MERLEAU-PONTY, 2004a, p. 19).

É verdade que esse enraizamento do corpo ao mundo está presente na obra de Merleau-Ponty em diversos momentos. Entretanto, em alguns destes momentos, o filósofo o descreve tal como se estivesse descrevendo o mundo infantil. Em os *Signes*, por exemplo, encontramos essa passagem célebre:

não é senão a bruma de uma vida anônima que nos separa do ser e a barreira entre nós e outrem é impalpável. Se há um corte, não é entre eu e outrem, é entre uma generalidade primordial em que somos confundidos e o sistema preciso eu - os outros. O que ‘precede’ a vida intersubjetiva não pode ser distinguida numericamente dela, pois precisamente não há nesse nível nem individuação nem distinção numérica. A constituição de outrem não vem depois daquela do corpo, outrem e meu corpo nascem conjuntamente do êxtase original. A corporeidade da qual pertencem a coisa primordial é antes de tudo corporeidade em geral; como o egocentrismo da criança, a ‘esfera solipsista’ é também transativismo e confusão de mim e de outrem (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 220).

Esse tipo de associação entre o mundo infantil e a intersubjetividade não me parece um puro acaso. Essa promiscuidade entre os corpos, como pretendemos mostrar neste artigo, se deve a uma reflexão, sem dúvida, dos trabalhos husserlianos. Um exemplo é como Merleau-Ponty descreve essa relação como “(...) a inerência de si ao mundo ou do mundo a si,

de si a outrem e outrem a si, o que Husserl denomina *Ineinander* (...)” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 152).

Entretanto, não me parece que seja somente nos trabalhos de Husserl que Merleau-Ponty encontra um modo de descrever esta promiscuidade entre os corpos. Encontramos essa relação de inerência entre o corpo e o mundo, por exemplo, em dois outros momentos de seus cursos sobre a Natureza: quando ele analisa a promiscuidade dos esquemas corporais, tal como desenvolve Paul Schilder; e, sobretudo, quando ele retoma o trabalho de Melanie Klein para pensar uma espécie de projeção-introjeção entre os corpos. Com essa análise, ele pode convergir sua fenomenologia (seguindo o impensado de Husserl) com a psicanálise, uma vez que

Husserl desenvolve a ideia de ‘introjeção’ [HUSSERL, *Ideen II*, p. 176]. A operação não consiste em transferir a outrem o que eu sei de mim: projeção ou transferência. É uma operação *corporal* e não endereçada a uma consciência transcendente a este corpo (MERLEAU-PONTY, 2000a, pp. 224-225).

A operação corporal, como aparece explicitada nessa nota ainda inédita escrita nesta mesma época, converge com sua interpretação da psicanálise:

Husserl muito próximo de Freud: a projeção-introjeção é interioridade de outros em mim, co-vida, antes de ser operação expressa de criação da significação outrem. A chave da intersubjetividade é o comportamento de outrem no *meu mundo* percebido (e não sua intrusão no meu universo de culpabilidade). (...) Não nos comunicamos com outrem senão pelo nosso corpo (...) (MERLEAU-PONTY, 1957, p. 118).

Apesar desta projeção-introjeção ser um tema freudiano, ele é largamente desenvolvido por Melanie Klein. Uma ampliação que Merleau-Ponty não deixou de notar. Entretanto, se levarmos em conta as referências de Merleau-Ponty à obra de Klein, talvez pareça que se trate de uma estratégia sem muita centralidade nas suas reflexões. São dois os momentos maiores desse debate. Um primeiro, que encontramos no curso *Les relations avec autrui chez l'enfant*, realizado em Sorbonne no início da década de 50; e, um segundo, que vemos no curso *Le concept de Nature – Nature et Logos: le corps humain*, ministrado no final desta mesma década. Não deixa de ser curioso o fato de se tratar de cursos com temas muito diferentes.

No primeiro caso, a obra de Klein é analisada meio a outras teses de psicanalistas, tais como Jacques Lacan e Anna Freud. No segundo, a reflexão sobre Klein aparece como uma espécie de retificação e consolidação dos conceitos freudianos (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 178). Ambos os momentos destacam dois pontos centrais que gostaria de desenvolver aqui: a operação de introjeção-projeção do corpo da criança com a mãe e uma indivisão entre esses corpos.

Poder-se-ia perguntar por que insistir nesse recurso à obra kleiniana já que ele foi tão escasso e aparentemente sem muita importância. A primeira coisa que se deve notar é um fato pouco difundido na literatura sobre a obra de Merleau-Ponty: ele, juntamente com Daniel Lagache, foi o primeiro tradutor de Melanie Klein na França¹ – ou seja, foi o primeiro a reconhecer e compreender a importância da obra de Klein no cenário francês. Segundo – o que certamente não surpreende nenhum leitor de Merleau-Ponty – a psicanálise, principalmente nos últimos escritos do filósofo, converge com sua experiência filosófica. O caso de Klein me parece central, porque a noção de *invasão*, um dos pilares para a compreensão da noção de *carne* (cunhada nos seus últimos escritos), parece muito próxima da leitura do filósofo do trabalho desta psicanalista.

É verdade que a filosofia da carne que Merleau-Ponty desenvolve em seus últimos trabalhos se deve a uma radicalização da sua própria fenomenologia. Ou seja, a partir de um debate constante, principalmente com Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre e Martin Heidegger, entre outros. Não pretendo defender aqui que a reflexão do filósofo sobre a obra psicanalítica seja a mais importante ou a “única” para a concepção de uma filosofia da carne. Entretanto, não me parece ser por acaso que o filósofo busque cada vez mais um diálogo com a psicanálise. Em *Le visible et l'invisible*, por exemplo, ele afirma que a psicanálise freudiana é já uma filosofia da carne. Ou seja, Merleau-Ponty reconhece na psicanálise uma convergência com sua própria reflexão. É nesse caminho que podemos compreender o interesse do filósofo por essa *não filosofia*, como ele a denomina. O que pretendemos analisar, é como a obra de Melanie Klein, lida por um fenomenólogo, pode já nos sugerir uma filosofia da carne – de indivisão entre os seres.

Os primeiros contatos da criança com o mundo

Começamos lembrando que, desde Freud, é um lugar comum afirmar que existe uma indiferenciação, na criança, entre o eu e o mundo, que marcaria originalmente a vida anímica. Entretanto, não é um lugar comum afirmar que esta relação de indistinção possa ser pensada como uma relação de *encarnação*, tal como o faz Merleau-Ponty (1988, p. 312). Ou seja, que a criança, diante de uma inexistência de uma unidade funcional do seu corpo, que só pode ser integrado segundo o desenvolvimento do seu esquema corporal, mantém certo tipo de relação

¹ Traduziu *As origens da Transferência*, publicado na *Revue française de psychanalyse* em 1953.

carnal com mundo. Assim, ao se pensar no desenvolvimento infantil, não podemos deixar de notar como há um *papel* do corpo nesse desenvolvimento segundo o filósofo. Mas qual papel?

Para respondermos a isso, é importante notarmos que estas observações de Merleau-Ponty sobre Klein estão situados num curso sobre *Les relations avec autrui chez l'enfant*. Modo de dizer que a criança, mesmo nessa situação de indistinção, está, de certo modo, numa relação com a mãe, por exemplo. Lembremos, aliás, como a primeira manifestação de relação com outrem descrita por Merleau-Ponty nestes cursos em Sorbonne retoma um dos pontos mais importantes da *Phénoménologie de la Perception*:

as manifestações expressivas da criança são bastante precoces. M. Grégoire mostra que, desde o fim do segundo mês, a criança de colo ri e sorri, não somente para manifestar sua satisfação, mas também para responder aos sorrisos ao seu redor. Isto pressupõe já uma relação com outrem: ela precede a linguagem que aparece nesse contexto (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 16).

Com isso o filósofo pode afirmar que a criança, mesmo nas primeiras semanas de vida, está aberta ao mundo, que ela já possui uma capacidade de *compreender*, a seu modo, os gestos de outrem e responde aos que estão ao seu redor. Numa palavra, *a criança já está numa relação com outrem antes da linguagem*. Exemplo maior disso é a interpretação merleau-pontyana dos sons que a criança emite antes da fala: como se esses sons fossem uma língua precursora, polimorfa, algo que a criança desenvolve em relação a outrem, pois “(...) é um desenvolvimento em direção ao exterior, e não preestabelecido no organismo” (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 17). Outro exemplo da abertura da criança ao mundo podemos encontrar mesmo nas suas relações mais básicas, como na excreção enquanto um oferecimento ao outro.

Isso demonstra como, para o filósofo, outrem, no mundo infantil, é o polo de direção da criança. Fato que fica mais claro com a entrada da criança na linguagem, pois

o movimento da criança em relação à fala é um apelo constante a outrem. A criança reconhece em outrem um outro de si-mesma. A linguagem é o meio de realizar uma reciprocidade com ele. Trata-se aí de uma operação por assim dizer vital, e não de um ato intelectual somente. A função representativa é um momento do ato total pela qual nós entramos em comunicação com outrem (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 30).

De um modo geral, podemos notar que, para Merleau-Ponty, era preciso mostrar como o desenvolvimento infantil é antes um desenvolvimento em que as relações com outrem é primordial. Aliás, como as primeiras experiências são *fundantes* nas relações futuras do sujeito – exemplo maior é o papel da identificação na criança com outrem, uma vez que, “(...) o eu e o outro são entidades que a criança não desassocia senão tardiamente; ela parte de uma identificação total com outrem” (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 35).

Não estranhemos assim um elogio, como esse, a Paul Guillaume, ao inverter uma questão clássica: sua astúcia em não pensar como se passa de uma consciência de si a outrem, mas “como construir a partir de outrem, um eu representativo?” (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 35). Por isso é bom ressaltar que ao dizer de uma relação com outrem na criança de colo, não podemos dizer ainda de uma *intersubjetividade*, porque a criança não pode ser considerada ainda um *sujeito*. Algo que não nega, de modo algum, que a criança está numa relação com outrem, mesmo se dissermos, seguindo Merleau-Ponty, que essa relação é polimorfa (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 521), já que não podemos conceber, nesse momento, uma “mentalidade infantil”.

Ainda que a criança esteja numa relação com outrem nessa fase polimorfa, temos que ter em mente que estes são como *uma extensão ou prolongamento de seu corpo*. Uma concepção de indistinção que é comum tanto nas teorias dos psicólogos, como Paul Guillaume e Henri Wallon, quanto nas teorias dos gestaltistas, fenomenólogos e psicanalistas (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 180) (Merleau-Ponty destaca especialmente Lacan e Klein). Resume-se essa ideia com essa passagem do filósofo:

não se pode, enquanto que ela não tem essa consciência visual de seu corpo, separar o que ela vive do que vivem os outros e daquilo que ela os vê viver. Daí, o fenômeno do ‘transitivismo’, quer dizer, a ausência de uma barreira entre eu e outrem, que funda a sociabilidade sincrética (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 201).

Há assim uma relação de *indivisão*, vivenciada como encarnação segundo o filósofo: uma operação complementar da experiência do corpo do bebê e do corpo de outrem, constituindo uma única forma (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 181). É exatamente esse papel que Klein parece destacar.

Claro que Merleau-Ponty já havia notado uma das maiores contribuições de Freud: ter levado a sério o estudo da criança, mostrando “(...) não que se explica [a criança] por suas funções corporais, mas que suas funções corporais tomam lugar numa dinâmica do psiquismo. O tubo digestivo serve não somente para digerir, mas é também um modo de entrar em relação com o mundo” (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 351).

Mas, a seu ver, as interpretações da psicanalista teriam retificado as concepções freudianas que ainda estariam marcadas por conceitos abstratos. Klein seria mais concreta nas suas descrições do mundo infantil. Por exemplo, quando se diz que há uma relação de *indivisão* da criança com a mãe, Klein estaria afirmando uma espécie de *operação corporal* de invasão (projeção-introjeção) de objetos no interior do corpo da criança e de expulsão (invasão no outro) de objetos que fazem parte do intracorporal. É por isso que Merleau-Ponty

diz que “os conceitos teóricos do freudismo são retificados e afirmados quando os compreendemos, como sugere a obra de Melanie Klein, a partir da corporeidade tornada ela mesma busca do fora no dentro e do dentro no fora, poder global e universal de incorporação” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 178).

De fato, é bastante conhecido como a psicanalista descreve o mundo infantil numa espécie de canibalismo (KLEIN, 1984, p. 263) em que a criança literalmente introjeta em *fantasia* partes do corpo da mãe, como o “seio bom” e expulsa ou projeta para fora de si os objetos ruins, como o “seio mal”. Como observa Merleau-Ponty (1988, p. 342), há “uma espécie de comunicação imediata com o objeto por absorção”. Klein chega a dizer que a criança, em fantasia, devora a mãe. Mamar, por exemplo, seria como uma ação de devorar o corpo da mãe, o que Merleau-Ponty nota ao afirmar que se trata do “(...) desejo de tomar posse do corpo materno, de se introduzir nele, de despedaçá-lo, de devorá-lo, de destruí-lo” (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 361).

Para Merleau-Ponty, o mérito de Klein teria sido a descrição dessa fantasia em termos concretos. Ou seja, a fantasia seria um *mecanismo corporal*. Na verdade, Klein insiste em dizer que esta função de projeção-introjeção é um modo de a criança atribuir *valores* aos objetos (como bons ou maus objetos). Entretanto, ela descreve essa operação em termos claramente de uma *atividade mental* (KLEIN, 1984, p. 291). Sendo assim, é difícil entender porque Merleau-Ponty explicava essa operação, aos seus alunos em Sorbonne, enquanto um *mecanismo corporal*. Percebamos, por exemplo, como ele responde à pergunta (de um de seus alunos) de como os objetos tomariam um caráter sexual segundo Klein. Ele afirma: “a projeção e a introjeção são funções constantes do corpo: incorporação oral ou sexual de objetos do mundo exterior, apropriação pela criança das virtudes do objeto, por meio de operações materiais” (MERLEAU-PONTY, 1988, pp. 360-361).

Projeção-introjeção – operações corporais

De fato, Klein se refere a uma atividade mental. Mas Merleau-Ponty é um leitor atento de sua obra assim como das alunas de Klein, tal como Paula Heimann e Susan Isaacs. Ambas, juntamente com Joan Riviere, participaram de uma coletânea de textos de Melanie Klein e sobre ela, editada em 1952 e denominada *Developments in Psycho-analysis*. Nesses textos, revistos e aprovados por Klein, ambas as autoras destacam como a fantasia é uma operação corporal. Ou seja, não há qualquer motivo para se realizar uma distinção entre fenômeno

corporal e psíquico na criança, pois tais operações têm um sentido mais amplo, fazendo com que o corpo esteja em jogo nas fantasias da criança.

Segundo Paula Heimann, por exemplo: “(...) em fantasia ela [a criança] assume uma posição onipotente aos seus objetos; eles pertencem a ela, são parte dela, vivem somente através e para ela – ela continua a unidade pré-natal com sua mãe” (KLEIN; HEIMANN; ISAACS; RIVIERE, 1952, p. 142). Assim, Klein parece descrever o psiquismo em termos corporais: como se a criança dispusesse de um mecanismo de expulsão e de introjeção de objetos que estão presentes dentro do corpo (*inside the body*) (KLEIN, 1984, p. 263). *O que na psicanálise tradicional aparecia como uma operação da consciência, de introjeção e projeção, Klein descreve, segundo suas alunas, como uma operação corporal*, pois, como salienta Isaacs (KLEIN et al., 1952, p. 105), essas operações são vividas pela criança de modo concreto, corporal, experienciado no corpo.

Isto significa que, numa relação de indivisão com a mãe, a criança *introjeta* seu seio, por exemplo, em seu *corpo*. Em outras palavras: *a percepção do seio é indistinta de sua fantasia*, pois, como afirma Merleau-Ponty (1988, p. 368), “todo objeto percebido é assim assumido como ‘objeto interno’. A distinção entre fantástico e real é menos nítida. Entre a atividade corporal (sugar, engolir) e a introjeção, não há mais limites bem estabelecidos”. Mas mesmo com esse mecanismo, a criança estaria numa indivisão com o mundo como diz Merleau-Ponty, pois “o corpo da mãe está lá sob a forma de presença e não de lembrança. Não há como separar o interno do externo, nem de fazer uma clivagem, pois há imbricação” (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 369). Quer dizer, mesmo expulsando e incorporando objetos exteriores a ela, não há um limiar entre o corpo da criança e seu exterior. Paula Heimann salienta isso de modo claro:

o objeto oral não está somente suspenso na boca, mas também tragado e incorporado, ou expulso e expelido e o mecanismo de introjeção e projeção está ligado com a sensação e as fantasias experienciadas no contato com o objeto. Devido a estes mecanismos o objeto infantil pode então ser definido como o que está dentro ou fora de seu corpo, mas mesmo enquanto fora, ele ainda faz parte dela [a criança] e se refere a ela, uma vez que ‘fora’ resulta de ser ejetado, ‘expelido’; assim as fronteiras do corpo estão embaraçadas. Isso também pode ser colocado deste outro modo: porque o objeto exterior ao corpo está ‘ejetado’, e ainda se relaciona ao corpo infantil, não há uma distinção nítida entre seu corpo e o que está fora dele (KLEIN et al., 1952, p. 143).

É nesse sentido que caminha Merleau-Ponty ao afirmar em *L’Homme et L’Adversité* que “com a psicanálise, o espírito passa no corpo como, inversamente, o corpo passa no espírito” (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 290). Ou seja, para Klein, segundo Merleau-Ponty (1988, pp. 367-368), “uma imagem, um fantasma, a significação de uma experiência, uma introjeção, um objeto interiorizado, o supereu, não há grande diferença. A atividade total

aparece simplificada e isto graças a M. Klein fazendo da atividade corporal como psíquica”. Ora, esse tipo de passagem parece inspirar outras como esta de Merleau-Ponty: o que seria uma filosofia da percepção senão “esta comunicação por indivisão, ‘egocentrismo’, projeção-introjeção, onirismo, – que funda toda percepção”? (MERLEAU-PONTY, 1958-1959, novembro 1959 (14a)).

Vale notar como atualmente Philippe Van Haute e Tomas Geyskens (2007, p. 57) realizam uma interpretação bastante próxima a de Merleau-Ponty, ao destacar como Klein pressupõe uma experiência arcaica em que o corporal e o psíquico não são diferenciados. Trata-se de uma experiência concreta da criança com a mãe: as zonas erógenas, por exemplo, são zonas de comércio com o mundo – zonas em que a abertura ao mundo e o fechamento a ele são atividades corporais de introjeção-projeção por excelência. Uma experiência concreta que não diz respeito ao corpo orgânico, mas ao corpo que institui significados nessa relação – que introjeta o “seio bom” e projeta o “seio mal” (para se proteger de ataques internos).

Na verdade, todos os mecanismos psíquicos devem ser pensados em Klein nessa relação original ou corporal com o mundo. O vômito, por exemplo, seria a primeira experiência de ejeção de algo e por isso mesmo um modo de expelir para fora de si uma má experiência. Dizem assim que “desse modo, nós temos que compreender que todo mecanismo psíquico (...) tem seu modelo primordial em processos corporais concretos pelos quais eles podem difícil e inicialmente serem distinguidos” (VAN HAUTE; GEYSKENS, 2007, p. 59).

Não por menos, uma comentadora da obra de Merleau-Ponty, Lucia Angelino (2000, p. 1), afirma que Merleau-Ponty “nota e enfatiza o fato de que, de acordo com Klein, o corpo é, com efeito, o veículo das relações infantis com o mundo externo (...)” (ANGELINO, 2000, pp. 1-2). Angelino ainda destaca como aquela indivisão e introjeção-projeção da criança do corpo materno pode ser qualificado como fusional ou invasivo. Isso porque essa invasão do corpo da criança no corpo materno e vice-versa leva Merleau-Ponty a pensar numa certa *promiscuidade entre os corpos*, onde “não é possível separar o interno do externo, nem fazer uma clivagem, pois há imbricação” (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 369). Quer dizer, mesmo que a criança expulse e incorpore objetos, não há um limiar entre o corpo da criança e seu exterior.

Paula Heimann salienta isso de modo claro: “os limites dos corpos estão embaraçados. Isso pode ser posto de outro modo: devido ao objeto exterior ao corpo ter sido ‘posto para fora’ e ainda assim se relacionar com o corpo da criança, não há uma distinção nítida do seu corpo e o exterior” (KLEIN et al., 1952, p. 143). Isso nos leva a pensar numa promiscuidade entre os corpos ou o que Étienne Bimbenet denomina *corps vagabond* (BIMBENET, 2011, p.

149), uma vez que os corpos estão entrelaçados, numa relação indivisa entre eles. Esta passagem de Merleau-Ponty, talvez, resume o que estamos estudando aqui: “o corpo da mãe contém tudo”, escreve em suas *Notes sur le corps* (1960). Dimensão, sem dúvida, de indivisão: “em que há uma indivisão de meu corpo, de meu corpo e do mundo, de meu corpo e dos outros corpos e dos outros corpos entre si” (MERLEAU-PONTY, 1995, pp. 346-347).

É esta promiscuidade, essa projeção-introjeção entre os corpos, que Klein descreve como uma incorporação que, na fase oral, por exemplo, na nossa primeira abertura ao mundo, parece exemplar:

ex.: organização oral : mordedura, canibalismo: é a incorporação (fazer passar o outro para dentro) oral. Introjeção. Mas o fazer passar no meu corpo, é também fazer passar em mim um corpo que, como o meu, morde. *Retaliação*. Essa ação é então paixão, o sadismo é masoquismo (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 348).

Notemos como Merleau-Ponty pensa numa reversibilidade entre a passividade e a atividade: o sadomasoquismo. A incorporação – esse modo de trazer outrem para nosso interior – é reversível. Quer dizer, se a criança incorpora outrem, é porque outrem é retaliado e o retalia. Como se essa operação fosse a descrição do modo mais originário e original de nossa relação com o mundo: uma espécie de canibalismo em que os corpos se invadem – eis porque pensar a relação da criança consigo mesmo, com outrem e o mundo. “Fomos crianças antes de ser homens”, já nos dizia Descartes – é preciso pensar essa indivisão do mundo infantil em que há verdadeiramente uma intercorporeidade:

há na reciprocidade de minha ação sobre os outros 1/ mordedura, canibalismo, respondendo à minha mordida, ao meu canibalismo – Toda incorporação (sendo reduzida a mim, faz passar para meu lado este quase eu que eu vejo) é projeção (Ele é agressivo, porque eu o sou, ele resiste como visível ao meu esforço para o lacerar e o incorporar) e, consequentemente, introjeção (se ele é agressivo, ele quer me morder, ele me ameaça por dentro por... (...)) tem-se verdadeiramente aqui intercorporeidade (MERLEAU-PONTY, 1959-1960, p. 84).

Podemos ver aqui já esboçado uma clara mudança de posicionamento em sua experiência filosófica: o corpo não está somente no mundo, como sujeito da percepção, mas ele é mundo – algo que o próprio filósofo observa: “passar da ideia do corpo como sujeito (PP [*Phénoménologie de la Perception*]) à ideia de ser indiviso, da percepção que *se faz* nas coisas” (MERLEAU-PONTY, 1957, p. 153). Essa mudança de direção é, sem dúvida, solidária ao modo que Merleau-Ponty interpreta a psicanálise. Tudo se passa como se Klein, a partir de Freud, fosse uma das precursoras, juntamente com Husserl, de uma filosofia da carne:

o *Eros* e o *Tânatus* freudianos reúnem nosso problema da carne com seu duplo sentido de abertura e de narcisismo, de mediação e de involução – Freud viu verdadeiramente

com a projeção-introjeção e o sadomasoquismo, a relação de *Ineinander* eu-mundo, eu-natureza, eu-animalidade, eu-*socius* (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 288).

Relação de Ineinander

Merleau-Ponty descreve essa operação corporal, de projeção-introjeção, a partir de um olhar husserliano. Trata-se de um termo central nos seus últimos escritos que poderíamos descrever como *um movimento de inerência de um no outro, de um entrelaçar-se ou um emaranhar-se*. Como se vê, um termo claramente *topológico* – o modo de relação dos corpos no tecido do mundo. Lembremos como Merleau-Ponty define essa relação de *Ineinander*: “(...) a inerência de si ao mundo ou do mundo a si, de si ao outro e o outro a si, isto que Husserl denomina *Ineinander* (...)” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 152).

Uma inerência que só pode ser compreendida em termos *topológicos* de invasão dos corpos entre si ou mesmo numa *promiscuidade*. De certo modo, o mundo infantil descrito por Melanie Klein, *seria como* a dinâmica do próprio tecido do mundo, onde os corpos estão entrelaçados entre si, onde não há um fora e um dentro, mas uma relação dentro-fora indiviso, como a situação do bebê com a mãe. Uma promiscuidade que nos leva a uma dimensionalidade primordial. No fim das contas, uma *indivisão* entre meu corpo e o mundo e outrem e os corpos entre si (MERLEAU-PONTY, 1995, pp. 346-347). Entendemos assim, ao menos em parte, porque Merleau-Ponty recorria a Klein num estudo sobre a Natureza – para exemplificar como os corpos estão em promiscuidade entre si.

Sabemos que Merleau-Ponty só irá tratar disso de modo profundo em *Le visible et l'invisible*. O que podemos vislumbrar nesse momento é como o trabalho de Klein inspirava o filósofo a essa topologia: a indivisão do mundo infantil com o seu ao redor nos leva a pensarmos numa dinâmica de indivisão entre os seres. Mas uma indivisão que nos permite afirmar, finalmente, uma *intercorporeidade*.

Aliás, essa mesma reflexão Merleau-Ponty busca a partir de uma obra de Paul Schilder, *The Image and Appearance of the Human Body*, como lemos nessa nota ainda inédita:

Ineinander são possíveis porque o corpo sensorial está em relação de indivisão a si – É o sentido do esquema corporal – uma relação de ser corpo-mundo e aspectos do corpo, uma relação de ejeção-introjeção, reciprocidade dentro-fora. Incorporação – (das coisas (Schilder) – hábitos) (MERLEAU-PONTY, 1959-1960, p. 84).

O estudo sobre Schilder a que Merleau-Ponty se refere é um estudo sobre “as energias construtivas da psique”. O livro é importante para as análises do filósofo não só por trazer um tema caro à sua filosofia, o esquema corporal, mas também por propor uma espécie de

promiscuidade entre os esquemas corporais, uma vez que “projeção-introjeção, relação de *Ineinander*, devolve uma dimensão libidinal ao esquema corporal” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 281). Encontramos essa relação de *Ineinander* em Schilder quando lemos, por exemplo, as descrições do psiquiatra do comportamento de seus pacientes:

vemos que o paciente conecta a si com todos. Quando uma pessoa respira é a sua respiração. Quando uma pessoa move seu ombro ela sente isso em seus ombros. Em outras palavras, ela toma os modelos posturais de outros nela mesma. Suas diferenças espaciais não existem mais (SCHILDER, 1950, p. 215).

Essa passagem em que Paul Schilder faz notar um comportamento de um dos seus pacientes evidencia algo presente em todo sujeito segundo o psiquiatra: a inter-relação dos esquemas corporais, ou seja, a capacidade do corpo de se conectar com outros. A paciente de Schilder somente evidenciaria esse fato pelo “excesso”, como se a doença revelasse algo que está presente em todo sujeito ou como se ela nos demonstrasse fenômenos normais mais claramente, porque levam um comportamento ao extremo presente de modo latente/velado no sujeito normal. Ou seja, Schilder irá propor ao mesmo tempo uma estrutura libidinal e uma sociologia dos esquemas corporais, utilizando-se principalmente da psicanálise em seus estudos.

Para Merleau-Ponty, Schilder defende, na verdade, um fenômeno de *incorporação*. O exemplo que Schilder nos dá, primeiramente, é dos objetos que usamos e que começam a fazer parte de nosso esquema corporal: “uma bengala, um chapéu, qualquer tipo de roupa, torna-se parte da imagem corporal. Quanto mais rígida for a conexão do corpo com o objeto, mais facilmente ele se torna parte da imagem corporal” (SCHILDER, 1950, p. 213). Merleau-Ponty se referia a algo parecido a essa incorporação na *Phénoménologie de la Perception* ao falar de uma *síntese corporal* (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 174) que justificaria uma espécie de *anexação corporal*: assim como dizemos que meus óculos são como um índice de meu corpo, ou que a bengala de um cego é um instrumento com o qual ele percebe (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 178), dizemos que os óculos são um *apêndice* do corpo, uma *extensão* da síntese corporal (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 178). Noutras palavras, há uma espécie de *dilatação corporal*, que só é possível devido a um saber de uma unidade corporal assumida e mesmo flexível. Com Schilder, essa flexibilidade fica ainda mais dinâmica. Por exemplo:

com uma mudança na roupa, mudamos de atitude. Quando tiramos nossas roupas de manhã, mudamos nossa série de atitudes, em parte porque a imagem corporal como tal está numa relação próxima de nossos empenhos e tendências libidinais. Uma vez que as roupas são uma parte de nosso esquema corporal, elas ganham a mesma significação que as partes do corpo e podem ter a mesma significação simbólica que as partes do corpo (SCHILDER, 1950, p. 203).

Mas não só as roupas, os objetos que usamos habitualmente e mesmo as fezes ou a urina são anexados ao nosso esquema corporal, assim como as partes do corpo de outrem entram nessa dinâmica. Irá por isso dizer de uma *fusão* entre as imagens corporais (*body melts*) (SCHILDER, 1950, p. 234) ou de um termo que Merleau-Ponty destaca (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 347): um *comércio* entre as imagens corporais (*body-image intercourse*) (SCHILDER, 1950, p. 235). Vejamos esse exemplo:

tomamos partes da imagem corporal de outros em outros e impelimos partes de nossas imagens corporais a outros. Podemos impelir nossas imagens corporais completamente a outros ou, de algum modo, elas podem estar numa contínua troca entre as imagens corporais de nós mesmos com as pessoas em torno de nós (SCHILDER, 1950, p. 235).

Para Merleau-Ponty, Schilder está defendendo uma forma de *projeção* de si em outrem e de *introjeção* de outrem em mim. Ou seja, no fundo, o que o psiquiatra descreve é um esquema corporal como introjeção-projeção corporal. Essa passagem de Merleau-Ponty é clara nesse sentido:

o esquema corporal como incorporação: o esquema corporal é isso. Finalmente então (sobretudo pela visão de si) uma relação de ser entre – meu corpo e o mundo – os diferentes aspectos de meu corpo; uma relação de ejeção-introjeção; uma relação de incorporação (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 346).

Assim, a imagem corporal, como descreve o psiquiatra, é a expressão de nossa vida emotiva, de nossa relação com o outro, o que exclui, desde já, qualquer tipo de intersubjetividade por analogia ou por uma consciência intelectual: trata-se de *uma contínua invasão de projeção-introjeção entre os corpos* , ou seja, de uma *intercorporeidade* aos olhos de Merleau-Ponty. Haveria como que *uma sociologia da imagem corporal* : uma comunhão, uma conexão entre minha imagem com a imagem corporal dos outros. Por isso Gail Weiss, em seu interessante livro sobre as imagens corporais (*Body images – embodiment as intercorporeality*), afirma que

ambos, Merleau-Ponty e Schilder, sublinham o fato de que a imagem corporal não é nem uma construção individual, nem o resultado de uma série de escolhas conscientes, mas mais exatamente, uma agência ativa que tem sua própria memória, hábitos e horizontes de significação. Ambos sublinham também o aspecto inter-corporal da imagem corporal, quer dizer, o fato de que a imagem corporal é nela mesma uma expressão de uma troca contínua entre corpos e imagens corporais (WEISS, 1999, p. 3).

Certamente, isto nos aponta para uma *intercorporeidade* , em que o que está em jogo não é somente a noção de corpo, mas também *a imagem corporal que tenho de mim e do outro* . Aliás, esta parece ser uma característica fundamental da vida psíquica, segundo o psiquiatra, e que determina as contínuas mudanças que temos da nossa imagem corporal (porque, a todo o momento, transformo-a, devido minhas ações em relação ao mundo). Visto isso, entendemos que não é possível dizer de um ego, para o psiquiatra, se não dizemos do

outro, pois nossa imagem corporal não é possível sem o outro. Schilder cita um dos seus pacientes para exemplificar essa promiscuidade do esquema corporal:

o paciente projeta a si para fora de seu próprio corpo mas toma outros para dentro de seu corpo. Ele estava vivendo ao mesmo tempo o exterior e o interior de seu próprio corpo. Mas seu próprio corpo tinha amalgamado os corpos de outros. O problema filosófico fundamental do Ego e do mundo exterior aparece num novo aspecto (SCHILDER, 1950, p. 234).

Merleau-Ponty comenta essa passagem de Schilder: “há uma invasão dos esquemas corporais uns nos outros” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 347). E complementa em outro lugar:

ora, isto, que o corpo está ele mesmo já em operação nos outros corpos, eles são assim minha imagem e eu a suas. Eu me alieno e eu os incorporo. O esquema corporal absorve continuamente os outros esquemas corporais e se fazem por eles (Schilder). Descrição do doente de Schilder mostrando como seu esquema corporal se torna aberto aos outros corpos e identificação com eles – Secreto e público (MERLEAU-PONTY, 1959-1960, p. 84)

Essa intercorporeidade que aparecia na *Phénoménologie de la Perception* enquanto um “prolongamento miraculoso de suas próprias intenções, uma maneira familiar de tratar o mundo” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 406), não tinha ali uma dinâmica própria. Com Schilder, Merleau-Ponty pode estender sua leitura à obra de Melanie Klein: há um *canibalismo* do corpo – uma projeção-introjeção do corpo nos outros corpos, não só na criança, mas também na vida adulta, pois o corpo integra ao seu esquema o corpo de outrem – incorpora o exterior ao seu interior e vice-versa. Em outras palavras: há uma *invasão* entre os corpos.

Acompanhemos a importância deste tema: o filósofo consegue assim dizer que, independente de se pensar num Eu, desde o começo da vida, *a criança já estaria numa relação de introjeção-projeção com (o corpo de) outrem* (KLEIN, 1988, p. 2; MERLEAU-PONTY, 1988, p. 359) – algo que ele poderá, *a posteriori*, “alargar” para a própria dinâmica da *carne*. Esse “vai-e-vem fluído” de introjeções-projeções parece corresponder à noção de carne merleau-pontyana. Aliás, uma estratégia tal, que poderia nos dar acesso à camada mais original de nossa relação com o mundo. Não se trata assim de questionar a encarnação do corpo no mundo, mas o “segredo” dessa encarnação. Ou seja, compreender o acordo, *o pacto já acontecido* entre o mundo e nosso corpo, um “compromisso” mais antigo que o *cogito*, e que se reestabelece “todos os dias ao abrir dos meus olhos” (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 56).

Para Emmanuel de Saint Aubert, por exemplo, não há dúvida: o estudo de Schilder é decisivo para Merleau-Ponty desenvolver uma filosofia da carne, uma vez que Schilder coloca em destaque “o regime mais fundamental de nosso ser-no-mundo, aquele da *incorporação*, circularidade de introjeções e de projeções (mas numa acepção psicológica do termo ‘projeção’ que é evidentemente outra que o sentido intelectualista – geométrico ou ótico (...))” (AUBERT, 2008, p. 123). Entretanto, essa promiscuidade não significa afirmar que vivemos numa “noite de identidade” entre os corpos. Essa vertiginosa aproximação com o mundo significa que, de algum modo, há também uma distância irremediável, ao me “flagrar” sendo “aquele que toca” o mundo, por exemplo (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 23). Basta lembrarmos como Merleau-Ponty insiste em dizer que, neste *entrelaçamento* entre meu corpo e o mundo, há uma não coincidência insuperável: uma reversibilidade sempre iminente, mas jamais realizada de fato (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 191).

O exemplo das mãos se tocando (que Merleau-Ponty radicaliza na sua leitura de Husserl) é clássico: esta experiência nos mostra como somos do mesmo estofado que o mundo, mas que *nascemos* por *segregação* a ele, invadindo as coisas ao nosso redor (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 176). Para Merleau-Ponty, esta relação de proximidade absoluta e de distância irremediável parece ser o *segredo natal* da nossa relação com o mundo (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 177). É como se o corpo tivesse duas dimensões: proximidade e distanciamento; incrustação e segregação; recobrimento e fissão; identidade e diferença (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 185).

O que podemos ver nessa reflexão de Merleau-Ponty da psicanálise, ao menos nos seus últimos cursos, é uma convergência do seu modo de pensar com as descrições teóricas de Klein e Schilder. Claro que se trata “apenas” de um capítulo da experiência filosófica de Merleau-Ponty. Mas um capítulo que descreve como o filósofo jamais foi um leitor “passivo” das não filosofias e que sempre buscou em seus contemporâneos um debate que pudesse revelar novos modos de pensar nossa relação conosco mesmos, com outrem e com o mundo – uma dinâmica tal que justifica porque ele insiste que somos do mesmo estofado que o mundo. Na verdade, uma dinâmica primordial, fantasmática e mesmo canibal, que Klein, essa “açougueira genial”, como Lacan a denominou, nos descreve no mundo infantil...

Referências Bibliográficas

ANGELINO, L. Merleau-Ponty/Melanie Klein: Proposta di um confronto. In: *Segni e comprensione*. XIX, n. 56, 2005, pp. 124-131.

_____. Reading Klein on the background of Merleau-Ponty's philosophy: 'between phenomenology and Psychoanalysis : the meaningful body. In: *Philosophy Today* (special volume), 2000.

AUBERT, E. de S. *Du Lien des Êtres aux Éléments de l'Être – Merleau-Ponty au tournant des Années 1945-1951*. Paris: Vrin, 2004.

_____. De la réversibilité logique à la réversibilité charnelle. Merleau-Ponty aux prises avec l'épistémologie génétique de Piaget. In : *Alter*, Paris, n. 16, 2008, pp. 109-126.

BIMBENET, E. *Après Merleau-Ponty – études sur la fécondité d'une pensée*. Paris : Vrin, 2011.

DUPOND, P. *La réflexion charnelle – la question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*. Bruxelles: Ousia, 2004.

KLEIN, M. *Envy and Gratitude and other works 1946-1963*. London: Vintage, 1988.

_____. *Love, Guilt and Reparation and other works 1921-1945*. New York: The Free Press, 1984.

KLEIN, M.; HEIMANN, P.; ISAACS, S.; RIVIERE, J. *Developments in psycho-analysis*. London : The Hogarth Press LTD, 1952.

MERLEAU-PONTY, M. *Être et Monde, Vol VI et VII (BN)*. Inédito, 1958-1959.

_____. *Merleau-Ponty à la Sorbonne*. Dijon: Cynara, 1988.

_____. *La Nature ou le monde du silence, Vol VI (BN : 9587)*. Inédito, 1957.

_____. *La Nature – Notes de Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995.

_____. *La Nature et Logos: le corps humain, Vol XVII*. Inédito, 1959-1960.

_____. *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.

_____. *Résumés de Cours – Collège de France (1952-1960)*. Paris: Gallimard, 1968.

_____. *Signes*. Paris: Gallimard, 2000b.

_____. *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard, 2004b.

SCHILDER, P. *The Image and Appearance of the Human Body*. New York: International Universities Press, 1950.

WEISS, G. *Body Images*. New York: Routledge, 1998.

VAN HAUTE, P.; GEYSKENS, T. *From death instinct to attachment theory – the primacy of the child in Freud, Klein, and Hermann*. New York: Other Press, 2007.