

## A LATÊNCIA DE UMA ONTOLOGIA “NÃO-FÁLICA”: INTERLOCUÇÕES ENTRE FREUD E MERLEAU-PONTY

[ THE LATENCY OF A “NON-PHALLIC” ONTOLOGY: INTERLOCUTIONS BETWEEN FREUD AND MERLEAU-PONTY ]

Diego Luiz Warmling \*

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

**RESUMO:** Pautados pelos problemas suscetíveis na interlocução entre Freud e Merleau-Ponty, proporemos uma ontologia “não-fálica” que, “mais-além” da “não-contradição” lógica, assume sua ambivalência e fugacidade em relação aos saberes instituídos pela consciência e sua figurabilidade. Distintamente das atestações fenomenológicas, veremos que o inconsciente freudiano é a inferência de uma “outra cena” psíquica cujas leis são radicalmente específicas, mas que, atemporais e irreduzíveis aos demais sistemas (Pcs/Cs), buscam satisfação. *Transbordante, o corpo psicanalítico* é, então, o lugar da efetivação fantasmática do inconsciente. E *se indica um excesso errático e inapreensível, faz-se habitado* por pulsões que – entre a conservação da vida (pulsões sexuais e egóicas), o *apoio* não-sexual, a *morte* e o masoquismo – reportam-nos ao “não-fálico” como encarnação do enigma freudiano. Desde a primeira pessoa do singular, ressaltaremos que este horizonte rejeita a produção de sentido, fazendo falar *de uma verdade que, não-toda, não só nos põe em contato com o vazio, mas aponta aos limites das leituras fenomenológicas que reconheceram no “mais-além” um campo de diálogo com a filosofia e, desde Merleau-Ponty, a possibilidade de uma ontologia “não-fálica”*. Disto, consideradas estas disparidades, rastreamos em Merleau-Ponty um filósofo que, ao transbordar seu campo, aproximou-se da psicanálise, renovando-a. Ora, se em Freud falamos do *inconsciente, do anaclítico, do anobjetal*, do primado do gozo e do “não-

**ABSTRACT:** Guided by the problems that can be listed in the interlocution between Freud and Merleau-Ponty, we propose a "non-phallic" ontology that, "beyond" the logic of "noncontradiction", assumes for itself its ambivalence and fugacity in relation to the knowledge instituted by consciousness and figurability. Distinct from phenomenological attestations, we will see that the Freudian unconscious is the inference of a psychic "other scene" whose laws are radically specific, but which, timeless and irreducible to the other systems (Pcs / Cs), seek satisfaction. Overflowing, the psychoanalytic body is then the place of the phantasmatic realization of the unconscious. And if it indicates an erratic and unapprehensible excess, it is inhabited by drives that - between the conservation of life (sexual and egoic drives), nonsexual support, death and masochism - indicates the "non-phallic" as the incarnation of the freudian's puzzle. From the first person singular, we will emphasize that this horizon rejects the production of meaning, making speak of a truth that, not all, not only puts us in contact with the void, but points to the limits of the phenomenological readings that admit in the "beyond" a field of dialogue with philosophy and, since Merleau-Ponty, the possibility of a "non-phallic" ontology. Having considered these disparities, we shall see in Merleau-Ponty a philosopher who, when he overflowed his field, approached psychoanalysis, renewing it. If in Freud we speak of the unconscious, the anaclitic, the anobjective, the primacy of

\* Mestre em Ontologia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC). [m@ilto: diegowarmling@hotmail.com](mailto:m@ilto:diegowarmling@hotmail.com)

*fálico*”, agora tratamos do corpo, do indestrutível, da indivisão do sentir, do Ser de promiscuidade e da *carne como mãe*. Para além da percepção, Merleau-Ponty nos permite teorizar sobre um horizonte que, por existir, escapa, excede e recusa as captações positivas do saber. Estamos falando de uma ontologia corrosiva que, primordial, jamais cessa de se inscrever, pois é o *apoio* não-tematizável dos afetos. Trata-se, então, de atestar o contato com o *vazio*, com o *anobjetal*, o indeterminável, o transbordante – a promiscuidade “não-fálica” latente em nossos atos.

**PALAVRAS-CHAVE:** Freud; Merleau-Ponty; Ontologia; “Não-Fálico”; Interloquções

enjoyment and the "non-phallic", we now deal with the body, the indestructible, the indivisibility of feeling, the Being of promiscuity and the flesh as mother. Beyond perception, Merleau-Ponty allows us to theorize about a horizon that, by existing, escapes, exceeds and refuses the positive abstractions of knowledge. We are talking about a corrosive ontology that, primordial, never ceases to subscribe, because it is the non-thematizable support of affections. We will then try to attest to contact with the void, the anobjective, the indeterminable, the overflowing - the latent "non-phallic" promiscuity in our actions.

**KEYWORDS:** Freud; Merleau-Ponty; Ontology; "Nonphallic"; Interlocutions

## 1.A CONSTRUÇÃO FREUDIANA

### 1.1.O Inconsciente

Se indagamos uma ontologia “não fálica” a partir das interloquções entre Merleau-Ponty e a psicanálise, então o primeiro ponto a assinalar é a sistematização do inconsciente. De fato, se aglutinásemos o projeto freudiano num só termo, “essa palavra seria incontestavelmente a de inconsciente” (LAPLANCHE & PONTALIS, 1986, p. 307). Tomando como partida a escuta dos fenômenos que a medicina recusava, a psicanálise buscou compreender a histeria feminina e, junto com a estruturação de uma psicoterapia, deu ênfase aos conteúdos que – tal como gostaria a fenomenologia – fogem ao plano da tradicional razão filosófica, justamente pelo fato de não estarem “presentes no campo actual da consciência” (LAPLANCHE & PONTALIS, 1986, p. 306).

Aquém de qualquer verificação anatômica direta, o inconsciente é, desde *A Interpretação de Sonhos (1900)*, um lugar psíquico diferenciado, com conteúdo, mecanismos, linguagem e energia específicos. Contudo, antes explanarmos esta noção, talvez seja proveitoso rastrear o que o inconsciente não é. Disto, poderemos não só sistematizá-lo, mas, a partir de sua contraposição com a fenomenologia, suscitar uma leitura ontológica do horizonte “não-fálico”. Ao escopo desta leitura, isto facilitará, mais adiante, rastrear as dificuldades e as aproximações da via fenomenológica, em especial da ontologia da *carne* concebida por Merleau-Ponty. Vejamos.

Paradigmáticas, as construções freudianas abrem campo para discursos estranhos entre si. Todavia, se desejam dialogar com a psicanálise, estes discursos devem, n’algum momento, se referir ao que é desconhecido, que foge, mas que também é condição de possibilidade da consciência. Estamos falando de “outra cena”: do inconsciente, do “não-fálico” – daquilo que, corrosivo, *não se deixa delimitar por cristalizações do saber*.

Ora, não foi Freud quem idealizou o inconsciente<sup>1</sup>, mas foi ele que lhe conferiu uma significação *sui generis* diante das concepções de subjetividade até então

dominantes. Freud quis se contrapor as correntes psicológicas e filosóficas cujos postulados – balizados pela valorização da razão em detrimento do corpo – fazem da consciência o lugar do *cogito*, enquanto o inconsciente é o palco do irracional. Para ele, a tradição reduziu a subjetividade ao plano da consciência. Segundo esta visão centralizadora, o inconsciente é o que não é a consciência; é o que não é a razão – é apenas um adjetivo! Quando muito, admitiam “‘franjas’ inconscientes e [...] manifestações psíquicas que permanecem abaixo do ‘umbral’ da consciência” (GARCIA-ROZA, 2014a, p. 169), mas jamais se preocupavam em inferir um sistema psíquico que, “mais-além” do impulso metafísico do homem, fosse decisivo à compreensão da subjetividade, em função de suas leis e atividades particulares. É contra esta tendência quase natural de centralizar e supervalorar os significantes derivados da consciência que Freud estrutura seus argumentos – sustentações estas que seus interpretes sempre devem ter em conta.

Isto estabelecido, rastreamos o que o inconsciente não é! Inicialmente, notamos: ele não pode ser 1) o palco do ilógico, 2) o “mais elevado” ou o “mais profundo” da consciência, nem 3) delimitar-se por uma atestação imediata, tal qual a “coisa mesma” da *epoché* fenomenológica, por exemplo.

Ainda que muitos tenham identificado o inconsciente como o lugar do caos, do misterioso e do ininteligível, Freud recusa esta sinonímia. Para além de romantismos, o inconsciente “não é o lugar das divindades da noite” (LACAN, 1988, p. 29). Não há nas ocorrências psíquicas “nada e arbitrário” (ESB, vol. V, p. 209). Interno ao sujeito e externo a captação fálica, o inconsciente possui uma lógica própria que não admite total conscientização, mas que se revela em sonhos, lapsos, jogos de palavras, atos falhos, etc. Portanto, não pode ser nem “supraconsciência” nem o “subconsciente”; antes um sistema psíquico (*Ics*) diferenciado em relação aos demais (*Pcs/Cs*).

De fato, o intento freudiano é demarcar sua ruptura contra o primado da consciência e suas respectivas psicologias e filosofias. Se estas doutrinas aceitam tal hipótese, o inconsciente nada mais é do que uma extensão da consciência. O enigma psicanalítico, dizem, é uma “psicologia profunda”. Todavia, sabemos que Freud termina aí! Para ele, o inconsciente não admite graus, tampouco é o subsolo da mente. O enigma psicanalítico não “se encontra ‘abaixo’ da consciência” (GARCIA-ROZA, 2014a, p. 170); ele não é uma “gradação da consciência, seja no sentido do mais profundo, seja no sentido do mais afastado do centro” (GARCIA-ROZA, 2014b, p. 210).

Não se trata de uma consciência esmaecida ou escondida, mas de algo distinto que, por existir, põe em cheque o ideal da consciência autodeterminante. Sendo assim, o inconsciente também não admite verificação direta, pois não possui referenciais empíricos e seus conteúdos são indestrutíveis. Isto revela que, em função de sua sintaxe, só pode ser inferido por seus efeitos na consciência, jamais por uma averiguação direta. Consequentemente, talvez a apropriação da psicanálise pela fenomenologia e pela filosofia existencial seja “tarefa impossível” (GARCIA-ROZA, 2014b, p. 211) – por mais que, em verdade, tais aproximações causem sérios desconfortos à psicanálise quando questionam o estatuto ontológico do inconsciente.

Isto posto, uma vez entendido que o inconsciente não é uma franja da consciência e que, para além de romantismos ou atestações imediatas, ele é um sistema psíquico (*Ics*) dotado de leis próprias, nos resta agora explicar a maneira como Freud o sistematiza e o define a partir de sua contraposição com os sistemas *Pcs/Cs*. Destas diferenciações, se é verdade que desejo e os empenhos objetivos não necessariamente indicam referenciais anatômicos, então o *Ics* permitirá adentrar a concepção psicanalítica do corpo, servindo não só à explanação do “não-fálico” como encarnação

do inconsciente, mas de amparo à ontologia de Merleau-Ponty. Sistematizemos o *Ics*!

Atentando ao capítulo VII d’*A Interpretação dos Sonhos*, observamos que Freud indaga os modos como – através dos sonhos, neuroses e atos falhos – o desejo pode se realizar sem tomar sua “localização psíquica como [...] anatômica” (ESB, vol. V, p. 132), física, neurológica ou, por um esforço filosófico, pleitear uma atestação ontológica. Para este artigo, isto já é bastante caro! Contudo, notamos que, conforme o texto se desenvolve, importam menos as ordenações espaciais do que o sentido progressivo-regressivo<sup>2</sup> adotado para compreender o aparelho psíquico e suas catexias energéticas. Basta apenas uma ordenação destes conteúdos, uma vez que a excitação, num determinado processo, pode seguir uma “sequência temporal” (ESB, vol. V, p. 132).

*Ora, se é verdade que* importam menos os lugares do que a posição relativa de cada instância, então talvez o núcleo do texto de 1900 seja a ideia de que o aparelho psíquico é constituído por sistemas cujas posições se mantêm mais ou menos constantes, de modo a permitir determinar uma orientação do fluxo energético. Perante a tradição, esta ordenação demarca o momento em que o inconsciente deixa der tratado como adjetivo, passando a designar um substantivo (*das Unbewusste*) – um sistema psíquico que, radical em suas características, não reduz aos demais. Estamos falando da primeira tópica, a partir da qual o aparelho psíquico, visando a satisfação de desejos recalcados, é não só orientado por um sentido progressivo-regressivo, mas formado pelos conflitos suscetíveis pela ordenação dos sistemas inconsciente (*Ics*) e pré-consciente/consciente (*Pcs/Cs*)<sup>3</sup>.

Ressaltemos que o *Ics* só pode ser inferido se seus conteúdos forem submetidos às censuras do *Pcs/Cs*. Sejam quais forem, seus conteúdos são tornam reconhecíveis se distorcidos por esta sintaxe. Crítico e protetivo, o sistema *Pcs/Cs* atua como um filtro/tela (*Reizschutz*) sobre as demandas do *Ics*, sendo fundamental à constituição do *Eu*<sup>4</sup>. Todavia, se “dirige nossa vida de vigília e determina nossas ações voluntárias” (ESB, vol. V, p. 135), é no *Ics* onde localizamos a energia propulsora (libido) e o impulso (pulsão) suficientemente persistentes à formação dos sonhos, à satisfação do desejo e à expressão corporal. Como um ponto de partida errático destituído de referencial, tradução ou predileção prévia, o *Ics* busca “avançar para o *Pcs*, [...] ganhar acesso à consciência” (ESB, vol. V, p. 135) e tornar-se compreensível ao *Pcs/Cs*, mas, diante de sua radicalidade, não se limita a este sistema, tampouco é seu “aprofundamento”, por mais que esteja presente nele, fundamentando-o e impulsionando-o. Por este motivo, salienta Freud no artigo *O Inconsciente* de 1915:

Seria errado imaginar que o *Ics* permanece em repouso enquanto o trabalho psíquico é realizado pelo *Pcs*, que o *Ics* é algo acabado, um órgão rudimentar, um resíduo do desenvolvimento. [...] O *Ics* é, isto sim, algo vivo e capaz de desenvolvimento, e mantém bom número de outras relações com o *Pcs*, entre elas também a de cooperação. É preciso dizer, em suma, que o *Ics* continua nos assim chamados “derivados”, que é suscetível aos influxos da vida, influencia constantemente o *Pcs* e até se acha sujeito, por sua vez, a influências por parte do *Pcs* (FREUD, 2010b, p. 96)

Com base nisto, podemos delimitar as propriedades do inconsciente! De fato, concebidos como estruturas psíquicas não-substanciais – portanto, habitados por representações –, os conteúdos do *Ics* não só são investidos libidinalmente, mas suas representações são inscrições pulsionais que buscam “descarregar seu investimento” (FREUD, 2010b, p. 93). São formas psíquicas de coisas – não de afetos ou palavras – cujo núcleo é constituído por representantes pulsionais que, repletos de desejo,

ênfatisam as particularidades de cada sistema, revelando que o princípio de não-contradição válido ao *Pcs/Cs* não rege *Ics*. Contra uma atestação direta do *Ics*, isto mostra como muitas pulsões podem estar coordenadas sem se influenciarem ou se contradizerem.

Sendo esta uma de suas propriedades, duas catexias incompatíveis podem nele coexistir sem se eliminarem. Por um lado, isto significa que elas “concorrem para a formação de um objetivo intermediário” (FREUD, 2010b, p. 93), mas também que não há, no âmago do *Ics*, a autodeterminação da liberdade. Por mais que, contrárias, as pulsões visem compromissos comuns, não há aí o símbolo da vida tética: o “não”. Contra as filosofias da consciência, não vigoram, no inconsciente, as regas da “negação”, pois “não há dúvida nem grau de certeza” (FREUD, 2010b, p. 93); o que existe são “conteúdos mais ou menos fortemente investidos” (FREUD, 2010b, p. 93).

Em verdade, a distinção entre os processos psíquicos primários e secundários é similar ao modo como Freud substantivou o inconsciente e cindiu a vida subjetiva entre os sistemas *Ics* e *Pcs/Cs*. Sob uma perspectiva tópica, estes processos possuem modos específicos de funcionamento: enquanto o processo primário define o *Ics* e é caracterizado pelos mecanismos de deslocamento e condensação, o “secundário” designa a atividade do *Pcs/Cs*. Do ponto de vista econômico, correspondem aos dois modos de escoamento: energia móvel/livre e energia ligada. Ora, comparado ao sistema *Pcs/Cs*, o *Ics* possui uma grande mobilidade. Indagando o caminho mais curto à satisfação, no *Ics*, a energia psíquica não possui condicionantes. Livre, ela desliza de uma representação para outra sem disciplinamentos ou modificações. E se é forte o suficiente para romper o *Reizschutz* e persistir sobre elementos da vida tética, pode manifestar-se em atos aparentemente absurdos e ilógicos. Por conseguinte, enquanto os processos primários aludem ao anobjetal/“demoníaco” de nossos atos, as representações do *Pcs/Cs* procuram não só controlar a energia móvel, mas estabilizar e regular a satisfação em prol de experiências “inibidas na meta”.

Neste caso, nos referimos aos investimentos objetivos (sexuais e egóicos) que, guiados pela não-contradição, admitem atestação ontológica e se diferenciam dos *Ics* por estarem inscritos em vivências temporais. Este é o palco da atividade fálica, da ordem e da cena lógica – é o mundo da causa e efeito. Suas ocorrências possuem passado, presente e futuro (inscrição temporal). Portanto, não se confundem com os processos primários, uma vez que, negando a não-contradição, o inconsciente opera sem ter em conta a realidade.

Com efeito, isto revela que outra particularidade do *Ics* é sua atemporalidade. Tais processos “não são ordenados temporalmente, não são alterados pela passagem do tempo, não têm relação nenhuma com o tempo” (FREUD, 2010b, p. 93). De fato, o *Ics* não é guiado por uma linha temporal. Todavia, não podemos inferir que Freud lhe recusa uma sintaxe temporal específica! Sua busca, dissemos, é demarcar sua diferença perante a tradição, principalmente no que concerne a maneira como a temporalidade é vivida pelos processos *Pcs/Cs*. Com isto, assinalamos não só que as volições advindas dos processos primários permanecem em constante disposição para uma interpretação na cena racional, que tais desejos são indestrutíveis e que, no *Ics*, o passado se conserva por completo, *mas, sobretudo, que sua temporalidade jamais pode ser assimilada como sugeriria, por exemplo, a noção de “tempo vivido” erigida pelos fenomenólogos. A temporalidade do inconsciente não se reduz às vivências intencionais, pois estas pressupõem a existência de diques condutores que comumente suscitam uma identificação egóica primária e, como sabemos, são balizados pela lógica da não-contradição. Irredutível ao âmbito da percepção (Pcs) e da consciência (Cs), o inconsciente não é uma noção descritiva, antes um conceito explicativo “mais-além”*

das aglutinações lógicas da consciência.

Tais fatores indicam uma última propriedade dos processos *Ics*: “eles são incognoscíveis, e [...] incapazes de existência” (FREUD, 2010b, p. 94). Ora, mencionamos que o inconsciente não é uma substância espiritual, um lugar, coisa ou gradação da consciência, mas uma “outra cena” cuja sintaxe se contrapõe às demais. Ele “é uma forma e não um lugar ou uma coisa” (GARCIA-ROZA, 2014a, p. 174). Portanto, não se trata de indagar seu estatuto como se isto nos permitisse descrevê-lo imediatamente, mas de sugerir que só podemos falar dele a partir de conjecturas e inferências sobre seus efeitos, ou melhor, a partir dos fenômenos lacunares e das descontinuidades existentes no limiar dos discursos conscientes. Estes fenômenos são os sonhos, lapsos, atos falhos, chistes, sintomas, etc.! E pelo fato aludirem a presença de um outrem em nossos atos<sup>5</sup>, suscitam “um sentimento de ultrapassagem” (Cf. LACAN, 1988, p. 30) capaz de indicar-nos uma ordem irreduzível que, intangível, se insinua pelas lacunas e silêncios da ação voluntária.

Sistematizado o inconsciente, vejamos como Freud concebe os dinamismos pulsionais, admite o corpo e, a partir das pulsões de morte, faz do “mais-além” a encarnação do seu enigma.

### ***1.2. Pulsões, Corporeidade e o “Não-Fálico” Como Encarnação Do Enigma Freudiano***

Por certo, é grande o destaque dado ao conceito de pulsão. Situado no limiar entre o psíquico e o somático, sua finalidade visa não só a satisfação, mas o objeto pelo qual o desejo pode se realizar. Tendo origem numa excitação/tensão interna ao aparelho psíquico, sua função é não apenas suprimir a tensão, mas representar o modo como, desde as predileções anaclíticas, a libido se manifesta na vida psíquica. Variando entre a conservação da vida (pulsões sexuais e egóicas) e o contato com o vazio (pulsão de morte), a teoria das pulsões nos serve pois orienta uma articulação do inconsciente com a sexualidade e o corpo e, a partir dos investimentos anobjetais, se desdobra em um dos nossos objetos: a construção do “não-fálico” como aquilo que escapa das cristalizações do saber – portanto, da lógica negativamente da consciência. Tracemos, pois, o percurso até a concepção do corpo e do “mais-além” das racionalizações fálicas.

Com efeito, aquém da scientia sexualis, “*Os Três Ensaio...*” (1905) se utilizam de proposições sobre as perversões e a sexualidade infantil não só para revolucionar o modo como o erotismo humano fora teorizado, mas para sustentar que nossos afetos demarcam modos não-biológicos de satisfação. Se até então o erotismo era norteador pelo instinto (instinkt), Freud o substituiu por *Trieb* (pulsão); um conceito que, apoiado em funções vitais, traduz o dinamismo de pressões e descargas energéticas voltadas para fins *inespecíficos*. Amparadas por um *universalismo libidinal capaz de igualar as diferenças sexuais*, as pulsões favorecem distinções não-naturalizantes da sexualidade.

Balizadas pelos desvios concernentes ao *objeto* e ao *alvo sexual*, ampliam o leque das condutas aberrantes desde as primeiras fases da vida, quando o *apoio* da sexualidade serve de prelúdio às identificações posteriores (o corpo-próprio, por exemplo). Ora, visando construções traduzíveis à consciência, tais identificações surgem após a perversão do amparo *anaclítico* e sua respectiva auto-erotização, que aponta aos modos como a libido se organiza no corpo conforme o aflorar da vida. Estamos falando das fases da libido, respectivamente divididas entre os estágios *pré-genitais* (fases *oral* e *anal*) e *genital-fálico*, cuja tendência é facultar realizações similares aos processos *Pcs/Cs*.

Determinada pela angustia da castração e pela derrocada do Édipo, esta última fase define algo inconveniente sobre a primeira tópica: da contraposição “fálico-castrado” (atividade-passividade), Freud passa por alto a elucidação do “não-fálico” na medida em que centraliza as pulsões sob o axioma dos representantes fálicos. Diante das diferenças sexuais suscitadas pela castração, submete o “não-fálico” à *inveja do falo*<sup>6</sup>. Assim, assinala os significantes do desejo a partir do representante ideativo do poder, da virilidade, da consciência, da lógica e da razão: o falo masculino.

Em “*Três Ensaios...*”, vemos ainda que a “energia psíquica” possui nome: libido. Com efeito, aquém de predileções objetais específicas, a libido é o substrato das pulsões. Universal e neutra desde o inconsciente, é uma força ativa/masculina que possibilita mensurar as transformações qualitativa e quantitativamente variáveis das excitações. Distinguível entre direcionamentos mundanos (*libido do objeto*) e egóicos (*libido do Eu*), não carrega a marca da masculinidade ou da feminilidade, mas possui uma lógica própria. E ainda que seja masculina – fazendo supor que a satisfação é ativa mesmo quando se coloca uma “meta passiva” (FREUD, 2016, p. 139) –, a verdade é que excede a razão fálica. Por conseguinte, nos assegura que as organizações psíquicas devem ser pensadas a partir deste polo igualitário sem o qual não é possível conceber as predileções sexuais, tampouco as especificidades da via “não-fálica” que, apontando ao primado do gozo, surge como o resultado “da flexibilidade no percurso pulsional” (POLI, 2007, p. 32).

Ainda na primeira tópica, se os “*Ensaios*” de 1905 interpretam os processos *Ics* desde uma concepção fálico-ideativa, os estudos sobre o narcisismo vem sugerir não só que, quando a libido se retira do mundo (esquizofrenia), o indivíduo é capaz de tomar a si e ao seu corpo como objetos de desejo, mas que tal direcionamento é fatos constituinte da vida perceptiva. Estamos falando da primeira unificação pulsional que, na “*Introdução...*” de 1914, se autonomiza sobre as catexias objetais. Trata-se das predileções narcísicas que, concomitantes ao *apoio* não-sexual da sexualidade, são condição de formação do Eu, não raro confundíveis com o próprio Eu.

Sobre isto, notamos que só mais tarde o Eu adquire autonomia. O Eu, diz Freud, “não existe desde o começo; o Eu tem que ser desenvolvido” (FREUD, 2010a, pp. 18-19). Ora, se o autoerotismo é condição para o Eu, então sua insurgência é destituída de egoidade. *Apoiado* em outrem, o autoerotismo é um empenho *anobjetal* que se emancipa após abandonar seu amparo vital. Disto, podemos delimitar a primeira unificação egóica (*narcisismo primário*), demarcar o modo como a libido retorna ao Eu após investimentos mundanos (*narcisismo secundário*), inferir que o Eu surge das implicações entre sua forma perfeita (*Eu Ideal*) e as imposições sociais incidentes sobre si (*Ideal do Eu*) e, enfim, sublinhar que ego e alteridade são sínteses indefinidas. *Dada a tensão alienante de outrem, sujeito e alteridade são efeitos de um discurso furado – de um vazio no Eu. Irredutível, este vazio torna o Eu uma síntese fálica em relação aos processos Ics, aos efeitos do descentramento pulsional, da disposição anaclítica e das considerações sobre a repetição e a morte.*

*Alocáveis no limiar entre o amparo vital dos afetos e as teses sobre uma eficácia aquém da simbolização, as predileções anaclíticas aludem ao rudimento do “mais-além” e daquilo que excede a objetividade. Tradução de Anlehnung, apoio/análise faz supor o fundo remissivo das pulsões. É o amparo não-sexual do desejo: a contraposição e a relação “das pulsões sexuais com as pulsões de autoconservação” (LAPLANCHE & PONTALIS, 1986, p. 66). Portanto, uma posição inatacável da libido que evidencia o quão forte é o apoio do afeto em registros inseridos tanto na sexualidade quanto em catexias “mais-além” do programa fálico. Tal como veremos na ontologia merleau-pontiana, trata-se de uma disposição anobjetal que desconfia da lógica do desejo, sendo*

capaz, inclusive, de *subverter/rejeitar/corroer* “a lei do objeto” (ASSOUN, 1993, p. 99). Amparadas pelos investimentos maternos, estas predileções são portadoras de um narcisismo arquetípico que obriga Freud a considerar a viabilidade de presentificações não-fálicas que, vivenciáveis apenas em primeira pessoa, transbordam, excedem e desfundem as formas da “não-contradição”.

Com efeito, a teoria pulsional toma novo rumo quando Freud é impelido a tratar da *repetição* e da *morte e, desde 1920, considerar a persistência tácita – quiçá catastrófica – das pulsões sem representação. Para além de uma afetividade dividida* entre a substituição da pulsão perdida (*pulsão sexual*) e os investimentos egóicos (*autoconservação*), *Além do Princípio do Prazer (1920) corrói os axiomas voltados à manutenção da vida (princípio do prazer) e seguridade dos prazeres (princípio de realidade), cujas orientações visam o equilíbrio dos fenômenos psíquicos. Atentando às fissuras destas resistências que atuam como barreiras frente ao “livre escoamento”,* Freud inaugura sua segunda tópica e, desde a *compulsão à repetição, nos direciona ao encontro de Thánatos*. Neste contexto, indaga o *contato com aquilo que, encarnação do enigma psicanalítico, faz-se vazio, anobjetal, feminino, materno, “mais-além” – não-fálico*.

Se até o momento o aparelho psíquico fora balizado pela “seguridade”, com a *repetição* algumas vivências retornam na atualidade, fazendo o sujeito reiterar certos conteúdos como se estes deixassem de pertencer ao passado e escapassem do controle tético. Para além da “reprodução do idêntico”, a *repetição* é um impulso que não passa pela substitutividade objetal ou narcísica, mas deixa resíduos aquém da conscientização. Ela renova a dor e faz reviver “experiências do passado que não possibilitam prazer” (FREUD, 2010b, p. 179). Assim, indica-nos não só o “mais-além” irredutível ao plano fálico, mas assinala um ponto de contato com o vazio capaz amparar o inconsciente, sugerir um novo dualismo pulsional e assegurar que o “não-fálico” é a presentificação destas revivescências. Eis o impulso ao estado de não-vida. Eis a *pulsão de morte!*

Em 1920, Freud enfatiza: “*o objetivo de toda vida é a morte*” (FREUD, 2010b, p. 204). O *princípio do prazer* e a *manutenção da vida* estão orientados ao contato com esta evidência anobjetal e não-fálica que não cessa de se renovar. São os impulsos para a *morte (Thánatos)* que, na contramão da conjuntividade de *Eros (pulsões sexuais e do Eu)*, atuam disjuntiva e silenciosamente, preconizando um “mais-além” de gozo. De fato, as *pulsões de morte* acentuam um horizonte que – caótico, renovador e vazio – indica a desordem pulsional e a potência criadora que nos permite pensar o “mais-além” como encarnação do inconsciente. Situadas no limiar entre *psique* e *soma*, estes rasgos de sentido são o pivô do desejo. Vitais, conduzem ao rompimento. Atravessam o aparelho psíquico, expressando fato de que o corpo é habitado por pulsões transbordantes à representação. Por conseguinte, suscitam a clivagem entre os sexos, uma vez que fomentam a possibilidade do “não-fálico” encarnar as *pulsões de morte* e, desde o inconsciente, fluir sem represamentos ou promessas de tradução ao nível da figurabilidade.

Isto posto, sobre o corpo psicanalítico, rastreamos um conflito “mais-além” que tanto aponta à inscrição do “não-natural” na afetividade, quanto distingue o corpo biológico da maneira como Freud o perspectivou. Enquanto a biologia sistematiza o corpo pela distribuição anatômica dos órgãos, o corpo psicanalítico faz-se habitado por pulsões. Atravessado pela linguagem, este itinerário conflui com a história individual. Errático, obedece apenas ao desejo, fazendo do inconsciente o *missing link* (“*elo perdido*”, “*lugar de passagem*”) necessário ao intermédio entre o somático (corpo) e o psíquico (alma). E se a meta da psicanálise é visar os destinos que o aparelho psíquico



confere aos afetos, então o corpo é o lugar da efetivação do inconsciente.

Atravessado pela pulsão, o corpo só se unifica diante da persistência de um “outro-tempo” no qual as necessidades vitais foram satisfeitas. Antes que o sujeito possa orientar-se ao mundo (pulsão sexual) ou dizer sobre si (ego), ser/ter um corpo é estar ordenado por um regime libidinal que leva em conta seu *apoio* em relação ao outro. Isto não só revela que o outro é o polo desde o qual o humano se diferencia das normatizações psico-biologicistas, mas que, desde as *pulsões de morte*, o corpo é o pivô pelo qual a mensagem “del Otro queda literalmente *incorporado*” (ASSOUN, 1994, 240). *Constituída pela alteridade, esta narrativa desdobra-se no masoquismo*: na possibilidade dos sintomas advindos de “outra-cena” desencadearem descargas energéticas que, rasgando o aparelho psíquico, transbordam o programa dos processos secundário – a cena da objetividade.

De fato, as imposições dadas pela *repetição* ultrapassam a subordinação do *prazer à morte*. Para nossa leitura, isto quer dizer que, além de um corpo biológico que se organiza segundo uma racionalidade determinável, o corpo freudiano transborda a lógica tética e, desde 1920, indica-nos os efeitos mais ou menos nefastos da desfusão pulsional. Anobjetal, este percurso acentua uma eficácia psíquica aquém da figurabilidade (*Pcs/Cs*) e, por isto, um campo de possibilidades que não cessa de desafiar a psicanálise na medida em que lhe restitui sua fundamental ambivalência. Reportando-nos ao trabalho efetivo do *Ics*, este itinerário alude ao “mais-além”: o excesso impossível de ser determinado. Àquilo que, do corpo, não se faz figura; e que foge ao realismo do corpo-função, do corpo-imagem e da consciência perceptiva. Estamos falando do “não-fálico”!

Com efeito, se o corpo é palco do indeterminável, então, quando aludimos o “não-fálico”, buscamos propor uma construção que não só restitui a ambivalência psicanalítica, mas excede a produção de sentido, fazendo falar da *repetição*, do masoquismo, do *édipo negativo*<sup>7</sup>, da *inveja do falo*, do feminino; em suma, da ação corrosiva de um “querer mais-além” que subjaz à consciência. Com efeito, se até 1920 a unificação pulsional visou uma primazia fálica (pulsões sexuais e egóicas), é a partir das predileções *anaclíticas*, da *morte*, do “*Mal-estar...*” (1930), *d’A Sexualidade Feminina* (1931) e da *Feminilidade* (1933) que podemos ampliar os pressupostos da psicanálise ao vislumbrar um horizonte capaz de presentificar o enigma psicanalítico e indicar um primado do gozo que *não se deixa cristalizar por romantismos, realismos ou quaisquer* cristalizações do saber. Emancipador e metafórico, este horizonte faculta o contato com o vazio, com o anobjetal; com aquilo que, por existir, renega os investimentos substitutivos e encontra na *repetição* da castração (no “quero ver de novo”) uma fonte autônoma de prazer.

Ora, na contramão dos impulsos inibidos na meta, o “não-fálico” acentua o dissocial dos afetos. Penando sob a cultura, se é fruto da reflexibilidade pulsional, diz “a verdade sobre o amor” (ENRIQUEZ, 1990, p. 104). Em função de seu desejo insaciável, encarna uma posição privilegiada da libido sem a qual o conhecimento fracassa. Faz falar sobre uma verdade que, não-toda, possibilita “o inconsciente acontecer” (ASSOUN, 1993, p. 13). Mostra-nos que o “Édipo positivo” está *apoiado* e que persiste, desde a *inveja do falo*, um “mais-além” extravagante a aculturação.

Condenado ao *anobjetal*, o “não-fálico” é “uma forma narcísica de amar” (POLI, 2007, p. 31). Em seu “querer” que só ama a si, se reconcilia com o masoquismo, assegurando-nos que não é a libido quem se divide, mas suas metas: uma masculina (fálica, ativa e cloritiana), outra feminina (não-fálica, passiva e vaginal). Pré-edípiano, detém um amor próprio capaz de modificar-se ao ponto de renegar o plano fálico e, aderindo a *tendência de retorno da agressividade à própria pessoa, fazer-se* passivo.

Transbordante, se prende ao vazio, obrigando a psicanálise a abandonar o axioma de que seus consulentes falariam sobre si a partir de teses formuladas em terceira pessoa.

Considerado o transbordamento, Freud sugere que seus pacientes narrem “suas próprias vivências” (FREUD, 2010i, p. 293). Isto mostra que o “não-fálico” é capaz de amparar o descentramento pulsional. Irredutível à cena da “não-contradição”, indica um subsolo de ambiguidade que restitui a ambivalência de nossos atos. Igualitário, inverte a produção de sentido, interrogando-nos uma verdade insolucionável que não se deixa limitar por ontologias ordinárias.

Estamos falando de uma eficácia psíquica que faz do humano um ser desejante, torna as pulsões comuns aos dois sexos e transporta as diferenças sexuais para referenciais em primeira pessoa. Primordial à figurabilidade, o “não-fálico” é a insígnia de um “elo” perdido. A passividade diante da razão pura: “promessa de civilização antes da civilização” (ROUDINESCO, 2003, p. 61). Metáfora do “livre escoamento”, é a encarnação do enigma psicanalítico que, indizível, deixa *logos* e tradição estarecidos. É o “mais-além” capaz de mensurar a distância entre o “saber analítico e a verdade que ele explora e que a ele se recusa” (ASSOUN, 1993, p. 24). Assim, nos põe em contato com um vazio/rasgo de sentido que não só corrói as bordas da consciência, mas aponta aos limites da literatura fenomenológica que reconhece no “mais-além” psicanalítico um campo de interlocução com a filosofia e, desde Merleau-Ponty, a viabilidade de uma ontologia “não-fálica”.

## 2.PSICANÁLISE E FENOMENOLOGIA: DESCAMINHOS E CONVERGÊNCIAS

### 2.1.Sobre as Dificuldades de Aproximação

Na contramão das filosofias ego-transcendentais, Merleau-Ponty diz que o maior ensinamento da fenomenologia é “a impossibilidade de uma redução completa” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 10). Aproximando-se da psicanálise, trata-se de retomar o subsolo de espontaneidade que brota da vida perceptiva para, disto, descrever a adesão intercorpórea entre indivíduo e alteridade. Na *Estrutura do Comportamento* (1942), o filósofo afirma que, apesar de Freud reivindicar um sistema causal e “metafísico da existência” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 276), é um equívoco alegar que a psicanálise se opõe ao método fenomenológico. Sem dar-se conta, Freud contribui à fenomenologia quando diz “que todo ato humano 'tem um sentido', e ao procurar em todas as partes compreender o acontecimento, em lugar de relacioná-lo às condições mecânicas” (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 218-219). O que lhe falta é reconhecer as consequências ontológicas de suas construções! Entretanto, se Merleau-Ponty acerta nesta inferência, devemos acentuar que muitas das interlocuções tecidas pela fenomenologia caem em descaminhos.

De fato, se Freud alude àquilo que, “não-fálico”, escapa a cena tética, os fenomenólogos alegam que nada há além ou aquém da consciência. Adictos aos “processos secundários”, aceitam a pré-consciência, mas, se estimam a *epoché* fenomenológica, dificilmente a excedem. E por mais que questionem os vícios das oposições corpo-alma, empirismo-idealismo, ciências da natureza-ciências do espírito, etc., não raro cedem espaço a esta última perspectiva, acomodando-se no plano da produção de sentido e da orientação objetual – afinal, toda consciência é consciência de alguma coisa. Estes vícios, diz Ayouch, indicam três dificuldades de aproximação.

Se a psicanálise edifica seu discurso a partir daquilo que só pode ser inferido (o

inconsciente), a fenomenologia visa descrever os modos como os fenômenos doados à consciência podem ser vivenciados sem, com isto, se tornarem captações metafísicas. Para Ayouch, este é o “problema da atestação” (AYOUCH, 2010, p. 498), que aponta à disparidade dos “enquadres epistemológicos” (AYOUCH, 2012b, p. 176). *Ora, alegando, contra Freud, certo vício naturalista, os fenomenólogos reprovam o suposto reducionismo ao Ics. Ainda que encontrem na psicanálise uma válvula de escape às dificuldades da epoché husserliana, dirigem-se, sobretudo, ao trabalho de conscientização, mediante a desmistificação das ilusões da consciência. Muitos entendem que a psicanálise se fixa na tensão epistemológica suscitada entre o dinamismo pulsional e a hermenêutica dos sonhos. Contudo, desconsideram que a referência à energética corporal não remete aos mesmos paradigmas por eles criticados – empirismo versus intelectualismo. Em vista de uma simbologia ontológica da consciência, esquecem que o “núcleo” da teoria freudiana se situa “mais-além” da lógica tética e que, portanto, nem tudo visa sentido. Em Freud, existe um ponto cego que excede a figurabilidade e, “não-fálico”, assegura-nos que suas modelizações pseudo-físicas não só são formas de expressar estes “excessos”, mas apontam à última querela desta convergência. Trata-se da indissociabilidade entre prática clínica e teoria, pois o inconsciente só é possível “pela técnica e a clínica psicanalítica, dimensões que nenhuma fenomenologia pode abastecer” (AYOUCH, 2010, p. 499).*

No entanto, apesar das dificuldades, devemos lembrar que ambas as doutrinas partem do mesmo subsolo<sup>8</sup> e que, pelo fato restituírem a dignidade ao sujeito, inquerem uma só latência. Conseqüentemente, talvez não sejam vazias as “ultrapassagens” de Merleau-Ponty quando se vale da Freud para resignificar seu campo e sugerir: é por aquilo que, em seu limiar, se faz dissimulado ou inconsciente que a fenomenologia está em consonância com a psicanálise (Cf. MERLEAU-PONTY, 2000, p. 281). Sem desconsiderar seus descaminhos, talvez rastreemos em Merleau-Ponty um filósofo que não só transbordou sua área, mas alguém que buscou através da corporeidade, da “indivisão do sentir” e da *carne* como *mãe*, uma real interlocução com a psicanálise.

## **2.2. Merleau-Ponty, um Filósofo da Psicanálise.**

### **2.2.1. O Primado do Corpo Perceptivo e a Intersubjetividade.**

Ao primar pela percepção, Merleau-Ponty diz que, primordial a consciência, impera um domínio pré-reflexivo investido de sentido e fundante do saber: o *Lebenswelt*. Nossa mundaneidade está situada no limiar entre psique e soma e, por isto, mergulhada na relação irrefletida do corpo consigo mesmo. Como fator inalienável, a consciência encarnada é a via pela qual restituímos o contato ingênuo/imediato com as coisas e, desde a primeira pessoa, nos confundirmos com elas.

Frente ao rigor da *epoché* fenomenológica, isto já é suficiente para refutarmos parte das filosofias ego-transcendentais, mas, se interrogamos a encarnação, podemos seguir adiante! Com efeito, se do núcleo de minhas vivências vejo transparecer outras subjetividades detentoras de direitos iguais aos meus e se, desta relação, posso inferir meu campo perceptivo e a dimensão intersubjetiva, então, para interpelarmos a encarnação, devemos aceitar que ela só faz sentido se consideramos sua codependência com a alteridade. “Mais-além” de uma experiência “para mim”, é preciso reconhecer que o desejo, a afetividade e a intercorporeidade são fundamentais e que, dada a impossibilidade de aprisionarmos a subjetividade em cogitos privados, o enigma

freudiano é atual para Merleau-Ponty. O filósofo posiciona a psicanálise como uma súpula pela qual é possível criticar as filosofias da consciência e recusar o inconsciente “como coisa (Heidegger, Binswanger) ou segunda consciência (Sartre)” (AYOUCH, 2009, p. 80).

Todavia, ainda que busque dessubstanciar a consciência intencional, não raro suas “ultrapassagens” caem n’algumas das dificuldades apresentadas. Em 1942, Merleau-Ponty vê o inconsciente como uma hipótese excessivamente naturalista, cujas leis são agrupáveis num conjunto fechado de representações. Para ele, as condutas descritas por Freud exigem uma estruturação causal do escoamento energético, a partir da qual é possível traduzir os fenômenos psíquicos. A psicanálise é um “quadro de anomalias” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 279). Suas explicações são anedóticas, abarcando apenas os aspectos mais mensuráveis do inconsciente, dos afetos e das pulsões. E ainda que louve a sensatez freudiana por evitar transpor o inconsciente para uma “terceira via” entre homem e natureza, diz que tais modelizações não assumiram suas consequências ontológicas, a saber: a ideia de que a consciência jamais será cristalina para si.

Para o francês, a retroação daquilo que transborda a figurabilidade não implica que os investimentos energéticos advenham de “outra cena”. A psicanálise depende da pré-aceitação de princípios como os de autoconservação (pulsões do ego) e empenho energético (pulsões sexuais). E no que tange o estatuto ontológico de seu enigma, reedita os preceitos intelectualista ao fazer do inconsciente um conjunto de leis pré-estabelecidas, das quais decorrem as demais produções.

Alegando que o “mais-além” não pode ser nem consciente nem inconsciente, Merleau-Ponty diz que tão controverso quanto conceber a subjetividade a partir de doações de um passado “atemporal” é defender que ela resulta daquilo que, na atualidade, se manifesta como conteúdo irrestrito destas doações. Em sua fenomenologia, isto quer dizer: por mais que a clínica evoque os dramas de nossa existência, não há como inferir que, de algo não-atestável, decorra a vida subjetiva. É preciso aceitar a consonância entre a “coisa-mesma” e o inconsciente para, disto, elencar uma intencionalidade do sentir que não só recuse as filosofias da consciência, mas confira um estatuto ontológico àquilo que, desde Freud, não cessa de se inscrever. Esta é a via da percepção, da consciência encarnada, do corpo, da carnalidade, da “mãe” e – veremos – do “não-fálico”.

De fato, no decurso de sua obra, o filósofo formaliza a percepção para mostrar que a corporeidade dispõe de um sistema habitual capaz ratificar a continuidade dos nossos gestos frente ao outro. Se nossas vivências possuem múltiplos sentidos, então – na contramão de certos radicalismos que ora tornam o corpo um mosaico de estímulos fisiológicos, ora o condicionam aos desmandos de uma consciência constituinte – a encarnação revela-nos um subsolo de reconhecimento instantâneo, impessoal, individual e coletivo, que, na *Fenomenologia da Percepção* (1945), impede de definir o comportamento como psíquico ou somático. No limiar entre duas polarizações, a consciência perceptiva dispõe sua autonomia fora da negatividade do “para si”. Isto quer dizer não só que, diante de certa patologia, a vida transborda as captações do saber, mas que é no corpo onde se dá o sentido latente, transbordante e antepredicativo da fenomenologia.

Em Merleau-Ponty, o humano surge da codependência entre corpo, existência e mundo. Balizado pela latência da vida perceptiva, personifica o vaivém da existência, ora corporal, ora pessoal. Assim, é a evidência de um corpo próprio que se distingue de toda teorização “em terceira pessoa, de toda modalidade da *res extensa* e de toda *cogitatio*” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 119). Pré-consciente, o corpo é o veículo

pelo qual entro em contato “com meu ser e com o ser do mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 432). O “fundo afetivo que originariamente lança a consciência para fora de si” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 138). Nestes termos, suscita a originalidade das facultações que, primordiais à representação, se perfilam na retaguarda das vivências atuais e, temporais, amparam o impulso tácito da existência em direção ao mundo e aos outros que nos coabitam. Portanto, antes de predicativas, nossas vivências partem de uma ligadura insuplantável entre percepção e vida afetiva. E a mundaneidade é, antes tudo, carnal e corporal.

Pré-reflexiva, esta *epoché* do sentir só é reconhecível se aceitamos um subsolo de adesão mútua, espontânea, incapturável e não-pessoalizável entre a zona do corpo e a vida como um todo. Trata-se de uma intencionalidade operante que engaja a consciência num mundo inter-humano, sem mentalizações prévias ou explícitas. Em 1945, isto indica que a subjetividade não pode limitar-se nem aos discursos atuais, nem à aceitação do inconsciente como um sistema atemporal. Ambas as vias necessitam de atestação! Assim, é inferindo a codependência entre indivíduo e alteridade que Merleau-Ponty transborda seu campo, dialoga com Freud e torna a sexualidade/afetividade “um signo privilegiado” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 220) que, promíscuo com a existência, revela-nos nosso drama mais fundamental: que somos autônomos e dependentes em relação aos outros.

Carnal, este é um mundo onde o sexo é “maneira de existir com ou contra os outros [...], de resgatar ou perder o passado na criação ou repetição do presente” (CHAUI, 2002, pp. 68-69). De fato, apesar do falocentrismo da primeira tópica, tal como o corpo psicanalítico, o corpo perceptivo visa superar os dualismos clássicos, mas, diferentemente de Freud, Merleau-Ponty articula corpo, alma e existência, enxergando nesta uma terceira via entre o psíquico e o somático. Não por acaso que enfatiza: a afetividade está subscrita na existência – na totalidade dos nossos significantes.

Se somos mundano-temporais, isto não implica, todavia, que não possamos utilizar o vocabulário psicanalítico! Mas precisamos alocar na existência – não em “outra-cena” – o amparo energético capaz de atestar seu desdobramento. Atravessados pela vitalidade de Eros, devemos assumir uma Libido capaz de animar um mundo original, dar significação sexual aos estímulos e esboçar a orientação que cada sujeito faz de seu corpo. Fusionando-nos aos outros a partir da codependência entre existência corpórea e afetividade, Merleau-Ponty indica um contexto capaz resignificar a sexualidade e, uma vez considerada a adesão intersubjetiva, suscita o que acredita ser o estatuto ontológico do nosso estilo (corpo próprio) em relação aos outros (ser sexuado). Com base nisto, rastreamos seus principais comentários sobre a psicanálise, o inconsciente e a carnalidade.

### **2.2.2. A carne como atestação do enigma freudiano**

Se a sexualidade nos inscreve intersubjetivamente, então a querela freudiana é o resultado do reencontro da afetividade em atos que, perante a tradição, só passariam pela consciência. “Mais-Além”, o valor da psicanálise é ter ratificado “um movimento dialético em funções que se acreditavam puramente corporais”, e reintegrado a sexualidade no ser humano” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 218). Portanto, seu movimento é duplo: insiste na sistematização pulsional do desejo, mas infla o inconsciente e a sexualidade ao ponto de integrar neles a totalidade da existência. Lendo Freud, Merleau-Ponty declara ser um equívoco negar estas consonâncias! Pare ele, ambos partem da mesma latência ao indagar em todo ato humano um sentido e fazer da

afetividade uma manifestação subjetiva que, errática, não se limita ao puramente instintivo ou genital.

O francês enxerga na clínica psicanalítica a latência de um fundo impessoal e ambivalente de co-presenças, do qual aflora a subjetividade. Ora, ainda que Freud tome o inconsciente como um sistema irreduzível, é por inferir na cena tética uma parcela fugidia à interpretação e, disto, dispor a conduta desde tipologias formuladas em primeira pessoa que podemos reconhecer o sucesso da psicanálise. Pela leitura que Merleau-Ponty faz de Freud, retomamos o “fundo habitual de coexistência que acompanha a subjetividade” (MULLER-GRANZOTTO, 2005, p. 415).

A clínica psicanalítica não pode “curar” por teorizações do passado elaboradas em terceira pessoa. Não se trata de reformular um ideal que já se foi, mas de revivê-lo como significante “na perspectiva de sua coexistência com o médico” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 610) – e assim reacender a alteridade do sujeito sintomático. Transferenciais, as perversões não devem ser explicadas por um sistema detentor de uma causalidade própria, mas aludir a atitude geral de ser no mundo que, em primeira pessoa, engloba a alteridade e dissolve a ideia de uma identidade cristalizável. Estamos falando de um fluxo de reciprocidade impessoal não mensurável e não descartável, dado através de um “projeto global em que ainda não existem 'estados de consciência'” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 581). Um estatuto ontológico tácito, pré-consciente e não-absoluto a partir do qual o ser emerge como intersubjetividade, jamais cessando de se inscrever. Sempre em situação, um corpo-carne que, matizado por outras consciências, não se salva nem se corrompe totalmente, mas semeia a dimensão primitiva da vida intersubjetiva ao efetuar uma aproximação dos paradigmas freudianos. É, pois, aqui onde Merleau-Ponty transporta o corpo fenomenal à atestação da *carne* e tematiza o inconsciente psicanalítico “no registro do desejo, na aproximação sensível e erótica, pelo corpo, das coisas constitutivas do mundo” (BIRMAN, 1994, p. 45)

Amparado por um fundo de codependência, o corpo é o acesso originário entre sujeito e alteridade. É a retomada da ordem nascente do mundo: “nós no coração das coisas, nos fazendo *carne* com elas” (MANZI-FILHO, 2012, 425). O corpo, diz *O Visível e o Invisível* (1960), nos adere às coisas desde sua latência ontológica: “um ser carnal, como ser das profundidades, em várias camadas ou de várias faces, [...] um protótipo de ser” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 132). Por ele, funda-se “a unidade antepredicativa do mundo percebido” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 315). Uma manifestação espontânea capaz de atar passado, presente e futuro num só quiasma, num só entrelaçamento. Consequentemente, o mote freudiano não é ter mostrado uma “outra-cena”, mas que é possível rastrear múltiplas camadas entre as facetas de nossos dramas. É por este regime de descentramentos que, do núcleo da intencionalidade, admitimos uma atestação do inconsciente!

Sem ceder ao que chamamos de “sistema radical”, Merleau-Ponty concebe o “mais-além” freudiano através da consciência perceptiva, ou melhor, pelo laço de impessoalidade que nos vincula ao mundo, aos outros e ao Ser ontológico. Com isto, fomenta um polimorfismo que retoma a sobredeterminação dada pela mutua adesão entre indivíduo e alteridade. Sugere que o inconsciente (o “não-fálico”) talvez não seja uma “outra-cena”, mas o sentir mesmo que, em virtude de um horizonte de indivisão entre os processos primários (*Ics*) e secundários (*Pcs/Cs*), não é a possessão “para mim” daquilo que é sentido, e sim implicação e promiscuidade. Sem compactuar com a radicalidade freudiana, o inconsciente de Merleau-Ponty não escapa da figurabilidade, pois só é o que é “porque não é objeto, sendo aquilo por que os objetos são possíveis” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 174). Não é uma representação, antes a *carne do*

*mundo*: a “indivisão deste Ser sensível que sou, e todo o resto que se sente em mim” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 231). É um “negativo no coração da consciência, um ‘*punctum caecum*’ dela” (AYOUCH, 2009, p. 81).

Entretanto, se admitimos a radicalidade das dissidências freudianas e, desde as *pulsões de morte*, inferimos o “não-fálico” como encarnação do inconsciente, as interlocuções de Merleau-Ponty parecerem se limitar ao que outrora demarcávamos como plano fálico das pulsões. De fato, o inconsciente e a carnalidade como frutos da percepção ressoam secundários em relação ao modo como o “livre escoamento”, as pulsões sem representação e o “mais-além” são estruturados por Freud. Pautado pela orientação objetual e pela autoconservação, o corpo perceptivo já pressupõe diques condicionantes que suscitam uma identificação egóica. Sendo assim, por mais promissoras que sejam, é pelo fato de atestarem no inconsciente uma indivisão do sentir e, paralelamente, não compactuarem com as especificidades da construção freudiana que as aproximações merleau-pontianas não raro são alvos de reações por parte dos psicanalistas. E se queremos ser justos, talvez seja necessário reavivar estas críticas para, delas, sugerir uma ontologia “não-fálica”.

### **2.3. A psicanálise comenta Merleau-Ponty**

Se nuançarmos Merleau-Ponty a partir da psicanálise, vemos que o filósofo se confunde ao admitir uma indivisão entre os processos primários e secundários. Desde 1945, impera uma “continuidade entre a linguagem e os fenômenos pré ou a-linguísticos” (AYOUCH, 2010, p. 503). Entre a expressividade do corpo e a histeria psicanalítica há, então, uma disparidade no modo como o sentido das vivências é teorizado. Enquanto Merleau-Ponty parte da indistinção entre exprimido e expressão, Freud só dá significância às coisas a partir da contraposição entre os processos *Pcs/Cs* e o inconsciente, que admitimos ser portador de uma lógica própria: o desejo “não-fálico”.

Jaz aqui a diferença entre “o corpo da fenomenologia e da psicanálise” (AYOUCH, 2010, 504). Distintamente da corporeidade fenomenológica, as significâncias psicanalíticas advêm de “outra-cena”. Trata-se de um corpo previamente investido de linguagem que opera segundo o modo de funcionamento peculiar do inconsciente. Um primado do gozo que faz do o corpo o lugar de uma verdade não-toda e que, fantasmático, transborda a consciência perceptiva. Primordialmente simbólico, o corpo psicanalítico resulta das oposições entre os processos de escoamento energético. Sendo assim, por mais justificável que seja a “indivisão” merleau-pontiana, faz-se categórico que, diante da radicalidade psicanalítica, é o corpo que está *apoiado* na linguagem, não o contrário.

Diante desta discrepância, não foi gratuito que nomes como Pontalis, Green, Lacan e Castoriadis se voltaram contra Merleau-Ponty! De fato, por mais que acentue a *carnalidade* em detrimento da consciência, o axioma da percepção expõe seus problemas quando concebe o enigma psicanalítico na continuidade da vida tética. Prezando as vivências corpóreas, Merleau-Ponty reduz o inconsciente ao ambíguo, ao implícito e ao sobredeterminado, mas passa por alto a radicalidade das cisões psicanalíticas frente aos vícios conceituais da centralidade fálica.

Merleau-Ponty ignora que Freud edifica sua teoria “do desejo sobre uma experiência perceptiva interna” (AYOUCH, 2009, p. 81). Ora, o axioma da percepção, diz Pontalis, faz do corpo seu referencial primário, mas admite o inconsciente apenas como o “mais-profundo” da consciência. Por mais que dialogue com a psicanálise, isto

reedita as antinomias clássicas e, sob uma aparência de neutralidade, só assume o enigma psicanalítico enquanto o desnaturaliza (Cf. PONTALIS, 1965, pp. 82-105). Ao inscrever a libido no fluxo da existência, Merleau-Ponty – completa Green – prioriza o corpo perceptivo, mas passa por alto que a psicanálise surge pela sistematização do “escoamento energético” e que, portanto, a percepção é prescindível em relação ao inconsciente. A indivisão suscitada pela corporeidade se fixa no plano pré-reflexivo. Admite o inconsciente no núcleo da percepção, mas o evoca somente como uma “outra faceta” da consciência. Assim, omite que, já em 1900, Freud infere uma “outra-cena” que, detentora de uma lógica própria, escapa, excede e transborda os estatutos da consciência. (Cf. GREEN, 1964, 1973, 1999).

Amparado pela tríade *real*<sup>9</sup>, *simbólico*<sup>10</sup> e *imaginário*<sup>11</sup>, Lacan também lança mão de sua crítica! De fato, cravejado por uma concepção da carne como atestação antepredicativa do inconsciente, Merleau-Ponty leva sua fenomenologia aos limites, concebe – pelo “*empuxo* daquele que vê” (LACAN, 1988, p. 73) – a precedência do olhar sobre o olho<sup>12</sup>, mas se condena “a tornar inacessível para si uma experiência que lhe é estranha” (LACAN, 2003, p. 187). Lacan reconhece na reversibilidade da visão uma dialética entre o olho e o olhar, mas denuncia a inexistência do *simbólico* em Merleau-Ponty. Este limita-se ao plano *imaginário*. Por conseguinte, não só falha em captar o sentido do *apoio* anobjetal necessário à constituição do sujeito encarnado, como deixa de reconhecer que é a linguagem – não o corpo expressivo – quem determina o inconsciente.

Por fim, é Castoriadis quem ataca! Apesar de mostrar-se disposto a romper com as ontologias ego-constituintes, Merleau-Ponty não atenta aos pré-juízos que carrega. Com efeito, por mais que indague o vazio, a filosofia concede valor impar à percepção, enxergando aí o acesso primário ao mundo intersubjetivo. Sem ceder espaço àquilo que só vem à fala por inferência, este cânone carrega inúmeras decisões irrefletidas que esquecem o quanto a figurabilidade e a percepção são deficitárias ao que Castoriadis chama de *imaginação radical*. Perceber é imaginar: “es una de las especies del imaginar y la percepción una variante de la representación” (CASTORIADIS, 1998, p. 187). Como é de se esperar, isto vai na contramão de empreendimentos feitos por Merleau-Ponty.

Perante tais divergências, estas críticas se dirigem ao modo como, pela percepção, o filósofo concebe o funcionamento da consciência em relação ao “livre escoamento”. Corpóreo, o *sentir* como indivisão entre a consciência e o inconsciente opõe-se “ao corte, à ruptura e à barra instituída pela psicanálise entre os dois sistemas” (AYOUCH, 2012b, p. 180). Ao primar por “outra faceta” da consciência, Merleau-Ponty se aproxima de Freud, mas, na medida em que sua vinculação dá-se no âmbito dos processos secundários e da catexização objetal, deixa de conferir ao “mais-além” um estatuto próprio, não-fenomenal e, portanto, desvinculado dos pré-juízos filosóficos.

Todavia, por mais que Merleau-ponty não assuma a mesma radicalidade da psicanálise, devemos lembrar que, ao mencionar “o mito da indivisão originária” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 239), fala menos do corpo-próprio e mais sobre uma “psicanálise da natureza: a carne, a mãe” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 240). Ora, mas então o que quer dizer a *carne*? O que o francês indaga quando, em vias de uma ontologia concreta, vê na psicanálise o modelo para a renovação de sua fenomenologia? Ou melhor: que quer dizer a *mãe*? Seria esta a latência necessária à *ontologia* que indagamos? De fato, se nos permitirmos guiar por este vislumbre, veremos que não se trata de dogmatizar qualquer doutrina, mas de entender os descaminhos e convergências entre ambas para, só assim, atentar à real possibilidade de uma filosofia que, “mais-



além”, ampara/apoia a produção de sentido mas que, por motivo de sua ação corrosiva, não cessa de se inscrever. Balizados pela *mãe* merleau-pontiana, talvez possamos aproximar fenomenologia e psicanálise, vislumbrando aí a viabilidade de uma ontologia “não-fálica”.

### 3.A LATÊNCIA DE UMA ONTOLOGIA “NÃO-FÁLICA”

Aquém da *epoché* fenomenológica, a psicanálise enfatiza que, subjacente à atestação do corpo, persiste a dimensão do inconsciente. Ainda que de maneira rudimentar, já vigora na consciência perceptiva uma unificação egóica primária, predominantemente vinculada ao dinamismo conjuntivo de Eros. Ora, se a consciência é a “superfície do aparelho psíquico” (FREUD, 2010f, p. 16) e se, da contraposição entre Ego e Id (inconsciente), o corpo é o rol da transição entre as percepções externas e internas, então o Ego (e também a percepção) provem de “uma projeção mental da superfície do corpo” (FREUD, 2010f, p. 60). Isto quer dizer que enquanto o corpo biologicista é, diz a fenomenologia, o produto de uma consciência constituinte, o corpo perceptivo, refuta a psicanálise, é apenas o artefato de uma formação fantasmática. Sendo assim, a experiência do *corpo-próprio* precisa estar amparada “n’outra-cena” que, à revelia da produção de sentido, alude ao vazio e ao “mais-além” – a *mãe* que nos apoia.

De fato, a percepção descrita por Merleau-Ponty é prescindível em Freud. Não se trata de saber se “algo percebido deve ou não ser acolhido no Eu, mas se algo que se acha no Eu como representação pode ser reencontrado na percepção” (FREUD, 2010f, p. 252). Vinculada à autoconservação, a consciência perceptiva é um filtro (*Reizschutz*) que, apoiada no “livre escoamento”, fiscaliza a persistência do inconsciente, mas preza pela “seguridade” da vida. Neste sentido, é uma percepção segunda “que se desenvolve a partir de uma construção fantasmática surgida de uma primeira filtragem pelo afeto” (AYOUCH, 2010, p. 509). E ainda que carregue resíduos da “outra-cena”, não ascende ao *simbólico* pois não possui as especificidades do *Ics*.

Para este artigo, isto torna claro não só que a psicanálise assinala a parcialidade do corpo fenomenológico, mas que, se aceitamos o inconsciente e o “não-fálico”, o *corpo-próprio* é efeito de um corpo primordialmente fantasmático. No entanto, não podemos negligenciar que tanto Freud quanto Merleau-Ponty visam superar os vícios de teorias cujos postulados supervaloram a racionalidade em detrimento do corpo. Nestes termos, aceitamos que o axioma da percepção parece estar condenado ao plano *imaginário*; mas não esquecemos que, se Merleau-Ponty indica-nos uma dimensão “materna” do Ser, sua filosofia da *carne* contém, sim, o germen para distendermos a fenomenologia além dos limites da atestação. Aproximando-se da psicanálise, o modelo de “promiscuidade” pode viabilizar uma renovação das construções freudianas e permitir teorizar sobre uma ontologia que escapa, excede e recusa o domínio das captações positivas do saber.

Com efeito, a psicanálise é uma teoria que assume contaminações. Em razão de sua necessária ambivalência, seu valor reside em admitir, num só registro, pesquisa e prática. Recordemos: não há em Freud uma constelação de conceitos fixos. É a clínica quem interpela a teoria, não o contrário! Frente a clínica, o “cristalino” se revela corruptível e não raro precisa prestar constas àquilo que não cessa de se inscrever nele próprio. Para além da operatividade técnica dos conceitos, a psicanálise “reintroduz a atividade metafórica dentro do conceito” (AYOUCH, 2010, p. 511). E se insinuamos uma ontologia “não-fálica”, então é preciso deixar-se aberto ao que de promiscuo existe

na interação entre fenomenologia e psicanálise para compreender que, se “materna”, a filosofia de Merleau-Ponty nos conecta ao quinhão de ambivalência que, *primitivo* e transbordante, subjaz em nossa conduta e, por existir, corrói a capacidade figurativa dos processos secundários.

Tal qual a psicanálise, “trata-se de encontrar no presente, a carne do mundo [...] um ‘sempre novo’ e ‘sempre o mesmo’” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 239). Esboçando aí a ontologia que desejamos, quando fala de uma psicanálise da natureza e, assim, da *carne* como *mãe*, Merleau-Ponty nos impele ao que, em Freud, nomeávamos *anobjetal*, *anaclítico*, *sem representação* e indestrutível. Fala do entrelaçamento carnal e sempre nascente (*repetição*) do passado com o presente, do indivíduo com a alteridade. Revela-nos a “gênese secreta e febril das coisas em nosso corpo”: algo que não fazemos “para nós”, mas “que se faz em nós” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 25) sem possibilidade de conscientização. Acolá da lógica objetificante, estamos não só inquerindo a comunhão entre fenomenologia e psicanálise, mas discursando sobre o *apoio* a partir do qual emergem nossos atos pessoais. Portanto, se em Freud falamos do *inconsciente*, do contato com o *vazio*, do “mais-além” de gozo e do “*não-fálico*”, em Merleau-Ponty tratamos do corpo, da “indivisão do sentir”, da *carne*, da *mãe*.

Ora, diz o francês, existe entre a criança e a figura materna um amparo *pré-édipico* que não é nem coincidência, nem identidade plena, mas estagio de indivisão, distanciamento e sobredeterminação. Em Freud, este vínculo *apoia* as catexias de Eros, servindo de *link* às *pulsões de morte* e ao “*não-fálico*” como encarnação do inconsciente. Nestes termos, tanto para o filósofo quanto ao psicanalista, a adesão *materna* apela ao âmbito de codependência tácita existente entre indivíduo e alteridade. Para Merleau-Ponty, esta adesão é capaz, inclusive, de fomentar o “contato com o Ser de promiscuidade” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 242). Assim, em vias de uma filosofia transitiva que constata em Freud o caminho para uma *ontologia concreta*, quando rastreamos o contato com *anobjetal*, notamos que, sim, Merleau-Ponty facultanos o encontro com o “mais-além” psicanalítico, mas o faz a partir das “diferenciações [...] de uma *maciça* adesão do Ser” (MERLEAU, 2012, p. 242) – a *carne*, a *mãe*, o “*não-fálico*”.

Com base nisto, não só faz da psicanálise uma filosofia da *carne*, como esboça a possibilidade de uma atestação cuja meta é descrever aquilo que não se deixa nomear por cristalizações do saber. Ora, se o enigma de Freud é estudar o inconsciente e – desde as *pulsões de morte* – suscitar o “*não-fálico*” como domínio capaz de amparar a desfusão pulsional, em Merleau-Ponty, estes significantes devem ser transliterados à “indivisão do sentir”, ao Ser de promiscuidade, à atestação da *carne* e, por conseguinte, fazer falar sobre o que persistente sob a conduta: o *apoio anobjetal* da *mãe*. Este é um “emblema concreto de uma maneira de ser geral” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 143); portanto, o 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” (MANZI-FILHO, 2012, p. 432).

Isto posto, se podemos aproximar fenomenologia e psicanálise, devemos, por um lado, entender que este diálogo não pode limitar-se ao âmbito da consciência perceptiva, mas, por outro, que é na *mãe* merleau-pontiana onde encontramos o anteparo filosófico para a hipótese da ontologia “*não-fálica*”. Com efeito, ainda que este vislumbre seja mais metafórico do que racionalmente atestável, não podemos simplesmente descartá-lo! Se é uma hipótese, na medida em que a inferimos, ela torna-se capaz de colocar em maus bocados o panteão das filosofias cujos índices centralizam o programa da “*não-contradição*”, da figurabilidade e da consciência constituinte. Neste sentido, pelo simples fato de existir, uma ontologia “*não-fálica*” apela àquilo que,

primordial, assume para si sua fugacidade, sua ambivalência e sua ação corrosiva em relação aos saberes instituídos.

Primordial e indestrutível, ela é o *apoio* não-tematizável dos afetos e, desde o inconsciente, vai na contramão das ontologias que visam atestar formalmente o Ser (Cf. MERLEAU-PONTY, 1968, p. 156). “Mais-além”, transborda e excede, mas, num só tempo, rasga, atravessa e rejeita a lógica objetificante do desejo. É como se dissesse: “te excedo e te rejeito porque este é meu gozo”. Ora, estamos falando de um vislumbre ontológico que, desde a primeira pessoa do singular, encarna a possibilidade do “mais-além” acontecer, rejeitando, por conseguinte, sua total transposição ao plano dos processos secundários. Uma construção corrosiva que não só estarrece a tradição e o *logos* fálicos, mas impele a falar sobre um quinhão de verdade que, “não-todo”, jamais cessa de se inscrever. Em suma: da interlocução entre fenomenologia e psicanálise, trata-se de atestar o contato com a *morte*, com o *vazio*, com o *anobjetal*, o indeterminável, o transbordante – a promiscuidade “não-fálica” de nossos atos.

## REFERÊNCIAS

- ASSOUN, P-L. *Freud, a Filosofia e os Filósofos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1978.
- ASSOUN, P-L. *Freud e a Mulher*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1993.
- ASSOUN, P-L. *Introducción a la Metapsicología Freudiana*. Argentina [Buenos Aires]: Editorial Paidós, 1994.
- AYOUCH, T. *Além do Inconsciente Linguístico: Figurabilidade do Afeto e Gênero em Merleau-Ponty*. In: ABATH, A. J.; CAMINHA, I. O. (org.). *Merleau-Ponty e a Psicologia*. São Paulo: LiberArs, 2017, pp. 233-260.
- ABATH, A. J.; CAMINHA, I. O. (org.). “A Instituição entre Fenomenologia e Psicanálise: afeto, teoria e historicidade”. In: *Revista AdVerbum*, v. 4, n. 2, pp. 78-94, dez. 2009.
- ABATH, A. J.; CAMINHA, I. O. (org.). “Desmentindo as falsas comparações: do corpo perceptivo ao corpo fantasmático”. In: *Revista de Filosofia Aurora*, v. 22, n. 31, p. 495-513, dez. 2010.
- ABATH, A. J.; CAMINHA, I. O. (org.). *Maurice Merleau-Ponty et La Psychanalyse: La Consonance Imperfekte*. Paris: Le Bord De L’Eau, 2012a.
- ABATH, A. J.; CAMINHA, I. O. (org.). “Merleau-Ponty e a psicanálise: da fenomenologia da afetividade à figurabilidade do afeto”. In: *Jornal de Psicanálise*, v. 45, n. 83, p. 173-190, dez. 2012b.
- BAUT, H. L. *Merleau-Ponty, Freud et Les Psychanalystes*. Paris: L’Harmattan, 2010.
- BIRMAN, J. *Freud & a Filosofia*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003.
- BIRMAN, J. *Psicanálise, Ciência e Cultura*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1994
- CASTORIADIS, C. *Merleau-Ponty y el Peso de la Herencia Ontológica*. In: CASTORIADIS, C. *Hecho y por Hacer: Pensar la Imaginación*. Buenos Aires: Eudeba, 1998, pp. 187-231.
- CHAUI, M. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DUPOND, P. *Vocabulário de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- ENRIQUEZ, E. *Da Horda ao Estado: Psicanálise do Vínculo Social*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1990.
- FÉDIDA, P. *Corps du vide et espace de séance*. Paris: Jean-Pierre Delarge, 1977.
- FERNANDES, M. H. *Corpo*. São Paulo: Ed. Casa do Psicólogo, 2005
- FERRAZ, M. S. A. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. Campinas, SP: Papirus, 2009.
- FREUD, S. (1895). *Projeto Para Uma psicologia Científica*. In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1969, vol. I.
- FREUD, S. (1893-1895). *Estudos Sobre a Histeria*. In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1969, vol. II.

- FREUD, S. (1900). *A interpretação dos sonhos (I)*. In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1969, vol. IV.
- FREUD, S. (1900). *A interpretação dos sonhos (II)*. In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1969, vol. V.
- FREUD, S. (1905). *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. In: FREUD, S. Três Ensaios Sobre a Teoria da Sexualidade, Análise Fragmentária de uma Histeria (“O Caso Dora”) e Outros Textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, vol. VI
- FREUD, S. (1914). *Introdução ao Narcisismo*. In: FREUD, S. Introdução ao Narcisismo, Ensaio de Metapsicologia e Outros Textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a, vol. XII.
- FREUD, S. (1915). *O Inconsciente*. In: FREUD, S. Introdução ao Narcisismo, Ensaio de Metapsicologia e Outros Textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b, vol. XII
- FREUD, S. (1920). *Além do Princípio do Prazer*. In: FREUD, S. História de uma Neuróse Infantil (“O Homem dos Lobos”), Além do Princípio do Prazer e Outros Textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010c, vol. XIV.
- FREUD, S. (1920) *Sobre a Psicogênese de Um Caso de Homossexualidade Feminina*. In: FREUD, S. Psicologia das Massas e Análise do Eu e Outros Textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010d, vol. XV.
- FREUD, S. (1923) *O Eu e o Id*. In: FREUD, S. O Eu e o Id, “Autobiografia” e Outros Textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010e, vol. XVI.
- FREUD, S. (1925) *A Negação*. In: FREUD, S. O Eu e o Id, “Autobiografia” e Outros Textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010f, vol. XVI.
- FREUD, S. (1930). *O Mal-Estar da Civilização*. In: FREUD, S. O Mal-Estar da Civilização, Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise e Outros Textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010g, vol. XVIII.
- FREUD, S. (1931). *Sobre a Sexualidade Feminina*. In: FREUD, S. O Mal-Estar da Civilização, Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise e Outros Textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2010h, vol. XVIII.
- FREUD, S. (1933). *Feminilidade*. In: FREUD, S. *O Mal-Estar da Civilização, Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise e Outros Textos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010i, vol. XVIII.
- GARCIA-ROZA, L. A. *Freud e o inconsciente*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2014a.
- GARCIA-ROZA, L. A. *Introdução à metapsicologia freudiana*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2014b. v. III.
- GILES, T. *Crítica fenomenológica da psicologia experimental em Merleau-Ponty*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- GREEN, A. “Du comportement à la chair: itinéraire de Merleau-Ponty”. In: *Critique*, n. 211, p. 1017-1046, 1964
- GARCIA-ROZA, L. A. *Le Discours vivant*. Paris: PUF, 1973.
- LACAN, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998
- LACAN, J. Merleau-Ponty. In: LACAN, J. *Outros Escritos*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003, pp. 183-192.
- LACAN, J. *O Eu na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985
- LACAN, J. *O Seminário, livro 11: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1988.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- MANZI FILHO, R. *Quando os corpos se invadem: Merleau-Ponty às voltas com a psicanálise*. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia) -Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-08112013-120854/>>. Acesso em: 08/09/2018.
- MERLEAU-PONTY, M. *A estrutura do comportamento*. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- MERLEAU-PONTY, M. *A Natureza: Curso do Collège de France*. São Paulo: Martins Fonte, 2006b

- MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- MERLEAU-PONTY, M. *L’Institution la Passivité: Notes de Cours au Collège de France (1954-1955)*. França: Belin, 2003
- MERLEAU-PONTY, M. *Merleau-Ponty na Sorbonne: resumo de cursos filosofia e linguagem: resumo de cursos*. Campinas: Papyrus, 1990 a.
- MERLEAU-PONTY, M. *O Olho e o Espírito*. São Paulo: CosacNaify, 2004.
- MERLEAU-PONTY, M. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas; precedido por Projeto de trabalho sobre a natureza da percepção (1933) ; e, A natureza da percepção (1934)*. Campinas: Papyrus, 1990 b.
- MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2012
- MERLEAU-PONTY, M. *Parcours deux, 1951-1961*. Paris: Verdier, 2000.
- MERLEAU-PONTY, M. *Psicologia e Pedagogia da Criança*. São Paulo: Martins Fontes, 2006c.
- MERLEAU-PONTY, M. *Résumés De Cours: Collège de France (1952-1960)*. França: Gallimard, 1968
- MOURA, A. Merleau-Ponty Leitor de Freud. In: *Revista Dois Pontos*, v. 13, n. 3, pp. 159-175, dez. 2016
- MULLER, M. J. *Merleau-Ponty Acerca da Expressão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- MULLER-GRANZOTTO, M. J. Merleau-Ponty leitor de Freud. In: *Natureza Humana*, v. 7, n. 2, p. 399-432, dez. 2005.
- POLI, M. C. *Masculino/Feminino: A Diferença Sexual em Psicanálise*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2007.
- PONTALIS, J. B. La Position du Problème de L’Inconscient Chez Merleau-Ponty. In: PONTALIS, J.B. *Après Freud*. França: René Julliard, 1965, pp. 82-105.
- RAMOS, S. S. *A Prosa de Dora: Uma Leitura da Articulação Entre Natureza e Cultura na Filosofia de Merleau-Ponty*. São Paulo: Edusp, 2017.
- ROUDINESCO, E. *A Família em Desordem*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2003
- ROUDINESCO, E.; PLON, M. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1998.

## NOTAS

- 1 Em sua doutrina, Freud concatenou a psiquiatria dinâmica e a filosofia alemã do sec. XIX. Se a psiquiatria alega que a liberdade da consciência é limitada por forças incognoscíveis e destrutivas, a filosofia alemã – representada por Schelling, Schopenhauer e Nietzsche – volta-se contra o racionalismo cartesiano para atentar ao lado sombrio e tenebroso de uma “psique imersa nas profundezas do ser” (ROUDINESCO & PLON, 1998, p. 375). Freud mistura estas tradições e sistematiza uma concepção totalmente nova de inconsciente.
- 2 Se, em vigília, a excitação é progressiva, nos sonhos e alucinações ela é regressiva: parte “da extremidade sensorial até atingir o sistema Pept, produzindo um reinvestimento de imagens mnêmicas” (GARCIA-ROZA, 2014a, p. 81).
- 3 Sobre o pré-consciente, devemos notar que, por designar a vida perceptiva, esta possui atributos inconscientes, mas não é o inconsciente. Sendo assim, uma filosofia financiada pela percepção não raro falha na captação do inconsciente.
- 4 Aqui salientamos: na segunda tópica, Freud usa o inconsciente de forma adjetiva. Ele diz que suas características devem atribuídas ao *Id* (“isso”). Para além instância especial, o *Ics* qualifica o *Id* e, em grande parte, o *Eu* e o *Super-Eu*, que aludem as características do sistema *Pcs/Cs*, respectivamente. Deste modo, assim como na primeira tópica, *Eu* e *Super-Eu* “são em parte pré-conscientes e em parte inconscientes” (LAPLANCHE & PONTALIS, 1986, p. 306).
- 5 No artigo *O Inconsciente*, Freud esclarece: todos os atos que noto “em mim, e que não sei ligar ao restante de minha vida psíquica, têm de ser julgados como se pertencessem a uma outra pessoa” (FREUD, 2010b, p. 78)
- 6 A *inveja do falo* é essencial para a sexualidade “não-fálica”. Ora, não é sem reluta que a garota aceita sua diferença. Queixando-se por ter nascido filha, sua *inveja* trata-se de um golpe tão forte em seu narcisismo que a impossibilita não só de adequar-se à cultura, mas a

condena à uma sexualidade pré-edípiana.

7 Entre 1931 e 1933, Freud indaga a sexualidade feminina tendo em conta sua vinculação *pré-edípiana*. Com efeito, se Édipo é a atração infantil pelo sexo oposto, então a menina vive, antes de tudo, um “édipo negativo”, no qual toma a mãe como objeto e vê no pai um “rival”. Ímpar, esta ligação evidencia que opera na garota um processo bifásico decomposto entre um estágio ativo (clitoriano) e outro passivo (vaginal). Conseqüentemente, “Édipo positivo” é tanto o resultado do caminho criado pela castração, quanto o momento onde a garota se engaja passivamente. Ao contexto deste artigo, acentuamos jamais abandonamos por completo as relações anaclíticas com a mãe.

8 A teoria consciência intencional de Franz Brentano

9 Em Lacan o *real* traduz a imanência fenomênica de uma realidade simbolicamente impossível. Ele expressa os desejos e fantasias inconscientes ligados com a realidade psíquica, bem como o seu “resto” – a realidade inacessível e desejante para qualquer subjetividade. Inseparável do *simbólico* e do *imaginário*, designa uma estrutura do inconsciente concernente a realidade das psicoses.

10 O *simbólico* expressa a ordem dos fenômenos estruturados no escopo de uma linguagem, e cujo propulsor faz-se na palavra. Distintamente de Freud, este termo tanto aproxima a estruturação do inconsciente ao que há de fecundo na linguística, quanto mostra no indivíduo a recorrência de uma ordem simbólica tácita.

11 Substantivado, o *imaginário* registra a interdependência do sujeito com a imagem do outro. É a evidência da primeira elaboração especular, onde o ego da criança dá-se a partir da imagem de seus semelhantes.

12 Lendo *O Visível e o Invisível*, Lacan fala que Merleau-Ponty nos faz reencontrar “a dependência do visível em relação àquilo que nos põe sob o olho do que vê” (LACAN, 1988, p. 73). Estamos falando de algo anterior ao olho. É a precedência do olhar, que evidencia o quanto “em minha existência sou olhado por toda parte” (LACAN, 1988, p. 73)