

UMA ONTOLOGIA CONCRETA – A PSICANÁLISE ENQUANTO REVELAÇÃO DE NOSSA ARQUEOLOGIA SEGUNDO MERLEAU-PONTY

(A Concrete Ontology – Psychoanalysis as Revelation of our Archeology According to Merleau-Ponty)

Ronaldo Manzi Filho¹

Resumo: buscamos descrever como Merleau-Ponty, em suas últimas notas de trabalho, pensa a relação entre a sua filosofia da carne e a psicanálise freudiana tal como ele a interpretava nessa época. Iremos ver que, para o filósofo, ambas, sua filosofia como a psicanálise caminham para uma mesma direção: uma ontologia concreta; quer seja, uma forma de pensar que nos revela a nossa arqueologia. Por fim, iremos analisar que tipo de afecção essa ontologia concreta nos sugere. Para isso, iremos aproximar a filosofia da carne de Merleau-Ponty com aquilo que Freud descreve enquanto estranho.

Palavras-chave: filosofia da carne; psicanálise; ontologia concreta; vertigem; estranho.

Abstract: I attempt to show how Merleau-Ponty, in his last work notes, think the relationship between his philosophy of the flesh and Freudian psychoanalysis as he interpreted it in this times. We will see that, for the philosopher, both, his philosophy and the psychoanalysis go towards the same direction: a concrete ontology; in other words, a way of thinking that reveals our archeology. Finally, we will analyze what kind of affection this concrete ontology suggests. For this, we will approach Merleau-Ponty's philosophy of the flesh with what Freud describes as strange.

Keywords: philosophy of the flesh; psychoanalysis; concrete ontology; vertigo; strangeness.

Em alguns momentos da experiência intelectual de Merleau-Ponty, ele afirma que nada é mais filosófico que a pretensão de Freud: buscar nossa *arqueologia* (Cf. Merleau-Ponty 2000a, p. 282). Encontramos essa forma arqueológica de pensar 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. Um pacto que expressa uma espessura comum do corpo com o mundo: nós no coração das coisas, nos fazendo *carne* com elas. Mas, ao mesmo tempo, *nascemos* por segregação da massa sensível (Cf. Merleau-Ponty 2004b, pp. 176-177) – numa promiscuidade com as coisas.

Para Merleau-Ponty, esta relação de proximidade absoluta e de distância irremediável é o segredo natal da nossa relação com o mundo (Cf. *id.*, p. 177). É como se o corpo tivesse duas dimensões: proximidade e distanciamento; incrustação e segregação; recobrimento e fissão; identidade e diferença (Cf. *id.*, p. 185); como se ele pudesse ser tocado e tocante ao mesmo tempo.

Algo que Saint Aubert nos diz ser *sufocante*: “ela [a promiscuidade] evoca o insuportável do familiar: o outro é de tal modo presente que eu o encerro nessa presença, crendo o conhecer ‘como se eu o tivesse feito’; ele está de tal modo próximo que ele só é outro, se consigo olhá-lo, *distingui-lo*: eu o ignoro” (AUBERT 2006, p. 23). Seria esse segredo natal, essa proximidade sufocante, a arqueologia que Freud estaria *também* nos revelando.

Notemos, inclusive, que em seus últimos cursos, Merleau-Ponty refere-se à psicanálise de modo diferente de suas primeiras obras. Em seu curso sobre *La philosophie aujourd'hui*, por exemplo, a psicanálise não é mais considerada uma ciência pela qual deveríamos nos interessar, mas *um sintoma cultural* ao lado das artes, como a pintura, a poesia, a música e a literatura. Por quê?

A psicanálise enquanto um sintoma cultural

Nesse curso, *La philosophie aujourd'hui*, Merleau-Ponty destaca que nossa época está num estado de não-filosofia. Sendo assim, a filosofia está em crise por ignorar seu exterior e fazer uma eterna repetição de si mesma. Uma denúncia de crise da racionalidade das relações entre os homens; de nossa relação com o mundo; e com o tecnicismo e manipulação das ciências (pelo menos de uma parte dela que ameaçava inclusive a destruição da Terra). Ou seja, uma crise de tudo aquilo que Merleau-Ponty considera nosso segredo natal: o *pacto* entre nosso corpo e o mundo.

O filósofo propunha, portanto, ir contra as ciências positivistas e seu pensamento abstrato, artificial, técnico, responsáveis pela nossa decadência. Aliás, um diagnóstico que estão nas primeiras linhas de *L'œil et l'esprit*: “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, p. 9).

Seria, então, necessário retomarmos um pensamento concreto. Concreto não no sentido empírico da palavra (como um pensamento experimental, técnico), mas que fale realmente *a língua muda das coisas*. Essa linguagem concreta está presente, exatamente, nos sintomas da cultura.

Antes de qualquer coisa, lembremos que não devemos compreender o termo sintoma em sentido patológico. O filósofo, desde a *Phénoménologie de la perception*, considera que o sintoma é mais do que uma *resposta* do sujeito para resolver seus conflitos; ele é uma *atitude* que impõe uma reestruturação de si e uma forma normativa de conduta.

Façamos um paralelo: um sintoma cultural seria, portanto, uma *atitude* da cultura, que leva em conta seu meio, sua história, sua instituição, para impor a ela uma reestruturação, uma normatividade que está *no nível do saber e das relações humanas* (Cf. Merleau-Ponty 1996, p. 65). Nesse caso, uma *saída* do que Merleau-Ponty denomina uma decadência de nossas formas de vida, que ignora nosso pacto com o mundo.

Ora, isso não é algo para estranharmos, *desde que* compreendamos que, segundo Merleau-Ponty,

a psicanálise nasceu como a expressão de uma sociedade ocidental nessas ou naquelas condições históricas. A psicanálise pode ser considerada o retrato dessa sociedade. Mas, reciprocamente, os mecanismos psicológicos que a psicanálise descreve intervêm no funcionamento social, sem por isso se reduzirem a fatos ‘individuais’ (Merleau-Ponty 1988, p. 382).

Essa passagem é, a nosso ver, central, porque o filósofo compreende não só que a psicanálise reflete a situação dos homens num dado tempo, como ela traz à tona os próprios processos de socialização: a psicanálise enquanto um *sintoma social*. Podemos afirmar que *um debate com a psicanálise reflete*, na obra de Merleau-Ponty, *uma percepção astuta dos processos de socialização em operação na sua contemporaneidade*.

É nesse sentido que Merleau-Ponty considera que a psicanálise seria um sintoma cultural que torna possível à filosofia ressurgir das cinzas, pois ela não precisa ser lida como uma ciência positiva, decadente:

psicanálise não técnica de manipulação, mas cultura. Importância desse ‘sintoma’, a psicanálise. Nascida de uma ‘crise’ (que Freud já

falava, de um mal-estar), ela pode ser aprofundamento, enriquecimento da cultura ou agravamento da crise, segundo ela acentua o espírito objetivista e tecnicista da qual ela procede (as neuroses submetidas ao conhecimento objetivo, torna-se objetos de ciência) ou ela é esse espírito que reconhece seus limites, redescoberta de nossa arqueologia como não sendo feita de decisões do eu ou de *Erlebnisse* [acontecimentos] da consciência – Tempo mítico = tempo antes do tempo, ou antes das coisas e sempre presente (Merleau-Ponty 1996, p. 155).

Pouco depois dessa observação, ele acrescenta em sua aula:

psicanálise: ou última conquista da ontologia científica e tecnicista, ou redescoberta do remédio num outro contato com o ser: o ser que não é ser para si, nem ser objeto, mas o ser contraditório do desejo humano: ruína da ‘paternidade’ no mundo americano (e mesmo europeu). (...) – Reencontrar o pré-objetivo que fez a grandeza da civilização da consciência e do objeto (*id.*, pp. 155-156).

Ora, é na discussão com a psicanálise que o filósofo escreve que: “nossa não-filosofia que é, talvez, a mais profunda filosofia” (*id.*, p. 389). Desse modo, ele reafirma que *a pretensão de Freud é filosófica*. O que a psicanálise busca, no seu modo de ver, é um novo contato com o Ser – e é por isso que ela é um sintoma social: uma possível saída de nossa crise da Razão. Assim, a psicanálise, *ao se deixar guiar em relação ao Ser*, esboça uma filosofia ao ir contra ao método das ciências positivas:

a psicanálise vai em direção ao puro pensamento se ela utiliza a ontologia objetivista-tecnológica na descrição do homem, das instâncias, – ao contrário, ela não se destrói, ela adquire (e ela esboça uma filosofia), se ela se deixar guiar pela relação ao ser tal como ela se revela no homem – (caso de Freud) – Passa do pensamento causal ao pensamento dialético (*id.*, p. 151).

Mas que tipo de filosofia a psicanálise nos esboça?

Antes de tentarmos responder isso, vejamos ainda uma breve associação entre alguns desses sintomas culturais que cita Merleau-Ponty. Segundo o filósofo, artistas como Paul Klee, nos mostra que é possível pintarmos o que o mundo nos propõe – como se a cor o possuísse (*Cf. id.*, p. 55). Isso significa que a pintura é, afinal, algo que está inscrito no mundo: ela nos dá o que a natureza quer dizer, mas não diz (*Cf. id.*, p. 56). Cézanne, segundo Merleau-Ponty, diria o mesmo: “o que tento lhe traduzir é mais misterioso, se confunde à raiz mesma do ser, à fonte impalpável das sensações” (Cézanne in *id.*, p. 167). Uma fonte impalpável, mas que não é outra coisa senão a celebração da visibilidade (*Cf. Merleau-Ponty 2004a*, p. 26).

Já um poeta como Arthur Rimbaud nos escreve, sem reserva, sobre uma unidade pré-lógica, mostrando-nos a selvageria do mundo (*Cf. Merleau-Ponty 1996*, p. 47). No fundo, um modo de afirmar que a linguagem dos artistas é um modo de participarmos da carne do mundo (*Cf. id.*, p. 196). Leiamos esta passagem de Marilena Chaui: “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; para que o Ser do pensamento venha à inteligibilidade, exige o trabalho do filósofo” (Chaui 2002, p. 152). Eis o que Merleau-Ponty denomina um *sintoma*.

Em *L’œil et l’esprit*, texto da mesma época desse curso, Merleau-Ponty deixa explícito a contraposição de uma filosofia da ciência que exalta a técnica científica com um tipo de pensamento que busca “ouvir”, “pintar”, “escrever”, etc. *o que o mundo nos diz*. Segundo aquele tipo de filosofia da ciência, “pensar é experimentar, operar, transformar, sob a única reserva de um controle experimental em que não intervêm senão fenômenos altamente

‘trabalhados’, e que nossos aparelhos produzem ao invés de registrá-los” (Merleau-Ponty 2004a, p. 10). Por outro lado, pintores, como Van Gogh, estariam buscando uma *ciência mais secreta* (Cf. *id.*, p. 15).

Poderíamos falar de um segredo que o artista tenta revelar no enigma do corpo enquanto do mesmo estofado das coisas ou mesmo de uma gênese *secreta e febril* das coisas em nosso corpo (Cf. *id.*, p. 30). Um segredo que faz com que verdadeiramente *inspiremos e expiremos* o ser: “respiração no Ser” (Cf. *id.*, pp. 31-32).

Desse modo, a psicanálise, sendo também um sintoma cultural, poderia nos levar para essa mesma ciência secreta. Assim, perguntemos: que tipo de filosofia, enfim, a psicanálise nos esboça?

Em direção a uma ontologia concreta

Direcionemo-nos para uma passagem de Merleau-Ponty de novembro de 1960, poucos meses antes de sua morte. Ela foi intitulada *Natureza*. Citemo-la integralmente:

‘a natureza está em primeiro lugar’: ela está hoje. Isso não quer dizer: mito de indivisão originário e coincidência como *retorno*.

O *Urtümlich* [o primitivo], o *Ursprünglich* [o primordial] não é de outro modo.

Trata-se de encontrar no presente, a carne do mundo (e não no passado) um ‘sempre novo’ – Uma sorte de tempo do sono (que é a duração nascente de Bergson, sempre novo e sempre o mesmo). O sensível, a Natureza, transcendendo a distinção passado presente, realizando uma passagem pelo dentro de um no outro. Eternidade existencial. O indestrutível, o Princípio bárbaro.

Fazer uma psicanálise da Natureza: é a carne, a mãe.

Uma filosofia da carne é a condição sem a qual a psicanálise permanece uma antropologia.

Em qual sentido a paisagem visível sob meus olhos é, não exterior a, e ligada sinteticamente aos... outros momentos do tempo e ao passado, mas os tem verdadeiramente *atrás dela* em simultaneidade, dentro dela e não ela e eles lado a lado ‘no’ tempo (Merleau-Ponty 2004b, p. 315).

Essa passagem é, no mínimo, enigmática, mas ela começa a nos responder qual filosofia a psicanálise nos esboçaria: uma *psicanálise da Natureza* que é a carne, a mãe. Ela nos aponta também que uma filosofia da carne está necessariamente ligada à questão do *primordial*, do *primitivo*, do *indestrutível*. Mas algo que é indestrutível da carne e não do homem, como ele frisa: é necessário não realizar uma antropologia. Por que não?

Sabemos como o objetivo de Merleau-Ponty nos seus últimos anos de sua vida era realizar uma filosofia da carne, ou seja, buscar *o que nos institui* e da qual nascemos por segregação e *não o que nós instituímos* (o que seria uma instituição segunda, derivada) – algo que não fazemos, mas *que se faz em nós* (Cf. Merleau-Ponty 2004a, p. 30). O que nos instituí e se faz em nós é o que uma psicanálise da Natureza tem por tema: a carne em seu caráter de *indestrutibilidade*.

Nesse mesmo mês ele escreveu algo sobre o tempo e o quiasma com essas palavras:

a *Stiftung* [instituição] de um ponto do tempo pode transmitir aos outros sem ‘continuidade’ sem ‘conservação’, sem ‘suporte’ fictício na psique a partir do momento em que compreendemos o tempo como quiasma.

Então passado e presente são *Ineinander*, cada um envolvido-envolvente, – e isso mesmo é a carne (Merleau-Ponty 2004b, p. 315).

Assim, uma filosofia da carne nos demanda uma reflexão sobre a temporalidade; ou seja, aquilo que permite que algo (um dos seres, um acontecimento, etc.) seja da mesma textura que nós sem que, com isso, nos refiramos a uma temporalidade de um sujeito, mas da própria carne do mundo.

Percebemos que o problema da temporalidade está em relação, de algum modo, com a promiscuidade entre os corpos – uma promiscuidade temporal e espacial que seria como uma abertura ao Ser. O indestrutível da carne é exatamente o entrelaçamento do passado com o presente, de um evento com outro, de um ser com outro: um envolvimento sempre presente e nascente – uma *promiscuidade*.

O que, então, seria uma psicanálise da Natureza?

Estamos aqui tateando, pois Merleau-Ponty não deu uma resposta clara a isso. Mas podemos arriscar algo nos baseando em outras notas do filósofo. Uma delas seria esta: “a Natureza como o outro lado do homem (como carne e de modo algum ‘matéria’)” (*id.*, p. 322). Quer dizer, fazer uma psicanálise da Natureza seria realizar uma atitude frente à decadência de nosso pacto, buscando nosso outro lado: aquilo na qual estamos emersos, a Natureza – o que, nesse momento, ele denomina a carne, a *mãe*. Contudo, por que a mãe?

Todo leitor de Merleau-Ponty já percebeu que a criança é, talvez, a melhor “matéria” de estudo para o filósofo. Ele recorreu aos estudos do comportamento infantil em vários momentos no desenrolar de sua experiência de pensamento. Se um dia ele disse que o corpo próprio é exemplar, diríamos que o corpo próprio infantil é mais.

O transitivismo infantil talvez seja a experiência de pensamento mais próxima do que o filósofo expressa com a noção de carne. Entre a criança e a mãe há uma indivisão; mas há também um distanciamento. É o mesmo, mas dois corpos... Nem coincidência, nem identidade. Invasão de corpos de uma textura. Ser de promiscuidade; Ser de transitivismo, dirá o filósofo.

Reparemos, aliás, que essa nota de Merleau-Ponty não é um caso isolado nos seus últimos escritos. Um mês depois daquela de 1960, ele escreve outra nota enigmática sobre a psicanálise intitulada *Corps et chair – Éros – Philosophie du Freudisme*. A nota é longa, mas tentemos acompanhá-la:

interpretação superficial do Freudismo: ele é escultor porque ele é anal, porque as fezes são já barrado, talhado, etc.

Mas as fezes não são *causa*: se elas a fossem, todo mundo seria escultor.

As fezes não suscitam um caráter (Abscheu) senão se o sujeito as viver de maneira a encontrar uma dimensão do ser.

Não se trata de renovar o empirismo (fezes exprimindo um certo caráter da infância). Trata-se de compreender que a relação com as fezes é, segundo a criança, uma ontologia concreta. Fazer não uma psicanálise existencial, mas uma psicanálise *ontológica*.

Sobredeterminação (= circularidade, quiasma) – todo sendo pode ser *acentuado* como emblema do Ser (= caráter) → ele está por ser lido como tal.

Dito de outro modo, ser anal não *explica* nada: pois, para o ser, é preciso ter a capacidade ontológica (= capacidade de tomar um ser como representativo do Ser) –

No que Freud quer indicar, isso não são cadeias de causalidade; é a partir de um polimorfismo ou amorfismo que se tem contato com o Ser de promiscuidade, de transitivismo, a fixação de um ‘caráter’ por investimento num Sendo de abertura ao Ser – que, doravante, se faz *através desse Sendo*.

Portanto, a filosofia de Freud não é uma filosofia do corpo, mas da carne.

O isso, o inconsciente, – e o eu (correlativos a se compreender a partir da carne).

Toda arquitetura de noções da psico-logia (percepção, ideia, – afecção, prazer, desejo, amor, Eros) tudo isso, toda essa quinquilharia, se esclarece quando se cessa de pensar todos esses termos como *positivos* (do ‘espírito’ + ou – espesso) para pensá-los, não como negativos ou negatividades (pois isso reconduz às mesmas dificuldades), mas como *diferenciações* de uma só e *massiva* adesão ao Ser que é a carne (eventualmente como ‘rendas’) – Então problemas como aquele de Scheler (como compreender a relação do intencional ao afetivo que ele cruza transversalmente, um amor sendo transversal às oscilações de prazer e dor → personalismo) desaparecem: pois não há *hierarquia* de ordem ou de camadas ou de planos, sempre fundado sobre distinção indivíduo-essência), há dimensionalidade de todo fato e facticidade de toda dimensão – Isso em virtude da ‘diferença ontológica’ – (*id.*, pp. 317-318).

Tentemos pelo menos pontuar alguns pontos dessa nota complexa de Merleau-Ponty. Em primeiro lugar, notemos como ele associa uma *ontologia concreta* com uma *psicanálise da carne*, uma *psicanálise ontológica* e uma *filosofia da carne*. Por mais contra intuitivo que pareça, essas associações nos parecem ter um fio em comum: uma *ontologia concreta*. Mas uma ontologia concreta não significa renovar uma espécie de empirismo. O que é concreto para Merleau-Ponty é o que temos de indestrutível: não uma matéria, uma substância, uma ideia, uma intenção, mas algo que jamais foi nominado na filosofia. Ele encontra uma nomeação *disso* no pensamento “noturno” de Gaston Bachelard: um *elemento*, como a água, o ar, a terra e o fogo.

Merleau-Ponty acrescenta um elemento aos devaneios da matéria: a carne, a mãe – *um emblema concreto de uma maneira de ser geral* (Cf. *id.*, p. 191). Uma coisa em geral – em toda parte e em parte alguma, diria talvez Merleau-Ponty. Um elemento do Ser (Cf. *id.*, p. 182). Assim, devemos deixar claro que o termo *mãe* em Merleau-Ponty tem um sentido específico: a mãe é a carne – elemento da qual fazemos parte e da qual nascemos por segregação.

Se desde seus primeiros trabalhos Merleau-Ponty tinha como questão a relação entre os sujeitos, enquanto uma intersubjetividade, no desenrolar de sua experiência filosófica, esse tema foi se aprofundando ao mesmo tempo em que o filósofo incorporava em suas reflexões a psicanálise.

Nas suas primeiras obras, os impasses de se pensar uma intersubjetividade o levava a falar de uma intercorporeidade até, enfim, numa mesma textura entre as coisas: a carne – como se o filósofo buscasse a todo o momento se perguntar o que de fato seria uma filosofia que levasse ao extremo que as coisas estão em promiscuidade entre si, se invadindo.

Nesse sentido, carne e Ser não são sinônimos. Isso tem uma razão. Somos carne do mundo, mas não o Ser do mundo. Somos dimensões do Ser – um elemento do Ser. É assim que Merleau-Ponty dirá num Ser de promiscuidade, Ser de transitivismo. E mais uma vez encontramos o transitivismo como predominante em sua ontologia. *Não se trata de uma metáfora*: uma ontologia concreta quer exatamente descrever o que há de mais primitivo em nós.

Atentemos, também, ao fato de que, quando Merleau-Ponty diz psicanálise, nessas suas últimas notas, ele parece visar um modo peculiar de compreendê-la. Se o objetivo da psicanálise era, para Freud, estudar o inconsciente, esse deve ser compreendido como indivisão do sentir; se buscava pensar o corpo, devemos traduzir como o primordial, nosso contato mais primitivo com o Ser: a carne – aquilo pela qual estamos ligados, como uma criança à sua mãe em seus primeiros dias de vida, exemplo maior dessa promiscuidade da carne. Numa palavra, nossa *adesão* ao Ser.

O problema ontológico está, assim, delimitado: a ontologia tem, para Merleau-Ponty, como foco *as dimensões do Ser*, o tecido do ser. Ou seja, ao dizer dos seres, diz-se de uma dimensão do Ser e não do Ser diretamente. É nesse sentido que a psicanálise é uma ontologia concreta: ao dizer do primitivo, do inconsciente, do indestrutível, diz-se dos seres, de uma dimensão do Ser. Contra uma ontologia “formal” ou de uma ontologia direta que busca expressar diretamente o Ser (Cf. Merleau-Ponty 1968, p. 156), a psicanálise e a filosofia da carne é concreta porque se referem a essas dimensões. E o que elas seriam?

Em *L'œil et l'esprit* Merleau-Ponty define essas dimensões: “cada algo visual, todo indivíduo que se é, funciona, assim, como dimensão, porque ele se dá como resultado de uma deiscência do Ser” (Merleau-Ponty 2004a, p. 85). Todos os seres são, portanto, de algum modo, uma dimensão do Ser.

Assim, se Merleau-Ponty vai aos poucos incorporando a psicanálise em sua filosofia, devemos destacar que ele incorpora uma psicanálise num sentido amplo. Amplo, aliás, talvez não seja o melhor termo aqui: uma psicanálise que sofreu várias reinterpretações a ponto de ser quase irreconhecível na experiência intelectual francesa da década de 60. Uma psicanálise, inclusive, que ele não cessou de criticar, ao privilegiar a linguagem, o sujeito e, principalmente, a onda crescente do estruturalismo francês.

A seu ver, a psicanálise freudiana, principalmente, não tinha uma filosofia que a merecesse. Freud não teria levado ao extremo suas descobertas justamente por não ter aonde se basear. Assim, “uma filosofia da carne é o oposto de interpretações do inconsciente em termos de ‘representações inconscientes’, tributo pago por Freud à psicologia do seu tempo” (Merleau-Ponty 1995, p. 380). Por isso, Merleau-Ponty acredita ser necessário interpretar a obra freudiana à luz de uma nova ontologia. Uma ontologia que não tem como tema o homem, mas a carne – como se houvesse uma concreção da carne (Cf. Merleau-Ponty 1959-1960, p. 89). É nesse sentido que Marc Richir, em seu texto *Merleau-Ponty: un tout nouveau rapport à la psychanalyse*, escreve que “(...) é somente uma fenomenologia transformada que pode se relacionar, de maneira fecunda, a uma psicanálise transformada” (Richir 1989, p. 156).

Entre seu projeto de uma filosofia da carne e uma psicanálise ontológica parece não haver mais uma barreira e parece tudo se voltar a uma única coisa: *vers le concret*, diria Jean Wahl.

Na década de 60, Alphonse de Waelhens, afirmou que é a vocação de Merleau-Ponty ao concreto que o tornou filósofo (Cf. Waelhens 1961, p. 397). Talvez, nada mais justo: uma filosofia da carne é uma ontologia concreta; uma psicanálise ontológica é uma ontologia concreta.

A psicanálise seria, então, um modo de investigar o primordial, o que há de mais primitivo em nós: a carne – aquilo que somos mais *familiares* e mais *distantes* – aquilo da qual nascemos por arrebatamento e que nos institui.

Uma vertigem de ser carne: o que nos é mais familiar e mais estranho

Essa familiaridade com o mundo e, ao mesmo tempo, essa distância que temos do mundo, por sermos esse corpo e não outro, é descrita por Merleau-Ponty, em alguns momentos, sob uma afecção: uma *vertigem*.

Por exemplo, em 1945, ele escreve que “ter alucinações e, em geral, imaginar, é aproveitar esta tolerância do mundo anti-predicativo e nossa vizinhança vertiginosa com todo ser na experiência sincrética” (Merleau-Ponty 1967, p. 395); uma experiência vertiginosa próxima de nosso sincretismo infantil.

Para Merleau-Ponty, essa vertigem, esse fenômeno do sentir, nos mostra exatamente o que sente o sujeito que sofre, por exemplo, de heautosopia: uma vizinhança vertiginosa com o mundo que faz a nuca queimar. Mas por que uma vertigem?

Jean-Paul Sartre já havia descrito em 1938 uma sensação de náusea em relação ao mundo. Uma náusea de aperceber nossa existência no mundo, das coisas existirem encostadas umas nas outras – uma existência entediante que envergonha Roquentin (personagem de *La nausée* de Sartre), em que é preciso matar o tempo, porque é da existência que Roquentin sente medo (Cf. Sartre 1986, p. 240).

Merleau-Ponty parece apontar algo diferente. A existência não lhe parece ser tão entediante. Perceber a nossa vizinhança com as coisas, parece ser vertiginoso porque nos mostra uma proximidade quase sincrética – *como se fôssemos de uma mesma textura que elas*.

Seria no mínimo estranho que alguém afirmasse que temos a mesma textura que o mundo e não falasse absolutamente nada sobre qualquer tipo de afecção dessa proximidade. Uma proximidade que revela também uma não-coincidência: sentimos nossa carne oscilar entre ser o mundo e, ao mesmo tempo, essa carne. Uma sensação que Rainer Maria Rilke descreveu em sua Segunda Elegia de Duíno nestes termos: “será que o espaço do mundo, onde nos dissolvemos, tem o nosso sabor?” (Rilke, 1989, p. 143).

O fato de saber que o mundo existe, que existimos, que somos este corpo e não outro, não faz com que Merleau-Ponty descreva uma sensação de indiferença nauseante em relação ao mundo.

Gaston Bachelard uma vez associou o estudo de Sartre com uma *massa triste* e escreveu: “uma massa infeliz basta para dar a um homem infeliz a consciência de sua infelicidade” (Bachelard 2001, p. 91). Ou seja, Roquentin sentiu os cascalhos do mar, por exemplo, como guarnecidos de imundice e isso lhe trouxe uma espécie de náusea nas mãos. Assim Bachelard conclui essa experiência de Roquentin: “a náusea na mão! Texto capital para uma psicologia da massa infeliz, para uma doutrina da imaginação manual da mão enfraquecida” (*id.*, p. 92).

Uma náusea na mão – nada mais distante do que a experiência das mãos se tocando em Merleau-Ponty. Sentir vertigem parece se associar a uma massa feliz, seguindo as palavras de Bachelard. E, fundamentalmente, não se trata de um ato indiferente. Tocar o mundo é, talvez, sentir uma vertigem por estarmos muito próximos do mundo. Diríamos mais: uma sensação vertiginosa porque há um desequilíbrio da nossa unidade, uma revelação de que *somos apenas carne do mundo*.

Ora, esse sentimento de estranheza, desde Paul Jenet, sempre foi associado às experiências da esquizofrenia. Ou seja, nos sujeitos que sofrem certa fragmentação de si. É essa mesma experiência que Merleau-Ponty descreve na *Phénoménologie de la perception* quando aponta uma passagem sobre a alucinação que será um dos pontos centrais nos seus últimos escritos. Uma experiência que *recalcamos* e que, talvez, seja a experiência mais próxima do que ele denominará *carne*. Lembremo-nos dessa passagem, agora com outros olhos:

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 haja alucinação assim como o mito é a estreiteza do espaço vital, o enraizamento das coisas no nosso corpo, a vertiginosa proximidade do objeto, a solidariedade do homem e do mundo que não é abolida, mas recalcada pela percepção cotidiana ou pelo pensamento objetivo e que o pensamento filosófico busca reencontrar (PhP, p. 337).

Uma experiência que lembra-nos o que Freud um dia descreveu como *estranho* (*das Unheimliche*). Talvez não por acaso podemos realizar esta associação: algo estranho que nos

faz oscilar, numa ambiguidade entre o mais familiar e, ao mesmo tempo, o mais desconhecido.

O exemplo clássico de Freud dessa estranheza é o recalque. Quer dizer, de algum modo o sujeito sabe *algo* que prefere “colocar de lado”, *numa outra cena*. Freud evidencia, assim, como algo que parece desconhecido, no fundo, nos constitui. Um tipo de saber que preferimos ignorar – que sabemos, mas agimos como se não soubéssemos.

Isso não significa anular o que escolhemos não saber, pois a “(...) *a essência do recalque consiste simplesmente em afastar determinada coisa do consciente, mantendo-a à distância*” (Freud 1996b, p. 152, tradução modificada). Na verdade,

ele [este representante pulsional] prolifera no escuro, por assim dizer, e assume formas extremas de expressão, que uma vez traduzidas e apresentadas ao neurótico irão não só lhe parecer estranhas mas também assustá-lo, mostrando-lhe o quadro de uma extraordinária e perigosa força pulsional (Freud 1996b, p. 154, tradução modificada).

Merleau-Ponty jamais ignorou essa operação descrita por Freud, mesmo não concordando com sua linguagem. Como se Merleau-Ponty insistisse que há algo sedimentado em nós e que, em alguns momentos, retorna como *estranho* e, por que não, de modo vertiginoso?

Merleau-Ponty parece ter a mesma intuição que o psicanalista ao descrever essa experiência de vertigem e nomear essa experiência como uma inquietude estrangeira diante de qualquer coisa que experienciamos enquanto muito íntima, como o tocar das mãos. Para Freud, isso significa o mais recalcado. Para Merleau-Ponty, diríamos, uma textura mais nossa do que gostaríamos de reconhecer – algo que faz com que o sujeito passe por uma espécie de alteração da percepção de si que parece lhe modificar, lhe fazer sentir-se estranho. Como se a familiaridade do que denominamos Eu se perdesse numa familiaridade mais primordial, mais original, estranha, carnal.

Ora, para Merleau-Ponty, nossa proximidade ao mundo, a outrem, é de tal monta que não saberíamos mais dizer quem vê e quem é visto. Ao dizer que participamos da Visibilidade do mundo, podemos encontrar um “lugar” de *dissolução* do sujeito ou de um anonimato de nós mesmo: “Eu, verdadeiramente, é ninguém, é o anônimo; é preciso que seja assim, anterior a toda objetivação, denominação, para ser o Operador, ou aquilo da qual tudo vem” (Merleau-Ponty 1004b, p. 294).

Momentos em que o sujeito parece ultrapassar um limite entre estar vivo ou morto, ser orgânico ou inorgânico, animado ou inanimado, em que nossa relação com o espaço é modificada, como descreve Paul Schilder ao ver sua imagem no espelho e sentir seu cachimbo na imagem – uma passagem que Merleau-Ponty muitas vezes citou:

sento-me cerca de dez passos diante de um espelho segurando um cachimbo em minha mão e olho no espelho. Pressiono meus dedos firmemente contra o cachimbo e tenho uma precisa impressão de pressão em meus dedos. Quando olho intencionalmente na figura da minha mão no espelho, sinto agora claramente que a sensação dessa pressão não está somente em meus dedos na minha mão, mas também na mão que está a vinte pés de distância no espelho. Mesmo quando seguro o cachimbo de tal modo que somente o cachimbo é visto e não minha mão, eu continuo sentindo, penso com alguma dificuldade, a pressão no cachimbo no espelho. O sentimento é, assim, não somente na minha mão atual, mas também na mão no espelho, pode-se dizer que o modelo postural do corpo está também presente na minha imagem no espelho. Não somente é ela [a mão] uma imagem ótica, mas ela também carrega nela sensação tátil. Meu modelo postural do corpo é uma imagem fora de mim. Mas não é toda pessoa como a minha imagem? (Schilder 1950, pp. 223-224).

Com esse tipo de estudo, Merleau-Ponty jamais deixou de afirmar que somos esse corpo e que vemos o mundo a partir de um ponto de vista. Mas ele jamais excluiu também algo anônimo, algo que ele nomeou de carne e, principalmente, nossa proximidade com o mundo. Proximidade que ele aponta em alguns momentos que é a descrição desses momentos em que presenciamos a vertigem de ser carne do mundo.

É essa incerteza de afirmar se o sujeito é de fato um ser humano ou algo do mundo e mesmo um autômato, que Freud utiliza para descrever essa posição limite do sujeito. Ele recorre aos contos de Ernest Theodor Wilhelm Hoffmann, principalmente à história *O homem de areia* (*Der Sandmann*), para nomear essa sensação.

Dentre várias coisas estranhas que lemos nessa história, uma delas é o fato de Natanael (personagem principal do livro) se apaixonar por um autômato cujos olhos foram colocados por um oculista, que Natanael acreditava ser o Homem da areia – Homem que arrancava os olhos das crianças para alimentar seus netinhos.

É o delírio de ter os olhos roubados e o fato de se apaixonar por um autômato que tiveram os olhos colocados pelo Homem de areia que nos interessa no momento. O fato dos olhos serem intercambiáveis entre o animado e o inanimado, de poder ser arrancado de um lugar e posto em outro, é o que faz com que algo seja ou não animado. “Ter os olhos roubados”, algo que, para Freud, nos leva ao temor da castração, poderia ser lido, em Merleau-Ponty, como uma vertigem de pertencer à carne do mundo. Mesmo porque, o narcisismo fundamental é a impressão de o mundo nos olhar.

Poderíamos nos perguntar: o que aconteceria se déssemos olhos às coisas?

Natanael apaixona-se por esse autômato. Os pintores se sentem olhados pelo mundo. A vertigem está num não saber ao certo o limite entre nós e o mundo e ser ameaçado por todos os lados de tocar a si mesmo ao tocar o mundo. Uma estranheza que Freud descreve como um desejo ou uma crença infantil, tal como uma criança que dá vida aos seus bonecos (Cf. Freud 1996a, p. 251).

Para Freud, esse tipo de sensação de sermos olhados pelo mundo, poderia ser explicado por um fenômeno do “duplo”, próximo do que encontramos nas experiências esquizofrênicas:

todos esses temas dizem respeito ao fenômeno do ‘duplo’, que aparece em todas as formas e em todos os graus de desenvolvimento. Assim, temos personagens que devem ser considerados idênticos porque parecem semelhantes, iguais. Essa relação é acentuada por processos mentais que saltam de um para outro desses personagens – pelo que chamaríamos telepatia –, de modo que um possui conhecimento, sentimento e experiência em comum com o outro. Ou é marcada pelo fato de que o sujeito identifica-se com outra pessoa, de tal forma que fica em dúvida sobre quem é o seu eu (*self*), ou substitui o seu próprio eu (*self*) por um estranho. Em outras palavras, há uma duplicação, divisão e intercâmbio do eu (*self*) (Freud 1996a, 252).

Contudo, essa experiência entre não saber quem somos eu e quem é o outro, não é quase análoga ao que Merleau-Ponty descreve sobre levarmos ao extremo o que é a intercorporeidade? Essa espécie de telepatia, não é exatamente o que ele nos diz na experiência de ser olhados pelo mundo?

Para Merleau-Ponty, é impossível vermos sem sermos ameaçados de sermos vistos. É essa indivisão do sentir que Merleau-Ponty descreve ao pensar a carne – uma indivisão porque o nosso corpo é participável dos outros corpos, carne da mesma carne. Vivemos num emaranhado, num *Ineinander*, como diria o filósofo, algo que nos lembra do sentimento de estranheza que fala Freud – é como se o outro fosse assustadoramente próximo. *Tão próximo*

que sua presença seria vertiginosa – como se esta proximidade fosse vivida de modo *desconcertante, sufocante*, tal como no transitivismo infantil, pois há

(...) um si por confusão, narcisismo, inerência daquele que vê com aquilo que ele vê, daquele que toca com aquilo que ele toca, daquele que sente ao sentir – um si que ele toca, daquele que sente ao sentir – um si que é tomado entre as coisas, que tem uma face e uma costa, um passado e um futuro... (Merleau-Ponty 2004a, p. 19).

Lembremos, aliás, dessa passagem dos seus cursos da década de 50:

todo outro é um outro eu-mesmo. Ele é como essa dobra que tal doente sente sempre ao lado daquele que lhe assemelha um irmão, que ele não saberia jamais fixar sem o fazer desaparecer e que, visivelmente, não é senão um prolongamento fora dele mesmo, uma vez que um pouco de atenção é suficiente para reduzi-lo, eu e outrem somos como dois círculos *quase* concêntricos e que só se distinguem por um leve e misterioso deslocamento (Merleau-Ponty 2003, p. 186).

Como a experiência de vertigem do esquizofrênico face à sua proximidade com o mundo, há uma relação assustadoramente vertiginosa com outrem, uma circularidade, como se o fenômeno do ‘duplo’ estivesse sempre pairando nossa relação com o outro. O outro, esse meu “irmão menor”...:

certo, eu não vivo o que eles vivem, eles são definitivamente ausentes de mim e eu deles. Mas essa distância é uma estranha proximidade desde que reencontremos o ser do sensível, uma vez que o sensível é precisamente o que, sem se mover de seu lugar, pode frequentar mais de um corpo (Merleau-Ponty 2000b, pp. 22-23).

Trata-se de levar ao extremo o que Freud nos ensina – afinal, é exatamente isto que Merleau-Ponty busca realizar em sua experiência filosófica: buscar nossa arqueologia, nossa relação mais primordial de relação com o mundo. Algo que, segundo Merleau-Ponty, era a tendência do pensamento de Freud: realizar uma ontologia concreta, mesmo que ela nos seja vertiginosa.

Notas

1. Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Co-organizou os livros *A filosofia após Freud* (Humanitas) e *Paisagens da fenomenologia francesa* (UFPR). Publicou artigos em periódicos especializados, além de diversas traduções de artigos e revisões de livros. 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.

Referências Bibliográficas:

AUBERT, E. S. (2004) *.Du Lien des Êtres aux Éléments de l'Être – Merleau-Ponty au tournant des Années 1945-1951*. Paris: Vrin.
BACHELARD, G. (2001). *A terra e os devaneios da vontade*. Trad. M. E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes.

- CHAUI, Marilena (2002). *Experiência do pensamento – ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes.
- FREUD, S. (1996a). “O estranho”. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud vol. XVII*. Rio de Janeiro: Imago, pp. 235-269.
- _____. (1996b). “Repressão”. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud vol. XIV*. Rio de Janeiro: Imago, pp. 147-162.
- HOFFMANN, E. T. A. (2010). *O Homem da areia*. Trad. Ary Quintella. Rio de Janeiro, Rocco.
- MERLEAU-PONTY, M. (1947) *Humanisme et Terreur – Essai sur le Problème Communiste*. Paris: Gallimard.
- _____. (2003). *L’Institution, la Passivité*. Paris: Belin.
- _____. (1988). *Merleau-Ponty à la Sorbonne*. Dijon: Cynara.
- _____. (1995). *La Nature – Notes de Cours du Collège de France*. Paris: Seuil.
- _____. (1959-1960). *La Nature et Logos : le corps humain, Vol XVII (BN) – Notes de cours – Collège de France (1959-1960)*. Inédit.
- _____. (1996). *Notes de Cours (1959-1961)*. Paris: Gallimard
- _____. (2004a). *L’Œil et l’Esprit*. Paris: Gallimard.
- _____. (2000a) *Parcours Deux (1951-1961)*. Paris: Verdier.
- _____. (1967). *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard.
- _____. (1968). *Résumés de Cours – Collège de France (1952-1960)*. Paris: Gallimard
- _____. (2000b). *Signes*. Paris: Gallimard.
- _____. (2004b). *Le Visible et l’Invisible*. Paris: Gallimard.
- RICHIR, Marc (1989). “Merleau-Ponty: un tout nouveau rapport à la psychanalyse”. In : *Les Cahiers de Philosophie*, n. 7, pp. 155-187.
- RILKE, R. M. (1989). *Sonetos a Orfeu – Elegias de Duíno*. Tradução de E. C. Leão. Petrópolis, Vozes.
- SARTRE, J-P. (1986). *A náusea*. Trad. R. Braga. São Paulo: Círculo do livro.
- SCHILDER, P. (1950). *The Image and Appearance of the Human Body*. New York: International Universities Press.
- WAELEHENS, Alphonse de. (1961). “Situation de Merleau-Ponty”. In: *Les temps modernes*. Paris, 17 année, n. Spécial sur Merleau-Ponty, octobre, pp. 377-398.