

# A INSTITUIÇÃO ENTRE A FENOMENOLOGIA E PSICANÁLISE: AFETO, TEORIA E HISTORICIDADE

(Institution between phenomenology and psychoanalysis: affect, theory, and historicity)

**Thamy Ayouch**

Université Charles de Gaulle – Lille 3

Psicanalista, psicólogo clínico.

**Resumo:** A categoria de *instituição*, tal como articulada por Merleau-Ponty, é proposta neste artigo como recuperação do sentido histórico e concreto das noções de afeto, de inconsciente e de interpretação dos sonhos, perdidas para formas abstratas e a-históricas de teorização da psicanálise. Mediante esta recuperação da dialética entre a determinação individual e a vida social, presente no conceito de instituição, a psicanálise poderia responder a desafios contemporâneos da questão de gênero sem resvalar numa espécie de dogmatismo da lei simbólica.

**Palavras-Chave:** Merleau-Ponty, Freud, Lacan, instituição, fenomenologia

**Abstract:** The category of *institution*, in the way it was articulated by Merleau-Ponty, is proposed in this article as recovery of a historical and concrete sense of the notions of affect, unconscious, and interpretation of dreams, mostly elaborated in abstract and ahistorical forms in psychoanalytical theory. With such a recovery of the dialectic between the individual determination and the social life, present in the concept of institution developed by Merleau-Ponty, the psychoanalysis could give a more appropriate answer to some contemporary challenges in gender questions without stumble into a sort of dogmatism of the symbolic law.

**Key-words:** Merleau-Ponty, Freud, Lacan, institution, phenomenology.

*A woman's face with Nature's own hand painted  
Hast thou, the master-mistress of my passion;  
É rosto de mulher, pintado pela mão da Natureza  
Que tens, dono e dona da minha paixão  
(Shakespeare 1982)*

Assim começa o soneto 20 de Shakespeare, dirigido, estranhamente, mas abertamente, a um homem, o *Fair Lord* – enquanto a destinatária dos sonetos escritos para uma mulher é a *Dark Lady*, evocando já o continente negro de Freud. O poeta rompe aqui com certas convenções instituídas na poesia elisabetana, endereçando a outro homem uma declaração de amor. Esta é, porém, moderada por uma argumentação que não carece de humor. Após evocar a beleza feminina do jovem, o poeta segue:

*And for a woman wert thou first created;  
Till Nature, as she wrought thee, fell a-doting,  
And by addition me of thee defeated,  
By adding one thing to my purpose nothing.  
Na forma de mulher a natureza te criou  
E modelando-te, da sua obra se enamorou  
Tanto que por acréscimo, de ti me despojou  
Juntando uma coisa, para o meu propósito nada  
(Idem.)*

Que este nada, então, fique de pouco uso, conforme decide a instituição elisabetana, ou que seja restituído àquelas que, com perfeita conveniência, podem recebê-lo, como conclui o soneto :

*But since she prick'd thee out for women's pleasure,  
Mine be thy love and thy love's use their treasure.  
Mas como ela te dotou para prazer das damas  
Goze eu do teu amor, desfrutem elas do seu uso.  
(Ibidem).<sup>1</sup>*

Eis aqui uma estranha natureza, que cria uma mulher, enamora-se dela, converte-a em homem, e a envia a invadir os braços de umas, os corações de outros, numa verdadeira confusão dos gêneros. Eis aqui uma estranha instituição, também da época elisabetana, na qual as regras do teatro impõem que os personagens femininos sejam atuados por homens, mas na qual a sexualidade ilícita do dramaturgo Marlowe é assimilada a uma heresia religiosa, e lhe custa a vida numa rixa.

Os códigos instituídos são singulares e a sua lógica social-histórica não aparece sempre. Shakespeare, porém, pretende brincar com eles, como em *Twelfth Night*, onde uma mulher disfarçada como homem confessa o amor que teria tido por um outro homem se ela fosse mulher, uma inversão ainda redobrada pelo ator homem, atuando como uma mulher vestida de homem querendo ser uma mulher para amar um homem. Ao reconhecer assim a instituição, Shakespeare lhe confere um novo sentido.

Mas o que é instituição? Proporei aqui uma primeira definição, que precisarei, a seguir, através da abordagem da fenomenologia. A instituição simbólica é uma instituição de cultura, no sentido antropológico amplo. Não há humanidade sem culturas – múltiplas, contingentes. Se macacos duma mesma espécie podem apresentar os mesmos comportamentos, ainda sendo separados por milhares de quilômetros, dois grupos humanos distantes por apenas umas dezenas de quilômetros, podem ter culturas muito diferentes.

A instituição simbólica da cultura abraça todo o campo do ser e do pensar humano: as línguas, as práticas de caça, pesca, agricultura, o comércio, as práticas de parentesco, de construção do habitat, de delimitação do território; as práticas educativas, os pensamentos da condição humana (mitos, mitologia, literatura, filosofia), as artes, as práticas médicas, religiosas e científicas. Esta noção de instituição revela que para o humano, a natureza é cultural ou, além de qualquer reducionismo biológico: não há natureza humana que não seja essencialmente cultural.

Esta intersecção de natureza e cultura aparece em toda a obra de Merleau-Ponty, desde a *Estrutura do Comportamento* até o *Visível e o Invisível*, passando pelos cursos ensinados na Sorbonne, ou pelos escritos sobre a sociologia ou a linguagem.<sup>2</sup> Não é estranha para a psicanálise esta posição anti-naturalizadora, apesar de algumas leituras fenomenológicas, realizadas por Heidegger, Medard Boss ou Binswanger, denunciarem um naturalismo freudiano transformando a *humanitas* do *homo humanus* numa *animalitas*, contida por exemplo na redução biológico-científica do *homo natura*.<sup>3</sup>

A intenção freudiana, definida já no *Projeto para uma psicologia científica* e recorrente em toda a obra freudiana consiste em “prover uma psicologia que seja ciência natural: isto é, representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis”.<sup>4</sup> Freud formula mesmo a sua esperança de achar nas maiores ciências positivas e exatas, na anatomia, na fisiologia, na patologia do sistema nervoso, uma explicação dos transtornos da psiquê e da sua terapia.<sup>5</sup> É só em 1939, no *Esboço da psicanálise*, que Freud se afasta deste desejo de uma ciência natural e observa que esta não oferecerá nada à compreensão do funcionamento dos processos da consciência. Mesmo se Freud escolhe o modelo das ciências naturais, sempre ultrapassa o modelo mecanicista, como ressaltam S. Lebovici y R. Diatkine, escrevendo : “Já nas suas primeiras elaborações, Freud insiste para que a sua sistematização, feita numa linguagem tópica, não seja tomada por uma arquitetura realista”.<sup>6</sup> O mecanicismo é ultrapassado porque modelos múltiplos, físico-químicos, biológicos, são evocados na explicação

freudiana, e porque a metapsicologia revela um lado “especulativo”, “fantasmático” e “mitológico” que permite concebê-la metaforicamente. A aparelhagem conceitual estruturalista da linguagem, e logo dos matemas, permite a Lacan esvaziar esta dimensão biologizadora.

Portanto, para Freud, Lacan, e muitos outros teóricos, a psicanálise recusa, na definição dos seus procedimentos clínicos e teóricos, toda forma de naturalização: os conceitos de pulsão, ou de sexualidade demonstram isso. Ao contrário do instinto, definido por uma fixidez do objeto, uma ciclicidade e uma regularidade, a pulsão é essencialmente caracterizada pela absoluta contingência do seu objeto. Igualmente, a sexualidade designa as excitações e atividades procurando um prazer irreduzível à satisfação de uma necessidade fisiológica fundamental.

Inscrevendo, assim, o psiquismo além da natureza, a psicanálise abre-o para os efeitos da cultura, da estrutura, e, logo, da história. Esta historicidade fundamental dos processos psíquicos e da sua teorização é o que eu gostaria de questionar. Tentarei mostrar como uma abordagem fenomenológica da instituição e do inconsciente destaca esta dimensão histórica fundamental, e coloca-a no que chamo de “afetividade”.

Proponho explicitar, ao seguir, a noção de instituição em seu vínculo com a passividade, mostrando como ela substitui a constituição husserliana. A fenomenologia merleau-pontiana se revela então como fenomenologia da afetividade, e ao considerar que nela, o “inconsciente” tematizado por Merleau-Ponty corresponde ao afeto, pode-se responder a certas críticas de psicanalistas. Seguindo esta linha de reflexão, veremos que todo discurso teórico provém de um destino do afeto, ligado à instituição, e que a teorização não pode esquecer esta dimensão histórica.

### **Merleau-Ponty e os psicanalistas**

As relações entre Merleau-Ponty e a Psicanálise ou os psicanalistas não são unilaterais, e se revelam ambivalentes. O filósofo coloca a Psicanálise num quadro global, estabelecendo uma dialética entre Psicanálise e Sociologia, Etnologia e História, em que nem o social nem o individual podem ser reduzidos a relações de causalidade.<sup>7</sup> Ainda que Merleau-Ponty aborde a Psicanálise como filósofo, e recorde frequentemente que não é psicanalista, ele ocupa uma posição de defesa da Psicanálise contra as duas críticas principais que lhe dirige a filosofia da consciência contemporânea: recusar o inconsciente concebido como coisa (Heidegger, Binswanger) ou como segunda consciência (Sartre).

Merleau-Ponty afirma existir um espaço liminar entre Fenomenologia e Psicanálise, onde se faz o encontro dos seus limites respectivos, porque “é por aquilo que sugere ou desvela no seu limite - pelo seu conteúdo latente, pelo seu inconsciente - que a fenomenologia entra em consonância com a psicanálise”.<sup>8</sup>

Em toda a sua obra, a meu parecer, a intenção do Merleau-Ponty é definir uma intencionalidade do corpo, e, portanto, do sentir, que permita abrir a Fenomenologia ao conceito do inconsciente. Porém, que quer dizer Merleau-Ponty com o termo “inconsciente”?

No começo da sua obra, na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty assinala a abertura da consciência, e a impessoalização que pode habitar nela, por causa do seu vínculo com o corpo. É a forma mesma da consciência, este regime de abertura que a caracteriza, e o seu constante descentramento, ou escape dela mesma, que permitem conceber no seu centro um in-consciente. Todavia, este inconsciente não tem regime especial: está desprovido de tópica – e de dinâmica. O inconsciente é abordado através do motivo da expressão: o corpo exprime a existência no sentido em que a palavra exprime o pensamento, mas “numa operação primordial de significação na qual o expresso não existe à parte da expressão, e os sinais induzem o seu sentido fora de si”.<sup>9</sup>

Nos últimos textos de Merleau-Ponty, o *Visível e o invisível* e nos cursos contemporâneos, o inconsciente também não recebe tratamento especial. O inconsciente não está no fundo do sujeito, detrás da consciência, mas frente a ele, “é inconsciente porque não é objeto, mas é o que faz com que os objetos sejam possíveis”.<sup>10</sup> Deve paradoxalmente ser concebido a partir do modelo da consciência perceptiva, como sedimentação, e “consciência e inconsciente são

somente um ser dividido”.<sup>11</sup> Não é uma representação, mas um verdadeiro negativo no coração da consciência, um “*punctum caecum*” dela, uma cegueira que constitui a consciência. O inconsciente é então o sentir mesmo; ao lado do inconsciente do recalçamento, que é considerado como “uma formação secundária, contemporânea da formação do sistema percepção-consciência”,<sup>12</sup> haveria o “inconsciente primordial, (...) um deixar-ser (...) uma indivisão do sentir”.<sup>13</sup>

Ao conceber o inconsciente na continuidade da consciência, como expressão indireta da generalidade do corpo, quiasma entre o interior e o exterior, fundamento do simbolismo primário, ou como indivisão do sentir, impercepção dentro da percepção, não se exporia, automaticamente, Merleau-Ponty às críticas da Psicanálise, que institui o inconsciente numa separação radical com a consciência? Assim reagiram vários psicanalistas - André Green, J.B. Pontalis, Jacques Lacan ou Cornelius Castoriadis<sup>14</sup> - que comentaram a obra de Merleau-Ponty. Uma filosofia da percepção dando a primazia ao corpo perceptivo, sustentam estes psicanalistas, interpreta erradamente a teoria freudiana. Para Merleau-Ponty, a experiência perceptiva externa é o que prima, mas Freud estabelece a sua ontologia do desejo sobre uma experiência perceptiva interna. Todos concordam em pensar que por causa da indivisão entre consciência e inconsciente introduzida pelo Merleau-Ponty, ele falha em compreender a especificidade do inconsciente psicanalítico, definido precisamente pela sua separação radical da consciência.

Embora a crítica da indivisão seja perfeitamente justificada com relação às representações do inconsciente psicanalítico, ela todavia não se aplica, a meu ver, à categoria do afeto, cujo estatuto é ao mesmo tempo consciente e inconsciente.

#### **Afeto e fenomenologia do afeto**

Na metapsicologia freudiana, a pulsão tem dois representantes: o representante-representação (*Vorstellungsrepräsentanz*) e o afeto. Este parece colocado a uma distância igual entre o corpo e o ego, e convoca, de uma forma distinta, a consciência e o inconsciente. Quando consciente, o afeto é a coloração afetiva de uma situação, uma qualidade apreensível pelo ego. Quando inconsciente, é um processo energético de tensão e descarga, na base dos movimentos somático-psíquicos inconscientes.

As representações inconscientes correspondem a traços mnemônicos dissociados do seu contexto consciente, recalçados, e reorganizados ou atraídos pelo recalçamento preexistente. Uma representação pode ser segmentada, e os processos primários podem concernir somente a uma parte dela. O afeto, ao contrário, não se decompõe com o recalçamento. Sendo a finalidade do recalçamento evitar o desprazer, o destino do afeto se revela mais importante do que o da representação. Este destino pode ser uma repressão total, uma manifestação sob uma coloração afetiva qualquer, ou a transformação total em angústia. Depois do recalçamento, o afeto desaparece totalmente ou é completamente reconstruído.

Por conseguinte, fala-se de “afeto inconsciente” somente num segundo sentido, quando o afeto se desloca até outra representação : a moção de afeto ou de sentimento é assim “percebida mas desconhecida”.<sup>15</sup> Em outros termos, o afeto inconsciente é atestável só *nachträglich*, retrospectivamente, quando aparece uma nova coloração afetiva, a partir da qual se pode reconstruir o destino de transformação ou subsistência do afeto.

No outro sentido, antes do recalçamento acontecer, na perspectiva do que parte do inconsciente para chegar à consciência, o afeto pode ser considerado como movimento de uma pulsão em busca de “representância” - não uso deliberadamente aqui o termo *representação*, para diferenciar este movimento da representação na pulsão. Aqui, Freud descreve dois destinos do afeto: o primeiro repousa numa concepção “irrompedora”, na qual o afeto chega diretamente do sistema inconsciente à consciência. Ele “sempre tem um caráter de angústia, contra a qual todos os afetos ‘recalçados’ são intercambiados”.<sup>16</sup> Já o segundo se pauta numa concepção vicariante, em que o afeto se desenvolve a partir de uma representação substitutiva que a pulsão encontra no consciente.<sup>17</sup>

Além disso, o destino do afeto parece ser independente, ou pelo menos distinto da estruturação do inconsciente pela linguagem. Como recorda Freud em “O ego e o id”, o conteúdo de uma representação de coisa torna-se consciente ao se conectar às representações de palavra correspondentes.<sup>18</sup> Isso, porém, exclui os sentimentos apreendidos pela percepção interna, “cujo melhor exemplo são as sensações da série prazer-desprazer”.<sup>19</sup> Estas sensações inconscientes não precisam passar pelo pré-consciente para se tornarem conscientes: transmitem-se diretamente, e são “ora conscientes, ora inconscientes”.<sup>20</sup> Além do mais, “mesmo quando são ligadas a representações de palavra, não é graças a estas que se tornam conscientes, mas diretamente”.<sup>21</sup>

Nem verdadeiramente consciente, por ter sido inibido no seu desenvolvimento, nem completamente inconsciente, porque existe somente num estado “rudimentar” no sistema inconsciente, o afeto estabelece uma constante transição entre os dois, e aparece como “permutador entre os sistemas”.<sup>22</sup> O afeto é por conseguinte o fator de transição, de comunicabilidade entre consciência e inconsciente, apesar da separação radical entre eles.

A “barra” do inconsciente não pára os afetos, como o faz com as representações, mas os transforma. A abordagem duma fenomenologia da afetividade – que vejo em Merleau-Ponty – consiste em tentar levantar esta barra para trazer à tona o afeto inconsciente sedimentado no afeto consciente.

Oscilando entre um sentir e uma quantidade - a energia do “quantum de afeto” - o afeto é uma entidade nem consciente nem inconsciente. Todavia, ao teorizar o afeto como quantidade, aparecem verdadeiros problemas epistemológicos. Mas de que serve esta abordagem quantitativa? A quantidade, a meu ver, não tem nenhum valor de medida na metapsicologia freudiana: é um enigma, e um instrumento heurístico. Aparece só como o “a mais”, na concepção traumática do afeto na angústia, um excesso que desestabiliza, irrompe e transtorna. A abordagem quantitativa, ademais, apresenta o interesse de apontar um “irrepresentável analítico” – tudo o que não pode ser representado. Além disso, como ressalta A. Green,<sup>23</sup> o ponto de vista econômico introduz também a noção de transformação pelo trabalho. Considero que esta noção de trabalho - como medida da exigência imposta ao psíquico pelo seu vínculo com o somático, transformação de energia livre em energia ligada, de pulsão em representância psíquica - permite conceber o afeto como uma demanda de figuração.

Não definiria esta busca de figurabilidade como representação, *Vorstellung*, mas como apresentação, *Darstellung*. A representação, herdada da ontologia clássica, é uma imagem mental referente a outra realidade, recusada pela Fenomenologia - não há representações internas, mas formas de se tender intencionalmente em direção aos objetos. A apresentação, entretanto, é direta, imediatamente perceptível, sem delegação. Esta apresentação corresponde, a meu ver, a um trabalho de figurabilidade do afeto.

Para investigar esta questão da figurabilidade do afeto, a Fenomenologia da afetividade de Merleau-Ponty introduz, de maneira explícita, a noção de instituição como instrumento de compreensão da psiquê.

### Constituição

Merleau-Ponty introduz a categoria de *instituição* para substituir a de *constituição*. Conforme ele indica, a Fenomenologia husserliana se caracteriza essencialmente como Fenomenologia da constituição, até o retorno ao mundo vivido.<sup>24</sup> Em *Ideen I*, a Fenomenologia é apresentada como uma ciência eidética buscando essências: a redução eidética permite chegar, além do fato, à essência pura. A idéia fundamental da Fenomenologia husserliana é que o mundo é constituído pela consciência, através de uma intencionalidade de ato. Quando, pela *epochè*, a tese do mundo é suspensa, o seu valor convertido, e o mundo natural posto entre parênteses, fica um ego puro constituente apodíctico. “A tese do mundo, contingente, escreve Husserl, opõe-se à tese do meu ego puro e da minha vivência pessoal, que é ‘necessária’ e absolutamente indubitável”.<sup>25</sup>

Na Fenomenologia da percepção, Merleau-Ponty ressalta com insistência que o mundo é um pré-dado anterior a qualquer reflexão, e formula uma crítica do idealismo da constituição de Husserl. O filósofo francês retira da vivência constitutiva a sua dimensão apodíctica: a percepção é subtendida pelo impessoal.<sup>26</sup> Merleau-Ponty questiona a apodicticidade do ego puro, e desvela as dificuldades de uma filosofia da consciência e da constituição. O ego transcendental, na Fenomenologia da percepção, se revela tributário da impessoalidade e do inacabamento do sujeito da percepção.

Além disso, Merleau-Ponty recusa a posição de um sujeito transcendental constituinte fora do tempo e do espaço, unificador de uma multiplicidade de vivências - *Erlebnisse*. Esta orientação é acentuada no *Visível e o invisível*, onde Merleau-Ponty explicita a sua intenção de ultrapassar uma filosofia dos *Erlebnisse*<sup>27</sup> - as vivências da consciência - com uma filosofia da *Urstiftung* - a instituição originária.

Por outro lado, em sua interpretação da Fenomenologia husserliana, Merleau-Ponty favorece a intencionalidade operativa. Esta *fungierende Intentionalität*, “que realiza a unidade natural e ante-predicativa do mundo e da nossa vida, que aparece nos nossos desejos, nas nossas avaliações, na nossa paisagem, mais claramente do que no conhecimento objetivo, e que fornece o texto que os nossos conhecimentos pretendem traduzir numa linguagem exata”,<sup>28</sup> está no centro da Fenomenologia genética de Merleau-Ponty. A intencionalidade operativa é uma atividade que se efetua sem ser tematizada e sem receber uma atenção implícita ou uma reflexão explícita. Concerne à experiência corporal: o corpo vivido é majoritariamente habitado sem que nenhuma reflexão se aplique à sua percepção, aos seus movimentos, ou à sua emoção.

Esta intencionalidade operativa ou latente é rapidamente desprendida da constituição e ligada ao conceito da instituição.

### **Instituição, afeto e inconsciente**

O conceito de instituição assume um sentido histórico para Merleau-Ponty.<sup>29</sup> No acontecer da história, o sentido dos eventos não é nem imposto “do interior”, pela espontaneidade de uma consciência constituinte projetiva, nem recebido “do exterior”, por um determinismo sistemático - como o desenvolvimento das forças econômicas. Embaralhando a repartição entre “interior” e “exterior”, revelando uma lógica que abarca a ordem cultural inteira, a instituição é o instrumento mais adaptado para dar conta da história.

Nas lições de 1954-1955 no *College de France*, Merleau-Ponty amplia a extensão deste sentido essencialmente histórico e sócio-cultural.<sup>30</sup> Esta noção cobre então domínios múltiplos, da formação pessoal e singular do sujeito através do corpo à esfera da existência social e histórica, do complexo de Édipo ao nascimento do amor, do funcionamento do sistema de parentela à aparição da perspectiva na história da pintura. Fala-se da instituição de um sentimento, de uma obra, de um saber, de um campo de cultura. Porém, nenhum instituidor pode se fixar definitivamente num instituído sem ser retomado.

O filósofo salienta a idéia duma reativação sempre possível da instituição: o que foi esquecido não desapareceu sem deixar traço, mas tornou-se latente.

Além disso, a instituição introduz uma nova concepção do sentido, como destaca esta definição:

Nomeamos instituição estes eventos de uma experiência que lhe fornecem dimensões duráveis, a partir dos quais uma série de outras experiências terão sentido, formarão uma sucessão pensável ou uma história- ou também os eventos que depositam em mim um sentido, não como sobrevivência ou resíduo, mas chamando uma continuação, exigindo um futuro.<sup>31</sup>

A instituição designa então uma lógica subterrânea permitindo uma “circulação interior entre o passado e o futuro”:<sup>32</sup> o futuro se precede já no presente, e acontece como confirmação do que se anunciava. Mas de maneira relevante, Merleau-Ponty destaca a dupla dimensão, instituída e instituidora, na instituição. Um modelo desta dualidade poderia ser a relação entre fala

falada e fala falante. O sujeito que empreende falar não começa absolutamente uma tarefa: ele convoca significados já existentes num certo universo de sentido, provindo de uma sedimentação de atos de fala. Todavia, ele não é determinado por um sistema do qual seria só um efeito. Pode indefinidamente repetir a operação expressiva inerente a cada fala, retomar “a intenção significativa ao seu estado nascente”.

Esta dualidade aparece também na *Prosa do mundo*, na diferença entre linguagem falante e linguagem falada. Na literatura, a linguagem falada é a que o leitor traz consigo, aquela massa de significações já disponíveis. A linguagem falante é a nova interpelação que a obra dirige ao leitor, uma operação pela qual as significações já disponíveis produzem uma significação nova.<sup>33</sup>

Constantemente retomada, reativada, a instituição é intimadamente ligada à noção de passividade. No ensinamento sobre a passividade, o sono, o sonho, o inconsciente e a memória são analisados para ressaltar, no mundo que experimentamos, um ser precedendo o ser objetivo. Esta abordagem permite ao mesmo tempo refutar a consciência constituinte sem reduzir o sentido a uma causalidade anônima. Com esta dimensão de passividade instituída característica da percepção, a meu parecer, Merleau-Ponty tematiza a afetividade. A instituição retoma uma passividade que Merleau-Ponty nomeia “inconsciente”. Em vista disso, num sintoma, a história sedimentada “é contida como uma instituição presente, e não como memórias retiradas”,<sup>34</sup> numa passividade sempre suscetível de ser reativada.

Este “inconsciente”, a meu ver, é uma versão fenomenológica do afeto psicanalítico, definido, conforme vimos, como fator de transição entre a consciência e o inconsciente. A partir desta mesma continuidade “afetal”<sup>35</sup> entre inconsciente e consciente, Merleau-Ponty ressalta um “onirismo da vigília, e, inversamente, um caráter quase perceptivo do sonho”.<sup>36</sup>

Para reconciliar a imanência e a transcendência do passado, a atividade e a passividade da memória, cabe renunciar à categoria da representação (*Vorstellung*), sustenta Merleau-Ponty. O presente pode aparecer como uma posição do nosso estar-no-mundo, e, ao se deslizar no passado, como o objeto de um “esquema postural” do nosso corpo abrindo-se a uma série de possibilidades temporais. Assim, se pode ultrapassar a alternativa entre conservação e construção, memória e esquecimento. “A memória explícita e o esquecimento aparecem então como dois momentos da nossa relação com um passado que fica presente em nós pelo vazio determinado que deixa em nós”.<sup>37</sup>

Para mostrar que o “inconsciente” teorizado por Merleau-Ponty corresponde ao afeto, e é sempre retomado numa instituição, tomarei o exemplo do sonho.

### **O simbolismo onírico**

A noção de simbolismo onírico intervém no desenvolvimento da teoria da passividade.<sup>38</sup> Este simbolismo não consiste na articulação de representações simbólicas, mas no estabelecimento de uma atmosfera que procede do corpo: é o mesmo corpo que percebe e dorme, não numa doação de sentido (*Sinn-Gebung*) mas numa regulagem, uma afinação, um ajustamento (“mise au point”) diferente, numa variação na “posição do aparato sensorial”.<sup>39</sup>

Já na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty dava vulto à atmosfera afetiva, e, a meu ver, afetal, do sonho. No sonho, o conteúdo latente é presente no conteúdo manifesto: o incêndio, por exemplo, não é uma maneira de disfarçar uma pulsão sexual por substituição entre representações, mas é o emblema desta pulsão sexual, “porque o sonhador, despreendido do mundo físico e do contexto rigoroso da vida desperta, usa as imagens somente conforme ao seu valor afetivo”.<sup>40</sup>

O sonho aparece, por conseguinte, no ensinamento sobre a passividade, como uma atividade do corpo retirando-se do mundo, tornando-se o sujeito de uma organização pré-objetiva do mundo, numa regulagem (“mise au point”) diferente da vigília. Esta regulagem, na minha leitura, procede dos afetos serem ou não vinculados a representações durante a vigília e o sonho. Livres no sonho, os afetos são conectados a representações na vigília. “Uma coisa

significa uma outra coisa”<sup>41</sup> no sonho porque os afetos não estão relacionados com representações fixas, por causa desta “regulagem” diferente do corpo.

Assim, no sonho, a meu parecer, o sentido manifesto e o sentido latente são relacionados por este movimento “afetal”: o afeto não fixado sobre uma representação produz um sentido extraviado, uma verdade indireita.

Os sentimentos não são disfarçados, escreve Merleau-Ponty : as representações são censuradas, não os sentimentos; por consequência, os sonhos nos quais os sentimentos não são adaptados ao conteúdo.<sup>42</sup>

Que diz Freud sobre esta permanência dos afetos no sonho? No sétimo capítulo da *Interpretação dos sonhos*, Freud afina a posição do Spitta, ressaltando que a vida afetiva intacta durante o sono dirige o sonho. “O afeto tem sempre razão”, e forma “a parte resistente que só pode nos indicar como completar o conjunto”.<sup>43</sup> Todavia, passa por variações de intensidade quando é dissociado do seu conteúdo representativo. O sonho é mais pobre em afetos do que o material psíquico de onde procede a sua elaboração,<sup>44</sup> e o trabalho do sonho resulta numa supressão dos afetos.<sup>45</sup>

Se as fontes afetivas<sup>46</sup> diversas, de onde procedem os afetos do sonho, podem ser achadas no sonho, existem variações. Alguns afetos são sobredeterminados, outros reprimidos, dependendo do fato das representações ligadas a eles serem mais ou menos recalçadas e transformadas. Por isso, o afeto revela-se como o guia mais seguro na interpretação do sonho.

O simbolismo primário que Merleau-Ponty vê no sonho corresponderia, então, a esta permanência dos afetos - empobrecidos, sobredeterminados ou reprimidos - que continuam levando o seu sentido originário, em busca de si mesmo, uma vez dissociado de seus conteúdos representativos recalçados, recortados, recompostos.

Face ao que foi dito, parece ser possível asseverar que este onirismo “em filigrana na consciência perceptiva”<sup>47</sup> é o afeto, ligando a consciência com o inconsciente, relacionando uma representação recalçada - por exemplo, o pai de Dora, na análise freudiana que Merleau-Ponty comenta - com uma representação nova - todo homem novo desejado por Dora.<sup>48</sup> Entre a representação inconsciente e a representação consciente, o mesmo fluxo afetal circula: se não é suprimido, fica inalterado em qualidade e passa por variações de gradação.

Merleau-Ponty retoma um sonho analisado por Freud, chamado “sonho premonitório”. A Senhora B. conta ter sonhado ver o doutor K. em frente à uma loja, e, no dia seguinte, encontra-o lá. Todavia, lembra-se do sonho só depois do encontro. Vinte cinco anos antes, fora casada com um homem idoso e rico, que morreu arruinado. Ela manteve economicamente o casal, dando aulas de piano. O doutor K. curara o marido dela e a ajudara a achar alunos. Um outro doutor K., jurista, que se ocupava dos negócios do marido falecido, ficou enamorado dela. Ela conta que, num dia em que pensava nele, ele chegou na sua casa - uma coincidência não surpreendente, na medida em que ela frequentemente pensava nele e ele frequentemente a visitava... Este episódio corresponde, segundo Freud, ao conteúdo latente do sonho. O doutor K. (o médico, nomeado K2 por Merleau-Ponty) serve para ocultar o doutor K. (o jurista, K1), e Freud interpreta o sonho da Senhora B. como um desejo disfarçado de ter um encontro amoroso com K1.

Na sua análise deste sonho, Merleau-Ponty afirma que o onirismo não é mentira e nem censura, mas um contato perceptivo, que não é um saber. K2 não esconde K1, mas o revela, porque é vinculado a ele: a percepção de K2 na rua toca uma montagem e desperta alguns ecos. O “inconsciente” é esta “matriz simbólica deixada pelo evento”.

É, na minha leitura, um fluxo afetal que relaciona K1 e K2, revelando e, ao mesmo tempo, dissimulando K2. Este encontro perfeito que a Senhora B. tivera com K1 “fica nela como *Stiftung*”,<sup>49</sup> como instituição. Através desta instituição, há, a meu ver, o tornar-se psíquico de um movimento afetal, uma intencionalização operativa na qual a percepção de K2 não resulta em uma censura de verdade, mas em uma montagem, procedendo a um “esquema corporal”,<sup>50</sup> centrado pelo desejo em K1.

A instituição é, portanto, o que permite que K1 seja reativado por K2: é esta transição afetal entre consciência e inconsciente. A instituição é o que deixou o encontro com K1, vinte e cinco anos antes, em espera, em busca de uma continuação, o que determina o sentido de uma série de outras experiências que acontecem e formam uma história.

Num sintoma, num sonho ou num ato falho, o afeto consciente apresenta (*stellt dar*) uma história sedimentada: a memória afetiva é aqui “como uma instituição presente, e não como memórias retiradas”.<sup>51</sup> Memória corporal, ela atesta o tornar-se psíquico de um movimento somático proveniente da pulsão. Ademais, institui o afeto como “matriz simbólica deixada pelo evento”,<sup>52</sup> no encontro entre a realidade psíquica e a realidade externa.

Que conclusões podem ser tiradas desta leitura do afeto através do instrumento fenomenológico da instituição?

Interpreto a instituição, apresentada por Merleau-Ponty, como uma reativação do afeto: ela permite a sedimentação de uma experiência afetal e afetiva. Neste sentido, a instituição traduz o processo dos efeitos do inconsciente. No sonho, o lapso, o ato falho ou o sintoma, o retorno do recalado inscreve-se num fluxo afetal ligando o passado ao presente, o inconsciente à consciência, e este fluxo é reativado na instituição e pela instituição.

A instituição caracteriza-se, por conseguinte, pela sua dimensão viva: o seu sentido não é acabado, mas completa-se, torna-se mais complexo e enriquece-se no acontecer da história. Ela funciona como uma primeira posição de eventos, acompanhados pela promessa de que acharão um sentido progressivamente construído, e nunca fechado à alteração pelo novo. Portanto, a instituição não é nem conservação exclusiva do passado, nem destruição dele pelo futuro, mas chama do futuro pelo passado e confirmação do passado pelo futuro. Só mantendo a instituição viva pode-se garantir uma abertura ao novo, à construção de um sentido que fique vivo em relação à realidade, mas que reative, ao mesmo tempo, as sedimentações das quais procede.

Ao analisar os processos de formação do sentido e dos discursos, a especificidade da psicanálise consiste em apontar a dimensão pulsional, e, portanto, afetiva, no centro de toda teorização. Em todas as teorias, a instituição trabalha na sua dimensão “afetal”. Como, então, deixar viva esta dimensão afetal?

### **Afeto, teorização, e instituição**

Numa interrogação nietzscheana da *libido sciendi*, aplicada não às condições de possibilidade do conhecimento, mas às suas motivações para conhecer, Freud questiona a motivação para conhecer da filosofia. Subentendido por um princípio de prazer, ligado à curiosidade sexual ou condenado a ser só uma construção parcial a posteriori, o conhecimento, segundo Freud, depende do afeto.

A crítica da psicanálise tenta, portanto, tematizar estes afetos subentendendo o conhecimento.

Esta posição de saliência que a psicanálise ocupa em relação à filosofia - analisando a sistematização paranóica dos filósofos, denunciando a sua falta de contato com o concreto, ou o seu fascínio pelas palavras - pressupõe a exterioridade e a unidade do campo filosófico que é, todavia, muito variado. Além disso, postula uma autonomia da psicanálise, pela qual ela mesma pode escapar à crítica dirigida à filosofia.

Efetivamente, se supõe que a originalidade da experiência analítica da cura permite alcançar uma relação diferente com o conhecimento, numa articulação onde a enunciação conta mais do que o enunciado. Portanto, parece necessário questionar o fundamento da teoria e da instituição do discurso freudiano, que é ao mesmo tempo uma práxis, um método psicanalítico distinto de um corpus teórico totalizado, e uma doutrina munida de uma aparelhagem teórica.

Interrogar, não sobre o enunciado, mas sobre o lugar de enunciação do discurso, é o que define a psicanálise como um discurso não sobre o saber, mas sobre a verdade. Assim, à postura de conhecimento da ciência, constituída através de certo relacionamento do sujeito com o mundo, Lacan opõe a postura do psicanalista, introduzindo a questão do desejo e do desejo de

conhecer. A noção de objeto de conhecimento resultaria, na instituição da ciência, em uma tentativa de pesquisa desinteressada, excluindo certa forma de desejo. Lacan define, contra este objeto do conhecimento, o objeto de todo desejo, objeto *a*, localizável na fórmula do fantasma \$ ◇ *a*.<sup>53</sup>

Cabe perguntar, todavia, se esta especificidade do discurso analítico, e do discurso de teorização analítica, procedendo da verdade e do desejo, opondo-se ao discurso do amo, basta para preveni-los contra toda forma de inscrição histórica. No seu discurso teórico, a psicanálise não formaria parte, ela também, das formações discursivas, tal como as define Michel Foucault?

Na abordagem foucaultiana, antes de se dirigir a uma ciência, aos romances, aos discursos políticos, à obra de um autor, aos enunciados científicos, ou seja, a unidades pré-definidas, trata-se de focar sobre "uma população de eventos no espaço do discurso em geral".<sup>54</sup> Ainda que uma língua apresente combinações quase infinitas para produzir enunciados, o campo dos eventos discursivos de uma época é sempre finito, limitado, e, por conseguinte, obedece às regras de formações discursivas próprias à época. Os objetos, estilos, conceitos e temas de uma unidade discursiva seguem certa regularidade, mesmo que definida pela dispersão. Essa dispersão é o que permite sair das unidades pré-definidas habitualmente (a medicina, a política, a economia, a literatura) para apontar e circundar novos conjuntos. Os objetos de uma formação discursiva existem sob as condições positivas de certas relações estabelecidas entre instituições, processos econômicos e sociais, formas de comportamento, sistemas de normas e técnicas. Estas formações discursivas evidenciam sistemas de práticas sociais, políticas, econômicas e institucionais presentes na sociedade.

A pergunta que faço aqui concerne à historicidade do discurso teorizador. O discurso do analista inscreve-se numa afetividade: procede de uma postura subjetiva, cuja contratransferência deve ser analisada. Este afeto próprio à postura analítica pode ser apreendido através do instrumento merleau-pontiano, como uma instituição retomando uma passividade. Acha-se aqui a dimensão de uma história individual, a dos destinos dos afetos do analista, mas também coletiva: a do contexto dando sentido ao quadro, ao dispositivo (visibilidade ou não do analista, pagamento ou gratuidade das sessões, frequência e duração, convenções relativas às faltas nas sessões etc.) e ao contexto social-histórico da entrevista.

Contudo, o discurso do teorizador da psicanálise não é exatamente o discurso do analista. O processo de teorização, por não escapar à linguagem, é incluído numa alienação simbólica que pode subverter o sujeito. Como, então, não dirigir a crítica da motivação pulsional de todo discurso racional, teorizador, à própria posição teorizadora da psicanálise, e como, se esta posição logra escapar ao discurso do amo, ela consegue dar conta de processos primários por uma simbolização racionalizadora?

Pierre Fedida resalta as seguintes características da teoria psicanalítica:<sup>55</sup>

- ela coincide com o descoberta de uma vida, atravessada pela análise pessoal
- nunca é concluída e tampouco finalizada
- estabelece uma relação com uma *práxis*, obedecendo às condições formais de uma *technè* própria à situação analítica.

Em outros termos, a teorização analítica é ligada ao conjunto de afetos do analista - teorizador - e da preelaboração deles resulta um intercâmbio com o analisante que se revela transferencial; procede da fantasmática do analista. Isso significa, portanto, que a instituição da afetividade do analista, a inscrição dos seus afetos numa retomada que renova o seu sentido, deve ser mantida viva, tanto instituidora, aberta a uma elaboração do sentido, quanto instituída.

A teoria esfrega a loucura quando chega a dois extremos:

1. numa rigidificação dogmática, impedindo qualquer interrogação;
2. numa elucubração, fugindo de qualquer forma de especularidade, ressoando como a fala abstrusa de um oráculo, numa pretensão de que a teoria exprimiria o movimento do inconsciente.

Estas duas faces correspondem, ao meu ver, ao fechamento da teoria a qualquer historicidade, a uma petrificação da instituição, na qual desaparece a fala instituidora em favor da fala instituída.

Na teoria analítica, como a metapsicologia, haveria, portanto, um núcleo pulsional, passional, procedendo do infantil do teorizador, um *punctum caecum*, definido por P. Fedida como o “eixo narcisístico” da teoria. Assim, na mesma obra, podem coexistir um dispositivo teórico e uma construção louca: o mesmo Newton teorizou as leis da gravitação universal e uma determinação científica do dia do último julgamento; o mesmo Fechner alterna a psicofísica com a anatomia comparada dos anjos, num movimento no qual a lógica do conhecimento encontra a do desejo.

O que permite distinguir profundamente a teoria da doutrina, a teorização analítica da loucura do pulsional, é a dimensão intersubjetiva da teoria. O funcionamento da teoria pode ser validado só pela sua intersubjetividade, garantida pela transferência, na sessão clínica, e pelo contato com os outros na história: a doutrina, quando se torna delírio, é “uma teoria na qual o objeto da transferência seria inteiramente intra-subjetivado”, e na qual o sujeito faz uma recusa da história. Em outros termos, a instituição precisa ser constantemente reativada e ficar instituidora, e não só instituída.

Nos termos de Cornelius Castoriadis, esta dimensão sobre a instituição, instituidora e instituída, é o que permite um vai-e-vem constante entre psicanálise e política.<sup>56</sup> O projeto de autonomia social e individual que, segundo Castoriadis, a psicanálise e a política seguem, funda-se sobre o paradoxo de indivíduos fabricados pelas suas sociedades, cujas instituições interiorizaram, mas que possam questioná-las.<sup>57</sup> Este projeto de uma sociedade autônoma faz aparecer indivíduos autônomos, e vice-versa.

Que fenômenos, na psicanálise, provocariam atualmente esta “intra-subjetivação” da transferência na teoria, esta petrificação da instituição, que perderia a sua dimensão instituidora? Provavelmente, por exemplo, o fato de alguns psicanalistas se recusarem a repensar certas categorias metapsicológicas da sexualidade em função de fenômenos novos.

Se, conforme assevera Castoriadis, nas sociedades heterônomas, a interiorização de todas as leis é acompanhada da interiorização da meta-lei “não questionar as leis”, uma tendência da psicanálise que hipostasia, na metapsicologia, a Lei e a ordem simbólica, parece confortar esta heteronomia. Eis aqui a problematização que as teorias do gênero (*gender*) e as teorias *queer* podem fazer à psicanálise, na sua dimensão de instituição. Essas procedem da perspectiva de Michel Foucault, que ressalta como as práticas discursivas resultam de dispositivos de poder. Trata-se, aqui, de interrogar certos conceitos analíticos na sua pretensão a ser componentes atemporais do sujeito, enquanto, porém, os modos de subjetivação são sempre situados historicamente e culturalmente. As estruturas tematizadas pela psicanálise também revelam-se historicizadas.

Vários psicanalistas questionam esta petrificação da instituição na teorização psicanalítica. Monique Schneider, nos seus livros *Genealogia do masculino* e *Paradigma do feminino*, tenta repensar estas categorias.

Michel Tort, na sua obra *O fim do dogma paternal*, questiona a inscrição da “função paternal” da Lei que permitiria a instituição do sujeito. As transformações sociais que provocam um regresso do poder social dos pais são denunciadas e consideradas como faltas à Lei, garantida por certos discursos psicanalíticos. Aqui, não se trata somente de evitar, na abordagem da estrutura edípica, a confusão entre pai real ou imaginário e pai simbólico, mas de perguntar porque só a figura paternal seria legisladora na operação do complexo de Édipo. Não seria o discurso sobre a função simbólica do pai encarregado, hoje, de garantir o que foi instituído por discursos mais abertamente políticos ou religiosos?<sup>58</sup> A permanência deste discurso, afiançada por uma psicanálise que pretende salvar as condições da subjetividade, seria então uma reação angustiada perante as mudanças nas relações entre os sexos. A “solução paternal” aparece por conseguinte só como uma possibilidade, instituída, na variedade de relações que o sujeito pode ter com a lei.

Ao manter inalterado o Édipo, como instrumento de inteligibilidade da subjetivação, não estaria a psicanálise ligando uma das suas construções (as mais determinantes) a formas históricas contingentes, instituídas? Cabe continuar considerando como a-histórica a função do pai na subjetivação, e não seria isso uma recusa da invenção atual de novas formas de parentesco e de paternidade? A mesma impermeabilidade ao social-histórico manifesta-se ao considerar a homossexualidade como resultado de “uma recusa psíquica da diferença dos sexos”. Vários psicanalistas exprimiram a sua indignação perante as transgressões da proibição do incesto autorizadas pelo PACS (Pacte Civil de Solidarité),<sup>59</sup> ou perante o homoparentesco que compromete os processos psíquicos fundamentais e as teorias sexuais infantis.

Mas será realmente como psicanalistas que falam estes autores que, em nome da psicanálise, gratificam a comunidade com as suas preferências subjetivas pouco analisadas, e reproduzem estereótipos revestidos com uma metapsicologia eternal? Falar como psicanalista e falar em nome da psicanálise são duas posturas muito diversas, provavelmente incompatíveis. A primeira, a do psicanalista, implica ter acabado uma análise pessoal, que Elie Doumit define como renúncia em abusar de uma posição de poder. A segunda, pretendendo, em nome da teoria psicanalítica, assentar perguntas feitas por uma sociedade que reelabora, em certo momento, as possibilidades de articulação dos vínculos entre sujeitos, é uma posição de poder, que se recusa em submeter à crítica o discurso da psicanálise.

Manter a instituição viva, instituidora, evitando a sua necrose, implica então em reexaminar o estatuto da relação à norma e às normas na psicanálise, bem como a a-historicidade pressuposta da metapsicologia.

Neste sentido, reconhecer a vitalidade da instituição consiste em evitar que a psicanálise coloque-se como guardiã da Lei Simbólica. Aqui, cabe perguntar, conforme escreve Sabine Prokhoris no *Sexe Prescrit*, se a “diferença dos sexos”, que supostamente garante a ordem simbólica, não é o que Michel Foucault nomeia como um “dispositivo de sexualidade”, o efeito normativo de certas relações inquestionadas de poder,<sup>60</sup> se o trajeto do sexuado ao sexual é tão evidente, e se, conforme desmentem muitos heterossexuais, homossexuais e transsexuais, a anatomia é verdadeiramente um destino.

### Conclusão

Nos seus ensinamentos na Sorbonne, Merleau-Ponty evoca repetidamente o debate antigo sobre a relatividade do Édipo, e a análise de Malinowski, procedendo de uma interrogação que insiste na sua obra: a possibilidade de aplicar a psicanálise às relações sociais. Para responder a esta problemática, o filósofo articula uma dialética entre determinação individual e vida social. A experiência do social, definido como “a parte da vida que concerne as relações com as instituições e que parece comportar um ritual próprio, uma concepção do sagrado e do profano que não resultam das experiências do indivíduo, mas lhes preexistem”<sup>61</sup> vem completar a experiência do indivíduo. Esta dialética entre social e individual convida a psicanálise a ampliar as suas teses.

Esta posição tem uma posterioridade nas obras de Foucault, Deleuze e Guattari e todos os autores que neles se inspiram.

A teoria psicanalítica e os conceitos que articula não são eternos e imutáveis. A escrita psicanalítica não se acrescenta às outras teorias, porque não funciona como elas. Na verdade, não se pode falar de teoria formal, racional, sem renegar a especificidade da análise, mas antes de movimentos teóricos, operações analíticas, que parece preferível nomear método ou interpretação analítica. Como ressalta, já em 1960, Conrad Stein no Colóquio de Bonneval, toda metapsicologia fixada é uma “resistência à psicanálise”.<sup>62</sup>

Quando é mantida viva, a instituição não é nem tradição, nem tabula rasa: permite aos afetos de serem inscritos no seu sentido original, e à teoria de seguir uma *Aufhebung* hegeliana, ultrapassando, e, ao mesmo tempo, continuando, procedendo do quadro primeiro e abrindo-se a sentidos novos.

Da vitalidade da instituição e da abertura da metapsicologia à historicidade depende a dimensão irredutivelmente política da psicanálise.

## Notas

<sup>1</sup> Tradução livre do autor.

<sup>2</sup> Vide, por exemplo, em *Phénoménologie de la perception*: « Il est impossible de superposer chez l'homme une première couche de comportements que l'on appellerait "naturels" et un monde culturel ou spirituel fabriqué. Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme... » (op. cit., p 221) [“É impossível sobrepor, no homem, uma primeira camada de comportamentos que chamaríamos ‘naturais’ e um mundo cultural ou espiritual fabricado. Tudo é fabricado e tudo é natural no homem...”].

Este texto foi escrito na França: infelizmente, não pude aceder as versões em português dos textos mencionados aqui em francês. Por esta razão, as traduções em português são sempre minhas.

<sup>3</sup> L. Binswanger, « La Conception freudienne de l'homme à la lumière de l'anthropologie », in *Discours, parcours, Freud*, Gallimard, 1970.

<sup>4</sup> S. Freud, « Esquisse d'une psychologie scientifique », in *La Naissance de la psychanalyse*, trad. A. Berman, Paris, P.U.F., Bibliothèque de psychanalyse, 1956, p 315.

<sup>5</sup> S. Freud, *Sigmund Freud présenté par lui-même* (1925), trad. F. Cambon, Paris, Gallimard, 1984.

<sup>6</sup> S. Lebovici et R. Diatkine, « Quelques notes sur l'inconscient », EY Henri (sous la direction de), *L'inconscient. VI<sup>e</sup> Colloque de Bonneval, 1960*, Paris, Desclée de Brower, 1966, p 52.

<sup>7</sup> Vide por exemplo os ensinamentos ministrados na Sorbonne, entre 1949 e 1952.

<sup>8</sup> M. Merleau-Ponty, *Préface à L'Œuvre et l'esprit de Freud*, in *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Verdier, 2000, p 283.

<sup>9</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p 193.

<sup>10</sup> M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1960, p 234.

<sup>11</sup> M. Merleau-Ponty, *L'Institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France. 1954-1955*, Tours, Belin, 2003, p 212.

<sup>12</sup> M. Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, 1994, p 381.

<sup>13</sup> M. Merleau-Ponty, « Nature et logos », in - *Résumés de cours. Collège de France. 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, p 179.

<sup>14</sup> Estes quatro autores abordaram a relação de Merleau-Ponty com a Psicanálise nos seus textos respectivos :

J.-B. Pontalis, « La Position du problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty », in *Après Freud*, Gallimard, 1993, pp 76-97 ; J.-B. Pontalis « « Présence, entre les signes, absences », in *L'Arc*, 1971, « Merleau-Ponty », pp 56-66 ; A. Green, « Du comportement à la chair : itinéraire de Merleau-Ponty », in *Critique*, 1964, n° 211, pp 1017-1046 ; J. Lacan, *Le Séminaire, livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1973 ; J. Lacan, « Maurice Merleau-Ponty », in *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001 ; C. Castoriadis, « Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique », in *Fait et à faire*, Paris, Seuil, 1997, pp 157-194 ; C. Castoriadis, « Le Dicable et l'indicible » in *L'Arc*, 1971, « Merleau-Ponty », Paris, pp 67-79.

<sup>15</sup> S. Freud, « L'Inconscient », in *Métapsychologie* (1915), trad. Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, Folio, 1968, p 82.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p 86.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> S. Freud, « Le Moi et le Ça », in *Essais de psychanalyse* (1915-1923), trad. sous la direction de Jean Laplanche, Paris, Payot, 1982, p 231.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p 233.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p 235.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> P.-L. Assoun, *Introduction à la métapsychologie freudienne*, P.U.F., Paris, 1993, p 151.

<sup>23</sup> A Green, *Le discours vivant*, PUF, Paris, 1973, p 261.

<sup>24</sup> Retomamos assim uma periodização de Husserl por Merleau-Ponty sem questioná-la. Ao ler os inumeráveis inéditos do Husserl, esta periodização parece muito esquemática.

<sup>25</sup> E. Husserl, *Idées directrice pour une phénoménologie. I*, Gallimard, Tel, Paris, 1950, p 151.

<sup>26</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p 249.

<sup>27</sup> M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, op. cit., p 275.

<sup>28</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p xiii.

<sup>29</sup> O conceito aparece primeiro na *Estrutura do comportamento*, onde é ligado ao problema do tempo histórico numa referência hegeliana (op. cit., p 224). É aplicado à emergência do sentido quando as dialéticas de um comportamento inferior são retomadas por um comportamento superior. Na *Fenomenologia da percepção*, a instituição está evocada em relação à *Stiftung* husserliana: é o ato ou processo que funda uma relação concreta entre a forma e o conteúdo, o pensamento e a percepção. Logo, no texto “Em volta do marxismo”, em *Sentido e não-sentido*, a instituição serve ao projeto de compreender a ambigüidade da história além da oposição habitual entre mecanicismo e finalismo. É em realidade nas *Aventuras da dialética* que o termo assume o seu sentido definitivo, e serve para substituir uma interpretação consciencialista da história. No mesmo ano, “A dúvida de Cezanne” ressalta como o sentido de uma obra se constrói na concatenação de momentos de antecipação e de retomada.

<sup>30</sup> Este sentido aparece essencialmente em textos de Psicologia infantil, como " Les relations avec autrui chez l'enfant " (in *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*), ou nas suas análises de Marcel Mauss e Levi-Strauss (“ De Mauss à Lévi-Strauss ”, in *Eloge de la philosophie*).

- <sup>31</sup> Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France. 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, p 61.
- <sup>32</sup> Ibid., p 64.
- <sup>33</sup> M. Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969, p 20.
- <sup>34</sup> M. Merleau-Ponty, « La Passivité », in *L'Institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, op. cit., p 247.
- <sup>35</sup> Uso aqui o termo “afetal” para me referir ao afeto, tal como é definido pela psicanálise, deixando o termo “afetivo” para designar mais geralmente a afetividade.
- <sup>36</sup> M. Merleau-Ponty, « La Passivité », in *L'Institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, op. cit., p 247.
- <sup>37</sup> Ibid.
- <sup>38</sup> « La notion de symbolisme onirique [est] pierre de touche d'une théorie de la passivité » [A noção de simbolismo onírico é a pedra-de-toque de uma teoria da passividade], *ibid.*, p 197.
- <sup>39</sup> Ibid., p 196.
- <sup>40</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p 437.
- <sup>41</sup> M. Merleau-Ponty, « La Passivité », in *L'Institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, op. cit., p 200.
- <sup>42</sup> Ibid., p 204.
- <sup>43</sup> S. Freud, *L'Interprétation des rêves*, Paris, P.U.F., 1967, p 393.
- <sup>44</sup> Ibid., p 398.
- <sup>45</sup> Ibid.
- <sup>46</sup> Ibid., p 409.
- <sup>47</sup> M. Merleau-Ponty, « La Passivité », in *L'Institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, op. cit., p 213.
- <sup>48</sup> Ibid., p 217.
- <sup>49</sup> Ibid., p 222.
- <sup>50</sup> Ibid., p 223.
- <sup>51</sup> Ibid., p 247.
- <sup>52</sup> Ibid.
- <sup>53</sup> Veja por exemplo J. Lacan, « La Science et la vérité », in *Ecrits*, ou J. Lacan, *Le Séminaire. Livre VI, Le désir et son interprétation*.
- <sup>54</sup> M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- <sup>55</sup> P. Fédida, « Corps de parole », in *Corps du vide et espace de séance*, Jean-Pierre Delarge, Paris, 1977.
- <sup>56</sup> C. Castoriadis, « Institution première de la société et institutions secondes » in *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe, VI*, Paris, Seuil, 1999.
- <sup>57</sup> Ibid., p 208
- <sup>58</sup> M. Tort, *La fin du dogme paternel*, Aubier, 2005, p 11.
- <sup>59</sup> O PACS é uma parceria contratual entre duas pessoas maiores de idade de qualquer sexo, com o fim de organizar a sua vida comum. A lei foi votada na França em 1999.
- <sup>60</sup> S. Prokhoris, *Le sexe prescrit*, Aubier, 2000, p 12.
- <sup>61</sup> M. Merleau-Ponty, « L'Enfant vu par l'adulte » in , *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours. 1949-1952*, Paris, Gallimard, 1988, p 109.
- <sup>62</sup> C. Stein, « Langage et inconscient », in EY Henri (sous la direction de), *L'inconscient. VIè Colloque de Bonneval, 1960*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p 139.

## Referências Bibliográficas

- ASSOUN, Paul-Laurent (1976). *Freud, la philosophie et les philosophes*. Paris, P.U.F..
- \_\_\_\_\_ (1993). *Introduction à la métapsychologie freudienne*. Paris, P.U.F.
- BINSWANGER, Ludwig (1970). *Analyse existentielle et psychanalyse freudienne. Discours, parcours, et Freud*. Trad. R. Lewinter, Paris, Gallimard.
- CASTORIADIS, Cornelius (1975). *L'Institution imaginaire de la société*. Paris, Seuil, Points Essais.
- \_\_\_\_\_ (1997). « Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique », in *Fait et à faire*, Paris, Seuil, pp 157-194.
- \_\_\_\_\_ (1999). *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe, VI*. Paris, Seuil.
- EY, Henri (sous la direction de) (1966). *L'inconscient. VIè Colloque de Bonneval, 1960*, Paris, Desclée de Brouwer.
- FEDIDA, Pierre (1977). *Corps du vide et espace de séance*. Paris, Jean-Pierre Delarge.
- FOUCAULT, Michel (1969). *L'Archéologie du savoir*. Paris, Gallimard.

- FREUD, Sigmund (1900). *L'Interprétation des rêves*. Trad. I. Meyerson, revue par D. Berger. Paris, P.U.F., 1967.
- \_\_\_\_\_. (1905). *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Trad. P. Koepfel, Gallimard, Folio, Paris, 1987.
- \_\_\_\_\_. (1905-1925). *Cinq psychanalyses*. Trad. Marie Bonaparte et, Rudolph Loewenstein, Paris, P.U.F., 1954.
- \_\_\_\_\_. (1915). *Métapsychologie*. Trad. Jean Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, Folio, 1968.
- \_\_\_\_\_. (1915-1923). *Essais de psychanalyse*. Trad. sous la direction de Jean Laplanche, Paris, Payot, 1982.
- \_\_\_\_\_. (1925). *Sigmund Freud présenté par lui-même*. Trad. F. Cambon, Paris, Gallimard, 1984.
- \_\_\_\_\_. (1926). *Inhibition, symptôme et angoisse*. Trad. J. et R. Doron, P.U.F., 1995.
- \_\_\_\_\_. (1946). *Abrégé de psychanalyse*. Trad. A. Berman, revue et corrigée par J. Laplanche, Paris, P.U.F., 1985.
- GREEN, André (1964) « Du comportement à la chair : itinéraire de Merleau-Ponty », in *Critique*, 211, pp 1017-1046.
- \_\_\_\_\_. (1973). *Le Discours vivant*. Paris, P.U.F..
- \_\_\_\_\_. (1999). « Sur la discrimination et l'indiscrimination affect-représentation », in *Revue française de psychanalyse*, Tome 63 *L'affect et sa perversion*, n°1, pp 217-271.
- HUSSERL, Edmund (1950). *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricoeur, Paris, Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1970). *L'Idée de la phénoménologie*. Trad. A. Lowitt. Paris, P.U.F., Epiméthée.
- LACAN, Jacques (1966). *Écrits*. Paris, Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1973). *Le Séminaire, livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris, Seuil.
- \_\_\_\_\_. (s.d.). *Le Séminaire, livre VI, Le Désir et son interprétation*, Paris, sténotypie.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Autres écrits*. Paris, Seuil.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1942). *La Structure du comportement*, Paris, P.U.F..
- \_\_\_\_\_. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1960a). Préface à *L'Œuvre de Freud*, A. Hesnard, Paris, Payot.
- \_\_\_\_\_. (1960b). *Signes*. Paris, Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1960c). *Le Visible et l'invisible*. Paris, Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1960d). *L'Œil et l'esprit*. Paris, Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1968). *Résumés de cours. Collège de France. 1952-1960*. Paris, Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1969). *La Prose du monde*. Paris, Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1988). *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours. 1949-1952*. Paris, Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (1994). *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*. Paris, Seuil.
- \_\_\_\_\_. (1997). *Parcours. 1935-1951*, Paris, Verdier.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Parcours deux. 1951-1961*, Paris, Verdier, 2000.
- \_\_\_\_\_. (2003). *L'Institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France. 1954-1955*, Tours, Belin.
- NAPOLITANO, Francesco (2000) « Les Composantes de la poussée pulsionnelle et leurs rapports quantitatifs », in *Revue française de psychanalyse*, Tome 64, *La perlaboration*, n°4, pp 1233-1246.
- PONTALIS, J.-B. (1971) « Présence, entre les signes, absences », in *L'Arx*, « Merleau-Ponty », pp 56-66.
- \_\_\_\_\_. (1993). « La Position du problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty », in *Après Freud*, Gallimard, pp 76-97.
- PROKHORIS, Sabine (2000). *Le sexe prescrit*. Paris, Flammarion.
- SARTRE, Jean-Paul (1943) *L'Être et le Néant*. Paris, Gallimard.
- SCHNEIDER, Monique (2000). *Généalogie du masculin*. Paris, Aubier.
- \_\_\_\_\_. (2006). *Le paradigme féminin*. Paris, Flammarion.

- SHEAKESPEARE, William (1982). *Sonnets*, in *The Illustrated Stratford Shakespeare*, Londres, Chancelor Press.
- TORT, Michel (2005). *La fin du dogme paternel*. Paris, Aubier.

Recebido em 12/09/2009.  
Aprovado em 10/12/2009.