



HAL
open science

Além do inconsciente linguístico: figurabilidade do afeto e gênero em Merleau-Ponty

Thamy Ayouch

► **To cite this version:**

Thamy Ayouch. Além do inconsciente linguístico: figurabilidade do afeto e gênero em Merleau-Ponty. Merleau-Ponty e a psicologia, 2017. hal-01498430

HAL Id: hal-01498430

<https://hal.science/hal-01498430>

Submitted on 30 Mar 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Além do inconsciente linguístico: figurabilidade do afeto e gênero em Merleau-Ponty

Thamy Ayouch

Vários psicanalistas produziram, no nome da psicanálise, teorias sobre sexualidades e gêneros não-binários, avaliando-os no que diz respeito à sua conformidade com o complexo de Édipo, o complexo de castração, as formulas da sexuação e o falo. A homossexualidade é muitas vezes teorizada como amor narcísico de si mesmo (Lesourd, 1999), lógica do mesmo (Korf-Sauss, 1999), fracasso da interiorização do outro sexo (Bergeret, 2003), e se inscreve numa recusa da diferença dos sexos. Práticas sexuais “não castradas”, entre pessoas do mesmo gênero, não-genitais, sadomasoquistas, ou envolvendo parceiros múltiplos foram muitas vezes consideradas como perversas, por negar a identidade sexual do outro (Pirlot and Pedinelli, 2009), revelar uma “feroz recusa ofensiva e defensiva do sexo feminino” (Bergeret, 1996), uma “repudição da castração e um desafio da Lei” (Aulagnier and Al., 1967), ou uma “falta de renúncia à mãe fálica”, que almeja evitar “o Real da diferença sexual” (Dor, 1987)¹. Igualmente, as transidentidades são consideradas como “doença(s) do narcisismo”, próprias a sujeitos estado-limite, para os quais toda elaboração é curto-circuitada, evacuada no ato e no corpo (Chiland, 2003). Remetendo-se a uma primazia des-historicizada do Simbólico e da Lei, vários autores inscreveram os “transexuais”, transgressores dessa Lei simbólica, do lado da psicose (Czermak, 1982; Frignet, 2000; Morel, 2004). Consideram, conforme Lacan asseverou, que a demanda de transgenitalização revela um erro comum: confundir o órgão (o pênis) e o significante (o falo) (Lacan, 2011, p 14). Assim, as transidentidades, revelam uma “forclusão do Nome-do-Pai” (Safouan, 1974), são colocadas “na fronteira entre psicose e perversão”, por “falta de integração do estatuto simbólico da diferença dos sexos” (Joël Dor, 1987, p 255), ou são paradigmáticas da “patologia da identidade sexual própria a toda organização psicótica” (Czermak, 1996, p 15).

A maioria destas análises se remete ao Simbólico, registro lacaniano – ou inspirado por Lacan – de regras transcendentais, universais que determinam a subjetividade e os processos “normais” de subjetivação. Esta ordem da Lei, composta de uma rede de cadeias de significantes, se fundamenta sobre a linguagem, e a concepção de um inconsciente estruturado como a linguagem. Se Lacan se distanciou da primazia do Simbólico nos anos setenta, uma parte da sua legacia, ficou, para numerosos

¹ A proposito das teorias psicanalíticas sobre perversão, veja-se Ayouch (2014).

psicanalistas, vinculada a esta concepção, particularmente na hora de avaliar as configurações de sexualidade e gênero não binárias. Estas teorizações não deixam de levantar a questão do efeito de uma concepção estruturalista do inconsciente sobre os destinos de vidas humanas, na seleção de “vidas dignas de ser vividas” (Butler, 2014, p 62) assim operada.

Para vários psicanalistas, a concepção do inconsciente por Merleau-Ponty está errada, por não levar em conta a dimensão primordialmente linguística do inconsciente. Colocaria, portanto, a questão seguinte: em que medida uma concepção do inconsciente não fundamentada sobre a primazia da linguagem pode evitar a imposição de categorias universais da subjetivação consideradas an-históricas e a-culturais? Este artigo visa mostrar que a teorização, por Merleau-Ponty, do inconsciente tem a ver com o afeto, e introduz a perspectiva de um simbólico não exclusivamente linguístico. Fundada sobre a centralidade do corpo vivido, esta concepção passa da constituição à instituição, e assim coloca a afetividade no centro do inconsciente. O inconsciente se revela, portanto, não inteiramente linguístico, o que possibilita uma leitura não binária dos gêneros e das sexualidades.

Apresentarei primeiro a “fenomenologia da afetividade” própria à Merleau-Ponty, que ressalta um inconsciente afetivo. Esta concepção suscita várias críticas psicanalíticas, às quais parece possível responder ao considerar que aqui não se trata tanto do inconsciente do que do que nomeio *busca em figurabilidade do afeto*, o que implica interrogar a dimensão linguística do inconsciente e a relação do Simbólico com a linguagem. Mostrarei, a seguir, como esta concepção de um inconsciente centrado na afetividade permite uma análise feminista do gênero, através das categorias de expressão e instituição que reconfiguram a relação do inconsciente com a linguagem.

Renovando a redução e a constituição

Introduzo aqui uma leitura da filosofia de Merleau-Ponty não como fenomenologia do conhecimento, na tradição husserliana, mais como fenomenologia da afetividade. Se Merleau-Ponty retoma o interesse de Husserl pela intersubjetividade, é ao se distanciar do método eidético husserliano, ao apontar as limitações da atitude reflexiva, ao criticar a necessidade de uma racionalidade absoluta e ao sublinhar a importância de uma *doxa* originária e de uma intencionalidade pre-predicativa. Concebendo a sua obra como uma continuação do “último Husserl”, Merleau-Ponty escolhe prolongar as análises husserlianas da facticidade das essências, das sínteses passivas, e do retorno ao mundo da vida (*Lebenswelt*). Ele apresenta assim uma análise do campo da idealidade como parte do campo da vida, onde inteligível e

sensível vão entrelaçados. Almejo analisar aqui a transfiguração que permite a Merleau-Ponty desenvolver uma fenomenologia da afetividade, na qual o inconsciente é entendido como busca de figurabilidade pelo afeto.

Da redução à figurabilidade do afeto

Uma redução à afetividade

Sendo a dimensão afetiva da psique, a meu ver, o alvo da fenomenologia merleau-pontyana, considero que o filósofo lê a redução transcendental como redução à afetividade. No prefácio da *Fenomenologia da percepção* (Merleau-Ponty, 1945), Merleau-Ponty procura definir a fenomenologia, e a distingue tanto do idealismo transcendental quanto do empirismo. Mais do que uma perspectiva formalizada, Merleau-Ponty vê na fenomenologia uma “maneira”, um “estilo”, que ele encontra em Hegel, Kierkegaard, Marx, Nietzsche e Freud (ibid., p ii). A redução é sempre incompleta (ibid., p viii) porque toda reflexão radical depende de uma vida inicial não reflexiva (ibid., p ix). O nível transcendental é, portanto, inseparável do nível de ser-no-mundo, e Merleau-Ponty não opõe reflexão e percepção, análise fenomenológica e atitude naive numa forma binária.

Retornando ao *Lebenswelt*, Merleau-Ponty visa a significação primordialmente afetiva das vivências: de uma paisagem de outono, de uma cidade e as suas ruas, de um jardim de noite, de um rosto familiar, ou de um gesto. Inclusive a cor provoca um investimento afetivo do meu corpo (ibid., p 245). Priorizando a concepção scheleriana do objeto como “unidade de valor” (ibid., p 371), Merleau-Ponty salienta como *sinto* a transformação de um quarto quando um quadro foi tirado dele, sem tematizá-lo, da mesma forma que *sinto* a iminência de uma tempestade ou o respeito e a amizade dos outros, quanto atmosfera (ibid.). Sou assim relacionado com o mundo, com o outro, ou comigo mesmo através de um afeto, sentimento ou tonalidade afetiva não-tematizados.

Trata-se de capturar a unidade do fenômeno perceptivo, compreendida aqui como estilo, “essência afetiva”². A percepção é concebida segundo o modelo da

² Veja-se por exemplo esta passagem: “Paris não é para mim um objeto com mil facetas, uma soma de percepções, nem tampouco a lei de todas essas percepções. Assim como um ser manifesta a mesma essência afetiva nos gestos de sua mão, em seu andar e em sua voz, cada percepção expressa em minha viagem através de Paris — os cafés, os rostos das pessoas, os choupos dos cais, as curvas do Sena — é recortada no ser total de Paris, não faz senão confirmar um certo estilo ou um certo sentido de Paris. E, quando ali cheguei pela primeira vez, as primeiras ruas que vi à saída da estação foram, como as primeiras falas de um desconhecido, as manifestações de uma essência ainda ambígua, mas já incomparável. Nós não percebemos quase nenhum objeto, assim como não vemos os olhos de um rosto familiar, mas seu olhar e sua expressão. Existe ali um sentido latente, difuso através da paisagem ou da cidade, que reconhecemos em uma evidência específica sem precisar defini-lo. (...) Uma primeira

intersubjetividade: os múltiplos sentidos de Paris se inscrevem num “ser total” comparável ao ser total do outro que une as suas múltiplas manifestações. É a afetividade que permite desenhar o espaço como se desenha um rosto, e vincular percepção e imaginação, espaço real e mítico.

A redução merleau-pontyana almeja, portanto, chegar a uma percepção afetiva que habita nas coisas, quanto “fé originária” que nos reúne com o mundo. Ela visa capturar a “vida mais profunda da consciência debaixo da percepção” (ibid., p 327). Esta vida pode evocar uma dimensão inconsciente fantasmática da percepção. Porém, esta camada não é, estritamente falando, só inconsciente no sentido psicanalítico. Caracteriza mais o pré-consciente freudiano, ao ser uma atmosfera afetiva comum a representações conscientes e inconscientes, numa continuidade entre consciência e inconsciente.

Um inconsciente problemático

Esta continuidade é com certeza a divergência principal entre a concepção merleau-pontyana do inconsciente e a da psicanálise freudiana ou lacaniana³. 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 dela ser vinculada com o corpo. Segundo ele, a própria forma da consciência, definida por um constante descentramento e um contínuo movimento de escape, permite conceber no seu centro um in-consciente. Todavia, este inconsciente não tem regime especial: está desprovido de tópica e de dinâmica.

Nos últimos textos, o *Visível e o invisível* e os cursos contemporâneos, o inconsciente também não recebe nenhum tratamento especial. Segundo Merleau-Ponty, 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” (Merleau-Ponty, 1960c, p 234). É o invisível que sustem o visível, o ponto de reversão da carne. 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, por conseguinte, o sentir mesmo (Merleau-Ponty, 1968).

Ao conceber o inconsciente na continuidade da consciência, como expressão indireta

percepção sem nenhum fundo é inconcebível. Toda percepção supõe um certo passado do sujeito que percebe, e a função abstrata de percepção, enquanto encontro de objetos, implica um ato mais secreto pelo qual elaboramos nosso ambiente” (Merleau-Ponty, 1945, p 325-326).

³ Cf. Ayouch, 2012, Ayouch, 2009a, and Ayouch 2009b.

da generalidade do corpo, quiasma entre o interior e o exterior, ou como indivisão do sentir, impercepção dentro da percepção, Merleau-Ponty se expõe automaticamente às críticas da psicanálise, que institui o inconsciente numa separação radical com a consciência. A leitura fenomenológica da psicanálise por Merleau-Ponty recebeu varias críticas psicanalíticas (Pontalis, 1961/1993; Pontalis, 1971; Green, 1964; Lacan, 1961/2001; Lacan, 1973; Castoriadis, 1971; Castoriadis, 1976). Todas concordam em pensar que o filósofo falha em compreender o inconsciente freudiano ao reduzi-lo ao implícito, o ambíguo, ou o sobre-determinado.

As críticas de Pontalis e Green se respondem. Uma filosofia dando a primazia ao corpo perceptivo não pode integrar a teoria freudiana sem desnaturá-la (Pontalis, 1961/1993). Se Merleau-Ponty concede uma prioridade à percepção, porém, a psicanálise se funda na noção de estrutura, para a qual a significância vale mais do que o sentido perceptivo (Green, 1964). A concepção merleau-pontyana da indivisão entre consciência e inconsciente se limita ao pré-consciente e deixa de lado o sistema inconsciente. Se Merleau-Ponty evoca um “outro lado” da consciência, este não tem nada a ver com a “outra cena” (Green, 1964) mencionada por Freud na *Interpretação dos sonhos*.

Lacan (1961/2001) denuncia a ausência da dimensão simbólica na obra do filósofo. Merleau-Ponty dá a primazia a um sujeito encarnado que procede, segundo Lacan, do Ego imaginário, e assim falha em considerar o sujeito primário constituído pela cadeia da linguagem. É a estrutura da linguagem que determina o inconsciente, segundo Lacan, uma primazia linguística que Merleau-Ponty deixa de lado. Finalmente, para Castoriadis, ao esquecimento por Merleau-Ponty da capacidade criativa originária da psique, acrescenta-se a desconsideração do simbólico encarnado na “instituição social-histórica (Castoriadis, 1971).

A continuidade mantida por Merleau-Ponty entre o nível perceptivo e o nível simbólico é o que lhe impede dar um estatuto separado, não-fenomenal, linguístico, ao inconsciente. Tentemos agora ver como esta versão fenomenológica do inconsciente tem a ver com o afeto.

Afeto e busca de figurabilidade

Se, para Merleau-Ponty, o corpo vira impessoal, se abandona ao sono ou à excitação sexual, se experimenta o fenômeno patológico do membro fantasma ou da anosognosia, é porque se fundamenta sobre um fluxo nem representativo nem objetivo mas afetivo. A generalidade e “despessoalização” do corpo são sinais daquilo

que concebo como fenomenologia da afetividade, cujo alvo é um sentido particular do inconsciente: o afeto.

Na metapsicologia freudiana, a pulsão tem dois representantes: o representante-representação (*Vorstellungsrepresentanz*) ou representante ideativo e o representante afetivo. Este parece colocado a uma distância igual do corpo e do 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. Inconsciente, é um processo energético de tensão e descarga, à base dos movimentos somático-psíquicos inconscientes.

As ideias ou representações inconscientes correspondem a traços mnemônicos dissociados do seu contexto consciente, recalcados, e re-organizados, ou atraídos pelo recalçamento preexistente. Uma ideia pode ser segmentada, e os processos primários podem ter efeito somente sobre uma parte dela. O afeto, ao contrário, não se decompõe com o recalçamento. O destino de afeto é uma repressão total, uma manifestação sob uma coloração afetiva qualquer, ou a transformação total em angústia (Freud, 1915/1968). No outro sentido, do inconsciente à consciência, o afeto pode ser considerado como movimento de uma pulsão em busca de “representância” ou figurabilidade. Freud descreve dois destinos do afeto: numa concepção “arrombadora”, o afeto chega diretamente do sistema inconsciente à consciência, e “sempre tem um caráter de angústia, contra a qual todos os afetos ‘recalcados’ são trocados” (Freud, 1915/1996). Numa concepção vicariante, o afeto se desenvolve a partir de uma representação substitutiva que a pulsão encontra na consciência. Estas duas concepções são, a meu ver, duas vias de busca em figurabilidade dos afetos.

Nem verdadeiramente consciente, por ter sido inibido no seu desenvolvimento, nem completamente inconsciente, porque existe somente num estado "rudimentar" no sistema inconsciente, oscilando entre um sentir e uma quantidade - a energia do "quantum de afeto", - o afeto estabelece uma constante transição entre o soma e a psique, uma comunicação além da separação radical entre eles. Surgindo do corpo, ao ser o representante o mais corporal da pulsão, o afeto é frequentemente um sentimento cujo sentido se perdeu, e que retorna no corpo, como quando estala uma crise de lágrimas, rebenta uma gargalhada ou paralisa os membros a angústia. Muitos pontos da teorização de Merleau-Ponty concordam com este auto-escapamento do afeto.

Portanto, embora a crítica da indivisão seja perfeitamente justificada com relação às representações do inconsciente - psicanalítico, - ela todavia não se aplica à categoria do afeto, cujo estatuto é ao mesmo tempo consciente e inconsciente. A fronteira tópica, dinâmica e econômica entre a consciência e o inconsciente não para os afetos,

mas os transforma. A fenomenologia de Merleau-Ponty, a meu ver, almeja atravessar esta fronteira para revelar os afetos inconscientes sedimentados nos afetos conscientes. Freud usa a noção de “trabalho da pulsão” (Freud, 1915d) para remeter à medida da exigência imposta ao psíquico pelo seu vínculo com o somático, como transformação de energia livre em energia ligada, de pulsão em figuração psíquica. Acredito que esta noção permite abordar o afeto como uma demanda de figuração. Esta busca de figurabilidade não segue a semiologia clássica da “representação” (*Vorstellung*) (uma imagem mental que remete a uma outra realidade), mas a da “apresentação” (*Darstellung*), direta, imediatamente perceptível, sem delegação. Esta apresentação corresponde ao trabalho de figuração operado pelo afeto quando atravessa a fronteira entre inconsciente e consciência.

A busca de figurabilidade pelo afeto que localizo em Merleau-Ponty implica uma concepção diferente da constituição pela sua fenomenologia.

Além da constituição

A constituição incarnada

A ideia fundamental da Fenomenologia husserliana é que o mundo é constituído pela consciência, através de uma intencionalidade de ato. Na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty ressalta com insistência que o mundo é pré-dado anteriormente a qualquer reflexão, e formula uma crítica do idealismo da constituição de Husserl. Enquanto Husserl opõe a experiência absoluta do ego puro e a contingente da percepção, sempre em esboços (Husserl, 1950, § 2), Merleau-Ponty questiona a apodicticidade do ego puro e recusa a concepção de um sujeito constituinte transcendental que unificaria as *Erlebnisse* da percepção. A esse sujeito constitutivo, o filósofo opõe o sujeito incarnado auto-afetado que é o corpo perceptivo (Merleau-Ponty, p 247). A constituição não se refere então a um ato constitutivo da consciência sintética, mas à síntese pre-dada do corpo (ibid., p 275). Vejamos agora como esta constituição corporal é essencialmente afetiva.

Intencionalidade operativa e motricidade

Mais do que a intencionalidade de ato, Merleau-Ponty coloca em relevo a intencionalidade operativa (*fungierende Intentionalität*). Esta intencionalidade é antepredicativa: antes de definir objeto da ciência ou o objeto transcendental, ela unifica o mundo e a vida do sujeito (Merleau-Ponty, 1945, p xiii). Esta intencionalidade “aparece em nossos desejos, nossas avaliações, nossa paisagem, mais claramente do que no conhecimento objetivo, e fornece o texto do qual nossos

conhecimentos procuram ser a tradução em linguagem exata” (Merleau-Ponty, 1945, p xiii). Trata-se de uma atividade que acontece sem tematização, sem atenção imanente nem reflexão explícita: a nossa relação com o mundo, antes de ser predicativa, é carnal e corporal. Ela consiste numa ligadura inabalável entre a percepção exterior e uma realidade psíquica afetiva. O corpo é por conseguinte descrito como “aquele fundo afetivo que bota originariamente a consciência fora de si-mesma” (Merleau-Ponty, 1945, p 110).

Além disso, esta intencionalidade operativa é motora. Merleau-Ponty salienta a noção husserliana da consciência como “posso”: “a consciência não é originariamente um ‘penso que’ mas um ‘posso’” (ibid., p 167). A experiência motora do corpo é uma maneira particular de entrar em relação com o mundo, uma “praktognosia”, uma compreensão do mundo por meu corpo sem representação intermediária (ibid., p 164). Esta intencionalidade é, a meu ver, um movimento afetivo que informa toda percepção (seja interna ou externa) e cujo sentido fica não-tematizado. Corresponde à busca em figurabilidade do afeto.

Intencionalidade, desejo, afeto

Enquanto, na *Fenomenologia da percepção*, a intencionalidade operativa ainda procede de uma consciência – embora essa não seja reflexiva – no *Visível e o invisível*, é concebida como *écart* no ser sensível do qual procede o sentinte. Consequentemente, Merleau-Ponty avoca uma “reforma da consciência” onde “as estruturas da afetividade são tão constituintes de que as outras”, e onde “a sensação representativa (...) é afeção, sendo uma presença ao mundo pelo corpo e ao corpo pelo mundo, sendo carne” (Merleau-Ponty, 1960a, p 292).

Esta intencionalidade não-representativa e não ideativa é comparável ao desejo. Para R. Barbaras (1999), Merleau-Ponty dá relevo a uma relação não-representativa, afetiva e volitiva com os objetos, que não reduz a percepção a um ato objetivante submetido às categorias do conhecimento. No coração da objetivação reside um movimento mais profundo, uma intencionalidade de tensão e aspiração, definida por Barbaras como desejo originário mais profundo do que toda falta (Barbaras, 1999, p 136). Modo de negatividade dentro das coisas, este desejo se caracteriza pelo fato que seu objeto o intensifica na medida que o satisfaz (ibid.). Contudo, diferentemente de Barbaras que estende este desejo a toda criatura viva (ibid., p 146) e o apresenta como fluxo vital, considero esta análise específica à pulsão humana. Ao contrário do instinto, cíclico, característico da espécie e cujos objetos são fixos, a pulsão é intempestiva, individual e seus objetos são intercambiáveis.

Porém, será correto assimilar a intencionalidade operativa à não-intencionalidade das

pulsões? Se a pulsão é um conceito fronteiro entre o psíquico e o somático (Freud, 1915c), a sua parte somática não remete a nenhuma intencionalidade. A “intencionalidade” paradoxal da pulsão, definida por uma “intencionalidade de objetivo” teleológica (Benoist, 2006, p 120) que a orienta em direção da satisfação, coloca a questão de um querer anônimo, desvinculado de qualquer consciência, uma intencionalidade paradoxal sem intenção, uma intencionalidade limite, cega (ibid., p 126).

Sendo motora e não-representativa, a intencionalidade operativa é também uma “intencionalidade de objetivo”. Porém, se distingue da não-intencionalidade das pulsões, que não pode ser acedida pela fenomenologia, sendo a perspectiva da fenomenologia limitada à atestação. Portanto, quando digo que a intencionalidade operativa é afetiva, é concebendo-a como a “parte emergida do iceberg” de um movimento afetivo que perdeu sua significância ao passar do inconsciente à consciência, um movimento afetivo em busca de figurabilidade.

Em consequência, quando Merleau-Ponty aponta um Nada no coração do Ser (Merleau-Ponty, 1960a), analisa a invisibilidade que estrutura a visibilidade e concebe o inconsciente como *Nichtürpräsentierbar* no centro da presença (ibid., p 308), ele está designando, a meu ver, a parte não figurável desta intencionalidade desejanse, apontando a “parte imergida do iceberg”, a dimensão não-intencional na pulsão.

A reversibilidade da carne no *Visível e o invisível* almeja ultrapassar as categorias de sujeito e objeto, e destaca, a meu ver o “sujeito-assubjectivo” do afeto. A revestimento de invisível no centro do visível designaria o afeto como movimento a-representativo que subtende toda representação. Analisando a relação entre Merleau-Ponty e Lacan, B. Baas (1996) estabelece um paralelo entre a reversão do sensível em sentinte e a reversão da pulsão evocada por Freud (1915d). Esta similitude concerne, a meu ver, o afeto só. Quando “ver” vira “ser visto/a”, no momento que o voyeurismo se torna exibicionismo, é através de um movimento que não é representativo mas afetivo. A intercambiabilidade de sujeito e objeto na reversão da pulsão é similar à conversão do sensível em sentinte na carne. O “narcisismo fundamental de toda visão (Merleau-Ponty, 1960a, p 183) aponta a posição reflexiva do “se ver”, intermediaria entre “ver” e “ser visto/a”. O *écart*, a coincidência irreduzível entre sensível e sentinte designa, a meu ver, a não-figurabilidade que fundamenta os afetos.

A consciência constitutiva, “impostura profissional do filósofo” (ibid., p 233), é então meramente um artefato construído sobre uma afetividade primária. Em outras palavras, não há pensamento primário mas percepção primária, o que é constitutivo do que Merleau-Ponty chama de “*cogito* tácito”.

Cogito sensível e linguagem

O corpo constituinte é um corpo sensível que produz o um “*cogito* tácito”, experiência afetiva cuja relação com a linguagem é particular. Ao reverter o *cogito* cartesiano, Merleau-Ponty deduz a certeza dos pensamentos de amar, odiar ou querer da existência efetiva dos atos de amor, ódio ou vontade (Merleau-Ponty, 1945, p 430). “*Sum ergo cogito*” parece dizer Merleau-Ponty: o pensamento da minha existência é derivado do fato que existo (ibid., p 439). O *cogito* é primeiro não-reflexivo, é íntimo; trata-se mais de uma corrente de existência, uma vida pre-reflexiva, do que de qualquer subjetividade que constituiria o mundo. A opacidade deste *cogito* é similar à não-figurabilidade ao fundamento dos afetos.

Porém, na suas obras tardias, e particularmente no *Visível e o invisível*, Merleau-Ponty contesta este *cogito* tácito, e refuta a sua dimensão tanto subjetiva quanto silenciosa (Merleau-Ponty, 1960a, pp 224-225, 232-233). O pensamento é inseparável de palavras: a consciência constitutiva e a atitude transcendental procedem de palavras, consideradas então não como significações positivas mas diacríticas (Merleau-Ponty, 1960a, p 225). A relação comigo mesmo anteriormente definida no *cogito* tácito procede então de uma organização linguística. O sentido diacrítico que inscreve o mundo do silêncio numa linguagem previa coloca, na base do *cogito* que agora nomearemos “sensível”, uma afetividade pre-recortada por uma instituição simbólica, determinada pela linguagem. Porém, qual é a extensão desta determinação? O “inconsciente” merleau-pontyano tem mais a ver com afetos do que ideais: as suas relações com a linguagem não são tão claras como as do inconsciente freudiano (representações de coisa - *Sach-Vorstellungen* – dissociadas de representações de palavras - *Wort-Vorstellungen*), o do inconsciente laciano, estruturado como uma linguagem. Parece então importante tentar definir se este inconsciente afetivo, que concebo como busca em figurabilidade do afeto, é meramente não linguístico, e que caracteriza a sua relação com a linguagem.

Um inconsciente não linguístico?

Corpo, linguagem e expressão

A linguagem é essencialmente abordada por Merleau-Ponty através de categoria da expressividade. Na *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty compara o corpo a uma obra de arte:

“Um romance, um poema, um quadro, ou uma peça de música, escreve Merleau-Ponty, são indivíduos, é dizer seres onde não se pode distinguir a expressão do exprimido, cujo sentido é acessível só por contato direto e que irradiam a sua significação sem deixar a sua colocação temporal e espacial. O nosso corpo é comparável à obra de arte neste sentido. E um nodo de significações vivas” (Merleau-Ponty, 1945, p 176).

Esta expressividade do corpo é “uma operação primordial de significação onde o exprimido não existe a parte da expressão, e onde os signos mesmos induzem o seu sentido para o exterior” (ibid., p 193). O corpo é a sede desta expressividade a través da sua inter-sensorialidade: nele se realiza a unidade das experiências visuais, auditivas, tácteis, e da comunicação entre elas. O valor expressivo destas experiências reunidas fundamenta primeiro a unidade ante-predicativa do mundo percebido, e logo a expressão verbal e a significação intelectual (ibid., p 271-272) - porque a linguagem mesma é concebida como uma continuação do gesto corporal na sua relação com o mundo sensível. A articulação linguística é, portanto, uma conduta do corpo que confere uma significação ao mundo enquanto o expressa. Eis aqui, na fenomenologia de Merleau-Ponty, uma verdadeira continuidade entre a linguagem e os fenômenos pre ou a-linguísticos, como se se tratasse de níveis diferentes de uma única operação expressiva. Esta noção de expressão é que permite a Merleau-Ponty relacionar a sexualidade com a existência: a sexualidade “exprime a existência” através do corpo, e revela uma corporalidade produtora de sentido (ibid., p 183). A busca em figurabilidade do afeto que leio em Merleau-Ponty tem muito a ver com esta expressividade: o que acaba sendo expressado é uma figuração particular do afeto.

Todavia, há uma grande diferença entre o modelo fenomenológico da expressão - onde o sentido jaz na fusão do exprimido e da expressão - e o modelo psicanalítico estrutural - onde o sentido é diacrítico, e se forma por um processo de de-diferenciação e oposição interna entre os elementos. Essa divergência aparece claramente se compararmos a expressividade do corpo tematizada por Merleau-Ponty e a do fenômeno histórico tal como Freud o descreveu. A dor histórica tem um estatuto singular: é um elemento material provindo de uma verdadeira linguagem do corpo, mas que traz em si uma outra lógica psíquica. Eis aqui uma passagem da análise de Fraülein Von R...onde Freud usa o termo de expressão :

“No caso da Srta. von R., contudo, quando se pressionava ou beliscava a pele e os músculos hiperalgésicos de suas pernas, seu rosto assumia uma *expressão*

peculiar, que era antes de prazer do que de dor. Ela gritava mais e eu não podia deixar de pensar que era como se ela estivesse tendo uma voluptuosa sensação de cócega — o rosto enrubescia, ela jogava a cabeça para trás e fechava os olhos, e seu corpo se dobrava para trás”⁴.

O corpo é expressivo aqui numa sedimentação: as dores das duas coxas, a abasia e astasia das que padece Elisabeth relatam o conflito entre o impulso amoroso sentido para um jovem e a necessidade de se ocupar do seu pai doente, ou este outro conflito entre o desejo inaceitável que ela sente para o seu cunhado e os imperativos de conveniência moral e social. O sintoma histérico, compromisso entre o desejo e a defesa, oferece um modo desviado de realizar o desejo: a “expressão de satisfação” é uma outra camada dessa expressividade do corpo. Na dor histérica, a representação é recalcada e o afeto convertido: este afeto retornado no corpo - ao ser transformado em dor, abasia ou astasia - traz a sedimentação de um afeto de desejo por um homem, da interdição moral oposta, e da satisfação final achada no sintoma. O corpo é expressão e expressado.

Contudo, o sintoma histérico se inscreve só sobre um corpo já investido pela linguagem. Se Elisabeth, no seu processo de lembrança, junta e une as cenas do passado segundo a posição ocupada por seu corpo, é essencialmente conforme a uma comunidade de imagens verbais: ela é literalmente “cravada no lugar” quando, em pé, assiste ao retorno a casa do seu pai doente, ou, similarmente, quando, outra vez em pé, permanece fitada frente à cama de morte da sua irmã. Do mesmo modo, a sua astasia-abasia se refere ao doloroso sentimento de solidão (a expressão alemã para solidão diz literalmente “ficar em pé sozinho”) ou à sua impressão de não “poder avançar”. Nesse sentido, a continuidade entre corpo e linguagem apontada pela fenomenologia é invertida: não é o corpo que induz a linguagem a partir da sua expressividade, determinando a palavra como continuação do gesto, mas ao revés, a linguagem precede o corpo, vivido e sentido a partir de certas “representações de palavras”. As posições de Elisabeth se referem a uma outra cena, um espaço de gozo imaginário que transforma seu corpo num lugar mágico onde tudo ocorre para ela mas sem ela. Este gozo é inscrito numa relação com a linguagem que precede a percepção. De fato, o sujeito pode perceber o corpo próprio só a partir de certo tipo de simbolização, e a percepção nunca é primeira. Nesse sentido, a continuidade entre corpo e linguagem apontada pela fenomenologia é invertida aqui: não é o corpo que induz a linguagem a partir da sua expressividade, determinando a palavra como continuação do gesto. Ao revés, a linguagem precede o corpo, vivido e sentido unicamente a partir de certas “representações de palavras”.

Na verdade, para Merleau-Ponty, a relação entre corpo e linguagem não vai só do

⁴ S. Freud, (1895), p 108. Eu sublinho.

corpo para a linguagem, mais é mutuamente fundadora. Ela segue a categoria husserliana de *Fundierung*, que pretende ultrapassar uma separação estrita entre fundador e fundado:

“A relação entre a razão e o fato, entre a eternidade e o tempo, assim como aquela entre a reflexão e o irrefletido, entre o pensamento e a linguagem ou entre o pensamento e a percepção, é aquela relação com dupla direção que a fenomenologia chamou de *Fundierung*: o termo fundante — o tempo, o irrefletido, o fato, a linguagem, a percepção — é primeiro no sentido em que o fundado se apresenta como uma determinação ou uma explicitação do fundante, o que lhe proíbe de algum dia reabsorvê-lo, e todavia o fundante não é primeiro no sentido empirista e o fundado não é simplesmente derivado dele, já que é através do fundado que o fundante se manifesta” (Merleau-Ponty, 1945, p 451).

Linguagem e corpo se fundam mutuamente. Porém, mais do que qualquer linguagem, são as relações intersubjetivas que determinam, para Merleau-Ponty, a construção fantasmática do corpo. Este aspeto é muito importante: trata-se da questão da primazia do Simbólico e da extensão da sua constituição pela linguagem. A concepção merleau-pontyana de uma fundação mútua do corpo e da linguagem parece oferecer uma possibilidade alternativa de conceber o Simbólico.

Lembrando que Merleau-Ponty's concepção da sexualidade é estreitamente vinculada, na *Fenomenologia da percepção*, à teoria da expressão, formo a hipótese de que a busca em figurabilidade do afeto (aqui relacionada à expressão) é mais suscetível de dar conta de forma não patologizante dos processos inconscientes das configurações não binárias do gênero e da sexualidade. Para explicitar esta hipótese, parece pertinente expor as controversas suscitadas pela concepção lacaniana do Simbólico.

Simbólico e linguagem

Como foi indicado anteriormente, Lacan denuncia a falha de Merleau-Ponty em apreender o Simbólico. Ao se aferrar a uma concepção do corpo como lugar da unidade, a fenomenologia se limita a um mero plano imaginário (Lacan, 1961). Por essa razão, segundo Lacan, quando tenta dar conta do corpo sexual, Merleau-Ponty descuida o “privilégio” do fetiche e do falo simbólico. Ao conceber a linguagem como continuação do gesto, Merleau-Ponty não faz justiça à “primazia do significante no efeito de significar” e à ideia de um sujeito “rejeitado da cadeia de significantes e constituído pelo recalque primordial” (ibid., p 181). Para Lacan, o sujeito incarnado — essencialmente concebido como Eu imaginário - não tem nada a ver com o sujeito constituído pela linguagem e resultando da cadeia de significantes.

Estamos aqui confrontados a duas concepções divergentes do inconsciente. O

inconsciente fenomenológico remete a uma percepção primordial: ele é a camada anterior a toda codificação, o lugar de um sentido não instituído, estabelecido, ou estruturado. É o lugar das sínteses passivas descritas por Husserl (Husserl, 1998). Na concepção husserliana do tempo (Husserl, 1964), o inconsciente é o resultado do escurecimento progressivo das impressões. Em outros termos, o inconsciente fenomenológico corresponde ao apagamento progressivo das impressões, que, primeiro conscientes, passam gradativamente a ser inconscientes.

O inconsciente simbólico tematizado por Freud ou Lacan se inscreve na instituição simbólica: ele procede da estrutura dos significantes e do grande Outro. Portanto, ele não provém de nenhuma percepção, mas precisamente de lacunas, buracos no sistema perceptivo. É modelizado pelo automatismo de repetição: ele não é nenhuma percepção apagada, mas um desencontro, uma não-percepção, um não-realizado. Este inconsciente oriundo do Simbólico e não unicamente dos escurecimentos da percepção, dá lugar ao sujeito dividido.

Considero que a busca de figurabilidade do afeto que leio na fenomenologia da afetividade de Merleau-Ponty procede de ambos inconscientes. Por consequência, pode apresentar uma visão do Simbólico lacaniano que não é nem estritamente linguística nem fixa e eterna. Merleau-Ponty efetivamente recusa a primazia da linguagem e frequentemente expressa o seu descômodo quando uma importância excessiva é dada à linguagem⁵. Este ceticismo no que diz respeito a uma concepção exclusivamente estruturalista do inconsciente parece compartilhado por Judith Butler, quando ela critica uma concepção lacaniana rígida demais da Lei. Desenvolve esta crítica em *Gender Trouble*, quando questiona a plausibilidade de um Simbólico “que requer uma conformidade à Lei que se revela impossível de cumprir, e que não deixa espaço para uma flexibilidade da Lei mesma, e a sua reformulação cultural em formas mais plásticas” (Butler, 1990).

Butler retoma esta crítica em *Undoing Gender* para analisar como o sujeito gendrado (*gendered*) surge na medida que ele/a é assujeitado/a à regulação social das normas. O Simbólico, estrutural-linguístico, é definido por vários teóricos lacanianos como posição atemporal, universal, distinta das posições sociais da norma. Portanto, o lugar simbólico do Pai não pode ceder diante das demandas de reorganização social da paternidade. O problema consiste aqui em considerar estruturas historicamente situadas da parentalidade como estruturas linguísticas elementares que constituem a

⁵ Ele fala do seu “desconforto em ver a categoria da linguagem ocupar todo o espaço” (Ey, 1966, p 173), critica os “jogos de palavra ridículos” (Merleau-Ponty, 2000, p 279) em algumas versões da psicanálise ou afirma, justo depois da intervenção de Lacan na Société française de philosophie, que “a linguagem não pode ser reduzida à jogos de palavra” (Merleau-Ponty, 1960b/2000).

inteligibilidade. Judith Butler propõe considerar as posições simbólicas como normas cuja contingência foi ocultada por uma reificação teórica (Butler, 2012, p 63). O Simbólico produz o seu campo de aplicação nas relações de parentalidade, e se produz assim ao produzir este campo. Antes de ser o reino an-histórico da Lei, procedendo da proibição primária do incesto, o Simbólico é uma sedimentação de práticas sociais (ibid., p 61). Contestar a autoridade do Simbólico não implica voltar ao reino do imaginário, mas afirmar que a norma é aberta, na sua inscrição temporal, e, portanto, suscetível de ser deslocada e subvertida desde o seu interior.

O Simbólico lacaniano, porém, implica que as estruturas linguísticas sejam radicalmente irreduzíveis às formas sócias da linguagem. Isso acaba tendo consequências cruciais sobre as configurações de gênero e de sexualidade não binárias, que são muitas vezes classificadas em categorias psicopatológicas por serem desconformes às categorias habituais do Simbólico. Por conseguinte, quando o Simbólico não é concebido como exclusivamente linguístico, eterno e fundamentalmente psíquico, os seus componentes (o falo, a diferença sexual, o Nome-do-Pai, e as categorias de pai, mãe, mulher e homem) aparecem como não universais, não necessárias e não transcendentais, são categorias que resultam de normas sociais sedimentadas.

Esta noção de busca de figurabilidade do afeto que acho em Merleau-Ponty, fundamentada sobre um inconsciente não meramente linguístico, parece então suscetível de dar conta das configurações não binárias de gênero e sexualidade. Ela confirma a possibilidade de ver na fenomenologia merleau-pontyana uma posição feminista. Para analisar esta possibilidade, parece pertinente explorar algumas críticas feministas endereçadas à Merleau-Ponty, para ver como a sua concepção de um inconsciente não exclusivamente linguístico pode favorecer um feminismo não binário.

Merleau-Ponty e o feminismo

As críticas feministas

Várias leituras feministas de Merleau-Ponty destacaram o androcentrismo explícito de sua perspectiva, e a sua negligência da corporalidade e da sexualidade especificamente femininas.

Para Luce Irigaray (1984), Merleau-Ponty tem uma dívida à feminilidade e à maternidade: a carne deve muitos dos seus aspetos ao feminino, que, porém,

permanece tácito e descorporalizado na obra do filósofo. Irigaray refuta a primazia da visão na filosofia da carne: ao se substituir a outros sentidos, a visão procede de uma economia fálica que representa o feminino como uma falta e um ponto cego. Ao contrário, para Irigaray, o visível surge da experiência intrauterina tátil, que é acompanhada pela voz da mãe: o reino pre-pessoal da carne é materno-feminino, uma dimensão descuidada por Merleau-Ponty. Por consequência, antes de falar do corpo e da corporalidade, sempre sexuados, Irigaray prefere se referir à diferença sexual, para sair da perspectiva masculina falsamente neutra.

Para Iris Marion Young (1990) também, mesmo se Merleau-Ponty coloca a subjetividade no corpo e providencia assim uma análise sutil da corporalidade, ele falha em dar conta das vivências especificamente femininas, como a do peito feminino ou da gravidez. Ela destaca a diferença, para as mulheres, nas relações entre sujeito e objeto, ou entre sujeito e outro, e desenvolve um estúdio da motricidade feminina específica.

Sonia Kruks (2001) retoma a crítica da corporalidade genérica, aparentemente não sexuada em Merleau-Ponty, e Michèle Le Doeuf (1998) assevera que o visível é um corpo feminino apreendido desde um ponto de vista masculino, dentro de uma estrutura geral de poder. Shannon Sullivan (2007) continua a crítica que Irigaray faz do solipsismo merleau-pontyano que resultaria do apagamento de diferenças individuais: ao impor um padrão comum a corpos diferentes cuja sexualidade, classe, nacionalidade, raça e educação foram omitidos, Merleau-Ponty impediria o diálogo entre sujeitos incarnados.

Por último aqui, Judith Butler (1988) homenageia a concepção merleau-pontyana do corpo enquanto construção histórica e série de possibilidades a serem continuamente realizadas. Embora essas possibilidades serem restringidas pelas convenções históricas, elas permitem que uma agência as torne determinadas. Porém, ela critica a ideia de um “Eu” ou “Nos” prévio que faria o seu corpo, como se uma agência desencarnada precedesse um exterior encarnado. Mesmo se a fenomenologia destaca os atos pelos quais a identidade cultural e de gênero é construída, ela falha em dar conta dessa sedimentação coletiva ao colocar os atos constitutivos como ponto de partida. Mas explicitamente, num outro texto (Butler, 1989), Butler denuncia o androcentrismo da perspectiva de Merleau-Ponty. O filósofo francês considera unicamente corpos masculinos e não questiona as construções culturais da normalidade sexual nem pergunta de quem são os corpos cuja sexualidade é levada em conta.

A maioria destas análises sublinha o falocentrismo de uma perspectiva do gênero aparentemente neutra, e que se revela ser a de um corpo masculino, branco, hetero e

cis-centrado. Contudo, ainda que estas leituras apresentem com sucesso a aspiração fenomenológica ao universalismo como um particularismo entre outros, quando algumas delas evocam um corpo feminino radicalmente diferente, acabam produzindo um diferencialismo binário. Isso coloca a questão de como escapar ao androcentrismo sem, porém, cair numa essencialização da diferença sexual.

Para responder a estas críticas, observemos que se Merleau-Ponty perpetua, talvez indeliberadamente, a assunção tácita de masculinidade sobre a qual o sistema filosófico ocidental é baseado, ele não desenvolve, porém, nenhuma binariedade de gênero. Da *Fenomenologia da percepção* ao *Visível e o invisível*, Merleau-Ponty recusa toda binariedade conceitual ou real, e apaga as fronteiras entre sensível e inteligível, empirismo e racionalismo, percepção e imaginação, reflexão e irrefletido, o outro e o sujeito, ser-em-si e ser-para-si. Ele desestabiliza assim as oposições tradicionais da filosofia ocidental. Da mesma forma que as análises de Merleau-Ponty se centram sobre o espaço intersubjetivo comum, a sua filosofia se estende no espaço entre as duplas binárias. Por isso, parece legítimo perguntar se esta ruptura epistémica não é suscetível de servir um feminismo desejoso de subverter as identidades e se estender além da binariedade de gênero, um feminismo que questione a ideia da mulher naturalizada como sujeito do feminismo.

Consideremos, portanto, que quando algumas destas leitoras feministas tentam fundar uma fenomenologia sobre a especificidade do corpo feminino – que implica peito e gravidez (Young, 1991), maternidade e vulva (Irigaray, 1984), considerados como vivências não masculinas – elas essencializam uma feminilidade baseada sobre o corpo. Ter peitos ou uma vulva não define necessariamente a feminilidade (como mostram os homens trans, por exemplo), e a gravidez é somente um uso particular do corpo culturalmente associado à feminilidade, numa concepção dicotômica do gênero. O feminismo da primeira e segunda geração convocou muitas vezes a categoria da mulher como universal. Embora esta categoria pretenda depor o falso universal masculino, e dar conta da especificidade das mulheres e da sua opressão, ela perpetua uma essencialização da mulher.

Ao conceber uma primazia pre-cultural e fenomenológica da percepção, Merleau-Ponty abre, de fato, a possibilidade para duas vivências convencionalmente distintas do corpo – masculina e feminina – ambas centradas no corpo vivido pre-reflexivo. Contudo, quando reconhece que toda percepção é sempre formatada, determinada, e inscrita numa organização simbólica (sendo este simbólico não exclusivamente linguístico, mas intersubjetivo e característico do mundo cultural), estas vivências de corpos “masculino” e “feminino” se revelam proceder de assignações culturais de

masculinidade e feminilidade (definidas numa oposição discreta). Mais uma vez, o uso feito por Merleau-Ponty do pensamento dialético e o seu recurso à noção de *Fundierung* permite se distanciar de uma perspectiva essencialista ou estruturalista. Mais explicitamente, ao ser à base da percepção, o corpo é o ponto de partida para ter um mundo cultural. Porém, porque meu corpo nunca é separado de outros corpos e sempre incluindo num contexto intersubjetivo, o mundo cultural é o ponto de partida para ter um corpo. Quer dizer, se há varias experiências subjetivas definidas pela especificidade de uma corporalidade particular, essa, contudo, vira significativa somente num contexto cultural que assigna funções e sentidos às suas particularidades.

Além disso, a questão aqui suscitada por estas perspectivas feministas consiste em saber se se deixa de lado uma experiência particular quando a fenomenologia não se centra numa vivencia feminina. É mais, em que medida esta vivência é feminina, e em que medida não pode ser experimentada por aqueles tradicionalmente assignados como homens? Notemos ainda que nenhuma fenomenologia do homem nem da mulher é suscetível de dar conta de duas vivencias globais do corpo, porque há formas múltiplas de ser mulher ou homem. Quando Merleau-Ponty põe ênfase na experiência vivida e no corpo próprio, além de qualquer eidética universalista e transcendental, ele providencia uma forma única de apontar vivencias múltiplas, diversas, fora de qualquer paradigma teórico generalizador. Concluamos que a “neutralidade de gênero” de Merleau-Ponty denunciada por estas leituras não almeja nenhuma universalidade androcêntrica, mais antes visa a multiplicidade. É verdade que o contexto histórico dos seus escritos (os anos quarenta e cinquenta) mal permitia escapar ao falogocentrismo geral. Porém, o seu pensamento não dicotômico acabava subvertendo esta posição. Como Merleau-Ponty não trata explicitamente da questão do gênero, e, por outro lado, refuta todo binarismo do pensamento, é legítimo conceber que a sua fenomenologia é mais aberta à fluidez e à ambiguidade de gênero, e se estende além de qualquer definição diferencialista do corpo feminino ou masculino. Esta fenomenologia não é nem androcêntrica e misógina, nem binaria e diferencialista: parece abrir o espaço para uma fenomenologia *queer*.

Consideremos agora mais precisamente esta “fenomenologia da fluidez do gênero” a partir da critica da categoria da expressão formulada por Judith Butler.

Expressividade, linguagem e sedimentação

Contra a expressividade

Em “Performative Acts and Gender Constitution” (Butler, 1988), J. Butler pretende explicitar o gênero como realização performativa imposta pelas regras sociais e os tabus, a partir de ferramentas dos discursos teatral e fenomenológico. O objetivo estratégico desta performatividade consiste então em manter o gênero no seu enquadre binário. Além disso, o gênero não é uma essência externalizada pelo corpo: os atos do gênero são o que cria o gênero, e esconde esta sua gênese performativa, para produzir a crença de uma necessidade e naturalidade do gênero.

Neste fazer do gênero, o modelo da expressividade é recusado por Butler, por levar um risco de essencialização. À expressividade, Butler substitui a performatividade: o gênero começa a existir no momento da sua constituição performativa, o que significa que ele não precede o ato que o performa. Portanto, a performatividade se distingue da performance teatral, a qual presume um sujeito prévio aos seus atos, mas também da expressão, que, da mesma forma, implica um “eu” como agência desencarnada que precederia e dirigiria os seus atos e encarnação. As teorias da expressividade, escreve Butler, que concebem os atos e gestos como expressões de gênero “sugerem que o gênero é alguma coisa prévia aos atos, posturas e gestos pelos quais é dramatizado e conhecido” (Butler, 1988, p 528). Ao contrário, considerar o gênero como performativo implica que não há uma identidade prévia revelada pelos atos e atributos e que as noções de um sexo essencial ou de um gênero verdadeiro “são constituídas também, como parte de uma estratégia pela qual o aspecto performativo do gênero é escondido” (ibid., p 529).

Da expressividade ao discurso

Esta crítica da expressividade como separação entre sujeito e atos se aplica a Merleau-Ponty? Ressaltei, previamente, que a noção de expressão em Merleau-Ponty implica uma fusão entre expressão e expressado. Se a sexualidade expressa a existência através do corpo, é porque o papel do corpo é de assumir a metamorfose de ideias em coisas. O corpo é simbólico no sentido que “pode simbolizar a existência porque realiza e atualiza-a” (Merleau-Ponty, 1945, pp 191-192). Afirmar que o corpo assume a realização da existência (e não se limita a ser uma expressão externa da essência) parece tão similar ao recuso por Butler de uma “identidade interna” dissociada de atos e gestos que a expressariam. Como escreve Sylvia Stoller, “do mesmo modo que Butler rejeita a noção de um corpo que existiria previamente ao ato performativo, Merleau-Ponty rejeita a noção de um sujeito que existiria previamente aos seus atos expressivos” (Stoller, 2010, p 108).

A divergência aparente entre Merleau-Ponty e Butler no que diz respeito à expressão tem a ver com a extensão da categoria de discurso usada por Butler, e se revela, portanto, vinculada ao Simbólico. Enquanto Merleau-Ponty se interessa mais ao corpo vivido do que ao discurso, esta categoria é central no conceito butleriano de performatividade. Mais uma vez, trata-se do estatuto da linguagem, e da sua vinculação com o Simbólico. Se, para Merleau-Ponty, a linguagem é um gesto articulado fundado no corpo, não há distinção entre um “mundo primário” de “comportamentos naturais” (Merleau-Ponty, 1945, p 220) e um mundo secundário “cultural, espiritual ou fabricado”. Ambos realizam o mesmo fenômeno expressivo, e ambos não são nem exclusivamente naturais nem culturais, como Merleau-Ponty escreve:

“Os sentimentos e as condutas passionais são inventados, assim como as palavras. Mesmo aqueles sentimentos que, como a paternidade, parecem inscritos no corpo humano são, na realidade, instituições . É impossível sobrepor, no homem, uma primeira camada de comportamentos que chamaríamos de "naturais" e um mundo cultural ou espiritual fabricado. No homem, tudo é natural e tudo é fabricado, como se quisesse, no sentido em que não há uma só palavra, uma só conduta que não deva algo ao ser simplesmente biológico — e que ao mesmo tempo não se furte à simplicidade da vida animal, *não* desvie as condutas vitais de sua direção, por uma espécie de *regulagem* e por um gênio do equívoco que poderiam servir para definir o homem”(ibid., pp 220-221).

Merleau-Ponty aponta aqui a pre-estruturação simbólica irreduzível de todo fenômeno fenomenológico, o que termina colocando relevo nas normas simbólicas que constroem os nossos corpos e lhes conferem sentido. Esta concepção, portanto, se revela muito próxima das normas simbólicas consideradas por Butler como responsáveis da inteligibilidade dos corpos, e criadoras, por consequência, de formas não-inteligíveis de vida, apreendidas como abjetas por não cumprirem com a binariedade de gênero.

Contudo, o que diferencia, para Merleau-Ponty, a linguagem de qualquer outra modalidade expressiva é a sedimentação: “de todas as operações simbólicas, só a fala é capaz de sedimentar e constituir uma aquisição intersubjetiva” (Merleau-Ponty, 1945, p 221). Com a linguagem, o sentido produzido pela expressão não desaparece quando o evento expressivo acaba, mas persiste e implica a possibilidade de uma reiteração indefinida. Esta sedimentação característica da linguagem não deixa de lembrar a concepção do Simbólico por Butler como sedimentação de práticas sociais (Butler, 2012, pp 61-62). Porém, para Merleau-Ponty, estas práticas são concebidas como intersubjetividade e não como discursos.

Além disso, a teoria merleau-pontyana da expressão poderia inclusive dar conta das noções butlerianas de inteligibilidade e subversão, através da diferença estabelecida

entre “fala falante” e “fala falada”. Enquanto a primeira refere à intenção significativa *in statu nascendi*, a segunda designa a aquisição sedimentada dos atos da fala. Quando falo, não começo uma tarefa absolutamente nova, porque me baseio sobre as significações estabelecidas da “fala falada”. Porém, não estou absolutamente determinada por um sistema do qual eu seria só um efeito, e posso indefinidamente repetir a operação expressiva *in statu nascendi*. Esta distinção é retomada em termos de “linguagem falante” e “falada” (Butler, 2012, pp 61-62). Na literatura, a linguagem falada é a que o leitor traz consigo, aquela massa de significações já disponíveis. A linguagem falante, contudo, é a nova interpelação que a obra dirige ao leitor, uma operação pela qual as significações já disponíveis produzem uma significação nova (Merleau-Ponty, 1969, p 20).

A fala falada é então uma sedimentação da fala falante, o que explica que os gestos expressivos sejam ao mesmo tempo inteligíveis, quanto fala falada, mas possam também ser criativos, quanto fala falante. Em termos butlerianos, isso dá conta do fato que o gênero, considerado como uma repetição performativa, possa conter a subversão desta repetição. O gênero aparece como o dispositivo normativo no qual o masculino e o feminino são produzidos e naturalizados, mas também possivelmente desconstruídos e desnaturalizados: as transformações do gênero que não cabem dentro deste binarismo pertencem ao gênero do mesmo modo que as suas expressões as mais normativas (Butler, 2010, p 59). Posições normativas de gênero tanto como transformações não binárias pertencem igualmente ao gênero, precisamente porque há espaço para a subversão dentro da repetição, para a fala falante dentro da fala falada. Se, conforme ressalta Butler, os corpos são construídos discursivamente (como femininos e masculinos, homossexuais e heterossexuais), através da reiteração das práticas discursivas, a sua desconstrução *queer* pode ser apreendida precisamente através desta distinção merleau-pontyana entre linguagem falada e linguagem falante.

Por conseguinte, quando Butler concebe as práticas sociais como discursos, ela não só retoma a categoria foucauldiana de discurso, mas também estende a concepção merleau-pontyana da linguagem como sedimentação. Esta extensão é, alias, realizada pelo próprio Merleau-Ponty, com a categoria da instituição. Fala falante e falada são também nomeadas “fala instituinte” (Merleau-Ponty, 1969, p 170) e “fala instituída” (Merleau-Ponty, 1945, p 214). Parece preciso, portanto, colocar a questão da busca em figurabilidade do afeto em novos termos. Ao considerar que a noção de expressão merleau-pontyana excede a linguagem, mas permite uma concepção da linguagem como fala falada sedimentada, e que a concepção butleriana discursiva do corpo opera uma extensão da categoria da linguagem (remetendo o discurso às práticas sociais), como a busca em figurabilidade do afeto se vincula com a linguagem? Como se

coloca entre fala instituída e instituinte? No que diz respeito ao gênero, como a concepção da instituição por Merleau-Ponty permite dar conta da construtividade do gênero não somente social mas subjetivamente: através de um inconsciente concebido como afetividade instituída, entre afeto e discurso?

Para responder a estas questões, bordemos a análise da instituição realizada por Merleau-Ponty.

Instituição, inconsciente e gênero

O conceito de instituição

O conceito de instituição assume um sentido histórico para Merleau-Ponty⁶. 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. 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. Em 1955, Merleau-Ponty a define como “matrizes simbólicas”, pontos de contato que vinculam os humanos à natureza e ao passado, eventos que aparecem e desaparecem sem serem destruídos (Merleau-Ponty, 1955, p 25).

Nos ensinos de 1954-1955 no Collège de France, Merleau-Ponty amplia a extensão deste sentido essencialmente histórico e sócio-cultural. A instituição 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.

A dimensão principal ressaltada na instituição é a sua possível reativação:

⁶ O conceito aparece primeiro na *Estrutura do comportamento*, onde é ligado ao problema do tempo histórico numa referência hegeliana (Merleau-Ponty, 1942, 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. No texto “Em volta do marxismo” (Merleau-Ponty, 1996), a instituição serve o projeto de compreender a ambiguidade da história além da oposição habitual entre mecanismo 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” resalta como o sentido de uma obra se constrói na concatenação de momentos de antecipação e de retomada.

“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” (Merleau-Ponty, 1968, p 61).

Evento que espera o seu desenrolamento, a instituição é aquilo que não pode ser apreendido a partir das regras prévias de um campo, mas vem alterar este campo e introduzir sentidos novos. Porém, o novo sentido é uma “significação aberta” (Merleau-Ponty, 2003, p 87), depositada sem ser criada ou constituída. Merleau-Ponty destaca a sua dupla dimensão, instituída e instituinte. Nenhum instituinte pode se fixar definitivamente num instituído, sem ser retomado novamente.

A instituição designa então a lógica subterrânea que permite uma “circulação interior entre o passado e o futuro” (Merleau-Ponty, 1968, p 64). Ela estabelece uma ponte entre passado e presente, sujeito e outro, atividade e passividade, natureza e cultura. Esta posição “entre”, característica da filosofia de Merleau-Ponty em geral, e da instituição em particular, é também o que define o gênero para Butler:

“Como ação pública e ato performativo, o gênero não é uma escolha ou um projeto radical que refletiria uma escolha meramente individual. Porém, não é também imposto ou inscrito sobre o indivíduo, conforme asseverado por alguns deslocamentos pós-estruturalistas do sujeito. O corpo não é passivamente marcado por códigos culturais como se fosse o recipiente sem vida de relações culturais integralmente pre-dadas. Mas também não há sujeitos encarnados que pre-existam às convenções culturais que significam essencialmente os corpos” (Butler, 1988, p 526).

O gênero não é nem totalmente deliberado – uma posição voluntarista – porque depende de normas simbólicas, nem totalmente imposto – uma posição determinista – porque precisa de atos performativos, que introduzem a possibilidade de subversão dentro da repetição. A noção merleau-pontyana da instituição parece idônea para dar conta desta dialética.

Num nível subjetivo, a instituição é, a meu ver, vinculada à afetividade: as “matrizes simbólicas” depositadas pela instituição reativam uma série de sedimentações chamadas de “passividade” por Merleau-Ponty.

Instituição, passividade e gênero

O curso de Merleau-Ponty sobre a instituição no Collège de France é uma introdução ao ensino sobre passividade⁷. Constantemente retomada, reativada, a instituição é

⁷ Cf. Merleau-Ponty, 2003, p 157.

intimamente ligada à noção de passividade. Neste segundo ensino, o sono, o sonho, o inconsciente e a memória são analisados para ressaltar, no mundo que experimentamos, um ser prévio ao ser objetivo. Esta abordagem permite refutar tanto uma “passividade frontal” na qual o corpo seria a “causa” do sono, o inconsciente a “causa” das minhas ações e o passado a “causa” das minhas lembranças, quanto a atividade total de uma consciência para a qual o sono seria só um conteúdo do sujeito transcendental, o inconsciente só uma recusa de ser consciente e a memória só uma consciência do passado. O entrelaçamento da instituição e da passividade permite ao mesmo tempo evitar a consciência constituinte sem reduzir o sentido a uma causalidade anônima. A instituição da corporalidade é um paradigma deste entrelaçamento: mistura atividade com cristalizações passivas sedimentadas, natureza e cultura, vida e história.

A instituição retoma então uma passividade e desenvolve um sentido que espera ser realizado, além da oposição entre substrato natural e construção cultural. Esta noção parece pertinente para a refutação butleriana das identidades de gênero baseadas sobre diferenças sexuais. Em *Gender Trouble* (1990), a filósofa retoma a análise de “Performative acts and gender constitution” (1988) para problematizar as relações entre sexo e gênero. Para Judith Butler, a oposição entre sexo e gênero não é pensada conforme ao modelo simplista de um divorcio entre natureza (sexo) e cultura (papel de gênero). Este modelo não deixa de fundar a construção social do gênero sobre um substrato de identidade biológica, e embora historicize a diferença entre os gêneros, ele mantém uma diferença naturalizada entre os sexos. Como o gênero, o sexo é também uma construção cultural e histórica : a anatomia não é um destino, mas uma fabricação histórica.

Para Judith Butler, não existe nenhuma natureza ontológica, não há nenhuma diferença anatômica entre os sexos, que não esteja sempre já incluída numa instituição cultural do gênero, construída socialmente e definida historicamente. É dizer que o gênero é que precede, fabrica e define o sexo. O gênero designa o aparelho de produção e instituição dos sexos: é a série de modos discursivos e culturais pelos quais “uma ‘natureza sexuada’ ou um ‘sexo natural’ é produzido e estabelecido num domínio ‘prediscursivo’ que precederia a cultura, tal qual uma superfície politicamente neutra na qual a cultura interviria só posteriormente” (Butler, 1990, p 7).

Como observamos previamente, o falso problema da natureza/cultura é recorrente na obra de Merleau-Ponty, e tratado numa circularidade irreduzível. A afirmação que “é impossível sobrepor, no homem, uma primeira camada de comportamentos que chamaríamos de “naturais” e um mundo cultural ou espiritual fabricado” (Merleau-

Ponty, 1945, p 221) é confirmada no *Visível e o invisível*:

“A distinção dos dois planos (natural e cultural) é, além disso, abstrata: tudo é cultural em nos (nosso *Lebenswelt* é “subjetivo”) (nossa percepção é cultural histórica) e tudo é natural é natural em nos (inclusive o cultural se funda no polimorfismo do Ser selvagem” (Merleau-Ponty, 1960a , p 307).

Anos antes de Butler, Merleau-Ponty salientava a construção *a posteriori* da natureza, e a sua opacidade consequente, devida ao fato que toda apreensão dela sempre procede de uma instituição simbólica. Consideremos, portanto, a instituição dos corpos gendrados (*gendered*) como construtos culturais do sexo produzidos por assignações de gênero. A performatividade de gênero, repetição de atributos de gênero que produz a ideia de um modelo original pode então ser interpretada como instituição. Ela reativa passividades – a opacidade natural dos corpos, mas também atributos de gênero previamente instituídos – e perpetua o seu sentido instituído, através da repetição, ou potencialmente funda novos sentidos instituintes, através da subversão. Aqui, a passividade remete à ilusão de um original – uma mulher ou um homem “naturais”, que precederiam a instituição cultural -, uma opacidade irreduzível que existe só através da sua repetição instituída. Mas passividade remete também a todas as instituições sedimentadas que são retomadas e repetidas, às falas instituídas, garantes da reiteração, distintas de falas instituintes suscetíveis de abrir novas possibilidades de gênero. Que não haja passividade sem instituição pode remeter então ao fato que não há natureza que possa ser apreendida fora de um contexto cultural particular, e que “o corpo não é passivamente marcado por códigos culturais” (Butler, 1988, p 526). Que não haja instituição sem passividade reativada referiria ao fato que “também não há sujeitos encarnados que pre-existam às convenções culturais que significam essencialmente os corpos” (ibid.).

Além disso, quando Butler menciona a “*constituição* do gênero”, afirma que a teoria fenomenológica dos atos “almeja explicar a forma mundana na qual agentes sociais *constituem* a realidade social”, evoca a “doutrina da *constituição*” fenomenológica, assevera que “o gênero é (...) uma identidade tenuamente *constituída* no tempo – uma identidade *instituída* através de uma repetição estilizada de atos”, ou “*instituída* através de atos internamente descontínuos” (Butler, 1988, pp 519-520), ela indiferentemente usa “constituição” e “instituição” como equivalentes. Merleau-Ponty, ao reler a constituição husserliana fora da intencionalidade de ato cognitiva, e ao lhe substituir a noção de instituição, providencia uma fenomenologia que poderia adequadamente dar conta da construção de gênero.

A fenomenologia merleau-pontyana da afetividade apreende, assim, o corpo como encruzilhada de instituição e passividade. Esta concepção do corpo vivido destaca a

sua dimensão afetiva, e permite conceber todo ato ou vivência do corpo como o resultado da busca em figurabilidade do afeto. Mostremos agora como esta passividade, constantemente reativada pela instituição, e que Merleau-Ponty chama de “inconsciente” é uma versão fenomenológica do afeto psicanalítico.

O afeto e o simbolismo

Simbolismo onírico e afeto

No centro da teoria da passividade, Merleau-Ponty desenvolve a noção de “simbolismo onírico”⁸, concebido como uma atmosfera que procede do corpo. Este simbolismo acompanha a consciência de uma fluxo afetivo, numa continuidade entre consciência e inconsciente. Se aplica tanto ao sonho quanto à percepção, porque, como escreve Merleau-Ponty, o mesmo corpo dorme e percebe, não numa *Sinn-Gebung* (doação de sentido), mas através de um “foco” (*mise au point*) diferente, uma variação da “posição do aparelho sensorial” (Merleau-Ponty, 2003, p 196). O sono é uma atividade do corpo se-retirando do mundo: o corpo vira sujeito de uma organização pre-objetiva do mundo, e, através de um foco diferente, elabora as imagens do sonho. Concebo este foco diferente como a dissociação, no sono, entre os afetos e as ideias. Se, no simbolismo do sonho, “uma coisa significa outra” (ibid., p 200), é porque os afetos não são conectados a ideias fixas, como é geralmente o caso para o corpo acordado. Na vigia, o simbolismo fantástico do sonho desaparece, assim como uma imagem monocular é apagada pela imagem binocular (ibid., p 201), porque os afetos são conectados com ideias estáveis. No contrario, desconectados das suas ideias, no sonho, a busca de figurabilidade dos afetos produz “sentidos desorientados” e “verdades indiretas”.

Examinando mais precisamente *A interpretação dos sonhos*, Merleau-Ponty lembra que os afetos ficam tais quais nos sonhos:

“Os sentimentos não são escondidos: as ideias se submetem à censura, mas não os sentimentos; daqui sonhos cujos sentimentos não são adaptados ao conteúdo” (ibid., p 204).”

Na *Interpretação dos sonhos*, Freud ressalta esta permanência dos afetos. Seguindo a posição de Spitta (Freud, 1967, p 59), ele afirma que um sonho se impõe como experiência psicológica através do seu conteúdo afetivo: enquanto ideias são deslocadas e substituídas, os afetos não mudam (Ibid., p 392). “Os afetos sempre têm

⁸ « La notion de symbolisme onirique [est] pierre de touche d’une théorie de la passivité », (Merleau-Ponty, 2003, p 197).

razão” (ibid., p 393), Freud assevera, e permitem dar conta de todo o sonho. Porém, eles variam em intensidade quando são desconectados dos seus conteúdos ideativos: o trabalho do sonho muitas vezes provoca uma repressão dos afetos (ibid., p 398). Contudo, ao contrário do recalque, a repressão não fragmenta os afetos.

O simbolismo primário atribuído por Merleau-Ponty aos sonhos corresponde então à permanência dos afetos neles: empobrecidos, intensificados ou repressados, os afetos estão em busca de um sentido perdido devido ao recalque e fragmentação das suas ideias. A intencionalidade atribuída aos sonhos não é uma intencionalidade de ato, mas “a exibição de concreções que ‘forram’ nossa vida” (ibid., p 280): é similar à intencionalidade operativa.

Simbolismo perceptivo e afeto

Na vigia também, o afeto é que vincula a consciência com o inconsciente e, conforme Merleau-Ponty recorda da análise freudiana, o que relaciona, para Dora a ideia recalçada do padre à cada novo homem por ela desejado através de um “onirismo (...) em filigrano na consciência perceptiva” (ibid., p 213).

Ao conceber o inconsciente como “a sedimentação da vida perceptiva (sedimentação originária: os campos; sedimentação secundária: as matrizes simbólicas”) (ibid.), Merleau-Ponty o aborda através do paradigma instituição/passividade. A sexualidade, “a grande provedora da nossa passividade” (ibid.) infiltra toda percepção: esta passividade é reativada pela instituição cada vez que uma nova percepção é efetuada.

Uma ilustração disso é o sonho analisado por Freud, chamado “sonho premonitório”. A Senhora B. conta ter sonhado ver o doutor K. (K2) diante de uma loja, e, no dia seguinte, o encontra 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. (K1), jurista, que se ocupava dos negócios do marido falecido, se apaixonou por ela. Ela conta que, num dia em que pensava nele, ele chegou na casa dela - 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 K2 serve para ocultar o doutor 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 nem censura, mas “um contato perceptivo que não é um saber” (ibid., p 221). K2 não

esconde K1, mas o revela, porque é vinculado à ele: a percepção de K2 na rua toca uma montagem e desperta alguns ecos. O “inconsciente” é esta “matriz simbólica deixada pelo evento”. Este encontro perfeito que a Senhora B. tivera com K1 “fica nela como *Stiftung*” (ibid., p 222). K1 foi instituído como parceiro amoroso proibido, transformado em passividade, e reativado por K2. A percepção de K2 é uma nova instituição (uma instituição instituinte) que despertou as passividades que infiltram e determinam o esquema corporal da Senhora B. Estas passividades são instituições sedimentadas (instituições instituídas) centradas afetivamente em K1. “O inconsciente é a matriz simbólica deixada pelo evento” (ibid., p 223) conclui Merleau-Ponty, e essa matriz de passividades se vincula com toda nova percepção através do fluxo do afeto.

Da mesma forma que a sexualidade da Senhora B. é determinada através de encontros que deixam o seu traço, o gênero, quando é auto-assinado e assinado pelos outros, é, em cada nova percepção, a reativação das assignações primárias, para confirmá-las ou contestá-las. Quando uma nova instituição reativa uma passividade, para repetir ou subvertí-la, um afeto em busca de figurabilidade acha uma figuração pontual. K2 e o sonho premonitório retrospectivamente lembrado é uma figuração achada pelo afeto desconectado de K1. Da mesma forma, a minha assignação de gênero como mulher ou homem (seja o que for à contexto intersubjetivo) é a figuração achada pelo afeto desconectado da minha multiplicidade originária de gênero. A própria passividade que é constantemente reativada foi, porém, uma instituição: fui assinado/a homem ou mulher através de uma instituição primária sedimentada que sou solicitado/a de reativar em cada uma dos meus atos e atributos, mas que existe só através desta reativação.

Contudo, só passividades determinadas são possivelmente reativadas: a melancolia de gênero (Butler, 1990, p 72) designa a operação pela qual uma parte do poder erógeno do corpo é definitivamente perdida, e se torna em impossibilidade performativa. É esta amputação de uma parte do corpo na sua superfície que o institui como corpo gendrado (*gendered*). Por ela desaparece o desejo homossexual que não é nomeado pela proibição do incesto, e, não podendo ser trabalhado pela psique, é incorporado.

Eis, segundo J. Butler, um processo naturalizado de heterossexualização dos corpos que produz os limites do real: os desejos são então concebidos como meros efeitos desta natureza física do corpo, resultados de uma sexualidade que procederia de uma sexuação naturalizada. Esta “heterossexualidade melancólica” assimila o desejo ao real assim recortado, e assevera que são efetivamente as partes do corpo, pênis, vagina, no sentido literal, que procuram o prazer e provocam o desejo. A perda - das potencialidades sexuais do corpo - é negada, e a superfície sexuada do corpo é apresentada como o signo de uma identidade e de um desejo naturalizados. Portanto,

só algumas passividades podem ser ecoadas por novos eventos: a melancolia de gênero impede que possibilidades homoeróticas ou transgênero emergam como passividades a serem reativadas por instituições. Ficam puras passividades, não existentes enquanto não foram primariamente nem posteriormente instituídas e reativadas. Em outros termos, é dizer que aqui, possibilidades inconscientes permanecem como afetos em busca de uma figurabilidade que talvez nunca acharão, e se instalam em figurações mais inteligíveis.

Nas configurações de gênero e sexualidade não binárias, a busca em figurabilidade do afeto se estende além das categorias binárias clássicas: procura uma figuração que pode não corresponder às possibilidades instituídas (à fala instituída), mas a novas possibilidades instituintes, suscetíveis de introduzir uma nova fala instituinte.

Multiplicidade de gênero: o inconsciente e os códigos

A versão final que Laplanche dá à teoria da sedução generalizada (Laplanche, 2003) é suscetível de dar conta deste inconsciente não exclusivamente linguístico que aparece na busca em figurabilidade do afeto. Para Laplanche, o inconsciente, induzido na criança pelo adulto, é o resíduo da tradução pela criança das mensagens enigmáticas do adulto. Estas mensagens são embaralhadas pelo inconsciente do próprio adulto, e devem ser traduzidas pela criança. Esta tradução-simbolização é que constitui um nível pré-consciente/consciente na psique, permitindo à criança de se historicizar. Mas produz também restos, o inconsciente, que escapou a essa posta em ordem. O inconsciente “clássico” neurótico resulta de uma falha parcial da tradução, enquanto o “inconsciente encravado” é o fruto de uma falha total – a mensagem permanece tal qual na psique e forma um inconsciente psicótico não historicizado.

Para realizar esta tradução, a criança precisa de códigos: aqueles que tem à sua disposição são insuficientes e a criança deve convocar um novo código, ao mesmo tempo improvisado e conforme aos padrões do seu entorno cultural. Este entorno providencia padrões narrativos, “ajudas para a tradução” (Laplanche, 2003, p 208): um universo mito-simbólico que inclui “códigos como o (clássico) ‘complexo de Édipo’, ‘assassinato do pai’, ‘complexo de castração’, mas também padrões narrativos modernos, em parte similares aos prévios, mas em parte inovadores” (ibid.). Laplanche ressalta o que ele chama de “erro da psicanálise” e que consiste em tentar transformar em verdades da psique padrões narrativos contingentes e culturalmente situados, como é o caso por exemplo para o complexo de Édipo. No contrário, estes

padrões não são o inconsciente nem o recalcado (aquilo que resulta da tradução), mas o recalcante (as ferramentas que operam a tradução). Não devem ser considerados “como o primeiramente sexual, mas como o que o organiza, e acaba dessexualizando, no nome das leis de aliança e procriação, etc. (ibid., p 212).

Esta posição me parece crucial no que diz respeito tanto à dimensão linguística do inconsciente quanto à consideração de configurações de gênero e sexualidade não binárias. O inconsciente, enquanto restos da tradução, não é inteiramente linguístico: a linguagem e as categorias linguísticas do Simbólico não são o sexual-infantil, mas os códigos que servem para traduzir as mensagens enigmáticas. É mais, estas categorias, muitas vezes usadas para impor posições de gênero clássicas binárias como as da Lei da psique não são o sexual-infantil, mas os códigos que ajudam a traduzir e dessexualizá-lo.

Laplanche (2003) define

- gênero como plural.
- O sexo como dual, “tanto pela reprodução sexuada como por sua simbolização humana, que fixa esta dualidade de maneira estereotipada em: presença/ausência, fálico/castrado”,
- e o sexual (*sexual*), que corresponde ao inconsciente, como múltiplo, polimorfo.

O sexual é concebido como “resíduo inconsciente do recalçamento-simbolização do gênero pelo sexo” (Laplanche, 2003, p 153). Consideraria esta multiplicidade de gênero como passividades, instituídas na criança através das mensagens enigmáticas do adulto, mas não todas retomadas e reativadas por instituições. Elas formam o sexual, um inconsciente múltiplo polimorfo, que consiste em aquilo que não foi filtrado pro instituições binárias. Mas elas podem constituir também um inconsciente encravado, quando se submetem à melancolia de gênero. Podem ser reativadas se são confrontadas a instituições instituintes, que retomam e continuam a sua multiplicidade.

As configurações não binárias de gênero e sexualidade manifestam uma busca em figurabilidade do afeto. São uma tentativa de traduzir-simbolizar a multiplicidade do gênero fora dos conteúdos ideativos e dos padrões narrativos binários que recalcam a multiplicidade (produzindo assim um inconsciente como resto da tradução), ou a forluem (formando o inconsciente encravado da melancolia de gênero). Essas passividades são reativadas quando são novamente instituídas como possibilidades identificatórias, e encontram assim uma figurabilidade em várias posições de

sexualidade e gênero.

Destacou então a importância do inconsciente não exclusivamente linguístico de Merleau-Ponty. Se a parte não linguística deste inconsciente é interpretada como busca em figurabilidade do afeto, permite dar conta das possibilidades de gênero e sexualidade que escapam o Simbólico linguístico lacaniano (concebido como uma rede de possibilidades fixas de alianças, filiações e situações). Longe de qualquer falocentrismo, esta leitura pretendeu apresentar um Merleau-Ponty feminista, cuja fenomenologia daria ferramentas para teorizar os efeitos das relações de poder sobre as subjetividades. Porém, é um feminismo que se distingue de qualquer abordagem diferencialista binária, um feminismo que refuta qualquer categoria universal da “mulher” (seja definida pela natureza seja pelo simbólico) tanto como foge do androcentrismo enquanto outro falso universal, um feminismo sem sujeito feminino mas com multiplicidade de gênero.

Referências

- Aulagnier, Piera, Al. 1967. *Le désir et la perversion*, Paris, Seuil.
- Ayouch, Thamy. 2009a. Approche de la psychanalyse par la phénoménologie : l'exemple de Merleau-Ponty. *Revue de phénoménologie et de psychologie analytique*. 2009-1: 7-20.
- Ayouch, Thamy. 2009b. Body-Propriety and Fantasmatic Body: the Debate between Merleau-Pontyan Phenomenology and Psychoanalysis. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology* 28/2: 336-355.
- Ayouch, Thamy. 2012. *La Consonance imparfaite. Maurice Merleau-Ponty et la psychoanalyse*. Paris: Le Bord de l'Eau.
- Ayouch, Thamy. 2014. Questionando a teoria psicanalítica das perversões. In *Psicanálise e questões da contemporaneidade II*, 81-95, Curitiba/São Paulo: CRV.
- Ayouch, Thamy. 2015. Psychanalyse et transidentités : hétérotopies. *Evolution Psychiatrique* 80/2. Doi : 10.1016/j.evopsy.2015.01.004.
- Baas, B. 1996. L'élaboration de l'objet a : Lacan avec Kant et Merleau-Ponty. In *Les*

- Cahiers philosophiques de Strasbourg*, tome 4, 13-41, Strasbourg: USHS.
- Baas, B. 1998. Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie. In *Phénoménologie et psychanalyse. Étranges relations*, 32-40. Paris: Champ Vallon.
- Barbaras, Renaud. 1999. *Le Désir et la distance*. Paris: Vrin.
- Benoist, Jocelyn. 2006. Pulsion, cause et raison chez Freud. In *La Pulsion*, 115-138. Paris: Vrin.
- Breuer, Joseph, Freud, Sigmund. 1895/1971. *Études sur l'hystérie*, Paris: P.U.F.
- Butler, Judith. 1988. Performative acts and gender constitution: An essay in phenomenology and feminist theory. *Theatre Journal* 40/4: 519-531.
- Butler, Judith. 1989. Sexual Ideology and Phenomenological Description: A Feminist Critique of Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception*. In *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*, 85-100. Indiana: Indiana University Press, 1989.
- Butler Judith. 1990. *Gender Trouble. Feminism and Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Butler, Judith. 2012. *Défaire le genre*. Paris: Amsterdam.
- Butler, Judith. 2014. *Qu'est-ce qu'une vie bonne*. Paris: Payot.
- Castoriadis, Cornelius. 1971. Le Diable et l'indicible. *L'Arc*. "Merleau-Ponty" 67-79.
- Castoriadis, Cornelius. 1976. Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique. In *Fait et à faire*, 157-194. Paris: Seuil.
- Chiland, Colette. 2005. Problèmes posés par les transsexuels aux psychanalystes. *Revue française de psychanalyse*. 2005-2 /69: 563-577.
- Czermak, Marcel. 1982. Précisions sur la clinique du transsexualisme. *Discours psychanalytique*. 3
- Czermak, Marcel. 1996. Préface. In Frignet, Henri, *Sur l'identité sexuelle : à propos du transsexualisme*, 11-24, Paris: Editions de l'Association freudienne.
- Dor, Joël. 1987. *Structure et perversions*. Paris: Denoël.
- Fédida, Pierre. 1977. *Corps du vide et espace de séance*, Paris: Editions universitaires Jean-Pierre Delarge.
- Ey, Henri. 1966. *L'inconscient. VI^e Colloque de Bonneval, 1960*. Paris: Desclée de Brower.

- Frignet, Henri. 2000. *Le transsexualisme*. Paris : Déclée de Brower.
- Freud, Sigmund. 1900/1967. *L'Interprétation des rêves*. Paris: P.U.F.
- Freud, Sigmund. 1915a. The Unconscious. *The Standard Edition, Volume XIV: A History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology, and Other Works*. London: Hogarth Press.
- Freud, Sigmund. 1915b. Repression. *The Standard Edition, Volume XIV: A History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology, and Other Works*. London: Hogarth Press.
- Freud, Sigmund. 1915c. Notes on the Unconscious. *The Standard Edition, Volume XIV: A History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology, and Other Works*. London: Hogarth Press.
- Freud, Sigmund. 1915d. Instincts and their Vicissitudes. *The Standard Edition, Volume XIV: A History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology, and Other Works*. London: Hogarth Press.
- Green, André. 1964. Du comportement à la chair : itinéraire de Merleau-Ponty. *Critique*, 211: 1017-1046.
- Green, André. 1973. *Le Discours vivant*. Paris: P.U.F.
- Husserl, Edmund. 1950. *Idées directrices pour une phenomenology*. Paris: Gallimard.
- Irigaray, Luce. 1984. *Ethique de la difference sexuelle*. Paris: Minuit.
- Korff-Sausse, S. 1999. PaCS et clones: la logique du même. *Libération*. 7 de junho 1999.
- Kruks, Sonia. 2001. *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*. Ithaca: Cornell University Press.
- Lacan, Jacques. 1961. *Le Séminaire, livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques. 1961/2001. Maurice Merleau-Ponty. *Autres écrits*, Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques. 1966. *Ecrits*. Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques. 2011. *Ou Pire. Séminaire, Livre XIX (1971-1972)*. Paris : Seuil.
- Le Doeuf, Michèle. 1998. *Le Sexe du savoir*. Paris: Aubier.
- Lesourd, S. 1999. Entrevista. *Le Monde*. 15 de março 1999.

- Merleau-Ponty, Maurice. 1942. *La Structure du comportement*. Paris: P.U.F.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *La Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1955. *Les Aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1960a. *Le Visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1960b/2000. Préface à l'ouvrage de A. Hesnard, *L'œuvre et l'esprit de Freud et son importance dans le monde moderne. Parcours Deux (1951-1961)*. Paris: Verdier.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1969. *La Prose du monde*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1968. *Résumés de cours. Collège de France. 1952-1960*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1996. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2003. *L'Institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France. 1954-1955*. Tours: Belin. .
- Morel, Geneviève. 2004. *Ambigüités sexuelles*. Paris : Anthropos.
- Pirlot George, Pedinelli J.-L. 2009. *Les perversions sexuelles et narcissiques*. Paris: Armand Collin.
- Pontalis, J.-B. 1961. La Position du problème de l'inconscient chez Merleau-Ponty. In J.-B. Pontalis (1993) *Après Freud*. Paris: Gallimard, pp 76-97.
- Pontalis, J.-B. 1971. Présence, entre les signes, absences. *L'Arc*. "Merleau-Ponty": 56-66.
- Stoller, Silvia. 2010. Expressivity and performativity: Merleau-Ponty and Butler. *Continental Philosophy Review*. 43/1: 97-110.
- Sullivan, Shannon. 1997. Domination and dialogue in Merleau-Ponty's Phenomenology of perception. *Hypatia*, 12/1: 1- 19.
- Young, Iris. M. 1990. *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*. Bloomington: Indiana University Press.

Thamy Ayouch é psicanalista, Maître de Conférence (Professor Titular) na Université Lille III, e Professor Visitante Estrangeiro no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. É Doutor (Université Paris VII), Mestre em Filosofia (Université Paris

XII) e em Psicopatologia (Université Paris VII), antigo aluno da Ecole Normale Supérieure, e Graduado em Filosofia (Université Paris XII), Psicologia Clínica (Université Paris VII) e Literatura Inglesa (Université Paris IV).

thamy.ayouch@gmail.com