

FREUD, POLITZER, MERLEAU-PONTY¹

Reinaldo Furlan²

Depto. de Psicologia e Educação FFCLRP-USP

O objetivo deste artigo é introduzir os primeiros contrapontos da filosofia de Merleau-Ponty com a psicanálise freudiana, ao lado da apresentação da "Crítica dos fundamentos da psicologia" (G. Politzer). Politzer critica o postulado freudiano da divisão psíquica e o postulado da semântica da linguagem convencional na determinação de todo sentido vivido. Merleau-Ponty faz uso dessas críticas para uma teoria da expressão e da existência humanas.

Descritores: Merleau-Ponty, Maurice. Politzer, Georges. Freud, Sigmund. Psicanálise. Fenomenologia.

Introdução

A importância de Freud no pensamento de Merleau-Ponty é de fácil constatação e está presente ao longo de toda a obra, embora sempre de maneira crítica ou enviesada segundo as perspectivas de sua filosofia. Ela aparece de forma marcante já em *A estrutura do comportamento*, onde Merleau-Ponty (1942/1964b) se utiliza da psicanálise para analisar a percepção da criança, de caráter marcadamente emocional. A *Fenomenologia da percepção* dedica um capítulo especial à questão da sexuali-

1 Versão modificada de parte de minha tese de doutorado, *Introdução à filosofia de Merleau-Ponty: Contrapontos com Freud e Wittgenstein*, Campinas, SP, UNICAMP, 1998.

2 Endereço para correspondência: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto. Depto. de Psicologia e Educação. Av. Bandeirantes, 3900, CEP 14040-901, Ribeirão Preto, SP E-mail: reinaldof@ffclrp.usp.br

dade, e talvez não haja texto de Merleau-Ponty (1945/1994) mais politzeriano do que esse. Dedicar parte de seus cursos na Sorbonne (1945-1948) à teoria freudiana e a de seus seguidores, em que se destaca a figura de Lacan, e seus cursos no Collège de France -1952-1960 (Merleau-Ponty, 1964a, 1988) a tratam numa perspectiva mais ontológica, presente também no manuscrito póstumo que viria à luz por iniciativa de Lefort sob o título *O visível e o invisível* (Merleau-Ponty, 1964c).³

A importância da *Crítica dos fundamentos da psicologia* (Poltzer, s.d.), nesse sentido, justifica-se duplamente. Em primeiro lugar, na mesma proporção em que esta obra se apresenta como uma obra de epistemologia da Psicologia, ela representa uma teoria da expressão, e tanto um aspecto quanto outro encontra forte ressonância no pensamento de Merleau-Ponty. O primeiro, na verdade, vem de encontro a uma ontologia fenomenológica, de modo geral, mas o segundo marca especificamente uma teoria do sentido na filosofia de Merleau-Ponty, em particular. Em segundo lugar, *Crítica dos fundamentos da psicologia* apresenta-nos uma crítica da obra freudiana que interessou particularmente a Merleau-Ponty, e a referência a ela não poderia faltar no estudo das relações do pensamento de Merleau-Ponty com a psicanálise.

Mas recuperar o sentido dessa obra vai muito além do interesse em pesquisar a sua influência sobre o pensamento merleau-pontyano. Porque esta obra é precursora de um tipo de leitura da obra freudiana que fez

3 Sem a pretensão de uma demarcação rigorosa do pensamento de Merleau-Ponty, preferimos dividi-lo em duas fases: a primeira, de caráter existencial e de fundação das ciências humanas, e a segunda, de caráter mais ontológico, perspectiva que podemos notar já nos textos sobre estética *O olho e o espírito* e *A dúvida de Cézanne* (Merleau-Ponty, 1984), no ensaio *O filósofo e sua sombra* (Merleau-Ponty, 1984, em que assistimos à radicalização da sua reflexão sobre a possibilidade da redução transcendental fenomenológica Husserl) e de forma explícita no manuscrito póstumo *O visível e o invisível* (Merleau-Ponty, 1964c). As referências de Merleau-Ponty à psicanálise assumem as perspectivas de seus trabalhos, e, nesse sentido, à perspectiva antropológica dos primeiros trabalhos, segue-se uma leitura da obra freudiana mais voltada para a fundação de uma ontologia.

história e que se caracterizou para os historiadores da psicanálise⁴ como a leitura hermenêutica de Freud, em oposição àquilo que se caracterizaria como a sua leitura positivista, que enfatizaria os seus aspectos biológicos e deterministas.⁵

Ora, as perspectivas que adotei nesse trabalho mais amplo para o balanço da relação da filosofia de Merleau-Ponty com o pensamento freudiano são as mesmas que se manifestaram na história da relação da fenomenologia com a psicanálise, e tratam dos temas “da relação entre força e sentido” (ou relação entre sentido e quantidade, ou a importância do fator energético na teoria freudiana) e do “inconsciente.”

Procurei aí mostrar que a noção de “inconsciente” representa o ponto crucial de ruptura, porque o outro, esse da primazia do fator energético na teoria, se foi um divisor de águas entre psicanálise e fenomenologia, como procura mostrar Luiz Roberto Monzani em seus trabalhos,⁶ não o seria, a grosso modo, para uma filosofia da existência merleau-pontyana, que desde o início (*A estrutura do comportamento*)

4 Conferir, nesse sentido, Monzani (1989).

5 Talvez pudéssemos acrescentar aqui, ao lado dessas duas grandes correntes de interpretação e *apropriação* do sentido do pensamento freudiano, a leitura de Lacan, um tipo de leitura já detectada por Foucault (1966/s.d.) em *As palavras e as coisas*, que situava a psicanálise, ao lado da lingüística, num outro espaço epistemológico do que aquele ocupado pelas filosofias da finitude (Heidegger, Merleau-Ponty...). Mas o caráter da clínica não destinaria a psicanálise a tratar sempre com um “sujeito” a despeito de todas as tentativas de compreendê-lo como efeito de um maquinário de significantes, cujo funcionamento estaria aquém da consciência? Recordo-me, aqui, da conferência de Richard Theisen Simanke, em junho de 1997, na FFCLRP-USP, em que ele dizia que a obra lacaniana, nos seus melhores momentos, representava a tentativa de equilíbrio entre as exigências do determinismo da ciência, e as exigências da clínica, que não podia elidir, até mesmo por questões éticas, a figura do “sujeito.”

6 Além do seu *Freud: O movimento de um pensamento*, que usamos largamente, também poderíamos citar *Discurso filosófico e discurso psicanalítico* (Monzani, 1988, 1989).

fez das trocas entre o “biológico” e o “sentido” o lugar equívoco da própria existência.⁷

O que pretendo fazer no espaço deste artigo é apresentar o início dos contrapontos da filosofia de Merleau-Ponty com a psicanálise freudiana, através da apresentação da *Crítica dos fundamentos da psicologia*. Mais especificamente, ainda, vou me deter no primeiro uso que Merleau-Ponty fez da leitura desta obra de Politzer, expresso, sobretudo, na *Fenomenologia da percepção*.

A Crítica de Politzer à Psicanálise

Gostaria de iniciar fazendo uma distinção essencial, para Politzer, entre o que ele chamava de psicologia abstrata - e para a qual se dirigiam as suas críticas -, e o que ele chamava de psicologia concreta, na qual via o alvorecer da psicologia científica propriamente dita. Em resumo, Politzer assistia aos empreendimentos psicológicos da época como marcados, por um lado, por isso que ele chamava de investigação conceitual, um empreendimento cujo fim era estabelecer conceitos gerais, como esses de “consciência”, “memória”, “imaginação” etc., mas que eram incapazes de apreender e explicar os fatos vividos pelo indivíduo, uma tarefa que deveria caber, naturalmente, à psicologia. Por outro lado, assistia a empreendimentos que, inspirados pelo ideal de cientificidade da física, transferiam para os laboratórios de psicologia os mesmos métodos e modelos de explicação encontrados nas ciências naturais. “Os psicólogos”, ironizava, “pensam que basta atravessar a rua e mudar de laboratório para fazer ciência psicológica”, ou ainda, de forma mais contundente, “os psicólogos são tão científicos quanto os selvagens cristãos” Ora, a intenção dessas críticas era a advertência de que a psicologia deveria, primeiro, fundar-se enquanto ciência, ou seja, através da crítica ou análise dos

7 Embora o caráter fortemente naturalista, e mesmo determinista, do pensamento freudiano constituísse, também, um ponto de ruptura.

seus fundamentos epistemológicos, definir o método e o objeto que justificasse a sua existência.

Mas, tanto uns como outros, isto é, tanto esses que se dedicavam a uma investigação conceitual, como esses que procuravam nos laboratórios fazer psicologia experimental, Politzer chamava-os de abstratos, ou os acusava de fazerem abstrações que não apreendiam o que deveria ser o verdadeiro objeto da psicologia (o indivíduo concreto), e não respeitavam sua especificidade (que consistia em representarem *atos* de um *sujeito*).

Até então, dizia ele, cabia à literatura a investigação desse sentido que ainda esperava por um tratamento científico por parte de uma ciência psicológica. E é nesse sentido, justamente, que via a psicanálise como o alvorecer dessa psicologia científica que ele chamava de psicologia concreta. Basicamente, a viragem desse quadro epistemológico que orientava as investigações psicológicas até então dá-se, para Politzer, quando se reúnem os elementos que a psicologia abstrata considerava de forma isolada *na forma do eu*, isto é, como assumidos e transformados segundo a natureza do eu.⁸ Nas palavras de Politzer (s.d.), a psicologia clássica fala do eu,

mas fala dele *por um lado*, e dos fatos psicológicos *por outro*. Com efeito, quando estuda os fatos psicológicos trata-os como se estivessem na terceira pessoa, e em seguida impõe a si mesma a obrigação de os ligar a um sujeito. (p. 69)

Um problema que lhe seria poupado “se a sua pertença ao sujeito subordinasse a forma como são concebidos” (p. 69), ou seja, não concebidos em si mesmos, independentes do sujeito, mas como aspectos do eu em ato (p. 70). Mesmo “a totalidade que os psicólogos estão dispostos a admitir no homem”, completa, “é apenas uma totalidade ‘funcional’ ... não é um *ato* nem supõe um *sujeito*; é um simples *centro funcional*, pois não é possível constituir um fato pessoal como o ato a partir de elementos impessoais” (p. 70), uma crítica, aliás, que encontraremos também em

8 “Os fatos psicológicos devem ter a mesma natureza do eu” (Politzer, s.d., p. 71).

Husserl e em Merleau-Ponty a respeito da psicologia da gestalt, que também fazia parte, para Politzer, ao lado da psicanálise e do behaviorismo, do mesmo movimento em direção à psicologia concreta.

Em outros termos, a psicologia estuda faculdades ou fatos isolados que ela deve, depois, vincular a um eu, mas esse vínculo não passa, por um lado, de uma simples menção, e quando muito, não ultrapassa a velha dicotomia entre o corpo, regido segundo leis físicas, e a alma, que pressupõe uma natureza e princípios de explicação diferentes, quando, ao contrário, segundo Politzer, o alvorecer da psicologia concreta mostrava justamente o mito da natureza dupla do homem.

Contrário a essa abstração da psicologia, Politzer apresenta as idéias de *eu* (no sentido de primeira pessoa e não de ego) e de *ato, como centrais para a formação de qualquer teoria psicológica*. É isso, na verdade, que definiria o campo e que justificaria a necessidade de uma psicologia científica, pois a configuração desses elementos numa totalidade que representa a vida humana, na qual encontramos o eu como centro dessa apreensão, é que definiria o próprio objeto da psicologia. Toda tentativa de desfazer essa unidade, assumida em ato pelo sujeito, em elementos que se situariam abaixo do eu e que seriam regidos segundo leis próprias, desfaria também o objeto da psicologia e deixaria escapar a especificidade que representa a vida humana em relação aos objetos das outras ciências, cujo modelo é a física e cujas explicações são em terceira pessoa. A primeira pessoa representa, portanto, a idéia de não se tratar o fato psicológico como independente da pessoa que o vive - o que não significa a sua onisciência, como veremos -, ou, em outros termos, a idéia de que todo fato psicológico supõe o ato de um eu que o assume, não como um objeto de conhecimento, como veremos, mas como um movimento que transforma fatos impessoais - que podem ser explicados em terceira pessoa -, em fatos pessoais, que revelam o eu em seu centro e se definem pelo sentido que têm para ele (o que se aproximaria da idéia freudiana de realidade psíquica), e que por isso, só podem ser explicados em primeira pessoa (uma idéia que seguramente o afasta de Freud). Para Politzer, não seria outro o significado da verdadeira inspiração da psicanáli-

se, quando ela fala do sonho como realização de desejo, ou das neuroses e atos falhos, nos quais ela “procura sempre a compreensão dos fatos psicológicos em função do sujeito” (Politzer, s.d., p. 61).

Mas a psicanálise, a despeito de representar esse movimento positivo na direção do eu concreto do indivíduo, ainda encerraria velhos prejuízos da psicologia tradicional, sobretudo presentes na metapsicologia freudiana, na qual Freud procura elaborar a teoria do aparelho psíquico a partir da experiência clínica. É nesse sentido que Politzer aponta para as noções de “jogo de forças fisiológicas, energéticas e quantitativas,” que faziam parte do ideário científico da época, inspirado na física, da mesma forma que diz que Freud teria se utilizado das noções da psicologia associacionista da época, na sua concepção do funcionamento das representações no aparelho psíquico. Ora, antecipando-se ao que representaria um divisor de águas na interpretação da obra freudiana, para Politzer a verdade da psicanálise estaria, pois, com a clínica, e o erro, com a teoria.

Ou seja, se nos voltarmos para a clínica, segundo Politzer, encontraremos justamente o que há de positivo na psicanálise, esse encontro com o eu concreto de cada um através de uma *narrativa* que revela o *drama* vivido pelo indivíduo - termo esse que representa a trama de acontecimentos e relações pessoais que têm um sentido para o sujeito - e na qual ele se “envolve” e se realiza. Essas duas noções (de drama e de narrativa), para Politzer, são básicas para a epistemologia da psicologia. Com a noção de drama podemos entender a possibilidade de se viver um sentido mais amplo do que esse que se apresenta à consciência enquanto representação, que chamamos propriamente de conhecimento imediato, porque fica claro, em análise, que o *sentido vivido* pelo sujeito é muito mais amplo do que esse que ele representa; por outro lado, cabe à narrativa, enquanto discurso, transformar esse *sentido vivido* em sentido conhecido para o sujeito. Isto é, a narrativa representa, para Politzer, o próprio objeto de análise da psicologia, porque através dela e de sua interpretação assistimos à apreensão do sentido vivido, segundo as formas da linguagem convencional, o que nos permite, justamente, conhecê-lo. Por outro lado, e ao contrário da introspecção, do ponto de vista epis-

temológico a análise da narrativa também cumpre um dos critérios de validade para uma teoria científica, a saber, esse de que a teoria deve se prestar ao reconhecimento intersubjetivo.

Interpretar essa passagem do sentido vivido para a forma da narração, entretanto, é o ponto crucial para a ultrapassagem da epistemologia clássica e da ontologia na qual ela se apoia (o realismo), ou para a sua manutenção. E é aqui, justamente, que Freud não dá o passo necessário e atravança, segundo Politzer, o que havia de promissor no movimento psicanalítico, porque Freud procura justamente explicar os fatos clínicos segundo os princípios do realismo e da psicologia abstrata. Realismo e abstração que levaram-no a supor, sob o sentido vivido retomado na forma narrativa em análise, um conjunto de entidades psíquicas cujo funcionamento representava a sua causa e assim o sentido vivido tornava-se simples efeito ou sintoma do funcionamento subterrâneo dessas entidades, que passavam, naturalmente, a ser a sua explicação pela ciência.

Em outros termos, Freud teria se deixado levar pelo velho ideal de cientificidade e procurou, sob o sentido do drama que se revelava em análise, causas e explicações em terceira pessoa. É assim que Politzer compreende a hipótese do inconsciente freudiano, um lugar de forças impessoais - um verdadeiro maquinário -, que determinaria o sujeito e destruiria a sua autonomia; ou ainda, um verdadeiro postulado da divisão psíquica que romperia com o que Politzer chama de continuidade do eu (o que chamamos acima de apreensão de todos os elementos em um ato do eu) e com as explicações em primeira pessoa que definem a própria psicologia, uma vez que pensamentos inconscientes e pré-conscientes estariam entregues a si mesmos, independentemente da participação do sujeito.

Freud retornava, dessa forma, ao que Politzer chamava de vida interior - um termo que, para Politzer, abarcava as explicações fisiológicas enquanto origem e causa do comportamento, as explicações espiritualistas (nas quais Bergson ocupava papel de destaque) e as teorias das faculdades ou funções da alma - uma abstração, segundo ele, que deveria ser

superada pela psicologia concreta. A uns e a outros respondia que “a vida interior não existe”, nesse sentido em que se procura na fisiologia ou em algum estado “interior” os motivos do sentido do comportamento, uma crítica que naturalmente encontraria ressonâncias no pensamento merleau-pontyano (“não há homem interior, o homem está todo no mundo”, diria Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção*), e que encerra tanto uma teoria da expressão, quanto uma ontologia que assume a própria expressão como o campo de sentido do comportamento humano, questões que seriam, depois, largamente desenvolvidas por Merleau-Ponty. No caso, uma teoria da expressão que não separa o signo do significado, ou não faz da expressão uma simples vestimenta de um pensamento interior - e aqui o alvo da crítica seria o espiritualismo, ou o mentalismo, como se prefere dizer hoje -, nem aceita a redução do sentido da expressão a processos de outra natureza (físicos ou fisiológicos). É uma ontologia, por sua vez, que critica, justamente, a tentativa de se desfazer a originalidade do sentido do comportamento em direção a entidades físicas ou espirituais para a sua explicação, uma crítica que se endereça tanto ao realismo fisicista quanto ao espiritualismo que se lhe contrapõe.

Ora, a vida interior, no caso da teoria freudiana, representaria essas explicações de ordem energética e quantitativa - com as quais Freud retornaria à biologia -, bem como todo o conjunto de representações inconscientes - com as quais Freud retornaria aos princípios da psicologia associacionista. Juntos, afeto e representação, segundo regras próprias e impessoais de funcionamento, forneceriam a explicação do comportamento humano, uma explicação que seria em terceira pessoa, porque nela não assistimos à participação central e decisiva do eu enquanto *ato* de apreensão e transformação desses elementos. Ora, o postulado freudiano da divisão psíquica determina, por princípio, que parte do ego é efeito de forças e representações inconscientes desconhecidas.

É aqui, no bojo da crítica da idéia de vida interior, que assistimos à crítica que exerceria a mais longa influência de Politzer no pensamento de Merleau-Ponty, a saber, a crítica do postulado da linguagem convencional como campo de sentido e, portanto, de explicação de todo comporta-

mento humano. Para Politzer, juntamente com essas idéias científicas da época que levaram Freud a tentar explicar o comportamento através dos conceitos de força e quantidade presentes na física, o postulado de que todo comportamento com sentido encerra-se no sentido da linguagem convencional levou Freud a supor em outro lugar (o inconsciente) a estrutura de sentido que a experiência clínica revelava e que só aparentemente se mostrava ausente no sonho, na neurose ou nos atos falhos.

Vamos retomar parte dessa crítica; nela encontramos de forma surpreendente e precursora o que seria depois assumido como tema pelas filosofias pragmáticas da linguagem,⁹ como também, de forma retrospectiva, o que poderia ser a crítica de Politzer ao próprio alcance dessas filosofias.

Indo direto ao ponto principal, Politzer aponta, em primeiro lugar, para o caráter prático-teleológico da linguagem e para o campo epistemológico que a ele se vincula. “É evidente”, diz Politzer (s.d),

que a vida psicológica de um outro indivíduo nos é sempre dada sob a forma de uma “narrativa” ou de uma “visão”: narrativa, quando constitui uma expressão ao nível da linguagem (em todos os sentidos da palavra); “visão”, quando se trata de gestos ou, em geral, da ação. Suponhamos que estou a escrever: encontramos aqui uma narrativa e, simultaneamente, uma visão. Com o auxílio da escrita explico os meus “estados de alma” mas alguns deles já se podem advinhar pela visão daquilo que faço: pela atitude que tomo ao escrever, pelo jogo fisionômico etc. A narrativa e a visão têm uma função prática e social e, devido a isso, a sua “estrutura” é “finalista”: a linguagem corresponde em nós a uma “intenção significativa” e as ações a uma “intenção ativa”. É antes de mais nada sob esta forma “intencional” que a narrativa e a visão se inserem na vida cotidiana. A narrativa propriamente dita é tomada por aquilo que é; por outras palavras, à nossa intenção significativa corresponde, nos outros, uma “intenção compreensiva” ... No primeiro caso, compreendem-me; no segundo, a minha “ação” é seguida de uma “reação social”. Em resumo, as nossas relações cotidianas não saem do âmbito da “teleologia da linguagem” (pp. 111-112)

9 Conferir, nesse sentido, Prado (1991).

Mas, em segundo lugar, trata-se de apontar para os limites da linguagem convencional enquanto teoria da expressão e objeto da psicologia, o que Politzer procura fazer através da própria psicanálise, que encontra, segundo ele, “na base dos *significados coletivos convencionais*, os *significados individuais* que já não se inserem na teleologia ordinária das relações sociais e que são reveladores da psicologia individual” (Politzer, s.d., pp. 120-121). “Freud,” diz Politzer, “chama à narrativa convencional conteúdo manifesto, e à tradução dessa narrativa em termos de experiência individual conteúdo latente” (p. 122).

O problema é que Freud, ao invés de apontar para os significados individuais que a análise revela, remete para o inconsciente a mesma estrutura das relações convencionais da linguagem para dar conta da quebra ou ausência de sentido dos conteúdos manifestos, o que ele faz, segundo Politzer, movido pelos prejuízos do realismo e, sobretudo, pelo postulado da anterioridade do pensamento convencional em todo comportamento. Postulado que significa que todo comportamento supõe uma narrativa adequada da qual procede, ou que todo fato psicológico só pode existir sob a forma narrativa. Isto, por sua vez, significa as primazias da representação sobre o ser e da atitude descritiva sobre a vida, ou seja, a impossibilidade de se viver com sentido mais do que aquilo que se pensa. E por isso Politzer diz que encontramos no inconsciente freudiano o mesmo esquema intelectualista que encontramos na sua noção de consciência; mais ainda, que esse modelo de consciência continua a referência do próprio inconsciente, definido, em primeiro lugar, em contraposição a ela, e em segundo lugar, segundo a sua própria estrutura semântica.

Quando Politzer recusa o inconsciente freudiano, ele o faz, portanto, apontando para outro tipo de simbolismo que esse da linguagem convencional. Ou seja, as imagens do sonho, ou mesmo as ambigüidades de sentido de todos os nossos atos, devem-se a um simbolismo que não se processa segundo os critérios discriminativos de nossa linguagem. Os termos que Freud usa para dar conta da presença de uma “racionalidade” ou intencionalidade presente em “signos” ou imagens aparentemente destituídos de sentido, termos como “deslocamentos” e “condensações” de

sentido, que, em última instância, pressupõem a mesma estrutura teleológica da linguagem convencional, constituiriam, na verdade, um processo simbólico originário que já representa uma dialética de sentido na relação do indivíduo com o mundo, de tal forma que, ao lado dos significados convencionais, poderíamos encontrar os significados individuais que, justamente, representam o espaço epistemológico de uma psicologia concreta que apontaria para fatos individuais.

Ora, a esses que apontam para uma nova concepção de consciência além do sentido tradicional do termo, que a define como translúcida ou transparente para si, para então, com a idéia de uma consciência alargada que não possui a transparência de todos os seus sentidos, substituir a idéia psicanalítica de inconsciente, Freud (1915/1986) termina por dizer que tal substituição impede a compreensão dos fenômenos da repressão e da resistência descobertos pela psicanálise (*O inconsciente*). Ao recusar, nesse sentido, o que chamava de realismo do inconsciente freudiano, Politzer estaria, como sugere Freud antecipando-se a ele, perdendo a própria idéia de repressão? Numa perspectiva politzeriana, Freud estaria apenas confirmando mais uma vez o pressuposto do sentido da linguagem convencional na origem de todo sentido vivido, o que representa justamente o alvo de sua crítica. Para Politzer, o conflito é vivenciado enquanto *drama* (de uma vida) que, em análise, se *explicita através do discurso*, e o erro de Freud seria o de transferir para a origem do comportamento isso que só vem depois como obra de interpretação através do recurso da linguagem convencional. Ou ainda, o que se recusa é a idéia de que o conflito se dá entre representações; ao contrário, ele se dá entre maneiras de ser, nas quais vivemos com sentido mais do que aquilo que sabemos.

A Leitura de Politzer por Merleau-Ponty

Assim como Politzer, Merleau-Ponty recusará terminantemente a idéia de *realismo* de um inconsciente de representações. O inconsciente

não será jamais um conjunto de representações; será uma forma de organizar o sentido vivido que, como dissemos com Politzer, encerra conflitos e ambigüidades no modo de ser, e não entre representações que, se tomam parte nas expressões que ajudam a explicitar o sentido vivido, são sempre segundas, isto é, vêm sempre depois, animadas por uma tensão na qual elas se apoiam ou de que partem, e não primeiras, como se todo sentido, como dizia Politzer, só fosse possível numa narrativa.

A resistência, na psicanálise, não se dá, pois, frente a um objeto ou representação, mas “ela visa uma região de nossa experiência” (Merleau-Ponty, 1945/1994, p. 224). Assim, por exemplo,

na histeria e no recalque podemos ignorar algo ao mesmo tempo em que o sabemos, porque nossas recordações e nosso corpo, em lugar de se apresentarem a nós em atos de consciência singulares e determinados, dissimulam-se na generalidade. Através dela, nós as “temos” ainda, mas apenas o suficiente para mantê-las longe de nós. Descobrimos através disso que as mensagens sensoriais ou as recordações só são apreendidas expressamente e por nós conhecidas sob a condição de uma adesão geral à zona de nosso corpo e de nossa vida da qual elas dependem. Essa adesão ou essa recusa situam o sujeito em uma situação definida, e delimitam para ele o campo mental imediatamente disponível ... (p. 224)

Existem dois erros a evitar, portanto. Um

é não reconhecer à existência outro conteúdo que não seu conteúdo manifesto, exposto em representações distintas, como o fazem as filosofias da consciência; o outro é duplicar esse conteúdo manifesto com um conteúdo latente, também ele feito de representações, como o fazem as psicologias do inconsciente. A sexualidade não é nem transcendida na vida humana, nem figurada em seu centro por representações inconscientes. Ela está constantemente presente ali, como uma atmosfera. (p. 232)

Ao lado da objeção ao realismo das representações inconscientes, há, pois, a idéia de um campo de sentido mais difuso e promíscuo do que as discriminações da linguagem convencional - a partir do qual, na verdade, estas se estabelecem -, e que se encontra, mesmo, e de certa forma, presente em suas ambigüidades e indeterminações. É para isso que apontá-

vamos quando criticávamos, com Politzer, o exclusivismo da teleologia da linguagem convencional na determinação do sentido vivido. s

Ora, para marcar o caráter da especificidade dessa relação de sentido, é a linguagem do sonho que deve ser revista em Freud, que dobra sempre o conteúdo manifesto do sonho de um pensamento organizado teleologicamente segundo as relações de sentido da linguagem convencional. Isto é,

o sonhador não começa por representar-se o conteúdo latente de seu sonho, aquele que será revelado pela “segunda narrativa” com o auxílio de imagens adequadas; ele não começa por perceber claramente as excitações de origem genital como genitais, para em seguida traduzir esse texto em uma linguagem figurada. Mas para o sonhador, que se desprende da linguagem da vigília, tal excitação genital ou tal pulsão sexual é imediatamente esta imagem de um muro que se escala ou de uma fachada na qual se sobe, que se encontra no conteúdo manifesto. A sexualidade se difunde em imagens que só retêm dela certas relações típicas, uma certa fisionomia afetiva. O pênis do sonhador *torna-se* essa serpente que figura no conteúdo manifesto. (Merleau-Ponty, 1945/1994, pp. 232-233)

Ora,

o que acabamos de dizer do sonhador aplica-se também a esta parte de nós mesmos sempre meio adormecida, que sentimos para alguém de nossas representações, desta bruma individual através da qual percebemos o mundo. Ali existem formas confusas, relações privilegiadas, de forma alguma “inconscientes”, e das quais sabemos muito bem que são equívocas, que têm relação com a sexualidade sem evocá-la expressamente ... Assim considerada, quer dizer, como atmosfera ambígua, a sexualidade é coextensiva à vida. Dito de outra maneira, o equívoco é essencial à existência humana, e tudo o que vivemos ou pensamos sempre tem vários sentidos. (p. 233)

Há dois pontos, aqui, que gostaríamos de destacar. Um é esse que recusa a separação entre pensamento e expressão, ou que afirma que a expressão é a realização do próprio pensamento; a expressão leva adiante uma intenção que, antes dela, esboça-se e requer um certo encaminhamento, mas que de forma alguma está previamente determinado; um certo encaminhamento, portanto, e não qualquer um, mas em uma “abertura” que representa a indeterminação dos impulsos naturais no ho-

mem, e na qual se realiza o espaço da cultura propriamente dita, ou se dá a relação entre cultura e biologia. Não há pensamento do sonho antes do próprio sonho, como não há pensamento por trás dos sentidos e pensamentos dados à consciência: o sonho é a expressão originária de seu sentido.

O outro ponto a destacar é justamente a crítica do pressuposto da clareza das discriminações de sentido da linguagem convencional transportado para o espaço do inconsciente para dar conta das aparentes incongruências de sentido do comportamento, o que representa um dos alvos das críticas de Politzer à noção freudiana de inconsciente. Por um lado, a “fisionomia afetiva” de certas imagens no sonho, de que fala Merleau-Ponty, aponta justamente para essa outra linguagem ou relação de sentido que se difunde ao lado dos sentidos da linguagem convencional, e que Politzer chama de sentido singular, ao lado do sentido convencional. Por outro, trata-se de alargar a idéia de consciência, destituir a idéia de um pensamento soberano e único na organização do sentido da vida, sem, entretanto, colocar o princípio organizador do sentido da vida fora do campo da consciência, o que seria cortar o sujeito da sua verdade, ou a possibilidade da liberdade e a responsabilidade pela escolha da existência.

Na verdade, Merleau-Ponty acrescenta a essa idéia da especificidade do simbolismo do sonho a idéia da especificidade do estado de ser do próprio sonho que, cortado do estado de vigília, recolhe o sujeito para o campo de seus desejos. Aqui, Merleau-Ponty usa Freud contra o próprio Freud, isto é, assume a idéia de que o sonho é a realização de desejo, para marcar com isso a ausência ou um campo mais amplo de sentidos de que o desejo pudesse se destacar como figura. Nas palavras de Merleau-Ponty (1945/1994), que se utiliza da noção de “figura e fundo” da Gestalt,

o “conteúdo latente” e o “sentido sexual” do sonho estão presentes ao sonhador, já que é ele quem sonha seu sonho. Mas, justamente porque a sexualidade é a atmosfera geral do sonho, eles não são tematizados como sexuais, por falta de um fundo não-sexual sobre o qual eles se destaquem. Quando se pergunta se o sonhador é ou não consciência do conteúdo sexual de seu sonho, coloca-se mal a

questão. Se a sexualidade é, como nós o explicamos mais acima, uma das maneiras que temos de nos reportarmos ao mundo, quando, como ocorre no sonho, nosso ser meta-sexual se eclipsa, ela está em todas as partes e em parte alguma, ela é em si ambígua e não pode especificar-se como sexualidade. O incêndio que figura no sonho não é, para o sonhador, uma maneira de disfarçar uma pulsão sexual sob um símbolo aceitável, é para o homem desperto que ele se torna um símbolo; na linguagem do sonho, o incêndio é o emblema da pulsão sexual porque o sonhador, separado do mundo físico e do contexto rigoroso da vida desperta, só emprega as imagens em razão de seu valor afetivo. (pp. 509-510)

Ora, ao lado dessa idéia que procura frisar que a consciência habita um campo de sentidos implícitos e permeados de uma outra simbologia (além do sentido da linguagem convencional), há a idéia de *existência*, que procura justamente marcar a *encarnação* da consciência. Aqui, a referência mais esclarecedora é a noção sartreana de consciência, de que Merleau-Ponty procura se afastar. Ou seja, Sartre identifica a consciência como *negativização* pura, como *nada*, diante de todo *ser*; Merleau-Ponty, ao contrário, desde *A estrutura do comportamento*, fala de estruturas de consciência, arranjos de sentido contingentes que constituem o seu campo de sentido; daí a ênfase em apreender a consciência como *situada* e *formada* na situação, em afirmar que ela não é apenas negativização pura, distância de todo ser que possibilita o próprio ser, ou abertura do ser na qual a consciência se dá como negativização, mas que há um sentido de ser que é constitutivo da própria consciência, e que estrutura seu próprio campo de “visão” São essas estruturas, nas quais a consciência se encarna, que Merleau-Ponty chamará posteriormente (*O visível e o invisível*) de inconsciente, isto é, o fundo a partir do qual se destaca toda figura (Gestalt), ou “a estrutura do olho que organiza a visão e que, por isso, não pode ser vista”

A análise de um caso de afonia na *Fenomenologia da percepção* pode ilustrar o primeiro uso da obra de Politzer na filosofia de Merleau-Ponty, num contexto em que Merleau-Ponty procura explicitar o significado *existencial* da sexualidade, ou o próprio significado do termo “existência”

Trata-se do caso de uma jovem que, proibida pela mãe de se encontrar com o amado, torna-se afônica; por definição, não podemos atribuir a afonia a uma vontade explícita da doente, pois nesse caso não haveria um verdadeiro impedimento de falar, mas uma decisão deliberada que poderia ser suspensa a qualquer momento; portanto, a afonia não passa por uma decisão explícita de consciência; compreendê-la, por outro lado, segundo processos fisiológicos ocorridos em terceira pessoa, isto é, decorrentes de uma disfunção orgânica despida de intencionalidade, seria separar a afonia do sentido do drama vivido pela paciente. Em síntese, nos encontramos, aqui, com a mesma questão que Merleau-Ponty tratara antes, na *Fenomenologia da percepção*, a respeito da existência do membro fantasma em indivíduos que sofreram a amputação de um dos seus membros. Tratava-se, então, da questão da relação entre o psíquico e o fisiológico, considerados, inicialmente, como de ordens distintas. A solução de Merleau-Ponty será a mesma, através da noção de “existência”, e o procedimento de análise também será o mesmo, uma vez que, novamente, será através da psicanálise e de sua noção de recalque que se encaminhará a questão. Mas assistimos aqui, de forma mais clara, tanto a presença de Politzer no seu pensamento, como a crítica de Merleau-Ponty à noção freudiana de inconsciente, compreendido como conjunto de representações (carregadas de afeto), das quais percebemos apenas os efeitos na consciência.

Ora, dissemos que a discussão do caso de afonia da jovem era ocasião para explicitar a noção merleau-pontyana de *existência*. E nesse sentido, o que importa destacar é o movimento de transformação recíproca entre corpo e “alma”

De um modo geral, a *Fenomenologia da percepção* enfatiza muito as operações do corpo como expressão e tomada do mundo, como projeções através das quais assumimos e constituímos um mundo para nós. O capítulo dedicado à análise da motricidade, por exemplo, procura mostrar como é através do corpo que um espaço se constitui para nós, de tal forma que já na constituição mais “elementar” de mundo assistimos a uma tomada da situação pelo corpo, que Merleau-Ponty já considera uma ope-

ração de ordem existencial. A fala, a sexualidade, o trabalho, são outras tantas, de tal forma que podemos falar que o corpo é um arco intencional de relações com o mundo que expressa a nossa existência. O importante, entretanto, é não reduzir esse arco intencional ao sentido da linguagem convencional, sobretudo não reduzi-lo às intenções de nossos pensamentos explícitos, que representam apenas um momento seu e cujo sentido não se fecha em si mesmo, porque se abre para o contexto mais amplo de nossas vidas, para o nosso ser total no mundo. Com isso, não apenas marcamos o caráter prático ou ativo de nossa existência, como lhe descobrimos um sentido mais amplo do que esse de nossas representações explícitas. Disso tudo decorre que todo processo de cura ou de mudança da existência implica numa transformação desse arco intencional de sentidos, que representa o sentido de mundo para nós ou nossa maneira de assumi-lo; em outros termos, o sentido da cura ou da mudança não cabe ou não se restringe aos atos de representação. Não se trata, com isso, por um lado, de recusar a possibilidade de acesso da razão ao sentido vivido ou a possibilidade dos nossos pensamentos de apreender parte do sentido de nossas motivações ou escolhas. Não se nega a possibilidade de uma relação cognitiva entre nossos pensamentos e o sentido amplo de nossas vidas; mas recusa-se a pretensão ou a possibilidade de se fazer uma reflexão completa sobre todos os laços intencionais que sustentam o sentido de mundo para nós. E, por outro lado - e podemos fazer isso com o próprio Freud -, trata-se de distinguir entre pensamentos ou representações nos quais não nos engajamos efetivamente e aqueles que expressam efetivamente nosso ser no mundo; ou, em termos psicanalíticos, podemos dizer que não ocorre cura enquanto o sentido da representação não é assumido enquanto desejo ou intenção do próprio sujeito.

Ora, assim como a manutenção ou o fim do membro fantasma, antes de passar por uma decisão explícita de pensamento, representa a recusa ou a aceitação de um modo de ser no mundo, implicado nesse arco intencional em que nos projetamos e assumimos um mundo para nós (o doente que recusa a perda do membro é no mundo como se estivesse com ele, mas de tal forma a não expor a sua ausência de fato), a afonia da jo-

vem e sua superação implicam uma conversão da projeção de seu ser no mundo: ora se recusa a coexistência - onde a fala desempenha um papel central -, diante da proibição de contato com o amado, ora se retoma o seu movimento, superado o seu entrave (seja com a aceitação da proibição ou com a sua desobediência). Isto é - e esta é a interpretação merleau-pontyana para a noção de complexo na psicanálise -, dada ao mesmo tempo a impossibilidade de contato com o amado - recebida como fato consumado - e a sua não aceitação pelo sujeito - a impossibilidade de deixá-lo para trás -, interrompe-se o movimento de coexistência na incapacidade de se resolver o impasse. Não é a um *cogito* ou à consciência que se coloca a questão, mas a um ser no mundo que representa o ser agente e cognoscente na sua totalidade através de relações intencionais mantidas e animadas pela expressividade do corpo próprio. Da mesma forma, a superação do impasse não se dará por uma decisão do *cogito* ou por um ato de conhecimento, mas por uma retomada da existência do movimento em direção ao outro e ao mundo, retomada, pois, do próprio movimento de transcendência cristalizado no impasse vivido. O que ocorre na relação psicanalítica (ou em qualquer terapia), portanto, é de ordem existencial e não apenas cognitiva, isto é, “o medicamento psicológico não age sobre o doente fazendo-o *conhecer* a origem de sua doença”, mas ajudando-o a assumir, com o auxílio de um outro, o sentido da corrente de vida bloqueada na coexistência com o outro. “Por vezes, um contato de mão põe fim às contraturas e restitui a fala ao doente” (Binswanger, 1935 citado por Merleau-Ponty, 1945/1994, p. 225). Em outros termos, “o sintoma, como a cura, não se elabora no plano da consciência objetiva ou tética, mas abaixo” (Merleau-Ponty, 1945/1994, p. 226),

o doente recuperará sua voz, não por um esforço intelectual ou por um decreto abstrato da vontade, mas por uma conversão na qual todo o seu corpo se concentra ... quando se deixa atravessar pela coexistência e quando novamente (no sentido ativo) significa para além de si mesmo. (p. 228)

Para finalizar, há uma comparação de Merleau-Ponty entre a afonia da jovem e o sono, ou entre a afonia e a percepção no mito, bastante

ilustrativa para explicitar tanto o caráter do processo ocorrido na afonia ou em sua cura, como esse processo da osmose entre corpo e existência de que estamos tratando. Diz Merleau-Ponty (1945/1994):

estiro-me em meu leito, do lado esquerdo, os joelhos dobrados, fecho os olhos, respiro lentamente, distancio de mim meus projetos. Mas o poder de minha vontade ou de minha consciência termina ali. Assim como os fiéis, nos mistérios di-onisíacos, invocam o Deus imitando as cenas de sua vida, eu chamo a visitaçãodo sono imitando a respiração daquele que dorme e sua postura. O deus se manifesta quando os fiéis não se distinguem mais do papel que representam, quando seu corpo e sua consciência deixam de opor-lhe sua opacidade particular e se fundem inteiramente no mito. Há um momento em que o sono "vem", ele se assenta nessa imitação dele mesmo que eu lhe propunha, e consigo tornar-me aquilo que fingia ser: essa massa sem olhar e quase sem pensamento, cravada em um ponto do espaço, e que só está no mundo pela vigilância anônima dos sentidos. Sem dúvida, este último elo torna possível o despertar ... Da mesma maneira, o doente que rompeu com a coexistência ainda pode perceber o invólucro sensível do outro e conceber abstratamente o futuro por meio de um calendário, por exemplo. Nesse sentido, aquele que dorme nunca está completamente encerrado em si, nunca é inteiramente dormidor, o doente nunca está absolutamente cortado do mundo intersubjetivo, nunca inteiramente doente. Mas o que neles torna possível o retorno ao mundo verdadeiro são ainda funções impessoais: os órgãos dos sentidos, a linguagem. (pp. 226-227)¹⁰

Órgãos dos sentidos e linguagem que a existência assume para se realizar, num movimento que ao mesmo tempo representa a transformação dos sentidos e da linguagem pela existência através do movimento de expressão, e a transformação da existência neles, cuja encarnação é a própria possibilidade de sua realização. Em outros termos,

se dizemos que a cada momento o corpo exprime a existência, é no sentido em que a fala exprime o pensamento. ... uma operação primordial de significação em que o expresso não existe separado da expressão ... É dessa maneira que o corpo exprime a existência total, não que ele seja seu acompanhante exterior, mas por-

10 Portanto, "permanecemos livres a respeito do sono e da doença na exata medida em que sempre permanecemos envolvidos no estado de vigília e de saúde, nossa liberdade apoia-se em nosso ser em situação, ela mesma é uma situação" (Merleau-Ponty, 1945/1994, p. 227).

que a existência se realiza nele. Esse sentido encarnado é o fenômeno central do qual corpo e espírito, signo e significação são momentos abstratos. (Merleau-Ponty, 1945/1994, p. 229)

Furlan, R. (1999). Freud, Politzer and Merleau-Ponty. *Psicologia USP*, 10 (2), 117-138.

Abstract: The aim of this article is to introduce the first contrasting ideas of Merleau-Ponty's Philosophy and the Freudian psychoanalysis, along with the presentation of the "*Critics of psychology fundaments*" (G. Politzer). Politzer criticizes the Freudian postulation of psychic division, and the postulation of the semantic of conventional language in the determination of the whole living sense. Merleau-Ponty uses these critics for a theory of human expression and existence.

Index terms: Merleau-Ponty, Maurice. Politzer, Georges. Freud, Sigmund. Psychoanalysis. Phenomenology.

Referências Bibliográficas

- Freud, S. (1986). Lo inconciente [O inconsciente]. In *Obras completas* (Vol. 14). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu. (Originalmente publicado em 1915)
- Foucault, M. (s.d.). *As palavras e as coisas: Uma arqueologia das ciências humanas* (A. R. Rosa, trad.). Lisboa, Portugal: Portugalia. (Originalmente publicado em 1966)
- Furlan, R. *Introdução à filosofia de Merleau-Ponty: Contrapontos com Freud e Wittgenstein*. Tese de Doutorado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP
- Merleau-Ponty, M. (1964a). *Résumés de cours: Collège de France (1952-1960)*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1964b). *La structure du comportement* [A estrutura do comportamento]. Paris: Gallimard. (Originalmente publicado em 1942)

- Merleau-Ponty, M. (1964c). *Le visible et l'invisible* [O visível e o invisível]. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1984). *Textos selecionados* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural.
- Merleau-Ponty, M. (1988). *Merleau-Ponty à la Sorbonne: Résumé de cours (1949-1952)*. Grenoble, France: Cynara.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenologia da percepção* (C. A. R. Moura, trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Originalmente publicado em 1945. Título original: *Phénoménologie de la perception*)
- Monzani, L. R. (1988). Discurso filosófico e discurso psicanalítico. *Novos Estudos CEBRAP*, (20), 119-136.
- Monzani, L. R. (1989). *Freud: O movimento de um pensamento* (2a. ed.). Campinas, SP: UNICAMP.
- Politzer, G. (s.d.). *Crítica dos fundamentos da psicologia* (C. Jardim & E. L. Nogueira, trads.). Lisboa, Portugal: Presença. (Título original: *Critique des fondements de la psychologie*)
- Prado, B., Jr. (1991). Georges Politzer: Sessenta anos da crítica dos fundamentos da psicanálise. In B. Prado Jr. (Org.), *Filosofia da psicanálise* (pp. 9-28). São Paulo: Brasiliense.