

O INCONSCIENTE COMO SENTIR – UMA INTERPRETAÇÃO DE MERLEAU-PONTY

(The Unconscious as Feeling – An Interpretation of Merleau-Ponty)

Ronaldo Manzi Filho¹

Resumo: Este artigo pretende mostrar como a filosofia merleau-pontyana incorpora o conceito de inconsciente em suas últimas obras. Entretanto, devido ao fato de que seus últimos escritos foram notas, temos que interpretar para onde essas notas deveriam ser encaminhadas na sua reflexão filosófica. O que podemos notar aqui é como o inconsciente aparece de modo privilegiado e está em diálogo com vários outros autores, tais como Freud, Hyppolite, Hegel, Kant e Klein.

Palavras-chave: Inconsciente, não sei e sempre soube, sentir, *Aufhebung*, grandeza negativa, ambiguidade.

Abstract: This article intends to show how Merleau-Ponty's philosophy incorporates the concept of unconscious in his final works. However, due to the fact that his final writings consisted of notes we have to interpret to where those notes should have to be addressed in his philosophical reflection. What we can observe here is how the unconscious is shown in a privileged position and is in dialogue with many other authors, like Freud, Hyppolite, Hegel, Kant and Klein.

Keywords: Unconscious, I don't know and I always knew, to feel, *Aufhebung*, negative magnitude, ambiguity.

Uma interpretação de uma fala de Hyppolite

Na interpretação merleau-pontyana sobre o caso Dora, o filósofo afirma que o *confessar* (Freud 1953, p. 69) de Dora a Freud expressa algo como: *eu já sabia*. Como se ela agisse contando com esse *fundo* de verdade. Para Merleau-Ponty, trata-se de duas “fórmulas” do inconsciente: *eu não sei e sempre soube*. Ora, Freud parece realmente dizer isso em várias passagens: quando afirma que é preciso operarmos com prudência aquilo que o inconsciente já sabe (*id.*, p. 47), quando Dora “concede” que amava o sr. K (*id.*, p. 37), quando ela se dava conta perfeitamente que tinha uma relação especial com seu pai (*id.*, p. 51), no seu ódio por sua mãe (*id.*, p. 54), na sua vontade de “corrigir” o presente ao contar com sua infância no primeiro sonho (*id.*, p. 65), etc., a tal ponto que ela preferia, como diz Freud, lograr a cura – uma “surpresa” que Freud encontra ao perceber a resistência de Dora (*id.*, p. 42). Nesse sentido, aos seus olhos, Freud estaria dizendo algo como: o inconsciente não diz *não*, ele simplesmente se deixa levar, ceder, fornecer as associações concordantes, mas quando é revelado, o sujeito se apercebe de como já estava lá.

Isso para Merleau-Ponty seria uma *tendência* de Freud de traduzir o inconsciente em termos da percepção (ver Manzi 2009). Esse saber não revelado é algo que Dora conta com, como uma *impercepção* daquilo que ela já sabe. Por exemplo, Dora ama seu pai, mesmo não tendo um *conhecimento* desse amor, pois “a consciência perceptiva é impercepção do mesmo modo que percepção: eu vejo as ‘coisas’ sob a condição de não constituí-las” (Merleau-Ponty 2003, p. 212). De onde, esta conclusão que encontramos

em suas notas de trabalho inéditas: “Freud: coloca *na* consciência mesmo um princípio de obscuridade ou de erro: de si, ela é impercepção para poder ser percepção” (Merleau-Ponty 1958-1960, p. 310). E penso que ele poderia citar várias passagens de Freud onde o inconsciente se traduz por uma exclamação do doente do tipo: “eu não pensei isso”, o que equivale dizer: “sim, isso me era inconsciente”. Com esse tipo de interpretação, *Merleau-Ponty não estaria assim “flertando” com um tipo de negação muito específico no arcabouço teórico freudiano? Não estaria próximo da Verneinung freudiana?*

Para respondermos isso, devemos acrescentar que, no último esboço (*Le corps humain*) sobre *Le concept de Nature – Nature et Logos: le corps humain*, Merleau-Ponty define o *sentir* seguindo essas mesmas fórmulas do inconsciente (*eu não sei e sempre soube*), mas acrescenta: *isso é um fenômeno do sentir*. Bem pontualmente, ele afirma para seus alunos que “o sentir = eu não sei e sempre soube (Hyppolite)” (Merleau-Ponty 1994, p. 351). Sem dúvida, uma associação com Jean Hyppolite não muito óbvia. Para compreendê-la, retomemos a fala de Hyppolite que Merleau-Ponty associa aqui com essas duas fórmulas do inconsciente. A primeira observação de Hyppolite nessa fala é que o texto de Freud *Die Verneinung* deveria ser traduzido como *La Dénégation* (Hyppolite in Lacan 1966, p. 879). Esse mecanismo de defesa poderia se resumir nessa passagem que Hyppolite cita de Freud: “eu apercebo na vida cotidiana que, como ocorre frequentemente, logo que queremos dizer ‘eu não quero certamente lhe ofender naquilo que quero dizer’, é preciso traduzir por ‘eu quero lhe ofender’. É uma vontade que não falha” (*id.*, p. 880). Ou seja, ao se afirmar que não quer dizer isso, no fundo, estaria afirmando que quer dizer isso. Trata-se da negação clássica nas sessões que Freud nos descreve: “o senhor pergunta quem pode ser essa pessoa no sonho. *Não* é minha mãe. Emendamos isso para: ‘Então, é a mãe dele’” (Freud 1996, p. 265). Ou como resume Hyppolite: “eu que lhe dizer o que não sou; atenção, é precisamente o que eu sou” (Hyppolite in Lacan 1966, p. 880). Assim, aparentemente, não teríamos dúvidas que se trata da *Verneinung*, tal como Freud descreve essa negação.

Entretanto, o que complica essa associação é que Hyppolite destaca também como Freud utiliza um termo caro à filosofia hegeliana para expressar essa função da denegação: *Aufhebung*. Sabemos como, para Hegel, a língua alemã tem vantagens em relação às outras línguas, pois ela guarda *sentidos opositivos próprios ao pensamento especulativo* (Hegel 1982, p. 42). O próprio modo de determinação de algo guarda em si certa oposição de sentido que leva à ultrapassagem de seu limite: “(...) a contradição é precisamente a elevação da razão sobre as limitações do entendimento (...)” (*id.*, p. 61). Ora, *é com satisfação que Hegel se depara com a ambiguidade de sua língua*: “para o pensamento especulativo é uma alegria encontrar num idioma palavras que tem em si mesma um sentido especulativo” (*id.*, p. 138), “dizendo concretamente aquilo que não pode dizer, tentando explicar os limites da claridade ela mesma” (Adorno 2003, p. 99) como complementa Theodor W. Adorno. Um dos exemplos mais clássicos dessa satisfação de Hegel é justamente a palavra alemã *Aufheben*, que significa ao mesmo tempo conservar e superar. Termo que pode expressar um movimento duplo, que nega a si (uma contradição interna) para se superar (Hegel 1982, p. 138). Ou seja, quando se diz que uma categoria *passa* ao seu oposto (seu momento de verdade) e vice-versa, num movimento inquietante, essa unidade de passagem um no outro, carente de firmeza, deve ser superada. Se não fosse superada, essa unidade inquieta cairia naquilo que Hegel denomina *mal infinito* – um passar perpétuo de um noutro ad infinito (*id.*, p. 193), que repete um mesmo movimento sem ser capaz de “libertar” essa unidade. Ora, aquilo que repousa sob a diferença de um em outro “se contradiz assim mesmo, porque unifica em si algo que se opõe a si mesmo; mas uma tal unificação se destrói” (*id.*, p. 137),

“perece em si mesmo” (*id.*, p. 174): dois traços contraditórios, o nascimento e o perecimento – uma hipótese que se autodestrói. É essa unidade carente de firmeza, mas que contém em si, ao mesmo tempo, sua identidade e sua diferença absoluta, que é superada ao internaliza em si esse movimento inquietante: um agir que se dissolve e se faz um momento do todo (Hegel 2000, § 54). É a manifestação dessa superação que Hegel denomina de verdadeira *infinitude*: quando aquilo que é limitado é obrigado a *superar a si ao internalizar uma contradição*. Ou seja, haveria uma *necessidade de contradição* que pertence à própria natureza do pensamento que Hegel (1982, p. 74; 2000, § 56, 57) define como o que é próprio ao pensamento *especulativo*.

É sabido como Merleau-Ponty incorpora essa lógica hegeliana em vários momentos da sua experiência filosófica. Por exemplo, quando afirma que, no desenvolvimento infantil, é necessário afirmar certa *transformação que conserva* e, todavia, *ultrapassa*. Assim, para se compreender a passagem de uma fase a outra desse desenvolvimento devemos retomar uma ideia análoga à de Hegel sobre a *superação: conservar transformando* (Merleau-Ponty 1988, p. 350). É exatamente isso que sublinha Hyppolite para destacar o conceito de *Aufhebung*: “é a palavra dialética de Hegel, que quer dizer ao mesmo tempo negar, suprimir e conservar, e essencialmente ultrapassar” (Hyppolite in Lacan 1966, p. 880). Ora, no que isso se aproxima do inconsciente para Merleau-Ponty? Mais intrigante ainda: por que tal operação seria própria ao sentir?

Não deve passar despercebido que essa fala que Hyppolite comenta de Freud, o psicanalista, logo após ter exemplificado o que seria a denegação, busca as raízes desse negar nos impulsos mais primitivos do homem. Talvez essa passagem seja decisiva para compreendermos a aproximação de Merleau-Ponty com outra tradição psicanalítica, a kleiniana:

a função do julgamento está relacionada, em geral, com duas espécies de decisões. Ele afirma ou desafirma a posse, em uma coisa, de um atributo particular, e assevera ou discute que uma representação tenha uma existência na realidade. O atributo sobre o qual se deve decidir pode originalmente ter sido bom ou mau, útil ou prejudicial. Expresso na linguagem dos mais antigos impulsos instituídos – os orais –, o julgamento é: ‘Gostaria de comer isso’, ou ‘gostaria de cuspi-lo fora, ou, colocado de modo mais geral, ‘gostaria de botar isso para dentro de mim e manter aquilo fora’. Isso equivale a dizer: ‘Estará dentro de mim’ ou ‘estará fora de mim’. Como demonstrei noutra lugar, o ego-prazer original deseja introjetar para dentro de si tudo quanto é bom, e ejetar de si tudo quanto é mau. Aquilo que é mau, que é estranho ao ego, e aquilo que é externo são, para começar, idênticos (Freud 1996, pp. 265-266, tradução modificada).

Lembremos como Merleau-Ponty leva à serio a operação de introjeção-projeção dos corpos entre si. Na verdade, essa operação torna possível ao filósofo falar sobre uma relação de indivisão entre os corpos, numa relação de reciprocidade entre o dentro-fora ou de numa relação de *Ineinander* – *um movimento de inerência de um no outro, de um entrelaçar-se ou um emaranhar-se*. Um movimento que, por “projeção-introjeção, relação de *Ineinander*, desvela uma dimensão libidinal do esquema corporal” (Merleau-Ponty 1994, p. 281). Podemos, aliás, mostrar como se trata de afirmar que o mundo infantil descrito por Melanie Klein seria como a dinâmica do próprio tecido do mundo, onde os corpos estão entrelaçados entre si, onde não há um fora e um dentro, mas uma relação dentro-fora indiviso, como a situação do bebê com a mãe. Ora, é exatamente essa relação de introjeção-projeção que parece sugerir Freud para justificar a origem da denegação: *uma questão do que está externo e interno* (Freud 1996, p. 267). *Como se toda questão fosse uma decisão em introjetar ou projetar algo*. Mas não esqueçamos que esse *Ineinander* entre o dentro e o fora é uma operação corporal. Eis como Merleau-

Ponty nos aponta isso exatamente quando está explicando o que significa o inconsciente enquanto um fenômeno do sentir:

os conceitos teóricos do freudismo são retificados e afirmados quando os compreendemos, como sugere a obra de Melanie Klein, a partir da corporeidade tornada ela mesma busca do fora no dentro e do dentro no fora, poder global de incorporação (Merleau-Ponty 1968, p. 178).

Hyppolite traz à tona isso ao dizer que “nessa história houve uma vez (entendamos aqui um sujeito) na qual não havia ainda nada de estrangeiro” (Hyppolite in Lacan 1966, p. 880) – a distinção entre o que é estrangeiro e o que é si mesmo seria, assim, uma operação de introjeção-projeção. Entretanto, de algum modo, aquilo que é expulso da consciência, permanece presente no inconsciente, como afirma Freud:

essa visão da negativa ajusta bem ao fato de que, na análise, jamais descobrimos um ‘não’ no inconsciente e que o reconhecimento do inconsciente por parte do ego se exprime numa fórmula negativa. Não há prova mais contundente de que fomos bem-sucedidos em nosso esforço de revelar o inconsciente, do que o momento em que o paciente reage a ele com as palavras ‘Não pensei isso’ ou ‘Não pensei (sequer) nisso’ (Freud 1996, p. 269).

Em palavras merleau-pontyanas: aquilo que conscientemente não se coloca como figura permanece de fundo e pode vir à tona (pode ser resignificado) – percepção/impercepção. E ainda: o fato do inconsciente *jamais dizer não* significa que o sujeito sempre soube de algum modo. É significativo como Merleau-Ponty insiste em retomar essa passagem de Freud para definir o inconsciente. Por exemplo: “o inconsciente de recalque seria então secundário, contemporâneo da formação de um sistema percepção-consciência, e o inconsciente primordial seria o deixar-ser, o sim inicial, a indivisão do sentir” (Merleau-Ponty 1968, p. 179). Entretanto, como pensarmos a relação desse sim inicial com aquela indivisão do sentir? Essa outra passagem talvez nos ajude a pensar:

uma filosofia da carne é o oposto das interpretações do inconsciente em termos de ‘representações inconscientes’, tributo pago por Freud à psicologia de seu tempo. O inconsciente é o sentir ele mesmo, pois o sentir não é posse intelectual do “que” é sentido, mas a não posse de nós mesmos a seu proveito, abertura àquilo que nós não necessitamos pensar para o reconhecer (*id.*, pp. 178-179).

O inconsciente é o próprio sentir, ou seja, aquilo que “eu sempre soube” sempre está presente e, por isso, não é preciso que haja uma representação inconsciente: eu sempre contei com esse saber e o sentir é exatamente essa *depossession* de si. Mas assim não voltamos a firmar que o inconsciente é pensado como a *Verneinung* freudiana? Como ele mesmo afirma: “mas *este não-saber é um saber*. [em margem:] O *nicht wissen é um wissen*. (cf. Freud *Verneinung*) (...)” (Merleau-Ponty 1998, p. 22).

De fato, essa *Verneinung* é, para Freud, um modo de tomar conhecimento do que já se sabia de algum modo, mas que está recalçado justamente porque o sujeito não saberia lidar com esse saber conscientemente. Hyppolite destaca assim como há um *écart* entre o intelecto e a afecção segundo Freud. Um *écart* (utilizando a “gramática” merleau-pontyana) porque não basta assumir o recalque: é preciso que nessa assunção a afetividade esteja em jogo. Nas palavras de Merleau-Ponty poderíamos dizer que é preciso que não seja simplesmente uma teoria, mas que aquilo que estava opaco opere na práxis. Ou seja, é preciso colocar esse “sempre soube” num contexto, resignificá-lo na história pessoal.

Na verdade, aquele *écart* que nos referíamos antes leva Hyppolite a citar essa passagem chave do texto de Freud: “a denegação é um *Aufhebung* do recalque, mas não

tanto uma aceitação do recalque” (Hyppolite in Lacan 1966, p. 881). Esse não aceitar seria um modo de apresentar *seu ser sob o modo de não o ser* (*id.*, p. 881). Mas por que a denegação é essa *Aufhebung* (*negar, suprimir e conservar*) do recalque? E, principalmente: por que Merleau-Ponty define o sentir com essa fala de Hyppolite? Aliás, como Merleau-Ponty descreve o sentir?

A indivisão do sentir

O que é esse corpo que sente o mundo e é sentido por ele? Esse é um dos temas maiores de Merleau-Ponty em seus últimos escritos: *o corpo é um corpo estesiológico* – que sente e é sentido; que vê e que é visto: “ele é aberto, em circuito com o mundo, porque ele é aberto: ele se vê, ele se toca [em nota: se vê vendo, se toca tocando *i.e.* seus movimentos tem um dentro, seu dentro tem um fora]” (Merleau-Ponty 1994, p. 279).

Na verdade, Merleau-Ponty retoma o estudo do esquema corporal para pensar esta estesiologia: o corpo estesiológico prolonga seu esquema corporal noutros corpos – ele projeta-introjeta noutros corpos – *uma operação que parece comum* tanto na relação do bebê com a mãe, quanto o que o filósofo denomina desejo: o desejo do corpo em incorporar outros corpos. Numa fórmula resumida: “a relação com o mundo e eles [os corpos] como incorporação = o interior do corpo próprio (e do corpo de outrem)” (Merleau-Ponty 1959-1960, p. 84’).

Poderíamos afirmar assim que o esquema corporal descrito como promiscuidade é o que torna possível o desejo enquanto algo que está na mesma membrana carnal de outrem. Essa passagem nos sugere isso:

meu esquema corporal se projeta nos outros e os introjeta, tem relações de ser com eles, busca a identificação, se mostra como indiviso com eles, desejo. O desejo considerado no ponto de vista transcendental = membrana comum de meu mundo carnal e do mundo como carnal e do mundo de outrem (Merleau-Ponty 1994, p. 287).

Merleau-Ponty afirma assim uma certa possibilidade de pensarmos o corpo em promiscuidade com outros corpos – porque participam de um mesmo Ser bruto:

o corpo humano (...) como corpo estesiológico, e o corpo erótico em relação de intercorporeidade na biosfera com toda a animalidade por projeção-introjeção – e assim como propriamente humano (reinvestimento). Tudo isso porque daqui em diante estamos no Ser bruto e pré-objetivo (*id.*, pp. 335-336).

Mas essa estesiologia só pode ser plenamente desenvolvida a partir do exemplo do tocar/ser tocado, em que esse ato revela um modo de *reflexão do corpo* e por isso, capaz de se relacionar a outra coisa que não sua própria massa, de fechar seu circuito sobre o visível. Parece ser isso que Freud sugere segundo Merleau-Ponty: “Freud: sentir, é já ser homem. Ser carne, é já ser homem. O ‘Prazer’ é frequentado pela ‘realidade’. O corpo demanda outra coisa que o corpo-coisa ou que as relações com si” (*id.*, p. 288). É preciso assim descrever esse corpo como capaz de sensação, em circuito com o mundo e capaz de incorporá-lo.

Entretanto, ao se afirmar numa incorporação, Merleau-Ponty não quer com isso falar numa “noite da identidade”. Quer dizer, ao afirmar que somos do mesmo estofado que o mundo, isso não significa que haja uma coincidência entre eu e o mundo. Na verdade, o exemplo privilegiado desse fenômeno é o da reversibilidade das mãos. O filósofo pergunta: o que acontece quando minha mão direita toca a esquerda, quem toca e quem é tocado? Estamos aqui diante de uma *recipricidade*? Realmente sinto, *ao mesmo tempo*, que toco e sou tocado? E quando toco a mão de outrem? Ele sente que é tocado e tocante ao mesmo tempo? Vejamos essa passagem clássica de Merleau-Ponty:

está a tempo de sublinhar que se trata de uma reversibilidade sempre iminente e jamais realizada de fato. Minha mão esquerda está sempre sob o ponto de tocar minha mão direita tocando as coisas, mas eu jamais chego à coincidência; ela se eclipsa no momento de se produzir e é sempre das duas coisas uma: ou verdadeiramente minha mão direita passa à classe de tocada, mas então sua tomada do mundo se interrompe, - ou então ela a conserva, mas nesse caso eu não a toco verdadeiramente, *ela*, eu não palpo minha mão esquerda senão o invólucro exterior (Merleau-Ponty 2004b, p. 191).

Que tipo de reciprocidade é essa que jamais coincide? Segundo o filósofo, essa experiência nos revela que *há uma impotência em coincidirmos ou de sobrepormos o tocar e o ser tocado* (*id.*, p. 192), apesar da espessura do corpo me levar ao coração das coisas, me fazendo carne (*id.*, p. 176). Ou seja, embora eu me faça carne “a verdade é que a experiência não pode ser, como Bergson diz muitas vezes, senão ‘coincidência parcial’” (*id.*, p. 161). Uma coincidência parcial como *recobrimento*, como se essa experiência escapasse no momento de se realizar: um *écart* que nos diz que só não posso sentir ao mesmo tempo minhas mãos como tocante/tocada pelo simples fato delas serem do mesmo corpo, assim como acontece entre eu e outrem (“funcionamos como um corpo único” (*id.*, p. 264)) – ao tocar minha outra mão sou impotente de tomá-la como também tocante ao mesmo tempo. “Tocar e se tocar (se tocar = tocante-tocado). Eles não coincidem no corpo: o tocante não é jamais exatamente o tocado” (*id.*, p. 302).

Merleau-Ponty irá dizer por isso de uma deiscência do corpo, ou seja, uma não coincidência, mas uma passagem, um hiato, que faz com meu corpo se abra em dois, se rache em dois. Uma *deiscência* do corpo, pois o tocar e o ser tocado jamais são um mesmo ou se justapõem, mas se *invadem* sem jamais se coincidirem (*id.*, p. 162). É esse corpo que se abre em dois que é do mesmo estofa que o mundo e é isso que, para Merleau-Ponty, nos leva a pensar numa não coincidência. Pensemos assim: se sou condenado a estar sempre ao meu lado e jamais coincidir essa experiência das mãos, o mesmo não iria acontecer no ato de tocar a mão de outrem? Ora, assim como minhas mãos são de um mesmo corpo, eu e outrem somos de um mesmo estofa... Poderíamos dizer isso em outras palavras: há uma espécie de prolongamento de o meu sentir no sentir de outrem – não só uma projeção-introjeção do meu corpo no outro, mas um *prolongamento*.

Diante disso, poder-se-ia acusar aqui Merleau-Ponty de realizar uma analogia entre minha experiência com a de outrem, mas isso seria ignorar o que o filósofo compreende por generalidade do sentir: como somos da mesma carne, num certo nível, o que sinto em minhas mãos é sentido numa generalidade da carne – como se eu e outrem fôssemos mãos de um mesmo corpo (carne). Isso não nos diz de uma analogia e sim de um entrelaçamento entre eu e outrem: uma *solidariedade ou vínculo recíproco apesar de não coincidente – adesão que não significa que somos um, mas um mesmo que se diferencia por écart*. Não há assim coincidência, mas apenas um *bom erro*: “o que há, não é uma coincidência de princípio ou presuntiva e uma não-coincidência de fato, uma verdade desagradável ou faltante, mas uma não-coincidência privativa, uma coincidência ao longe, um *desvio*, e algo como um ‘bom erro’” (*id.*, p. 164).

Se levarmos ao extremo a argumentação de Merleau-Ponty, compreendemos porque ele insiste em dizer que não se trata de uma analogia. Lembremo-nos do exemplo das mãos: quando toco minha mão direita na esquerda toco e sou tocado. Quando toco a mão de outrem toco e sou tocado. O mesmo fenômeno que acontece em mim acontece também nessa relação com outrem. É isso que Merleau-Ponty define como uma *indivisão do sentir* – só posso sentir (tocar e ser tocado) se outrem também sentir (tocar e ser tocado). *É impossível pensarmos o sentir fora dessa indivisão*, mesmo

que, nesse fenômeno, haja um *écart* – trata-se de algo *constitutivo* do visível: *uma generalidade do sentir*.

Percebamos porque Merleau-Ponty insistia tanto no exemplo das mãos: essa experiência é uma experiência clara do fenômeno da indivisão. Indivisão essa também entre eu e outrem (só o vejo porque sou visto...). Indivisão também pensada como prolongamento e mesmo como *um sistema de equivalências* entre o dentro e o fora (Merleau-Ponty 1968, p. 178). Como vemos, Merleau-Ponty define o sentir a partir da noção de *Ineinander*, ou seja, numa promiscuidade entre o dentro e o fora, entre eu e outrem. Ora,

Ineinander é possível porque o corpo sensorial é relação de indivisão a si – É o sentido do esquema corporal – uma relação de ser corpo-mundo e aspectos do corpo, uma relação de ejeção-introjeção, reciprocidade dentro-fora. Incorporação – (as coisas (Schilder) – hábitos) – E, inversamente, expulsão (...) (Merleau-Ponty 1959-1960, p. 84).

Vale repetir: trata-se de *um movimento de inerência de um no outro, de um entrelaçar-se ou um emaranhar-se*. Noutras palavras, o sentir é esse movimento de indivisão – de inerência de um no outro, de ver e ser visto, de uma projeção-introjeção corporal. Enfim, de um *Ineinander* entre o dentro e o fora. Por isso Merleau-Ponty irá dizer de um império entre eu e outrem: “introduzir o inconsciente, não atrás de nós, mas diante de nós – como pivô ou entre-dois de nosso mundo percebido, *Urgemeinschaftung* [vida em comum primitiva] de nossa vida, lugar de projeção-introjeção: *nós* somos somente repartições deste império único eu-outrem, dessa cadeia falar-responder” (Merleau-Ponty 1959, noté 8 par B.N.).

Fica-nos claro aqui como estamos nos aproximando novamente do problema da denegação, pois Freud afirma que, na denegação, “trata-se, como vemos, mais uma vez de uma questão de *externo e interno*” (Freud 1996, p. 267). Nas palavras de Merleau-Ponty, de um *Ineinander* entre o dentro e o fora ou a indivisão do sentir... Ora, a abertura do corpo com o mundo traria assim as mesmas questões daquele *Aufheben*: do dentro e fora; projeção-introjeção. De certo modo, o inconsciente como sentir é essa operação de incorporação-projeção que Merleau-Ponty tanto explora de Klein, pois “a sensorialidade (sobretudo pela visão) implica intencionalmente a incorporação, *i.e.* um funcionamento do corpo como passagem a um fora, pelos orifícios [em nota: a incorporação dos outros]” (Merleau-Ponty 1994, p. 346) – um modo de dizer que o esquema corporal é um modo de incorporação-projeção (*id.*, p. 346). Mas uma incorporação-projeção que faz do sentir/inconsciente uma indivisão – um *Ineinander*. Como se houvesse uma passagem um no outro que o torna indiviso. Vale lermos essa passagem:

Mélanie Klein: ela faz parecer as instâncias e as operações freudianas como fenômenos ancorados na estrutura do corpo: a) Indivisão do mundo e dos seres (...); b) Indivisão dos seres e dos seus corpos (...); c) Indivisão dos seres entre eles: pai e mãe são um mesmo ser. (...) As estruturações desta promiscuidade (*id.*, p. 347).

Ora, é essa mesma indivisão que Merleau-Ponty parece destacar na fala de Hyppolite: não sei e sempre soube, assim como é impossível ver sem ser visto. Entretanto, como nota Hyppolyte, “a denegação é um *Aufhebung* do recalque, mas não tanto uma aceitação do recalque” (Hyppolite in Lacan, 1966, p. 881). Mas afinal, como Merleau-Ponty interpreta essa fala?

Flertes com a filosofia pré-crítica – o conceito de *Grandeza Negativa*

É certo que Merleau-Ponty recorre à dialética hegeliana em vários momentos, entretanto, parece que o filósofo se distancia de Hegel nesse momento. Na verdade, num ponto específico: para Merleau-Ponty o inconsciente deve ser pensado como o verso da consciência – numa contradição que coexiste sem entrar num colapso (ou má infinitude): *sei e não sei ao mesmo tempo*. Por isso, no resumo da intervenção que Merleau-Ponty realiza após a conferência de Conrad Stein no *VI colloque de Bonneval* (de 1960), o filósofo diz explicitamente como seria melhor pensarmos o inconsciente levando em conta o que Kant diz sobre as grandezas negativas (Merleau-Ponty 2000, p. 275). Assim consta no resumo:

dizer do inconsciente que ele é o verso da consciência é, certamente, errôneo se se refere à ideia de simetria, mas não é assim que é preciso o compreender; pensemos mais no que Kant disse do conceito de *grandeza* negativa, que M. Merleau-Ponty sublinha, no fim de sua intervenção, a importância no que concerne a gênese, na história das ideias da noção do inconsciente. Se uma grandeza negativa é uma grandeza de signo contrário, se Kant pode dizer que o ódio é um amor negativo, que voar, por exemplo, é um dom negativo, é então reconhecer uma articulação, uma simultaneidade da presença e da ausência (Merleau-Ponty 2000, p. 275).

Ou seja, uma simultaneidade que não é uma superação. Algo próximo ele escreve em *L'oeil et l'esprit*:

cada coisa visual, todo indivíduo que ele é, funciona assim como dimensão, porque ele se dá como resultado de uma deiscência [rachar-se] do Ser. Isto quer dizer finalmente que o próprio do visível é de ter uma dobra de invisível no sentido estrito, que ele torna presente como uma certa ausência (Merleau-Ponty 2004a, p. 85).

Percebe-se como o inconsciente tem aqui a mesma dinâmica da visibilidade e do sentir: sei e não sei; vejo e sou visto; toco e sou tocado. Ou seja, *não há uma superação*. Mas seria isso a manutenção de uma *contradição*? Talvez uma contradição tal que um termo se volte ao outro: só há o visível porque há o invisível; só há o invisível porque há o visível: “partir disso: não há identidade, nem não-identidade, ou não-coincidência, há dentro e fora girando um no outro” (Merleau-Ponty 2004b, p. 312). Ou ainda: “não há Para Si e Para Outro. Eles são o outro lado um do outro. É por isso que eles se incorporam um-noutro: projeção-introjeção” (Merleau-Ponty 2004b, p. 311). Voltando um no outro ou invadindo um no outro, que seja, mas o importante é ressaltar que não há superação, como ele deixa claro nessa passagem:

posição, negação, negação da negação : este lado, o outro, o outro que o outro. O que é que eu trago do problema do mesmo e do outro? Isto: que o mesmo será o outro que o outro, e a identidade diferença de diferença – isso 1) não se realiza por ultrapassagem, dialética no sentido hegeliano 2) se realiza sobre espaço, por invasão, espessura, *espacialidade* (*id.*, p. 312)

Se não se trata de uma superação, como pensarmos essa contradição: sei e não sei? Sua sugestão é nos voltarmos a Kant, como já apontamos. Entretanto, devemos investigar qual é essa leitura de Merleau-Ponty de Kant, já que ele relaciona aquela grandeza negativa à reversibilidade da carne. Que se veja:

o quiasma, a reversibilidade, é a ideia que toda percepção é dobrada por uma contra-percepção (oposição real de Kant), é ato de duas faces, não se sabe mais quem fala e quem escuta. Circularidade falar-escutar, ver-ser visto, perceber-ser

percebido (é ela que faz com que nos pareça que a percepção se faz *nas coisas mesmas*) – *Atividade = passividade* (*id.*, p. 312).

Voltemo-nos então à Kant.

Encontramos essa noção de grandeza negativa num texto pré-crítico intitulado *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* [Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia]. O que, afinal, é uma grandeza negativa? Nas palavras de Kant, “as grandezas negativas não são as negações de grandezas, como dá a entender a semelhança da expressão, sendo, antes, algo em si mesmo verdadeiramente positivo, algo que apenas se opõe a outra coisa” (Kant 2005, p. 56). Ou seja, essa definição nos obriga a pensar que todas as grandezas são em si mesmas positivas, mesmo que elas se oponham. Dizer que uma coisa é o negativo de outra, “apenas soa melhor atribuir o nome de *negativo* aquilo em relação ao que se dá atenção redobrada quando se quer indicar o seu oposto real” (Kant 2005, p. 63). Como observa Lebrun (2002, p. 266):

mesmo admitindo contra os clássicos, que o positivo pode se suprimir e que o negativo possui de alguma maneira um valor de realidade, Kant jamais colocará em questão o axioma: ‘A realidade é algo, a negação não é nada’. Essa proposição é até mesmo a base do escrito sobre as *Grandezas negativas*.

Isso nos leva a questionar: como algo se opõe a outro algo, dois conteúdos positivos, sem que se resulte num nada? Como é possível que, nessa oposição, resulte em algo positivo? A resposta de Kant é clara: “oposto um ao outro é quando um suprime aquilo que é posto pelo outro. Essa oposição é dupla: ou *lógica*, pela contradição, ou *real*, isto é, sem contradição” (Kant 2005, p. 57). Há assim dois tipos de oposição: 1) *lógica*: onde há contradição e, por isso mesmo, resulta em nada; 2) *real*: não há contradição e, por isso, resulta em algo, mesmo que seja zero (Kant 2005, p. 58).

No que tange à filosofia, no que essa discussão matemática interessa? Certamente pela noção de relações opositivas possíveis: “há um modo de relação de oposição que especifica e une os conteúdos ditos ‘contrários’” (Lebrun 2006, p. 283). Na física newtoniana, isso é claro de entender: uma força X e uma força -X, agindo num corpo ao mesmo tempo, resulta no repouso desse corpo: o que não significa que -X seja uma força negativa em si, mas apenas em vista de outra, “(...) na medida em que só pode ser reunida a ela pela oposição, a saber, quando uma suprime na outra o equivalente a si mesma” (Kant 2005, p. 61).

Percebamos que Kant não abre mão do *princípio de contradição*: não se trata de dizer, por exemplo, que uma coisa é baixa e alta ao mesmo tempo sob o mesmo ponto de vista – uma afirmação como essa recai numa oposição lógica que nada significa. Por outro lado, Kant encontra um modo de expressar uma relação de proposições contrárias onde o resultado é *algo* (não impossível, como no caso de uma contradição).

Merleau-Ponty não é totalmente fiel a essa noção. O filósofo diz de uma negatividade, porém em relação ao positivo. O estatuto do negativo em Merleau-Ponty é peculiar (ao menos nessa época): trata-se um *écart* do positivo (Merleau-Ponty 1957, p. 13), o que ele denomina como um “bom” negativismo, porque não é algo em si, mas algo em relação a outro: “mantenho o bom negativismo e o bom positivismo ao mesmo tempo: i.e. a negatividade como desvio, a significação como diferença de significação” (*id.*, p. 16). Modo de dizer que a negatividade está em relação à positividade e vice-versa, assim como o visível está em relação ao invisível, sem que haja superação, mas somente uma passagem ao seu verso que lhe sustenta.

E mais importante ainda: o resultado dessa oposição não é *algo* como em Kant, mas uma *invasão* de um noutro: um invade o outro, sem que haja superação – e isso para Merleau-Ponty seria uma relação de oposição real. É esse invadir um no outro, essa reversibilidade que Merleau-Ponty insiste ao pensar o sentir, por exemplo, ao afirmar que “um invade outro, eles estão numa relação de oposição real (Kant) (...). não há coincidência daquele que vê e do visível. Mas cada um empresta, toma ou invade outro, se cruza com outro, está em quiasma com outro” (Merleau-Ponty 2004b, p. 309).

Mas como dissemos, esse invadir um no outro não exclui uma reciprocidade: o visível é o verso do invisível e assim por diante:

é preciso compreender o se tocar e o tocar como o verso um do outro – A negatividade que habita o tocar (e que não devo minimizar: é ela que faz com que o corpo não seja um fato empírico, que tenha uma significação ontológica), o intocável do tocar, o invisível da visão, o inconsciente da consciência (seu *punctum caecum* central, esta cegueira que a faz consciência *i.e.* saber indireto e *revirada* de todas as coisas) é o *outro lado* ou o *verso* (ou a outra dimensionalidade) do Ser sensível; (*id.*, p. 303).

Talvez não se trate por isso exatamente de uma *contradição*, mas de uma *identidade na diferença*, assim como se fala que todas as coisas pertencem a uma mesmo estofo (a carne) ao mesmo tempo em que não podemos negar que eu, por exemplo, sou esse *pedaço* de carne, que nasce por segregação, do mesmo modo que outrem. Ora, ao dizer que há um *segredo natal*, um pertencimento e um distanciamento ao mundo, um *écart* entre o dentro e o fora, entre as coisas e meu corpo, Merleau-Ponty está apontando como participamos da mesma *ontogênese* que o mundo (*id.*, p. 177) – como se *nascêssemos* do mundo, possuíssemos a mesma massa sensível que ele e que, a partir de uma manifestação súbita do ser, houvesse uma *segregação* (*id.*, p. 177). É por isso que

a experiência do meu corpo e aquela de outrem são elas mesmas os dois lados de um mesmo Ser: lá onde eu digo que eu vejo outrem, na verdade isso acontece quando meu corpo objetivo, outrem é o horizonte ou o outro lado desta experiência – (...). Contra a doutrina da contradição, da negação absoluta do *um ou outro* – A transcendência, é a identidade na diferença (*id.*, p. 274).

Na verdade, Merleau-Ponty parece ler aquela passagem de Hyppolite (não sei e sempre soube) como se tratasse de uma intersecção entre essa leitura das grandezas negativas de Kant com uma lógica kleiniana da ambiguidade no mundo infantil. Não se trata assim exatamente de uma contradição ou de uma oposição, mas de uma *ambiguidade*, tal como ele escreve nessas linhas: “(cf. M. Klein) este sentido ambíguo (na qual reconhecemos que a mãe má e a mãe boa são a mesma), é transcendência, esse cerne do ser que não é ser em si” (Merleau-Ponty 1960, p. 132). Ou seja, a partir de uma concepção em que a mãe é, ao mesmo tempo, uma boa mãe e uma má mãe. Percebamos: trata-se do verso e o reverso de uma mesma referência, assim como o visível e o invisível, não sei e sempre soube. Essa passagem de Merleau-Ponty deixa clara a compreensão do filósofo sobre o que ele entende por ambiguidade:

há um mal entendido sobre a palavra ‘ambiguidade’. Melanie Klein, discípula de Freud, distingue ambiguidade de ambivalência. Ela diz que a ambivalência é uma situação muito inferior de um pensamento na qual o mesmo objeto, ou o mesmo ser, é qualificado de dois modos inconciliáveis, por exemplo, a ‘boa mãe’ e a ‘má mãe’. Uma criança tem dois aspectos de sua mãe: a mãe benéfica, de um lado, e a mãe tomada por cólera, por outro. Melanie Klein indica que a ambiguidade que se pode encontrar no pensamento adulto – que talvez o caracterize – não é de todo ambivalente. Ele não consiste em ter duas imagens

alternativas do mesmo objeto, mas pensa fortemente e verdadeiramente que o *mesmo* ser é bom e mal (Merleau-Ponty 2000, p. 340).

Podemos notar então como Merleau-Ponty, apesar de se referir às grandezas negativas de Kant, apesar de se referir à fala de Hyppolite, onde a questão está em volta do *Aufheben*, parece tecer sua própria interpretação. *Não há superação, mas também não há contradição* em dizer sei e não sei; ou entre o visível e o invisível – um é *pregnante* do outro: “o sentido é *invisível*, mas o invisível não é o contraditório do visível: o visível tem ele mesmo uma membrana de invisível e o in-visível é a contrapartida secreta do visível (...)” (Merleau-Ponty 2004b, p. 265).

Por outro lado, Merleau-Ponty deixa ambígua essa concepção. Porque podemos pensar a relação da consciência e o inconsciente de dois modos distintos. Um, tal como sugere J.-B Pontalis se referindo a Merleau-Ponty:

pois se não há para ele universo simbólico distinto, se não há lugar para constituir o inconsciente como depósito de significantes, não é porque ele pensa que dos significantes possamos esperar cercar progressivamente seu sentido – nós não encontramos com efeito o que lhes constituem – mas, sem dúvida, uma vez que esta potência simbólica que Freud localizou sob o nome de inconsciente em um domínio *separado* (...), ele vai ver em operação como o *outro lado* e não a *outra cena* (Freud) de nossa existência (Pontalis 1961, p. 303).

Ou seja, sabemos como Freud pensa o inconsciente como um domínio de uma *outra cena*, mas quando Freud diz de uma outra cena, ele se refere a uma outra instância, a um outro *lugar*. Merleau-Ponty pensa em algo fluido, que invade um no outro, como se o invisível estivesse de algum modo presente no visível, em que não há uma contradição, mas uma promiscuidade. Lados que se invadem. Merleau-Ponty diz desse *outro lado*, como, por exemplo, nessa passagem em que ele reflete sobre o famoso caso de Freud sobre o homem dos lobos:

o longo trabalho (e inacabado) de Freud sobre o sentido do recalque do homem dos lobos: nada mostra mais claramente que o freudismo é uma prática que tenta se formular, uma intuição que busca seus meios de expressão. O que é apreendido, intuitivo, é o sistema homossexualidade/heterossexualidade na sua relação reversível, mais, na sua circularidade, que faz com que a homossexualidade seja recusada porque ela foi reconhecida como homossexualidade no sentido genital e recusada como tal. Toda esta análise mostra que há sentido inconsciente que é o outro lado do sentido consciente (o sentido consciente = recusa da homossexualidade; o sentido inconsciente: retomada desta homossexualidade reativada, mas atrás da consciência), o que não quer dizer que o inconsciente é uma *secunda* consciência, mas que ele é horizonte, perfeitamente preciso como horizonte, de uma atitude consciente (Merleau-Ponty 1959-1960, p. 96).

Mas há momentos que Merleau-Ponty parece dizer outra coisa. Em vez de pensar nessa lógica gestaltista (figura/fundo), tal como ele insiste ao longo da sua experiência filosófica, Merleau-Ponty sugere que o inconsciente seria uma passagem um no outro, entre saber e não saber, entre visível e invisível, entre tocar e ser tocado; enfim, num *erro bom* que ele se refere ao dizer de uma não coincidência entre tocar e ser tocado. Como se *entre esse saber e não saber houvesse um terceiro ponto, um intervalo: o sentir, o inconsciente...* Como se o sentir e o inconsciente fossem esse meio pelo qual há um *écart* ou um *erro bom*: onde se realiza a identidade na diferença, sem que haja pólos, mas apenas esse contato mudo com o mundo de projeção-introjeção, nesse lugar em que um raio de luz nos invade e que não é senão o intervalo de onde estou – um lugar de segregação, em que o raio me invade e que não estou, porque já o sou: “o ‘raio de

‘mundo’ é não síntese e não ‘recepção’, mas *segregação* i.e. supõe que se está já *no mundo ou no ser*” (Merleau-Ponty 2004b, p. 290). Nesse lugar em que toco, mas que jamais me foi contraditório:

quando disse então que todo visível é invisível, que a percepção é impercepção, que a consciência tem um ‘*punctum caecum*’, que ver é sempre ver mais do que não se vê, - não é preciso compreender isso no sentido de uma *contradição* (...). É preciso compreender que é a visibilidade mesma que comporta uma não-visibilidade – Na medida mesmo que eu vejo eu não sei *o que vejo* (uma pessoa familiar é não definida), o que não quer dizer que havia ali *nada*, mas que o *Wesen* da qual se trata é aquele de um raio de mundo tacitamente tocada (*id.*, p. 295).

Isso fica claro se tomarmos essa passagem de *Le visible et l’invisible* de fevereiro de 1959:

este inconsciente a buscar, não no fundo de nós, atrás das costas de nossa ‘consciência’, mas diante de nós, como articulações de nosso campo. É ‘inconsciente’ porque ele não é *objeto*, mas ele é aquilo pela qual os objetos são possíveis, é a constelação em que lemos nosso futuro – Ele é a *Urgemeinschaftung* [vida gregária primordial] de nossa vida intencional, o *Ineinander* dos outros em nós e de nós neles (*id.*, p. 231).

Entretanto, percebamos que, diferentemente do que afirmava antes, que o inconsciente deveria ser pensado como figura/fundo, ele pensa-o agora como um *intervalo*: *nem figura nem fundo, mas esse entre um e outro*. Ele é esse intervalo, esse entre dois, entre *esse sei e não sei*. Nem um polo nem outro. Algo que anima e é animado – mas nem um nem outro (porque há uma não coincidência); que vê e é visto (*idem*) – extamente esse *écart*, esse intervalo:

o que é o inconsciente? Aquilo que funciona como pivô, existencial e, nesse sentido, é e não é percebido. Pois não percebemos senão figuras sobre níveis – E não as [coisas] percebemos senão em relação ao nível, que é então impercebido. – A percepção do nível: sempre *entre* os objetos, ela é aquilo que em torno de... (*id.*, p. 240).

Seja de um modo ou de outro, fica-nos ainda um problema: Freud descreve em vários momentos como é difícil para o sujeito assumir aquilo que está recalcado. Ora, é preciso todo um esforço para o sujeito assumir aquilo que no fundo sempre soube. Se seguirmos essa lógica merleau-pontyana, esse conflito desaparece e ficamos sem saber porque há tamanha resistência em se assumir o recalque. Se há uma passagem de um para o outro, invasão de um noutro, não haveria porque ter resistência. E mesmo que pensemos o inconsciente como esse intervalo. De fato, essa é uma problemática que o filósofo não desenvolve. Por outro lado, mesmo que não possamos afirmar com precisão para onde apontaria esses estudos, devido à sua morte súbita, o que podemos concluir dessas notas merleau-pontyanas sobre o inconsciente, é que a psicanálise não estava somente em pleno diálogo em seu trabalho, como é incorporada de modo fluido em seu projeto filosófico.

Notas

1. Graduado em filosofia pela Universidade Católica de Goiás, possui mestrado em filosofia pela Universidade de São Paulo, e atualmente é doutorando em Filosofia nesta mesma universidade. E-mail: manzifilho@hotmail.com

Referências Bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. (2003). *Trois études sur Hegel*. Traduit par le séminaire de traduction du Collège de Philosophie. Paris: Payot.
- FREUD, Sigmund. (1953). *Historias Clínicas de la Psicoanálisis*. Traducción del Luis López-Ballesteros y de Torres. Buenos Aires: Santiago Rueda.
- _____. (1996). A negativa. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud vol. XIX*. Rio de Janeiro: Imago.
- HEGEL, G.W.F. (1982). *Ciencia de la Lógica – Primera parte*. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Ediciones Solar.
- _____. (2000). *Fenomenologia do Espírito – parte I*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis, 2000.
- KANT, Emmanuel (2005). “Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia”. In: *Escritos pré-críticos*. Tradução de Vinicius de Figueiredo e Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.
- _____. (2002). *Manual dos cursos de Lógica Geral*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; Uberlândia: Edufu.
- HYPPOLITE, Jean (1966). “Commentaire parle sur la ‘Verneinung’ de Freud”. In: LACAN, Jacques. *Écrits*. Paris: Éditions du Seuil.
- LEBRUN, Gerard (2006). *La Patience du Concept – Essai sur le Discours hégélien*. Paris: Gallimard.
- MANZI, Ronaldo Filho (2010). “O corpo em perspectiva – reflexões sobre os primeiros escritos de Merleau-Ponty”. In: *Philosophos*. Goiânia, vol. 14, n.1 (2009), pp. 109-140.
- _____. (2009). “O caso Dora segundo Merleau-Ponty”. In: *Revista Brasileira de Psicanálise*. São Paulo, vol 43, série 1, pp. 145-154, 2009.
- _____. (2010). “Notas sobre o estatuto da psicanálise na obra merleau-pontyana”. In: *Psicologia USP*. São Paulo, vol 21, 2010.
- _____. (2009). Um possível anonimato na Visibilidade: um diálogo entre Merleau-Ponty e Lacan. In: *Estudos Lacanianos*. Belo Horizonte, vol II, n. 3 (jan-jun/2009), pp. 75-82.
- _____. (2010). A verdade do delírio – Uma reflexão do “caso” Gradiva segundo Merleau-Ponty. In: *Adverbum*. São Paulo, vol 5, n. 1, jan-jul 2010.
- _____. (2009). Proust à luz de Freud. In: *Cadernos Espinosanos*. São Paulo, vol XX, pp. 121-130, 2009.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1958). *Le Concept de Nature; L’animalité, le corps humain, passage à la culture, Vol XVI (BN)*. Inédito, 1957-1958.
- _____. (1959). *Être et Monde, Vol VI et VII (BN)*. Inédito.
- _____. (2003). *L’Institution, la Passivité*. Paris: Belin.
- _____. (1960). *Livre en projet, Vol VIII (BN)*. Inédito, 1958-1960.
- _____. (1988). *Merleau-Ponty à la Sorbonne*. Dijon: Cynara.
- _____. (1994). *La Nature – Notes de Cours du Collège de France*. Paris: Seuil.
- _____. (1960). *Nature et Logos: le corps humain, Vol XVII (BN)*. Inédito, 1959-1960.
- _____. (1957). *La Nature ou le monde du silence, Vol VI (BN: 9587)*. Inédito.
- _____. (1998). *Notes de Cours sur l’origine de la géométrie de Husserl*. Paris: Gallimard.
- _____. (2004a). *L’Oeil et l’Esprit*. Paris: Gallimard.
- _____. (2000). *Parcours Deux (1951-1961)*. Paris: Verdier.

- _____ (1968). *Résumés de Cours – Collège de France (1952-1960)*. Paris: Gallimard.
- _____ (2000). *Signes*. Paris: Gallimard.
- _____ (2004b). *Le Visible et l’Invisible*. Paris: Gallimard.
- _____ (1960). *Le Visible et l’Invisible – ‘Interrogation et intuition’, Vol VII (BN)*.
Inédito.
- PONTALIS, J-B (1961). “Note sur le problème de l’inconscient chez Merleau-Ponty”.
In: *Les Temps Modernes*. Paris, 17 année, n. 184-185, 1961.

Recebido em 14/06/2011.
Aprovado em 23/07/2011.