



Psicologia USP
ISSN: 0103-6564
revpsico@usp.br
Instituto de Psicologia
Brasil

Manzi Filho, Ronaldo
Notas sobre o estatuto da psicanálise na obra merleau-pontyana
Psicologia USP, vol. 21, núm. 1, enero-marzo, 2010, pp. 79-97
Instituto de Psicologia
São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305123735005>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

NOTAS SOBRE O ESTATUTO DA PSICANÁLISE NA

OBRA MERLEAU-PONTYANA¹

Ronaldo Manzi Filho

Resumo: Pretendo mostrar, de modo breve, que as problemáticas próprias da clínica são, aos poucos, incorporadas ao trabalho merleau-pontyano. Não se trata de mostrar que há somente uma convergência entre a sua interpretação da psicanálise com a fenomenologia, mas uma verdadeira necessidade de diálogo, na qual o filósofo encontrou um modo de expressar algo que dificilmente conseguiria com outro objeto.

Palavras-chave: Psicanálise. Fenomenologia. Projeção-introjeção. Carne. Corpo.

Numa nota de 27 de outubro de 1958, poucos anos antes de sua morte abrupta, Merleau-Ponty escreve: “a psicanálise é o acesso moderno ao ‘originário’, ao ‘indestrutível’, à dimensão do *Anfang* [início]” (Merleau-Ponty, 1958-1959). Uma afirmação como tal, apesar de se tratar de uma nota pouco conhecida de Merleau-Ponty (um trecho dos seus trabalhos ainda inéditos), que por si só pediria vários comentários, não esconde seu propósito: o *modo* como Merleau-Ponty impunha a filosofia de abordar suas próprias questões. Na verdade, este privilégio dado à psicanálise está amplamente vinculado, como pretendo apontar brevemente, é verdade, com o modo pelo qual uma ontologia poderia ser pensada aos seus olhos.

Não quero com isso afirmar que o “estatuto” da psicanálise na sua obra poderia ser tomado de modo claro ou sem consequências. Há, como se sabe, uma extensa e dispersa referência do filósofo à psicanálise durante toda a sua experiência intelectu-

¹ Este texto foi apresentado, com algumas modificações, no Congresso Internacional Centenário Merleau-Ponty, realizado em novembro de 2008 na Universidade Federal do Paraná.

al, desde seu primeiro texto, dedicado a Scheler, até seus últimos escritos. Por outro lado, isso nos diz como, de várias formas diferentes e tomando teorias distintas, o filósofo jamais deixou de trazer a psicanálise para o interior de seus debates.²

Aqui encontramos uma das peculiaridades do pensamento merleau-pontyano. Talvez todo leitor da sua obra estranhe, à primeira vista, como, diante da pretensão do filósofo, tenhamos sempre que retomar questões que, aparentemente, estariam distantes do âmbito filosófico. Saltam aos olhos questões que estão no seio da psicologia e da fisiologia, por exemplo, a descrição do comportamento ou da percepção. É certo que tal afirmação tem um sentido crítico à filosofia: mostrar que vários problemas que são, aparentemente, distantes de seu debate, como os campos empíricos do saber, *forneceria à filosofia uma capacidade e possibilidade fundamental de autocrítica*. Na verdade, o retorno tanto às ciências empíricas quanto às ciências humanas me parece uma *estratégia* do filósofo de buscar aquilo que a filosofia jamais poderia ter deixado de manter contato: *com os fatos* (Merleau-Ponty, 1967, p. 498).

Mas este estranhamento também se dá por outro motivo. Este, mais importante a meu ver: para o filósofo, *é preciso que a racionalidade “desça à terra”* (Merleau-Ponty, 1996b, p. 43). Não podemos deixar de notar como isso nos soa muito próximo do lema *vers le concret*, colocado em pauta por Jean Wahl (1932, passim) e tão difundido e repetido por Georges Politzer (1968, passim) e Gabriel Marcel (1935, passim), por exemplo. Lembremos que, em linhas largas, este tema é notável por pautar o retorno ao singular, à dramaticidade da vida, buscando encontrar o real, o concreto, o mundo, as coisas, os outros, na espessura de nossa existência. É notável, também, por inspirar e ser um ponto de referência a um suposto “novo pensamento francês”: um pensamento com promessas mais engajadas à vida.

Entretanto, há uma particularidade em *como* Merleau-Ponty segue essa vocação ao concreto. Trata-se de compreender como se dá nossa *relação com o mundo, o outrem e conosco mesmos*. Fato talvez não tão inovador se lembrarmos que, desde 1935, Scheler já lhe inspirava este problema ao mencionar um “comércio direto com o mundo e com as coisas” (Merleau-Ponty, 1997, p. 23, 262). Entretanto, ao tentar descrever esta “relação”, a peculiaridade de Merleau-Ponty é um certo “não”: uma ampliação, uma forçagem daquilo que a filosofia considerava seu “exterior”: “a filosofia se reconhece ela mesma como operação efetuada sobre a não filosofia” (Merleau-Ponty, 1957, p. 64).

Doravante, *seria preciso um debate com as não filosofias*. Tal estratégia poderia se resumir nestes traços: *há algo em operação na própria razão mo-*

2 Por outro lado, não podemos deixar de notar que importantes psicanalistas franceses como Green (1964), Pontalis (1961) e Lacan (1973; 2001) dedicaram algumas páginas ao trabalho de Merleau-Ponty. Todos os três psicanalistas reconhecem a importância das reflexões merleau-pontyanas, mesmo criticando o filósofo pontualmente.

derna que a filosofia, ao menos a francesa (na década de 1950), excluía de seu domínio, mas que poderia nos levar a pensar de outra forma. Como se Merleau-Ponty tivesse algo muito sutil mas fundamental a advertir a seu tempo: “estrabismo da fenomenologia: a atitude natural, a não filosofia, é o segredo dos segredos” (Merleau-Ponty, 1957, p. 117). Ou ainda: “nossa não filosofia, que é talvez a mais profunda filosofia” (Merleau-Ponty, 1959-1960, p. 82).

É bom lembrar como o recurso a estas “não filosofias” foi uma estratégia importante dos mais variados programas filosóficos do século XX. Sendo assim, Merleau-Ponty participa, a seu modo, desta tradição que Vladimir Safatle descreve nestes termos:

vale sempre a pena lembrar que boa parte dos capítulos mais importante dos programas filosóficos decisivos para a configuração dos debates da contemporaneidade foi escrita através de uma forçagem que levou a filosofia a deparar-se continuamente com seus limites e misturar-se com aquilo que lhe era aparentemente estranho. Forçagem que impediu a filosofia de se transformar em: “perpétua reduplicação de si mesma, em um comentário infinito de seus próprios textos e sem relação a exterioridade alguma”... A constatação de uma operação de *forçagem* e de descentramento discursivo que constitui a essência de projetos filosóficos maiores da contemporaneidade... é capaz de nos indicar que talvez existam objetos que só podem ser apreendidos na interseção entre práticas e elaborações conceituais absolutamente autônomas e com causalidades próprias. (Safatle & Manzi, 2008, pp. 4-5)

É tendo isso em vista que se deve notar que não se trata simplesmente de trazer questões “estrangeiras” ao domínio da filosofia para o interior do seu programa. Poderíamos nos lembrar novamente de uma lição de um contemporâneo seu: “a filosofia é uma reflexão pela qual toda matéria estrangeira é boa, e nós diríamos facilmente que toda boa matéria deve ser estrangeira” (Canguilhem, 1943/2007, p. 7). Do mesmo modo que nas reflexões de Canguilhem, a filosofia de Merleau-Ponty é peculiar, uma vez que ambos afirmam que não há um território próprio da filosofia ou um domínio no qual a filosofia teria um direito exclusivo: “o filósofo pensa sua experiência e seu mundo” (Merleau-Ponty, 2000, pp. 127-128), assim como um cientista ou um artista, mesmo que de um modo diferente. Em outras palavras, o filósofo assegura que não há um território “próprio” da filosofia ou um domínio no qual ela teria um direito exclusivo (Merleau-Ponty, 2000, pp. 127-128). Nossa questão poderia então ser esta: em que medida a psicanálise seria uma “boa matéria” para Merleau-Ponty?

Há de se deixar claro que a psicanálise está longe de ser a única “boa matéria” para o filósofo. De um modo geral, aquilo que ele denominou “não filosofia” é essa boa matéria. Entretanto, o caso da psicanálise me parece privilegiado. Isso porque ela possibilitava a Merleau-Ponty tomar objetos que, a meu ver, só poderiam ser tratados pelo entrecruzamento da filosofia

com a não filosofia. Além disso, esse debate é significativo uma vez que Merleau-Ponty se encontra quase na *contramão* da tradição fenomenológica na qual se inseria. Os três fenomenólogos com os quais o filósofo jamais deixou de debater se colocavam num ponto de vista oposto. Sabe-se que Sartre (2006, pp. 602-620), por exemplo, propõe uma psicanálise existencial se contrapondo claramente às teorias freudianas. A posição de Heidegger (2001, p. 192), apesar de participar assiduamente dos seminários de Zollikon, nega as teses freudianas a favor “dos modos de exercer do ser-no-mundo”. Husserl, um pouco antes, fazia críticas severas à psicologia e dizia que a psicanálise nos trazia um problema determinado por uma teoria “implícita da consciência” (Husserl, 2004, pp. 525-527). Por que então Merleau-Ponty não só incorporava termos da clínica ao seu arcabouço teórico como, às vezes, utilizava-se das próprias teorias psicanalíticas para criticar estes filósofos?

Começemos lembrando o modo discreto com que esse recurso surgia em seus primeiros trabalhos, sendo alvo de censuras por parte do filósofo: como se tratasse de uma teoria operando por um certo mecanicismo, instaurando um conceito de inconsciente que só dizia respeito à “fragmentação” da consciência ou a um quadro de anomalias da existência (Merleau-Ponty, 2002, p. 193), seguindo a esteira de Goldstein (1939, p. 323). Mas, em menos de três anos, Merleau-Ponty parece refazer sua leitura, dizendo que o trabalho de Freud convergia com a sua própria fenomenologia, ao restabelecer o sentido das condutas (a motivação do comportamento) e ao integrar a sexualidade à totalidade do corpo (Merleau-Ponty, 1967, pp. 184-197).

Na verdade, Merleau-Ponty parece fazer uma autocrítica aos seus primeiros trabalhos neste mesmo ano, ao comentar a obra de Cézanne, dizendo que a psicanálise nega qualquer relação de causa e efeito no comportamento. Isso é importante, pois, ao indicar relações de motivações, reafirma sua tese de doutorado contra Sartre de que a liberdade se dá a partir de uma certa sedimentação (que motiva a ação) e jamais a partir de uma situação totalmente livre, nos ensinando a conceber a liberdade *concretamente* (Merleau-Ponty, 2004a, pp. 31-32). Ora, isso nos diz que, apesar da crítica sartreana ao trabalho de Freud, Merleau-Ponty não está somente na *contramão* das tendências fenomenológicas (como já destaquei), mas *utiliza a própria psicanálise* para criticar um dos temas maiores da fenomenologia. É assim que se deve entender o recurso do filósofo a Freud no seu debate político que se desenhou nestes anos: é preciso buscar, desde os conflitos infantis, o anúncio do *primeiro esboço* do drama humano que as ações e as obras dos adultos realizam (Merleau-Ponty, 1947, p. 178). Isso não é algo para estranharmos, desde que compreendamos que, segundo Merleau-Ponty (1988):

a psicanálise nasceu como a expressão de uma sociedade ocidental nessas ou naquelas condições históricas. A psicanálise pode ser considerada o retrato dessa

sociedade. Mas, reciprocamente, os mecanismos psicológicos que a psicanálise descreve intervêm no funcionamento social, sem por isso se reduzirem a fatos “individuais.” (p.382)

Esta passagem é, para mim, central, pois o filósofo compreende não só que a psicanálise reflete a situação dos homens num dado tempo, como também traz à tona os próprios processos de socialização: a psicanálise enquanto um “sintoma social” (Merleau-Ponty, 1996a, p. 46). Podemos afirmar que *um debate com a psicanálise reflete*, na obra de Merleau-Ponty, *uma percepção astuta dos processos de socialização em operação na sua contemporaneidade*. Na verdade, nos cursos da Sorbonne, este tema parece ser um ponto central no desenvolvimento da articulação entre o individual e o coletivo já apontada na *Phénoménologie de la Perception* (Merleau-Ponty, 1967, p. 199-202), principalmente ao concordar com Freud que a psicologia das massas deveria ser pensada como a psicologia individual (Merleau-Ponty, 1988, p. 280).

Lembremos primeiramente de *Totem und Tabu*, de Freud. Ali, vemos sua tendência em desviar problemas claramente da clínica para problemas da teoria social, como se a verdade dos fatos psicológicos estivesse no *telos* social. Nesse sentido, podemos ler *Totem und Tabu* como uma antropologia social, assim como uma teoria dos processos sociais e dos bloqueios desses mesmos processos. Seríamos dessa forma forçados a admitir que a estruturação dos tabus teria a mesma estruturação dos sintomas na clínica. O que isso significa? Para Freud não há dúvida: a psicologia individual já é uma psicologia social (Freud, 1953c, pp. 9-25).

Aproximemos também da *Massenpsychologie und Ich-Analyse*: o próprio título é sugestivo ao relacionar estas duas questões (a psicologia das massas e a análise do Eu) com o conectivo *und*. Afinal, lá onde se esperava uma autonomia dos conflitos, na psicologia das massas, Freud vê uma indistinção entre os problemas individuais e os problemas sociais: a própria clínica da subjetividade é uma clínica dos fenômenos sociais (pois não haveria fatos psicológicos legíveis sem estes fenômenos). Sendo assim, *o que está no interior da clínica é um fenômeno social desde o início*, por exemplo, no déficit da fala – o que estaria em jogo seria o déficit dos processos de identificação social. Isso porque, a seu ver, cada instância maior na sociedade, por exemplo, o Estado, está em germe ali na família. Merleau-Ponty (1988) explica isso nestes termos:

não há um único fato da psicologia individual que não seja um fato da psicologia social.... O social é interior ao individual, e o individual é interior ao social, pois o passado individual é ele mesmo inter-psicológico desde o nascimento, e que, por outro lado, toda atitude típica, dada pela sociedade, pode sempre ser modificada pelo poder individual, o que explica a evolução cultural da sociedade.... Não há fronteiras: tudo é social e tudo é individual. (p. 282)

Mas é com os primeiros trabalhos de Lacan que Merleau-Ponty aprofunda esta correlação: um modo astuto de abarcar o individual/social, criticando ao mesmo tempo um suposto “sujeito constituinte” – uma teoria que, como se sabe, “sondava” a filosofia francesa. Por exemplo, ao analisar o Estádio do Espelho (Merleau-Ponty, 1988, pp. 312-325) descrito por este psicanalista, o filósofo encontra uma “gênese empírica” do Eu, o que o levava a criticar a primazia do “Eu penso que”. É como se Merleau-Ponty pudesse dizer que a consciência se naturalizasse: colocasse a si como algo sempre presente sem questionar sua gênese, sem que houvesse nada anterior a ela. Ora, se for possível mencionar uma gênese do Eu, torna-se claro que há uma relação mais “antiga” que o “eu penso que”, ou um “pacto” anterior com o mundo.

É fato comum como Freud descreve a entrada da criança na cultura pela internalização de valores culturais dos adultos, imbuindo a pequena criatura à *repugnância, pudor, ideais estéticos e morais* (Freud, 1996a, p. 48). Como se esta entrada à cultura significasse um abandono (parcial) da energia sexual perversa, desviando-a para fins sociais. Nesse sentido, *socializar* seria o mesmo que “fazer como o outro”. Isto é, atuar a partir de *modelos*.

Entretanto, é num dado momento que a criança se coloca *enquanto “fato social”*. É preciso que num momento específico ela se posicione enquanto sujeito diante do outro. Freud dirá: “é uma suposição *necessária* a de que uma unidade comparável ao Eu não esteja presente no indivíduo desde o início; o Eu precisa antes ser desenvolvido” (Freud, 2004, p. 99, itálicos nossos). Percebamos como este fato é análogo às críticas que Merleau-Ponty trazia ao bojo intelectual francês: não esqueçamos como o filósofo insistia em afirmar, na *Phénoménologie de la Perception*, que agimos como se o Eu fosse um *fato* fora do tempo, “sobrevoando” o mundo. Nesta medida, tomo esta passagem de Alexandra Renault como minha, ao afirmar que:

o problema do *desenvolvimento* psíquico, que tem por corolário as idéias de totalidade, de estrutura e de alienação (do Eu), se opõe a uma concepção do Eu que seria pura ipseidade, constituinte e não-constituída, - concepção que é precisamente uma ilusão necessária da consciência na medida em que aquela desconhece sua gênese e as estruturas que a determinam. (Renault, 2003, p. 318)

É assim possível pensarmos que este “Eu” tem uma origem? E mais: que desde seu surgimento ele é alienante? Não é por acaso que Merleau-Ponty é sensível ao texto de Lacan,³ principalmente onde o psicanalista localiza essa origem enquanto um modo de “identidade alienante” primordial que marca a estrutura de todo o desenvolvimento mental (Lacan, 1966, p. 97) – um primeiro momento da dialética das identificações (p. 112).

3 A relação de Merleau-Ponty com a psicanálise, como vemos, é intrincada. O filósofo não restringiu seus estudos ao trabalho de Freud. Em larga medida, Lacan e Klein foram também interlocutores importantes no desenvolvimento do seu projeto (além de outros, tais como Guex, 1950).

Como se sabe, para Lacan, a função do olhar seria uma função de formação do sujeito diante de outrem. O que equivale, a seus olhos, dizer que o sujeito deve se alienar à imagem de outrem para se colocar enquanto sujeito. Este famoso acontecimento, o “Estádio do Espelho”, descreve “esta relação erótica onde o indivíduo humano se fixa a uma imagem que o aliena a si mesmo, é a energia e é a forma de onde se toma a origem desta organização passional que se denominará seu Eu [Mo]” (p. 113).

Merleau-Ponty (1957) reconhece algo semelhante ao dizer que “eu só tenho consciência de mim através dos olhos de outrem” (p. 152). É isto que nos interessa aqui: não é só a imagem que cativa, mas também o outro (Lacan, 1975, p. 144), porque a imagem de si é como um *outro*. Isto é, quando a criança reconhece como sua a imagem no espelho, ela reconhece igualmente que há um espetáculo de si mesma que pode ser visto e que pode ser também o espetáculo de si mesma (Merleau-Ponty, 1997, p. 202).

Lembremos para isso que o termo “formação” já foi encontrado em Freud em muitos momentos de sua obra. Por exemplo, na formação do sintoma, na formação do analista e, principalmente, na formação do inconsciente. O termo alemão é *Bildung*, e sabemos como ele tem uma história longa na tradição romântica (que não podemos remontar aqui), que não é exatamente como Freud o toma. Ele está mais próximo de algo híbrido. Quer dizer, se, como nos diz Freud, o inconsciente nos é inacessível, ser-nos-ia acessível *sua formação*: entre o Eu e o isso; ou entre o Eu e o Supereu. Em Lacan, esta ideia é da ordem de um *reconhecimento*, mas também de um *distanciamento*: quando se diz que a imagem forma, diz-se, ao mesmo tempo, que eu só me *reconheço* como Eu exatamente por me exteriorizar, me alienar (Lacan, 1975, p. 145). Ora, se a criança passa a ter uma noção mais exata de si ao se ver no espelho, é porque ela passa a *introjetar* sua imagem, o que também pode acontecer *introjetando* a imagem do outro.

O importante é entendermos que esta introjeção é advinda do exterior. Consequentemente, como nos diz Safatle (2006), “o *eu-corpo próprio* é assim uma imagem vinda do exterior. A auto-referência é referência à imagem de um outro na posição de eu ideal. O que nos mostra que não há nada de *próprio* na imagem do corpo” (p. 77). Se a criança introjeta algo exterior a ela, é porque ela só pode se ver exteriorizando-se. Noutras palavras, ela só pode se ver alienando-se: a criança só se referiria a si *submetendo-se à referência do outro*. Nas palavras do psicanalista: “o ser humano não vê sua forma realizada, total, a miragem de si mesmo, senão fora de si” (Lacan, 1975, p. 160). Nesse sentido, para o psicanalista, o *Eu é algo preso à tópica do Imaginário*. Ou seja, a criança toma consciência de si enquanto uma unidade ao se alienar na imagem do outro: *é assumindo algo que não lhe é próprio que ela se toma enquanto Eu: “Eu”, este estranho...*

Sendo assim, como afirma Merleau-Ponty (1988), “a história do sujeito se desenvolve em uma série mais ou menos típica de *identificações ideais* que representam o mais puro dos fenômenos psíquicos onde elas revelam

essencialmente a função de *imago*" (p. 178). Uma "série típica" findada no imaginário. Com isso, Merleau-Ponty poderá dizer que "nossa vida real, na medida em que ela se endereça aos seres, é já imaginária" (Merleau-Ponty, 2003, p. 194). Consequentemente, ao se falar de um narcisismo da visão, falar-se-á que há algo de mim no outro (projeção) e algo do outro em mim – como se fosse um jogo de invasão, de entrelaçamento de corpos.

É exatamente isso que Merleau-Ponty percebe poucos anos depois: não basta dizermos que se trata de uma sorte de "identificações" com outrem – há algo mais "invasivo" e, talvez, de outra "ordem". Merleau-Ponty é sensível às passagens freudianas, tal como esta, ao destacar um mecanismo mais "primitivo" na criança:

a identificação tem sido comparada, não inadequadamente, com a incorporação oral, canibalística, da outra pessoa. É uma forma muito importante de vinculação a outra pessoa, provavelmente a primeira forma, e não é o mesmo que escolha objetal. A diferença entre ambas pode ser expressa mais ou menos da seguinte maneira. Se um menino se identifica com seu pai, ele quer *ser igual* a seu pai [agir como]; se fizer dele o objeto de sua escolha, o menino quer *tê-lo*, possuí-lo. No primeiro caso, seu eu modifica-se conforme o modelo de seu pai; no segundo caso, isso não é necessário. Identificação e escolha objetal são, em grande parte, independentes uma da outra; no entanto, é possível identificar-se com alguém que, por exemplo, foi tomado como objeto sexual, e modificar o eu segundo esse modelo (Freud, 1996b, pp. 68-69, tradução modificada).

Ou seja, há algo mais primitivo em jogo aqui, como Freud (1953) destaca nesta outra passagem:

a primeira destas organizações sexuais pré-genitais é a *oral*, ou se se quer, *canibal*. Nela a atividade sexual não está separada da absorção de alimento. O objeto de uma destas atividades é também objeto da outra e o fim sexual consiste na *assimilação* do objeto, modelo da qual depois desempenhará um importante papel psíquico como *identificação*. (p. 66)

O que Merleau-Ponty encontra aí é uma relação fantasmática do próprio corpo, que a psicanálise soube descrever e que traz uma consequência importante ao seu arcabouço teórico: "os outros corpos e o meu em *Verflechtung* [entrelaçamento] (o espelho faz transição em direção a outrem) e tudo então em *Verflechtung* ao mundo sensível mesmo" (Merleau-Ponty, 1959-1960, pp. 71-72). Noutros termos, o que a psicanálise parece apontar de modo astuto é que "esta luta não é uma luta entre consciências, mas luta de corpos" (p. 85).

Merleau-Ponty encontra assim uma certa "lógica corporal" de se ligar aos outros (e não, necessariamente, uma "lógica de identificações", como

destaca Lacan): não só uma alienação, mas também *um mecanismo de introjeção/projeção* fundamentalmente corporal:

uma vez que a sexualidade é relação a outrem e não somente a um outro corpo, ela vai tecer entre outrem e eu o sistema circular de projeções e introjeções, desencadear a série infinita de reflexos refletores e de reflexos refletidos que fazem com que eu seja outrem e que ele seja eu mesmo. (Merleau-Ponty, 2000, p. 292)

Para Merleau-Ponty, a meu ver, isso traz um problema mais originário do que a alienação pela “identificação” imaginária descrita por Lacan. Há um comércio dos esquemas corporais da criança que é anterior mesmo à tomada de consciência de sua unidade corporal, mas possível somente por um mecanismo próprio do arcabouço teórico freudiano:

Freud viu verdadeiramente com a projeção-introjeção, o sadomasoquismo, a relação de *Ineinander*⁴ eu-mundo, eu-natureza, eu-animalidade, eu-*socius*. [Consequentemente,] o corpo como sistema universal fora-dentro. Promiscuidade: então há não-divisão de meu corpo, de meu corpo e o mundo, de meu corpo e os outros corpos e dos outros corpos entre eles. (Merleau-Ponty, 1995, pp. 228, 346-347)

Merleau-Ponty leva *ao extremo* essa relação de projeção-introjeção, como se tratasse de uma operação de “*invasão*” corporal. É por isso que se poderia citar uma *intercorporeidade* ou, como diz Aubert (2004, p. 290), uma “*incorporação*”: algo que o estudo da psicanálise teria revelado a Merleau-Ponty. Com isso, não se “perde” aquela dimensão alienante que Lacan tanto destaca. Mas o *mecanismo* em que isto se dá parece mudar o foco: “como minha imagem capta meu tocar, a imagem visual dos outros o capta também: eles são também o fora de mim. E eu sou seu interior. Ele me aliena e eu o incorporo” (Merleau-Ponty, 1995, p. 346).

Merleau-Ponty percebe que é com Melanie Klein que esta dinâmica ganha um estatuto corporal mais primitivo. É conhecida, com relativa desenvoltura, como a análise merleau-pontyana busca encontrar um modo de relação entre o sujeito e o mundo que se fia a uma relação corporal anterior a qualquer determinação da consciência. Menos conhecida é como esta análise se dá, em larga medida, devido a uma *incorporação* bastante curiosa do arcabouço teórico kleniano. Ainda menos discutida, até onde eu saiba, é como a noção de “*invasão*”⁵ um dos pilares para a compreensão da noção de “*carne*” (cunhada desde *L’homme et l’adversité* – onde estava em jogo a teoria freudiana), se deve também a uma dinâmica própria do

4 “Inerência de si ao mundo do mundo a si, de si a outrem de outrem a si, o que Husserl denominou *Ineinander*” (Merleau-Ponty, 1995, p. 269).

5 “O que se denomina um corpo, é um aparelho capaz de tais invasões [*empiétements*]” (Merleau-Ponty, 1958-1959).

trabalho desta psicanalista. Na verdade, Merleau-Ponty reconhece que há uma lógica de implicação e de promiscuidade (Merleau-Ponty, 1968, p. 71; p. 347) em Freud (de projeção-introjeção no sadomasoquismo) (Merleau-Ponty, 1995, p. 288), mas que ele não teria descrito de modo tão adequado quanto Melanie Klein (Carbone, 2003, p. 110).

Acompanhemos a importância deste tema: o filósofo consegue assim dizer que, independente de se pensar num Eu desde o começo da vida, *a criança já estaria numa relação de introjeção-projeção com (o corpo de) outrem* (Merleau-Ponty, 1988, p. 359) – algo que ele “alarga”, como se sabe, para a própria dinâmica da “carne”. Esse “vaivém fluído” de projeções/introjeções corresponde perfeitamente à noção de “carne” merleau-pontyana, como podemos ler num texto de Angelino (2005, p. 128).

Lembremos, por exemplo, como Klein diagnosticava que a paranoia seria resultado de uma defesa do ego, por uma negação psíquica da realidade, tendo, conseqüentemente, *uma restrição* do mecanismo de projeção e introjeção. O sujeito disporia de um mecanismo de expulsão e de introjeção de objetos que lhe perseguem por dentro do corpo (*inside the body*) (Klein, 1984, p. 263). “A criança incorpora seus objetos, sente-os como pessoas vivas dentro de seu corpo” (Meyer, 1992, p. 149).

Sabemos como Klein descreve essa introjeção como um “impulso canibalístico” (Klein, 1984, p. 263). É interessante notar como esta análise da paranoia coloca em jogo um mecanismo (canibalístico) de defesa do ego contra impulsos que atormentam a criança. A psicanalista chega a dizer que os objetos sádicos são destruídos devido a um “perigo no interior do corpo do sujeito [*inside the subject's body*]” (Klein, 1984, p. 264). E ainda um mecanismo que diz respeito a certa relação com o mundo de “invasão-evasão” com seu exterior.

Ela insiste em mencionar que a ansiedade da criança está diretamente relacionada à função de introjeção-projeção do corpo da mãe e de seu próprio corpo (Klein, 1984, p. 244). Pautemos como Klein é bastante pertinente em descrever esta relação objetual, por exemplo, com um objeto amado, tal como a criança considera a mãe: uma relação em que a criança *devora* o objeto. É este mecanismo bastante peculiar de “devorar”, de “ingerir” os objetos que é tão sugestivo a Merleau-Ponty. Algo que o filósofo lê com estes olhos: “o supereu é englobado não somente o corpo dos parentes, mas também todos os objetos: toda percepção, toda relação é ‘digerida’ por nós” (Merleau-Ponty, 1988, p. 361).

O curioso é que Melaine Klein *também* insiste em dizer que esta função de projeção-introjeção é um modo de a criança atribuir *valores* aos objetos (bons ou maus objetos). Entretanto, trata-se claramente de uma *atividade mental*, como ela mesma afirma: “por isso [por projeção e introjeção] quer se dizer da atividade mental da criança na qual, na sua fantasia, ela toma para dentro de si tudo o que percebe no mundo exterior” (Klein,

1984, p. 291). Klein (1984) descreve que a primeira introjeção da criança é a do seio materno, o objeto que a criança “deseja constantemente”:

em fantasia, a criança suga o seio para dentro de si, o mastiga e o engole; assim ela sente que realmente ela o colocou dentro de si, que ela possui o seio da mãe consigo, tanto seus aspectos bons quanto ruins. (p. 291)

Sendo assim, é difícil entender por que Merleau-Ponty explicava essa operação aos seus alunos em Sorbonne enquanto um *mecanismo corporal*. Percebamos, por exemplo, como ele responde à pergunta de como os objetos tomariam um caráter sexual segundo Klein:

a projeção e a introjeção são as funções constantes do corpo: *incorporação* oral ou sexual dos objetos do mundo exterior, *apropriação* pela criança das virtudes do objeto com ajuda de *operações materiais*. A agressividade contra a mãe é o desejo de *tomar posse do corpo materno*, de *se introduzir* nela, de *a despedaçar*, de *a devorar*, de *a destruir*. (Merleau-Ponty, 1988, p. 361, *itálicos nossos*)

Aliás, esta “função corporal” é tão primordial a Merleau-Ponty que ele define, nesta época, a própria noção de *inconsciente* aos seus olhos: “a consciência é o que eu vejo; o inconsciente, é o intra-corporal” (Merleau-Ponty, 1988, p. 361). Ou seja, ao incorporar algo, a criança faz dele um “objeto interno” – que repudia ou se apegar. Além disso, leva a pensar numa espécie de “topologia” do corpo ao afirmar que ele é uma *zona* misteriosa (p. 361) que contém por introjeção as partes corporais dos parentes:

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

Na verdade, Merleau-Ponty tem plena consciência que se trata de insistir numa “satisfação alucinatória”, “fantasmática” (Merleau-Ponty, 1988, p. 369). Mas como uma “atividade mental”, como a fantasia, poderia corresponder a uma “função corporal”? Por que não dizer simplesmente uma função imaginante, por exemplo? Aliás, ele chega a dizer que “Melanie Klein: ela faz aparecer as instâncias e as operações freudianas como fenômenos ancorados na estrutura do corpo” (Merleau-Ponty, 1995, p. 347). Por que então essa necessidade de dizer corporal?

Tentemos entender por que a fantasia seria uma operação corporal segundo Merleau-Ponty. Na verdade, desde a *Phénoménologie de la Percep-*

tion, o filósofo insiste em nos dizer que a alucinação só é possível devido a um “poder corporal”: a ilusão é possível porque o corpo é capaz de *evocar* uma “pseudopresença” (Merleau-Ponty, 1967, p. 392) ou uma “quase-realidade” (p. 385). Isso se deve ao fato de o corpo ser capaz de evocar o mundo de modo *deformado* – é o corpo que evoca o mundo a seu modo, seja “devorando-o” ou “expulsando-o” de si.

No que isso se aproxima de Klein? Um comentador da psicanalista, Luiz Meyer, se aproxima desta constatação do filósofo de que o mecanismo de projeção-introjeção é uma operação do corpo. Acompanhem suas palavras: “a fantasia inconsciente está ligada à sensação corporal, e esta por sua vez ‘estimula’ o corpo a produzir reformulações dessa fantasia (por exemplo, na projeção, introjeção, incorporação e expulsão)” (Meyer, 1992, p. 145). Assim como Meyer, Merleau-Ponty, ainda mais insistentemente, quer destacar como a “projeção e introjeção *não são* operações de uma ‘consciência’” (Merleau-Ponty, 2003, p. 205, grifo meu). Basta lembrarmos que essas operações, como diz Isaacs, “se referem às experiências corporais mais arcaicas nas quais o ‘corpo’ e a ‘psique’ ainda não são diferenciadas. Estas diferenciações são na verdade características para o adulto” (Haute, 2008, p. 58). Ou seja, ao mencionar “fantasia”, Klein estaria na verdade fazendo uma “teoria da percepção”, segundo Merleau-Ponty. Por quê?

Para compreendermos melhor, podemos recorrer a um debate de Lacan com Klein em torno do “caso Dick”, descrito pela psicanalista no texto *The importance of symbol-formation in the development of the ego*, de 1930. Neste pequeno artigo de suma importância, Klein descreve como Dick conseguiu desenvolver seu ego diante de um quadro clínico “esquizofrênico”. Como ela descreve, Dick se defendia do mundo exterior, excluindo-o de si: ele não tinha nenhum interesse por nada, barrando o desenvolvimento do ego, que se dá, em toda criança, *pela* relação fantasmática com o mundo. Ou seja, para Klein, a “fantasia” seria um fato absolutamente necessário para o desenvolvimento do ego – se a criança cessa de fantasiar o mundo à sua volta, ela perde seu contato com ele.

Isso significa, grosso modo, que a atividade própria da consciência só pode se desenvolver a partir de uma defesa da criança de incorporar/rejeitar os objetos do mundo. Estas palavras de Merleau-Ponty atualizam as de Klein: “idéia profunda e fecunda: nós não temos consciência de nosso corpo primeiramente, mas de coisas: há uma quase-ignorância das modalidades da ação, mas o corpo se move em direção às coisas” (Merleau-Ponty, 1988, p. 32). Sem esse “ir em direção”, sem esta relação primordial com o mundo, que é, sem dúvida, um fantasiar, não há como a criança simbolizar o mundo. Como se sua “matriz simbólica” (o corpo, segundo Merleau-Ponty) se isolasse (por isso Dick não tinha interesse pelo mundo) (Klein, 1984, p. 225), o que causa muitos “distúrbios”, pois “não somente o simbolismo vem para ser a fundação de toda fantasia e sublimação, mas, mais do que isso, é a base da relação do sujeito com o mundo exterior e com a realidade em geral” (p. 221).

Mas essa defesa é, claramente, uma defesa contra pulsões/impulsos do corpo, e como a criança não desenvolveu ainda seu ego, ela não poderia se defender de outro modo senão fantasiando o mundo. A questão toda, como se vê, está em torno desta “fantasia”. Ora, mesmo que Klein a qualifique como uma “atividade mental”, Merleau-Ponty não hesita em tomá-la enquanto “corporal”. Lacan já havia relatado algo parecido ao dizer que esse processo de expulsão dos objetos, na verdade, é “uma relação primitiva, na raiz mesmo, instintiva, do ser” (Lacan, 1975, p. 82). Entretanto, Lacan articulava a noção de “fantasia”, descrita por Klein, como equivalente à sua noção de “imaginação”, algo que expressaria melhor a operação de Dick (p. 81). Aos olhos de Philippe van Haute, por exemplo, essa relação exprime mal o que Klein queria dizer, uma vez que o domínio do imaginário excluía *uma função corporal fundamental na operação da “fantasia”*:

linguagem/o simbólico não pode ser considerado como o ‘Outro’ radical do corpo, melhor, ele é simultaneamente um prolongamento e uma transformação da criação corporal do sentido. Nessa perspectiva, a relação entre o corpo e a linguagem não pode ser puramente descontínua, como Lacan acreditava. A linguagem e o imaginário estão relacionados à existência corporal em ambos os modos, como metonímico (prolongamento) e como metafórico. Isto também implica que o imaginário não pode ser pensado em termos exclusivamente visuais, mas que ele é incorporado estruturalmente numa dinâmica corporal mais extensa. (Haute, 2008, p. 61)

Isso significa que, numa relação de sincretismo com a mãe, a criança *introjeta* seu seio, por exemplo, em seu corpo. Em outras palavras: *a percepção do seio é indistinta de sua fantasia*. Sublinhemos apenas uma passagem exemplar de Merleau-Ponty: o que é uma filosofia da percepção senão “esta comunicação por indivisão, ‘egocentrismo’, projeção-introjeção, onirismo – que funda toda percepção”? (Merleau-Ponty, 1958-1959).

Aliás, essa outra passagem de Haute, longa mas fundamental, deixa ainda mais claro como Merleau-Ponty percebeu de modo astuto o que pretendia Melanie Klein ao dizer “fantasia”:

como se conhece bem, Klein nunca dedicou nem mesmo uma única linha a este conceito de fantasia, contudo esse conceito provavelmente encontra-se no fundamento e no coração de sua obra. Vale mencionar que ela aprovou uma das teses de sua discípula nesta questão (S. Isaacs, “The nature and function of phantasy”, in *Developments in psycho-analysis, op. cit.*, 73-97). Sua principal tese formulada é que a fantasia, que primeiramente representa ‘o correlato mental, a expressão física da pulsão’ é intermesclada com afetos sensoriais corporais e expressa somente secundariamente por imagens mentais e, num estágio ulterior, em expressões propriamente verbais ou lingüísticas. De início, ela expressa uma realidade interna e subjetiva relacionada com a experiência corporal, contudo

ela está relacionada desde o começo a uma experiência efetiva da realidade objetiva. (Haute, 2008, p. 55)

Talvez quem melhor entendeu isto foram Laplanche e Pontalis (2004) ao tentar correlacionar a incorporação e a introjeção nestes termos: tais mecanismos “são protótipos da identificação ou, ao menos, de alguns de seus modos, em que os processos mentais são vividos e simbolizados como *uma operação corporal* (ingerir, devorar, guardar dentro de si etc.)” (p. 189, *itálicos nossos*). Nesse sentido, “trabalhar as fantasias inconscientes é, assim, fazer um contato vivo com o corpo sensível e pulsante do indivíduo na composição de seu mundo interno” (Figueiredo & Cintra, 2008, p. 81).

Com uma tal operação corporal, Klein observa um:

estado de fusão e separação, no seio do qual o corpo da criança não é um corpo de um sujeito que entra em relação com o da mãe, ...mas que, no fundo, permanece indistinto: por meio de projeção, em seu fantasma, a criança se lança sobre ou dentro do corpo da mãe e lhe toma posse; por meio da identificação projetiva, o corpo da mãe é (vivido/percebido no fantasma como) pleno de partes projetadas da criança e se identifica com elas. (Angelino, inédito, p. 24)

Ela destaca, assim, como aspectos corporais, ativados por fantasias na criança, são primordiais nessa relação primeira com a mãe, vividos enquanto uma “intrusão” sobre e na mãe, controlando-a, devorando-a. Como encontramos no curso sobre *La Nature*, Merleau-Ponty (1995) lia esta passagem enquanto uma sorte de “*invasão dos esquemas corporais uns sobre os outros*” (p. 347, *itálicos nossos*).

Situando-nos assim, a incorporação dos problemas psicanalíticos passa a ser, como se vê, constitutiva ao próprio “campo” filosófico merleau-pontyano. Na verdade, o recurso à psicanálise não foge ao que ele esboçava nos anos anteriores, mas parece cumprir uma função constitutiva de seu projeto. Passagens como esta nos confirmam:

[outrem é] não constituído-constituente, i.e., minha negação, mas instituído-instituente, i.e., eu me projeto nele e ele em mim, [há] projeção-introjeção, produtividade daquilo que eu faço nele e daquilo que ele faz em mim, comunicação verdadeira por arrebatamento lateral. (Merleau-Ponty, 2003, p. 35)

Quer dizer, a relação de introjeção-projeção que se desenhava nas linhas de Klein começa a ganhar uma envergadura na própria dinâmica daquilo que Merleau-Ponty denominou de carne: um certo “pertencimento” dos corpos a um mesmo “estofa” numa relação promíscua. É por isso que ele cita uma relação lateral, “invasão” entre os corpos, projeção-introjeção que prolonga, “para além do mundo sensível, a ontologia do mundo percebido” (Merleau-Ponty, 2003, p. 267). Aliás, uma relação de projeção/introjeção de tal

estabelece que seria necessário pensar numa “topologia do ser”. Uma estratégia tal que pudesse nos dar acesso à camada mais originária de nossa relação com o mundo: compreender o acordo, *o pacto já acontecido* entre o mundo e meu corpo, um “compromisso” mais antigo que o *cogito*, e que se restabelece “todos os dias ao abrir dos meus olhos” (Merleau-Ponty, 2004b, p. 56).

A psicanálise seria assim “privilegiada” no desenvolvimento da experiência intelectual merleau-pontyana, uma vez que nos revelaria os “segredos” do corpo e, principalmente, nossa “arqueologia”, ao mostrar uma “intercorporeidade” por “invasão” dos corpos uns nos outros (Merleau-Ponty, 1995, p. 344). Algo que destacaria uma certa confusão entre o mundo e meu corpo, uma certa passagem de um no outro, uma proximidade absoluta, que me faz ser nele, mas também reconhecendo uma certa distância irremediável (Merleau-Ponty, 2004b, p. 23). Ou seja: aquela mesma dinâmica que destacava em suas últimas notas sobre um certo “incrustamento” do meu corpo nas coisas e das coisas no meu corpo (mas que jamais coincidem), uma certa “invasão” das coisas em mim e eu nas coisas.

Assim, podemos perceber que este privilégio à psicanálise, principalmente nos seus últimos escritos, se deu porque sua interpretação dos trabalhos psicanalíticos parece ser a “chave” para descrever certo “segredo natal” da nossa relação com o mundo (Merleau-Ponty, 2004b, p. 177), reintegrando uma unidade mais profunda do corpo humano ao “tecido” do mundo. Como se vê, o entrecruzamento do seu projeto filosófico com uma “não filosofia” específica, a psicanálise (em sentido amplo) possibilitou-o a formular questões que dificilmente poderiam vir à tona de outro modo, algo que fica claro se nos debruçarmos nas suas últimas linhas de *Le Visible et l’Invisible*, que parecem conclusivas: “então a filosofia de Freud não é uma filosofia do corpo, mas da carne” (Merleau-Ponty, 2004b, p. 318).

Notes about the statute of the psychoanalysis in Merleau-Ponty’s work

Abstract: I attempt to show, shortly, that the clinic own problems are, little by little, incorporated in Merleau-Ponty’s work. It doesn’t mean to bring out that it has only a convergence between his interpretation of the psychoanalysis with the phenomenology, but a real necessity of dialogue, a way that the philosopher find out how to express something that he difficultly would attain with another object.

Keywords: Psychoanalysis. Phenomenology. Projection-introjection. Flesh. Desire.

Remarques sur le statut de la psychanalyse dans le travail de Merleau-Ponty

Résumé: Je prétends montrer, brièvement, que les problèmes de la clinique sont, peu à peu, incorporés dans le travail de Merleau-Ponty. Il ne s'agit pas de montrer qu'il y a seulement une convergence parmi sa interprétation de la psychanalyse avec la phénoménologie, mais une vraie nécessité de dialogue, une manière que le philosophe trouve d'exprimer quelque chose qui difficilement aurait obtenu avec un autre objet.

Mots clés: Psychanalyse. Phenomenology. Projection-introjection. Chair. Désir.

Notas sobre la situación del psicoanálisis en la obra merleau-pontyana

Resumen: Tengo la intención de demostrar, brevemente, que los problemas propios de la clínica están gradualmente incorporados al trabajo Merleau-pontyano. Esto no quiere decir que sólo hay una convergencia entre su interpretación del psicoanálisis y la fenomenología, sino una verdadera necesidad para el diálogo, donde el filósofo ha encontrado una manera de expresar algo que difícilmente podría con otro objeto.

Palabras clave: El psicoanálisis. La fenomenología. La proyección-introyección. Cuerpo.

Referências

Angelino, L. (inédito). *DEA – thesis at the Sorbonne*.

Angelino, L. (2005). Merleau-Ponty/Melanie Klein: proposta di um confronto. *Segni e comprensione*, 19(56), 124-131.

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

Canguilhem, G. (2007). *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF. (Trabalho original publicado em 1943)

Carbone, M. (2003). La parole de l'augure: Merleau-Ponty et la 'Philosophie du Freudisme'. In M. Cariou, R. Barbaras & E. Bimbenet, *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*. Milano: L'oeil et l'esprit.

- Figueiredo, L. C., & Cintra, E. M. U. (2008). *Melanie Klein*. São Paulo: Publifolha.
- Freud, S. (2004). *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente – 1911-1915* (Vol. 1, L. A. Hanns, trad.). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1953a). *Psicologia de las masas y análisis del yo* (L. López-Ballesteros y Torres, trad.). Buenos Aires: Santiago Rueda. (Trabalho original publicado em 1921)
- Freud, S. (1953b). *Una teoría sexual* (L. López-Ballesteros y Torres, trad.). Buenos Aires: Santiago Rueda. (Trabalho original publicado em 1905)
- Freud, S. (1953c). *Totem y Tabu (1913-1914)* (L. López-Ballesteros y Torres, trad.). Buenos Aires: Santiago Rueda.
- Freud, S. (1996a). *Estudios sobre a histeria (1893-1895)* (J. Salomão, trad.). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1996b). *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise e outros trabalhos (1932-1936)* (J. Salomão, trad.). Rio de Janeiro: Imago.
- Goldstein, K. (1939). *The organism*. New York: American Book.
- Green, A. (1964). Du comportement à la chair: Itinéraire de Merleau-Ponty. In *Critique – Decembre 1964*. Paris: Minuit.
- Guex, G. (1950). *La névrose d'abandon*. Paris: PUF.
- Haute, P. van. (2008). Lacan reads Klein: Some remarks on the body. *Philosophy Today*, 52, 54-62.
- Heidegger, M. (2001). *Seminários de Zollikon* (G. Arnhold & M. F. Almeida Prado, trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Trabalho original publicado em 1987)
- Husserl, E. (2004). *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale* (G. Granel, trad.). Paris: Gallimard. (Trabalho original publicado em 1954)
- Klein, M. (1984). *Love, guilt and reparation and other works 1921-1945*. New York: The Free Press. (Trabalho original publicado em 1975)
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (1975). *Le Séminaire I – Les Écrits Techniques de Freud (1953-1954)*. Paris: Seuil.

- Lacan, J. (1973). *Le Séminaire XI – Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil.
- Lacan, J. (2001). Maurice Merleau-Ponty. In J. Lacan. *Autres Écrits*. Paris: Seuil.
- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (2004). *Vocabulaire de la Psychanalyse*. Paris: PUF. (Trabalho original publicado em 1967)
- Marcel, G. (1935). *Être et avoir*. Paris: Aubier.
- Merleau-Ponty, M. (1947). *Humanisme et terreur*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *La Nature ou le monde du silence* (Vol. VI). (Trabalho não publicado)
- Merleau-Ponty, M. (1958-1959). *Être et monde* (Vols. 6-7). (Trabalho não publicado)
- Merleau-Ponty, M. (1959-1960). *La nature et logos: le corps humain* (Vol. 17). (Trabalho não publicado)
- Merleau-Ponty, M. (1967). *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard. (Trabalho original publicado em 1945)
- Merleau-Ponty, M. (1968). *Résumés de Cours – Collège de France (1952-1960)*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1988). *Merleau-Ponty à la Sorbonne*. Dijon: Cynara.
- Merleau-Ponty, M. (1995). *La nature – notes de cours du Collège de France*. Paris: Seuil.
- Merleau-Ponty, M. (1996a). *Notes de cours (1959-1961)*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1996b). *Le primat de la perception*. Paris: Verdier.
- Merleau-Ponty, M. (1997). *Parcours (1935-1951)*. Paris: Verdier.
- Merleau-Ponty, M. 2000). *Signes*. Paris: Gallimard. (Trabalho original publicado em 1960)
- Merleau-Ponty, M. (2002). *La structure du comportement*. Paris: PUF. (Trabalho original publicado em 1942)
- Merleau-Ponty, M. (2003). *L'Institution, la Passivité*. Paris: Belin.

- Merleau-Ponty, M. (2004a). *Sens et Non-Sens*. Paris: Gallimard. (Trabalho original publicado em 1966)
- Merleau-Ponty, M. (2004b). *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard. (Trabalho original publicado em 1964)
- Meyer, L. 1992). Dora: uma perspectiva kleiniana. In C. S. Katz (Org.), *A histeria – O caso Dora – Freud; Melanie Klein; Lacan*. Rio de Janeiro: Imago.
- Politzer, G. (1968). *Critique des fondements de la psychologie*. Paris: PUF.
- Pontalis, J.-B. (1961, outubro). Note sur le problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty. In *Les temps modernes*. Paris. (17°. Année, n°. Spécial sur Merleau-Ponty)
- Renault, A. (2003). Merleau-Ponty et Lacan: un dialogue possible? In M. Cariou, R. Barbaras & E. Bimbenet, *Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible*. Milano: L'oeil et l'esprit.
- Sartre, J. (2006). *L'Être et le Néan – Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Mesnil-sur-l'Estrée: Gallimard. (Trabalho original publicado em 1943)
- Safatle, V. (2006). *A paixão do negativo – Lacan e a dialética*. São Paulo: UNESP.
- Safatle, V., & Manzi Filho, R. (Orgs.). (2008). *A filosofia após Freud*. São Paulo: Humanitas.
- Wahl, J. (1932). *Vers le concret – Études d'histoire de la Philosophie contemporaine*. Paris: Vrin.

Ronaldo Manzi Filho, Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Vladimir Safatle. Rua Heitor Penteado, n. 1929, ap. 33, Sumarezinho. CEP: 05437-002, São Paulo, SP. Endereço eletrônico: manzifilho@hotmail.com

Recebido em: 8/12/2008

Aceito em: 3/07/2009
