

# A VERDADE DO DELÍRIO – UMA REFLEXÃO SOBRE O “CASO” GRADIVA, SEGUNDO MERLEAU-PONTY<sup>1</sup>

(The Truth of Delusion – A Reflection on Gradiva’s “case” according to Merleau-Ponty)

**Ronaldo Manzi Filho**

Universidade de São Paulo

**Resumo:** pretendo mostrar como Merleau-Ponty interpreta um dos casos descritos por Freud sob um viés fenomenológico. Como se, para o filósofo, os conceitos da clínica freudiana fossem melhor esclarecidos sob a perspectiva da *percepção*. Nesse “caso” específico, de Gradiva, Merleau-Ponty se apóia na descrição do delírio de Hanold para mostrar que o fato se deve a uma “fé” digna de crença, que na *Phénoménologie de La Perception*, por exemplo, aparecia sob o nome de fé originária.

**Palavras-chave:** delírio, percepção, imaginação, fé, verdade.

**Abstract:** I will try to show in this article how does Merleau-Ponty interpret one of Freud’s case in a phenomenological bias. As if, for the philosophy, the Freudian’s clinical concepts were better enlightened under the perspective of *perception*. In the specific “case” of Gradiva, Merleau-Ponty, supported by his description of Hanold’s delusion, presents the fact as founded in a “faith” worth believing, argued in the *Phénoménologie de La Perception* as a case of originary faith.

**Keywords:** delusion, perception, imagination, faith, truth.

São pouco conhecidas as passagens da obra de Merleau-Ponty em que o filósofo pretende demonstrar como até mesmo os casos da clínica psicanalítica podem, a seu ver, serem melhor compreendidos por aquilo que ele denomina como constitutivo de uma “lógica da percepção”. Como sempre, este tipo de interpretação beira, às vezes, a uma certa “inflação lógica”, para explicar fenômenos que possuem um domínio próprio. Como se aquilo que opera num campo conceitual só pudesse se sustentar a partir de outro campo mais “originário”.

O caso é que, Merleau-Ponty não pensa, por exemplo, que o conceito de “inconsciente”, “recalque”, “repressão”, para citar alguns da metapsicologia freudiana, são exteriores ao âmbito da percepção. Sem julgarmos *a priori* se se trata ou não de uma “inflação”, comecemos afirmando que *a interpretação merleau-pontyana dos trabalhos psicanalíticos faz das instâncias e das operações de Freud fenômenos ancorados na estrutura do corpo* (Merleau-Ponty 1995, p. 347).

Essa articulação, não muito clara, destaca como o filósofo não é um leitor “passivo” das ditas “não-filosofias”, no nosso caso, da psicanálise. O filósofo a lê, articulando-a, debatendo-a, esclarecendo-a e, principalmente, incorporando-a às suas problemáticas. Não se trata, certamente, de negá-la, mas também demonstra como ele não hesita em incorporar às questões freudianas um novo olhar:

os conceitos teóricos do freudismo são retificados e firmados quando os compreendemos a partir da corporeidade, tornando-se ela mesma uma busca do fora no dentro e do dentro no fora, um poder global e universal de incorporação (Merleau-Ponty 1968, p. 178); tais investigações não podem deixar de revolucionar, juntamente com a nossa idéia do corpo, aquela que nos fazemos de seu parceiro, o espírito. Cumpre confessar que nesse ponto ainda há muito que fazer para tirar da experiência psicanalítica tudo quanto ela contém, e que os psicanalistas, a começar por Freud,

contentaram-se com um alicerce de noções pouco satisfatórias (Merleau-Ponty 2000b, p. 291).

O filósofo *age como se* estivesse advertindo a sociedade psicanalítica daquilo que Joel Birman (1998) definiu como “*recalcamento da problemática do corpo na psicanálise*”, devido ao fato de a psicanálise fazer da linguagem o seu material privilegiado de trabalho funcionou para alguns de seus críticos como um argumento eficaz para insistirem na idéia de que ela negligencia o corpo privilegiando exclusivamente o reinado do discurso (Fernandes 2008, p. 20).

Nessa advertência, Merleau-Ponty parece desviar as linhas de força dos conceitos clínicos. Não que ele busque negar os mecanismos próprios descritos pela metapsicologia freudiana, mas ele realmente parece querer explicar estes mecanismos a partir de uma lógica que, a seu ver, sustentaria aquelas operações. Que a vida anímica, como afirma Freud, repousa sobre leis (Freud 1953, p. 285) e que nossas *decisões*, no fundo, são motivadas por “não se sabe o quê” (Freud 1953, p. 219) é um fato que participa Merleau-Ponty. Mas seu foco é outro: “na medida em que a psicanálise, segundo ela mesma e seus sucessores, retifica suas noções iniciais no contato com a experiência clínica, vemos aparecer uma noção nova de corpo que era convocada pelas noções iniciais” (Merleau-Ponty 2000b, p. 288).

Não por menos, Merleau-Ponty criticava neste mesmo ano Lacan, dizendo que ele *não estava exprimindo um verdadeiro “freudismo”* (Merleau-Ponty 2000a, pp. 212-213) ao insistir na linguagem e não na relação carnal entre os corpos: “algumas vezes experimento um mal-estar em ver a categoria da linguagem ocupar todo o lugar” (Merleau-Ponty 2000a, pp. 273-274). Mas ficamos uma questão: qual seria então esse “verdadeiro freudismo”? Por que seria preciso buscá-lo?

Tomemos, como ponto de partida, a análise de um “caso”<sup>2</sup> específico que o próprio filósofo comenta: aquele em que Freud descreve sob o nome de *Der Wahn und die Träume in W. Jensens Gradiva (O delírio e os sonhos em “Gradiva” de W. Jensen)* – caso certamente importante, porque descreve como um sujeito *decide* resolver um conflito psíquico por via de delírios que é a manifestação de sua angústia. Este caso me parece interessante por expor, de modo claro, nas linhas merleau-pontyanas, um jogo entre lógicas: por um lado, do “delírio”; por outro, da “percepção”. Veremos que sua chave de leitura se centra principalmente no papel desempenhado por Zoe-Gradiva. Ou seja, na função de Zoe como “detrito do real” (o “estímulo externo” que se justapõe ao recalque) a Hanold: como se ela cumprisse um “grão de verdade” do delírio que se refere Freud.

Para tanto, seria bom termos em mente um pequeno resumo da obra, centrando-nos no que me interessa aqui apresentá-los. Conhecemos como esta obra de Jensen descreve uma fantasia de um jovem arqueólogo, Hanold, que passara sua vida renunciando os prazeres da vida cotidiana dedicando-se exclusivamente à Antiguidade. Entretanto, um relevo que ele descobre e que lhe atrai enormemente, desvia o curso dos seus interesses. Trata-se de uma peça que representa uma jovem com uma veste esvoaçante revelando um andar incomum. Hanold a denomina de Gradiva, “a jovem que avança/caminha”. Gradualmente, esta escultura ocupa toda a atenção de Hanold, principalmente o modo incomum de a figura andar lhe intrigava: será que alguém caminha daquele modo? Com o intuito, aparentemente científico, de esclarecer o problema, Hanold decide “observar a vida”, fato que negligenciava até aquele momento. Para sua indignação, não observou nenhuma jovem que andasse daquele modo. Pouco depois sonhou que viu Gradiva e, seguindo um impulso que não sabia nomear, resolveu empreender uma viagem a Pompéia, onde supostamente a teria visto.

Chegando lá, utiliza-se de sua imaginação para reconstruir o passado e vê, subitamente, Gradiva sair de uma casa e descobre que havia ido lá para seguir, literalmente, as suas pegadas. Tenta conversar com ela em grego e latim, mas a figura responde em alemão e ele replica que já sabia como soava sua voz. Para Hanold, tratava-se de um fantasma que retornava ao mundo aos meio-dias. E eis que ele encontra nesta figura aquele andar que já havia lhe fascinado na escultura

e passa a retornar às ruínas todo meio dia. A jovem, por sua vez, não contesta o delírio de Hanold, entrando no seu jogo, mas revelando seu verdadeiro nome: Zoe. Nessa altura, nosso personagem tem um segundo sonho com Gradiva e seus delírios adquirem mais força. Num outro encontro com Zoe, Hanold lhe dá um tapa na mão com o intuito de saber se se tratava de um fantasma ou de um ser de carne e osso. Para seu espanto, descobre que era realmente uma jovem e que lhe responde pelo nome: “perdeste mesmo juízo, Nobert Hanold!”. Nesse mesmo momento, um casal reconhece Zoe e lhe cumprimenta, deixando Hanold ainda mais confuso e que por isso foge da cena. Zoe diálogo com o casal e depois parte em busca do nosso personagem. Encontrando-o, conversam. Nesse diálogo, Hanold descobre que Zoe é, na verdade, sua vizinha, Zoe Bertgang, o que significa “alguém que brilha ao avançar”; e que ambos se conhecem há anos, quando costumavam brincar juntos, até que Hanold se voltou aos estudos arqueológicos e abandonou seu interesse pelo mundo.

Nessa história, onde omito vários detalhes, Freud observa como Hanold deixa desenrolar sua fantasia em toda sua amplitude ao decidir resolver seu conflito via algo presente (Zoe-Gradiva) que se justapõe aos seus conflitos inconscientes. Ele estaria assim afirmando que a técnica própria da psicanálise, de não se contrapor ao delírio para investigar seus motivos (Freud 1953, p. 224), *se firma exatamente na função de um “grão de verdade” que se refere Freud (1953, p. 227) que sustentaria o delírio*. Ou seja, a sua verdade se sustentaria a partir *da percepção de um traço* que reativa, de modo “deformado” (Freud 1953, p. 234), um conflito “sedimentado” na história do sujeito (o recalque infantil (Freud 1953, p. 231)).

Isto não significa que as fantasias de Hanold sejam arbitrárias: elas se justapõem à sua história singular sedimentada e ao modo como ele reativa um sentido “escavado”. É exatamente esta justaposição que motiva o sujeito a uma decisão inconsciente por seu delírio, já que há uma resistência interna que se opõe ao ressurgimento do recalado (Freud 1953, p. 234). Nesse sentido, podemos dizer que o delírio de Hanold é a encenação do conflito interno (erotismo x forças repressoras (Freud 1953, p. 247) em sua dinâmica, para cumprir uma satisfação parcial do seu desejo (Freud 1953, p. 250). Se isso não fosse possível, ter-se-ia, por conseqüência, uma dinâmica de substituições que traria “perturbações graves” ao indivíduo caso não houvesse certa plasticidade da pulsão para “responder” a uma “exigência libidinal”, seja ela via um delírio, por exemplo.

É nesse sentido que Merleau-Ponty destaca que *Hanold se decide em seu delírio* (Freud 1953, pp. 217; 218; 231). Aliás, uma decisão cruel, porque promete uma satisfação, mas é sempre acompanhada por melancólicos sentimentos (Freud 1953, p. 254). Também cruel porque pretende excluir aquilo que lhe motiva: o sujeito age como se afirmasse que “não quer saber nada sobre isso” (Freud 1953, p. 264) diante de uma “sensação indefinível” (Freud 1953, p. 261) que lhe motiva a agir. Trata-se de uma escolha “mais fácil ao nosso pensamento”, já que, não querendo saber nada *disto*, se decide, assim mesmo, a aceitar algo aparentemente insensato para satisfazer (parcialmente) aquilo pela qual exclui (o recalado) (Freud 1953, p. 266).

É esta decisão “insensata” que Freud (1953, p. 274) destaca como uma “*fê*” no delírio. Esse é o ponto central para Merleau-Ponty: *essa fê só é possível porque o sujeito “sabe de algum modo” que há um “grão de verdade” em seu delírio, digno de completa fê* (Freud 1953, p. 274). Isso, segundo Merleau-Ponty, nos ensina algo fundamental: mesmo que não possamos diferenciar com absoluta certeza a diferença entre percepção e ilusão, *nos fiamos naquele traço de verdade que só pode vir a partir da sobre-determinação de algo indestrutível (inconsciente) a detritos do real*. Como se esta justaposição fosse a fonte de convicções, que é levado ao extremo na psicose (Freud 1953, p. 274) (entretanto, como defesa daquela “angústia” e não, como no caso, sua “manifestação”). Mas *o sujeito sabe, apesar de não querer saber disto* (Freud 1953, p. 277).

Essa mesma problemática da “ilusão” aparecia de modo quase análogo a esta análise, na *Phénoménologie de la Perception*, sob o nome de “*fê* originária”. Lembremos que Merleau-Ponty afirmava que a ilusão só é possível, porque o corpo é capaz de *evocar* uma “pseudo-presença” (Merleau-Ponty 1967, p. 392) ou uma “quase-realidade” (Merleau-Ponty 1967, p. 385) que pode

ser traduzida enquanto uma possibilidade do corpo de evocar um mundo de modo “deformado”. Assim, afirmava que “ter alucinações e, em geral, imaginar é aproveitar essa tolerância do mundo antepredicativo (...)” (Merleau-Ponty 1967, p. 395). Como se o sujeito substituísse o mundo real, perceptivo, por uma “quase-realidade” (Merleau-Ponty 1967, p. 385) que, como se vê, *tem o mesmo estatuto que a “imaginação” para o filósofo.*

O sujeito evocaria assim um mundo “desarticulado”, que não estaria no campo perceptivo, e sim “diante” dele (ele só encontra aquilo que ele mesmo “colocou” no mundo). Trata-se assim de um distúrbio da própria relação do sujeito com o mundo. *Como se* o sistema alucinatorio usurpasse a força expressiva do mundo (Merleau-Ponty 1967, p. 394). É por isso que, para Merleau-Ponty, “toda alucinação é, em primeiro lugar, alucinação do corpo próprio” (Merleau-Ponty 1967, p. 391), porque o sujeito evoca um mundo a partir das suas próprias sedimentações:

existem alucinações porque nós temos, através do corpo fenomenal, uma relação constante com um ambiente que ele se projeta e porque, separado do ambiente efetivo, o corpo permanece capaz de evocar, por suas próprias montagens, uma pseudo presença desse ambiente. Nessa medida, a coisa alucinatoria nunca é vista nem visível (Merleau-Ponty 1967, p. 392).

Deste modo, como no caso da imaginação, que se faria a partir de “detritos” do real (Merleau-Ponty 1967, p. 413), o alucinado usa do campo sensorial e de sua relação com o mundo para fabricar, “(...) com os fragmentos deste mundo, um ambiente factício conforme à intenção total de seu ser” (Merleau-Ponty 1967, p. 393).

Percebamos que *é a própria “fé” no mundo que possibilita a alucinação, e é pela “tolerância” dele que a alucinação é possível.* Merleau-Ponty quer com isso afirmar que, mesmo na alucinação, o sujeito se fia numa crença no seu delírio, porque, no fundo, tem uma fé no mundo, apesar de criar para si um mundo “privado”. Aliás, essa análise se aproxima de modo orgânico ao que apontamos acima no caso da neurose: *é no imaginário/alucinação/delírio que nós cremos verdadeiramente* (Merleau-Ponty 1988, p. 230).

Mas *o sujeito normal também crê no mundo*: “perceber é empenhar de um só golpe todo um futuro de experiências num presente que, a rigor, não o garante jamais; *é crer num mundo*” (Merleau-Ponty 1967, p. 344, grifo meu). Eu creio no mundo, eu tenho uma “fé originária” (Merleau-Ponty 1967, p. 371), porque estou totalmente em direção a ele, e minha existência já está polarizada. Para Merleau-Ponty, não há como escapar disto: há uma adesão cega ao mundo, pois “a percepção não espera as provas para aderir ao objeto, ela é anterior à observação atenta” (Merleau-Ponty 1988, p. 230).

Temos assim um problema: no limite, isso nos indica que não podemos distinguir uma percepção verdadeira de uma alucinação, senão afirmando que há uma diferença entre um “mundo privado” e um “mundo real”. A solução que Merleau-Ponty encontrava ali era instaurar um “deslizamento da consciência de si”: como se a cada percepção eu pudesse reconhecer (no desenrolar da experiência) como uma ilusão, mas somente dando lugar a outra percepção (ou ilusão) (Merleau-Ponty 1967, p. 396).

Poderíamos dizer igualmente de “uma dinâmica de substituições” pelo fato da própria existência ou da possibilidade da alucinação me indicar que a consciência perceptiva não tem plena posse de si. Como se cada percepção pudesse ser “barrada”, pudesse ser reconhecida como uma ilusão, mas somente *dando lugar* a outra percepção (Merleau-Ponty 1967, p. 396). Isso evidenciava que, pelo próprio fato de estarmos engajados no mundo estamos *expostos às ilusões*. “Expondo-se ao risco do erro” (Merleau-Ponty 1967, p. 432), baseado numa *crença* insuperável, a tal ponto que não deveríamos nos perguntar se percebemos verdadeiramente ou não, mas, antes, “(...) deve-se dizer o contrário: o mundo é isso que nós percebemos” (Merleau-Ponty 1967, p. xi).

Em *La Structure du Comportement* Merleau-Ponty se depara com algo próximo: ao questionar sobre o problema da anomalia da visão ou de uma mudança de estrutura da atitude, ele entrevia um dos modos possíveis da existência humana. Fato interessante, porque os acidentes

de nossa constituição corporal poderiam sempre ter um papel revelador: um modo de conhecermos melhor nossa consciência. O distúrbio da visão era assim integrado ao modo de ser da consciência, sendo a expressão necessária de seu ser, e não uma simples particularidade imposta de fora (Merleau-Ponty 2002, p. 219). Isto o levava a pensar como a consciência não é sempre consciência de verdades (Merleau-Ponty 2002, p. 239) e já impunha a tarefa de diferenciar a alucinação da percepção.

O curioso é que isto significava ali se voltar ao tema do *inconsciente para mostrar como a consciência não tem plena posse de si*. Ou seja, como não havia um modo claro de distinguir uma percepção “verdadeira” de uma ilusão era preciso pensar no *estatuto do inconsciente*, o que significava, para o filósofo, explicar porque há percepções não explícitas (significações não percebidas que envolviam outros modos possíveis da consciência). Num caso como noutro, o problema permanece: era inevitável a Merleau-Ponty ampliar a noção de *esquema corporal* ao incluir a imagem *como algo operante* na consciência que temos de nós mesmos como uma unidade.

Um “episódio infantil” em especial, o “estádio do espelho”, descrito por Lacan, motiva largamente esta “ampliação” do esquema corporal. Grosso modo, em nenhum momento da *Phénoménologie de la Perception* Merleau-Ponty indica como podemos tomar consciência do nosso próprio corpo.<sup>3</sup> Ele parte deste pressuposto: de um esquema corporal, de uma unidade corporal. Certo. Mas como a criança toma, em algum momento, consciência de sua totalidade?

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*. Como se esta entrada à cultura significasse um abandono (parcial) da energia sexual perversa, desviando-a para fins sociais. Neste sentido, *socializar* seria o mesmo que “*fazer como o outro*”. Quer seja, 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 de 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, grifo meu). 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 essa passagem de Alexandra Renault (2003, p. 118) como minhas,<sup>4</sup> 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.

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,<sup>5</sup> 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 (Lacan, 1966, p. 112).

Como se sabe, para Lacan, a função do olhar teria 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 [*moi*]” (Lacan 1966, p. 113).

Merleau-Ponty reconhece algo semelhante ao dizer que “(...) eu só tenho consciência de mim através dos olhos de outrem” (Merleau-Ponty 1957, 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 isto que o termo “formação” nós já encontramos em Freud em muitos momentos de sua obra. Por exemplo, ao dizer da formação do sintoma, da formação do analista e, principalmente, da 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. Ela está mais próxima 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 idéia 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.* Conseqüentemente, como nos diz Safatle (2006, p. 77), “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”. 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). Neste 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, “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*” (Merleau-Ponty 1988, p. 178). Uma “série típica” fundada no imaginário. Com isto, 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). Conseqüentemente, ao se falar de um narcisismo da visão, falar-se há, que há algo de mim no outro (projeção) e algo de outro em mim – como se pudéssemos dizer de um jogo de invasão, de entrelaçamento de corpos.

Vale assim destacar como o problema da imagem é claramente incorporado ao esquema corporal, ao incluí-la *como algo operante* na consciência que temos de nós mesmos enquanto uma unidade: “(...) meu esquema corporal refere-se ao mundo percebido e também ao imaginário” (Merleau-Ponty 1988, p. 562). Conseqüentemente, não haveria, doravante, como negar que “nossa vida real, na medida em que se endereça aos seres, é já imaginária” (Merleau-Ponty 2003, p. 194). Sem meias palavras: não haveria mais como verificar se minha percepção é ou não imaginária.

Perceber e imaginar, mesmo não tendo sido em qualquer dos seus escritos dois temas independentes, passam a se complementarem de um modo radical: a possibilidade da ilusão (que tem o mesmo estatuto da imaginação para o filósofo) deve ser fundada na própria consciência perceptiva (Merleau-Ponty 2003, p.220). Merleau-Ponty afirma assim, de modo claro, que “há um onirismo na vigília e, inversamente, um caráter quase perceptivo no sonho” (Merleau-Ponty 2003, p. 194). Fica-nos claro agora porque o filósofo tem que admitir, se se pretende ainda pensar numa “fé no mundo”, que “o delírio, como o sonho, é pleno de verdade iminente (...)” (Merleau-Ponty 2003, p. 269).

É nesta altura que Merleau-Ponty analisa o caso “Gradiva” de Freud, onde os conceitos clínicos são analisados a partir da “teoria da percepção”. Mas, certamente, é de se estranhar como mecanismos próprios do aparelho psíquico, como o “recalque”, poderia ser definido a partir de uma “teoria da percepção”. Na verdade, trata-se de explorar a análise freudiana partindo de dois problemas concêntricos: o delírio de Hanold é um exemplo de como a ilusão só é possível a partir de detritos do real (Zoe-Gradiva), ao justapô-lo a um conflito sedimentado na história do

sujeito (recalque). Notemos como estes dois pólos se convergem ao problema da percepção segundo Merleau-Ponty. No primeiro caso, o sujeito percebe um traço real no mundo; no segundo, justapõe esse traço a uma percepção que ele denomina enquanto “endopsíquica”.

Esse traço real é o que Merleau-Ponty denomina de “traço impercebido”. Ou seja, no campo perceptivo, há uma impercepção que sustenta a ilusão (Zoe-Gradiva) de Hanold (assim como uma figura só pode ser vista sob um fundo). Do mesmo modo, há uma impercepção do recalque: o sujeito *conta com* essa verdade sedimentada, mesmo que não tenha consciência disso. É por aí que a análise merleau-pontyana quer destacar que a verdade do delírio é uma “fé”: o sujeito normal (ou que se fia uma estrutura neurótica) literalmente crê em sua fantasia, mas se apoiando naquele “grão de verdade”, tanto do real quanto do recalque. O interessante é que Merleau-Ponty age como se redefinisse o mecanismo psíquico ao dizer que se trata de um “desvio”: o mecanismo de substituições próprias do inconsciente é descrito como se uma percepção se desviasse de outra, numa cadeia de deformações “coerentes” sob a reativação de um sentido sedimentado.

Acredito que Merleau-Ponty notou de modo astuto *como, em Freud, a denegação está mais próxima do problema da percepção do que do “significante”*, como compreendeu, por exemplo, Lacan (destacando principalmente as associações significantes de Gradiva-Bertgang, por exemplo, ou o papel de Zoe com suas frases de duplo sentido). Como diz Chatelard (2005, p. 220), “a percepção foi o ponto de partida da psicanálise freudiana”, desde que entendamos isto em relação com o tempo (sedimentação). Este é um princípio que Merleau-Ponty não “abre mão”: “tudo o que conta para nós é tirada da ordem do ‘real’ ou do ‘que é da ordem do acontecimento’ (todos os traumas)” (Merleau-Ponty 2003, p. 205).

Quando Freud afirma que Hanold age como se partisse desta premissa: “não quero saber nada sobre isso” (Freud 1953, p. 264), ele denega, na verdade, algo que ele percebe *de algum modo* na realidade. Ele não quer saber, mas de algum modo sabe. Denegação, nesse sentido, é um modo de presença (eu já sabia (Merleau-Ponty 2003, p. 231)) mesmo que “inacessível” (Merleau-Ponty 2003, p. 231). Por isso Merleau-Ponty define o recalque de Hanold como uma percepção endopsíquica – de algum modo o sujeito age sabendo de um incômodo que ele *conta com*: uma impercepção.

O “retorno do recalçado”, demonstrado pela fascinação de Hanold com a estátua de Gradiva, é o primeiro exemplo. Aliás, aponta como este “retorno” surge pela associação de duas impercepções: há um traço de verdade na justaposição da percepção desta estátua com o recalçado. Ele age como se não soubesse, mas conta com o que sabe para *decidir* ir para Pompéia. Mas isso não significa que o sujeito está condenado a viver num mundo “fixo”. Hanold, a partir da “técnica de Zoe”, consegue sair da *angústia* de seus delírios, liberando o erotismo reprimido do seu “antigo” conflito psíquico.

A questão que Merleau-Ponty quer nos apontar aqui é sobre o problema da *decisão*: há uma verdade do delírio/ilusão que torna impossível sabermos ao certo se estamos acessando ou não um mundo real. No momento em que vivemos, é verdade, ao menos enquanto dura. Se o que vejo vale para mim enquanto verdade, é como se afirmasse que minha decisão se baseia em algo cego (mas não livre: se não tenho acesso ao que me motiva, não significa que fiz ao acaso essa decisão). O problema aqui é também daquela “fé”: vale como um juramento, como uma decisão minha de viver nesta fantasia.

Percebamos como as leis descritas por Freud não são questionadas, mas são colocadas sob novas linhas de forças. O que Merleau-Ponty parece querer fazer, então, seria simplesmente adaptar o arcabouço conceitual da teoria freudiana? Penso que não. Aliás, a meu ver, isso também não significa realizar o que denominei uma “inflação lógica”. Nas suas próprias palavras, a ambição parece outra: “o inconsciente como consciência perceptiva é a solução que busca Freud: pois é preciso que a verdade esteja lá para nós e que ela não seja possuída” (Merleau-Ponty 2003, p. 212). É por esse caminho e nestes termos que o filósofo parece trilhar para realizar o que denominava um “verdadeiro freudismo”...

## Notas

<sup>1</sup> Texto apresentado no VII Congresso Nacional de Filosofia Contemporânea da PUCPR, III Congresso Internacional de Filosofia da Psicanálise promovido pela Pós-Graduação *Stricto Sensu* – Mestrado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, no dia 12 de novembro de 2009.

<sup>2</sup> Colocamos aspas em “caso”, já que não se trata exatamente de um caso de Freud, mas de uma interpretação da obra *Gradiva* de W. Jensen.

<sup>3</sup> É certo que o filósofo dizia que a consciência do corpo invade o corpo (Merleau-Ponty, 1967, p. 90) e também que há um certo tipo de “percepção interior” (fundamentada pela temporalidade) que opera do mesmo modo que a percepção exterior: “ela envolve o infinito, ela é uma síntese jamais acabada e que se afirma, mesmo que ela seja inacabada” (Merleau-Ponty 1967, p. 439). Poder-se-ia dizer ainda de um saber corporal. Por exemplo: ao dizermos que não é preciso que eu represente o espaço do meu carro para passar num beco, afirmo que tenho um certo saber do espaço que o carro ocupa como se este espaço fosse uma “dilatação” do meu espaço corporal. Haveria uma “síntese corporal” (Merleau-Ponty 1967, p. 174) que justificaria esta “anexação corporal”: assim como dizemos que meus óculos são como um “índice” de meu corpo, ou que a bengala de um cego é um instrumento com o qual ele percebe (Merleau-Ponty 1967, p. 178), dizemos que os óculos são “um apêndice do corpo, uma extensão da síntese corporal” (Merleau-Ponty 1967, p. 178). Noutras palavras, há uma espécie de “dilatação corporal”, que só é possível devido a um “saber” de uma unidade corporal assumida e mesmo “flexível”. Poder-se-ia ainda dizer do movimento corporal como aquilo que unifica o corpo. Tese defendida por Silva-Charrak (2005, p. 43), por exemplo: “é o movimento que atesta, segundo sua facilidade, sua fluidez ou sua espontaneidade, uma capacidade a se situar no espaço e a se perceber como um todo, quer dizer, a atribuir cada uma das suas partes de seu corpo próprio a si mesmo”. Isto significa que há uma “unidade motora” ou um certo tipo de “movimento de existência”, um sistema onde todas as partes se interagem, como num único sistema, um único “órgão”: uma unidade de certo modo autônoma que não depende expressamente de uma consciência, mas de uma potência motora. Seja como for, o problema, a meu ver, continua: mesmo que a criança *aja* como um todo, podemos ainda perguntar *em que momento* ela se sabe como este todo. Mesmo que aos poucos a criança comece a identificar suas mãos como suas, seus pés, se distinguindo aos poucos do corpo da mãe, em qual *momento* ela seria capaz *de se saber* como este todo (já presente como potência motora)? O curioso é que, em 1951, ao apresentar seus trabalhos na candidatura ao Collège de France, Merleau-Ponty, talvez num “ato falho”, diz de uma “imagem total” equivalente ao “esquema global do corpo” para dizer do membro fantasma apresentado na *Phénoménologie de la Perception* (Merleau-Ponty 2000a, p. 18): algo que, na verdade, ele evita de modo claro. Se nos detivermos à *Phénoménologie de la Perception* veremos como não é a partir de uma “imagem total” que o sujeito age. Ele apresentava essa unidade através de um “saber”: eu sei que passo debaixo daquele galho devido um *saber corporal* do volume do meu corpo — há uma síntese perceptiva *presuntiva* do meu corpo. Ou ainda no caso do membro fantasma: trata-se de um caso da “memória corporal”. Aliás, ele diz de uma “quase-presença”, mas que é solidária àquele saber corporal, e não à consciência imaginativa. Na verdade, Merleau-Ponty descreve toda nossa relação com o mundo, neste trabalho, *a partir da consciência perceptiva*. A imaginação nos levaria a um outro problema, aos seus olhos, como nos diz no curso sobre a *Structure et Conflits de la Conscience Infantile*: “a consciência nos libera do presente pelo imaginário, é um poder de irrealizar-se fora das coisas” (Merleau-Ponty 2000b, p. 229). Dizendo de outro modo, seria apenas na descrição da consciência perceptiva que se poderia satisfazer a exigência de uma descrição direta da experiência.

<sup>4</sup> É a partir desta problemática que nos fica claro o interesse de Merleau-Ponty até por textos pouco conhecidos no debate psicanalítico, como é o caso do livro de Germaine Guex (1950), *La Névrose d'Abandon*, onde ele descreve um caso muito específico de neurose (que, segundo seu ponto de vista, ainda não fora descrito de modo devido). Na verdade, Guex desenvolve um trabalho que nos leva a pensar nos modos de socialização do sujeito anterior à fase edipiana. Devido o não “sucesso” desta fase, o sujeito que sofre de uma neurose de abandono seria caracterizado por um “eu lacunar”, agindo a partir de uma relação “imaginária” com os outros sujeitos. Isto revela de um modo direto, a meu ver, o quanto que, sendo ou não partilhado pela comunidade científica, o que Merleau-Ponty buscava era a possibilidade de se pensar num modo de socialização onde o Eu é “quase inexistente” (Guex 1950, p. 61). Além do que, revelava uma certa relação de “introjção imaginária” inegável (Guex 1950, p. 33) e que trazia algo importante aos olhos do filósofo: “a atitude do sujeito abandonado [abandonnique] só faz impelir ao extremo um comportamento *inelutável* de nossa percepção de outrem” (Merleau-Ponty 1988, p. 233).

<sup>5</sup> 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 e Glover).

## Referências Bibliográficas

- BIRMAN, J. (1998). “A epopéia do corpo”. In: BASTOS, L.A.M. (org). *Eu-corpando: o ego e o corpo em Freud*. São Paulo: Escuta.
- CHATELARD, D. S. (2005). *O conceito de objeto na psicanálise – do fenômeno à escrita*. Tradução de Procópio Abreu. Brasília: UNB.
- FERNANDES, M. H. (2003). *Corpo*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- FREUD, S. (1953). *El Delirio y los sueños en La “Gradiva” de W. Jensen*. Traducción del Luis López-Ballesteros y de Torres. In:\_\_\_\_\_. *Obras completas – 24 volumes, vol 3*. Buenos Aires: Santiago Rueda.
- \_\_\_\_\_. (2004). *À guisa de introdução ao Narcisismo*. In:\_\_\_\_\_. *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente – 1911-1915, volume 1*. Coordenação geral de tradução: Luiz Alberto Hanns. Rio de Janeiro: Imago.
- GUEX, G. (1950). *La Névrose d’Abandon*. Paris: PUF.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil, 1966.
- \_\_\_\_\_. (1975). *Le Séminaire I – Les Écrits Techniques de Freud (1953-1954)*. Paris: Éditions du Seuil.
- MANZI, R. F. (2009a). “O caso Dora segundo Merleau-Ponty”. In: *Revista Brasileira de Psicanálise*. São Paulo, vol 43, série 1, pp. 145-154.
- \_\_\_\_\_. (2009b). “Proust à luz de Freud”. In: *Cadernos Espinosanos*. São Paulo, vol XX, pp. 121-130.
- \_\_\_\_\_. (2007). *Em torno do corpo próprio e sua imagem*. Tese de mestrado em filosofia apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. Vladimir Safatle. São Paulo ([http://www.fflch.usp.br/df/site/posgraduacao/2007\\_mes/2007\\_mes\\_ronaldo\\_manzi\\_193pg.pdf](http://www.fflch.usp.br/df/site/posgraduacao/2007_mes/2007_mes_ronaldo_manzi_193pg.pdf)).
- MERLEAU-PONTY, M. (2003). *L’Institution, la Passivité*. Paris: Belin.
- \_\_\_\_\_. (1988). *Merleau-Ponty à la Sorbonne*. Dijon: Cynara.
- \_\_\_\_\_. (1995). *La Nature – Notes de Cours du Collège de France*. Paris: Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1957). *La Nature ou le monde du silence, Vol VI (BN: 9587)*, inédito.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Parcours (1935-1951)*. Paris: Verdier.
- \_\_\_\_\_. (2000a). *Parcours Deux (1951-1961)*. Paris: Verdier.
- \_\_\_\_\_. (1967). *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1968). *Résumés de Cours – Collège de France (1952-1960)*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (2000b). *Signes*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (2002). *La Structure du Comportement*. Paris: Quadrige/PUF.
- RENAULT, A. (2003). “Merleau-Ponty et Lacan: un dialogue possible?”. In: CARIOU; BARBARAS; BIMBENET. *Merleau-Ponty aux frontières de l’invisible*. Milano: L’oeil et l’esprit.
- SAFATLE, V. (2006). *A Paixão do Negativo – Lacan e a dialética*. São Paulo: UNESP.
- SILVA-CHARRAK, C. (2005). *Merleau-Ponty – le Corps et le Sens*. Paris: PUF.

Recebido em 30/03/2010

Aprovado em 06/06/2010