

1 2 9 0



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

Renato dos Santos

A CARNE DO REAL
MERLEAU-PONTY E A PSICANÁLISE

Tese no âmbito do Doutoramento em Filosofia em Regime de Cotutela orientada pelo Professor Doutor Ericson Falabretti e pelo Professor Doutor Luís António Ferreira Correia Umbelino e apresentada ao Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

Maio de 2021

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

Renato dos Santos

A CARNE DO REAL
Merleau-Ponty e a Psicanálise

Coimbra

2021

*É sempre no passado aquele orgasmo,
é sempre no presente aquele duplo,
é sempre no futuro aquele pânico.*

*É sempre no meu peito aquela garra.
É sempre no meu tédio aquele aceno.
É sempre no meu sono aquela guerra.*

*É sempre no meu trato o amplo distrato.
Sempre na minha firma a antiga fúria.
Sempre no mesmo engano outro retrato.*

*É sempre nos meus pulos o limite.
É sempre nos meus lábios a estampilha.
É sempre no meu não aquele trauma.*

*Sempre no meu amor a noite rompe.
Sempre dentro de mim meu inimigo.
E sempre no meu sempre a mesma
ausência.*

Carlos Drummond de Andrade – O
enterrado vivo¹

¹ ANDRADE, C.D. **Nova Reunião**: 19 Livros de Poesia (Vol. 1). Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1987, p. 310-311.

FINANCIAMENTO

Esta pesquisa foi realizada com o apoio financeiro de Bolsa de Doutorado CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, Fundação do Governo Federal Brasileiro.

RESUMO

O objetivo da presente tese é mostrar que o real, o imaginário e o simbólico estão entrelaçados carnalmente. Com isso, será possível mostrar que i) não há sobreposição entre real, simbólico e imaginário, mas todos possuem o mesmo peso de igualdade; ii) sendo o real o impossível de ser dito, de ser escrito, é o que permite pensar a indeterminação do mundo enquanto origem, enquanto um princípio absoluto de identidade; iii) por fim, o real enquanto o que impede a coincidência imaginária do eu consigo mesmo, permite que haja a experiência da alteridade, revelada enquanto estranhamento (*Unheimlichkeit*), sentida no íntimo de si mesmo enquanto algo estranho. Essas implicações serão possíveis após minuciosa análise de conceitos de Merleau-Ponty, Freud e Lacan, fazendo ressaltar a interlocução entre fenomenologia e psicanálise em torno de temas cruciais ligados à arqueologia de nossa existência.

Palavras-chave: Real. Carnalidade. *Unheimliche*. Alteridade.

ABSTRACT

The objective of this thesis is to show that the real, the imaginary and the symbolic are carnally intertwined. With this, it will be possible to show that i) there is no overlap between the real, symbolic and imaginary, but they all have the same weight of equality; ii) the real being the impossible to be said, to be written, is what allows us to think about the indeterminacy of the world as an origin, as an absolute principle of identity; iii) finally, the real as what prevents an imaginary coincidence of the self with oneself, allows for an experience of otherness, revealed as the strangeness (*Unheimlichkeit*), felt within oneself as something strange. These occurrences will be possible after a thorough analysis of concepts by Merleau-Ponty, Freud and Lacan, highlighting the interlocution between phenomenology and psychoanalysis around crucial themes linked to the archeology of our existence.

Keywords: Real. Carnality. *Unheimliche*. Alterity.

RESUMÉ

Le but de cette thèse est de montrer que le réel, l'imaginaire et le symbolique sont liés charnellement. Avec cela, il sera possible de montrer que i) il n'y a pas de chevauchement entre le réel, symbolique et l'imaginaire, mais ils ont tous le même poids d'égalité; ii) puisque le réel est l'impossible à dire, à écrire, c'est ce qui permet de penser l'indétermination du monde comme origine, comme principe absolu d'identité; iii) enfin, le réel comme ce qui empêche une coïncidence imaginaire du soi avec soi, permet une expérience de l'altérité, révélée comme l'étrangeté (*Unheimlichkeit*), ressentie en soi comme quelque chose d'étrange. Ces occurrences seront possibles après une analyse approfondie des concepts par Merleau-Ponty, Freud et Lacan, mettant en évidence l'interlocution entre phénoménologie et psychanalyse autour de thèmes cruciaux liés à l'archéologie de notre existence.

Mots-clés: Réel. Carnalité. *Unheimliche*. Altérité.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE MERLEAU-PONTY²

C – Causeries 1948

IP – L'institution/La passivité

MI – Manuscrits inédits

N – La nature – Notes – Cours de Collège de France

OE – L'Œil et l'esprit

PPE – Psychologie et pédagogie de l'enfant

PM – La prose du monde

PhP – La Phénoménologie de la perception

PII – Parcours deux (1951-1961)

RC – Résumés de cours – Collège de France (1952-1960)

S – Signes

SC – La structure du comportement

SnS – Sens et non-sens

VI – Le visible et l'invisible

² Todas as traduções das citações das obras de Merleau-Ponty e de outros autores em língua estrangeira serão de nossa autoria. Em algumas citações, quando vemos necessidade, citaremos o original em nota de rodapé.

SUMÁRIO

FINANCIAMENTO	IV
RESUMO.....	V
ABSTRACT.....	VI
RESUMÉ.....	VII
LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE MERLEAU-PONTY	VIII
INTRODUÇÃO	1
PARTE I: ARQUEOLOGIA DA EXISTÊNCIA	5
1. Introdução.....	6
2. O olho da razão, ou a transparência do sujeito cartesiano	6
3. Anonimato e familiaridade: a ambiguidade do corpo próprio	15
4. O inconsciente como sentir.....	30
5. O sentido ontológico do desejo.....	51
6. Desejo e sexualidade.....	59
PARTE II: A CARNE DO REAL.....	73
1. Introdução.....	74
2. Uma Coisa não representável: Freud e o <i>das Ding</i>	75
3. Topologias do real: <i>extimité</i> e <i>chiasme</i>	84
4. Quiasma, precessão e tempo mítico.....	91
5. <i>Objet petit a</i> causa de desejo.....	109
6. O olhar como objeto da pulsão escópica	116
7. O real como impossível	126
PARTE III: O ESTRANHO FAMILIAR	137
1. Introdução.....	138
2. Mecanismos de defesa	139
3. <i>Das unheimliche</i>	151
4. A experiência da alteridade como descentramento	164
5. Angústia: afeto que não engana	173
CONCLUSÃO	181
REFERÊNCIAS.....	185

INTRODUÇÃO

A tese que defendo na presente pesquisa é a de que o real, o simbólico e o imaginário encontram-se entrelaçados carnalmente tanto na filosofia de Merleau-Ponty quanto na psicanálise de Freud e Lacan. Embora a terminologia R. S. I. seja cunhada por Lacan, por meio do nó borromeano, eu defendo que em Merleau-Ponty e também em Freud, podemos ler determinados conceitos e questões à luz desta estrutura do real, do simbólico e do imaginário.

Ao defender que o real está encarnado, eu quero com isso dizer que não há sobreposição entre um registro e outro, ou seja, entre o real, o simbólico e o imaginário não existe um mais importante que o outro. Isso nos permitirá afirmar, por exemplo, que não existe um antes e um depois no sentido absoluto do termo: que se possa dizer, com Merleau-Ponty, que exista uma imagem original e as demais sejam cópias. Porque, se assim fosse, teríamos uma imagem que é a “verdadeira”, a imagem “real”, e as demais imagens seriam falsas.

Esse exemplo das imagens para mostrar que o real é encarnado, serve simplesmente para esclarecer que não há um princípio absoluto que outorgue a verdade última das coisas. O princípio que aqui defendemos se apresentará enquanto mistério, *das Ding*, em Freud, tempo mítico em Merleau-Ponty, ou nada, vazio, em Lacan.

O real, tomado como impossível, será o que nos permitirá desfazer a ideia de um antes e de um depois cronológico, assim como de dizer que há um modelo universal de sentido. O real é o que permite a diferenciação, é o que impede a consumação imaginária das diferenças. Para Merleau-Ponty isso será possível pela noção de carne (*Chair*), enquanto tecido gestáltico, permite o vidente, o visível e o invisível cofuncionarem sem que haja aniquilamento da diferença de cada um no outro, mantendo dessa forma a singularidade de cada dimensão.

Outra implicação a partir da ideia que o real é encarnado é que, no que diz respeito a experiência da alteridade, seremos levados a admitir uma alteridade que não seja aquela reduzida ao imaginário, nem ao semblante do Outro, mas aquela que se apresenta desde dentro de si mesmo como intimidade estranha. Será o texto de Freud, de 1919, *Das Unheimliche*, que nos ajudará sustentar o que chamamos comumente de externo e interno, ou que o estranho é sempre o que é externo, fora, não passa de um mecanismo de defesa do Eu em querer afastar algo de si mesmo

para longe. Pois o estranho somente é estranho porque é íntimo. Toda estranheza, como defendemos, é familiar.

Para que a tese consiga cumprir seu propósito, dividimos em Três Partes, e cada Parte é composta por capítulos que visam sustentar a tese central. Na Primeira Parte, chamada **Arqueologia da existência**, seguimos em direção a uma observação que Merleau-Ponty faz acerca do projeto psicanalítico de Freud, a saber, que o que o pai da psicanálise buscava era revelar nossa arqueologia. Com isso, podemos perceber que aquilo que a fenomenologia se propunha, qual seja, “voltar às coisas mesmas”, não está distante do retorno às origens da vida do sujeito humano conforme irá fazer a psicanálise.

Uma arqueologia da existência é a atitude necessária que propõe retornar ao mundo da vida, à vida selvagem, antes da ascensão da consciência. Nesta vida selvagem o que encontramos? Encontramos um sujeito em constituição, perpassado pelo mundo enquanto natureza, mas também pela comunidade simbólica, na qual o inconsciente e o desejo irão ganhar existência. Existência que tem uma linguagem, embora na maior parte das vezes uma linguagem inconsciente.

Nesse contexto, será possível mostrarmos de que maneira as descobertas de Merleau-Ponty em torno do membro fantasma, do corpo enquanto ser no mundo, e principalmente o seu *retorno a Freud*, possibilita compreendermos o sentido de alguns conceitos-chave, tal como inconsciente, desejo, sexualidade, sujeito. Não há dúvidas, conforme defendemos, que estes conceitos estão intimamente ligados ao olhar psicanalítico por parte de Merleau-Ponty em consequência de sua leitura da psicanálise.

Portanto, ficará claro que a psicanálise poderá nos ajudar a romper com a herança do cartesianismo para pensar a existência do sujeito humano, consoante com o que a fenomenologia também irá propor, embora por vias diferentes, mas com objetivos comuns, pelo menos com a fenomenologia de Merleau-Ponty.

Na Segunda Parte, que leva o título geral da tese, **A carne do real**, será o ponto central da pesquisa, principalmente no sentido de verticalidade, pois o que buscamos atingir é a problemática da indeterminação ontológica que Merleau-Ponty se dedica, principalmente nas suas últimas obras, por meio da noção de tempo mítico. Esse tempo mítico, em nosso entendimento, se aproxima em muito com a noção de *das Ding* e inconsciente de Freud, bem como o conceito de objeto

a de Lacan. O sentido para o qual estes conceitos apontam é precisamente para o real, enquanto algo ou aquilo que é impossível de se escrever, de se apreender.

Com a noção de “carne”, mais exatamente carne do real, procuramos dizer que o real não está distante, separado objetivamente. O real encarnado irá tentar denotar a ideia de que o imaginário, simbólico e real encontram-se entrelaçados tal como a estrutura topológica do nó borromeano ilustra por meio da psicanálise de Lacan; por parte de Merleau-Ponty isso se evidenciará pela estrutura ontológica da carne, a carne como Gestalt, que se traduz enquanto quiasma espacial e precessão temporal das experiências. Noutras palavras, a carne do real significa que não há sobreposição das distintas experiências, e que o real está em pé de igualdade assim como o simbólico e o imaginário na perspectiva topológica da carnalidade.

Após cumprir essa tarefa de esclarecimento, passamos à Terceira e última Parte de nossa pesquisa, cujo título é **O estranho familiar**, na qual mostraremos de que forma será o real enquanto experiência de morte, finitude, estranhamento, que permitirá romper com os sonhos fantasiosos de se pretender pensar a experiência da alteridade em termos de intersubjetividade pautada entre dois *cogitos* ou dois egos.

A noção de alteridade enquanto experiência de descentramento frente ao estranho revelará que a possibilidade de relação com a diferença reside no íntimo, que não há estranho que não seja familiar. Convém frisar que isso somente é possível porque estamos diante de um sujeito cuja estrutura é cindida, dividida. Para o sujeito cartesiano não existe intimidade estranha, tudo é evidente.

O reconhecimento, portanto, do semelhante enquanto estranho, se apoia no estranho íntimo que percebo em meu próprio mundo subjetivo. Não se trata de uma afirmação solipsista, pois o que se revela nessa percepção é que o interno e o externo estão em reversibilidade.

Em Freud, o estranho é familiar porque remete ao complexo de castração, para os restos da vida anímica que precisaram ser recalçados para que houvesse a formação do aparelho psíquico. O fenômeno do duplo aparece precisamente depois que o Eu sente em seu íntimo a presença de algo estranho, sem que se possa extinguir definitivamente. Os mecanismos de defesa do Eu serão necessários para impedir que o horror diante do insuportável tome lugar central na vida psíquica.

Pois, como mostraremos, o estranho é um dos nomes do real. Essa alteridade que nos referimos não é imaginária, não é simbólica, mas real, enquanto impossível de se dizer. Merleau-Ponty, em nossa leitura, parece se encaminhar para esse sentido da alteridade, principalmente ao afirmar em várias passagens que o outro que percebo se volta contra mim sem que eu possa localizar ou dizer de onde esse vidente, que olha para mim, tenha surgido. O estranho está em toda e nenhuma parte, pois ele não é algo palpável, que possamos dizer onde está objetivamente.

Mas, então, como saber se o outro existe? Há uma linguagem que esse outro enquanto estranho possui. Esta linguagem é a angústia. Será com a angústia que finalizamos a terceira e última Parte da pesquisa. No *Seminário X*, A angústia, Lacan retoma o texto de 1919, *Das Unheimliche*, de Freud, precisamente para mostrar que a angústia surge no momento em que aparece algo (estranho) no lugar em que não deveria existir nada, pois esse é o lugar da falta, do menos-*phi*. A angústia não surge a partir da falta, mas quando a falta vem a faltar. Ou seja, quando algo tenta tamponar a falta do sujeito, e o sujeito, como ficará claro, se define pela falta-a-ser.

Assim, se o estranho é um vidente que se volta contra mim, sem que eu possa dizer onde ele está, e esse movimento me acarreta passividade (conforme dirá Merleau-Ponty), ele só poderá implicar angústia. Enquanto único afeto que não engana, diz Lacan, a angústia será a marca da presença do estranho.

PARTE I: ARQUEOLOGIA DA EXISTÊNCIA

1. Introdução

Nosso objetivo nesta Primeira Parte é mostrar como a subjetividade humana pode ser compreendida para além das concepções que se afirmam na ideia de um sujeito que é transparente para si mesmo, tendo seu ápice na modernidade em especial com a figura de Descartes. Em contraste com essa perspectiva, encontramos na psicanálise de Freud e Lacan, bem como na filosofia de Merleau-Ponty, um estatuto de sujeito que somente pode existir porque, antes de qualquer coisa, sua existência está situada quer seja na natureza ou na cultura. A maneira como entendemos a subjetividade humana implica diretamente no tratamento de várias questões ligadas a ela, tal como a ética, a política, a alteridade, o desejo, as relações entre diferentes culturas e assim por diante.

Por esta razão é que propomos uma investigação arqueológica para compreender a constituição do sujeito, sua relação primordial com o mundo e com os outros. Era este, aliás, o método que Freud desenvolveu na psicanálise ao retornar nos primórdios da vida de um paciente para tentar entender a gênese dos sintomas. Como muito bem notou Merleau-Ponty: “as metáforas energéticas ou mecanicistas guardam contra toda idealização o limite de uma intuição que é uma das mais preciosas do freudismo: aquela de nossa *arqueologia*”³. O leitor do filósofo provavelmente perceberá que este método lembra muito ao lema da fenomenologia de “voltar às coisas mesmas”, retornar às raízes da existência para melhor compreendê-la. Mas convém perguntarmos por que, afinal, se faz necessário considerar a fenomenologia e a psicanálise para pensar um outro estatuto ao sujeito?

2. O olho da razão, ou a transparência do sujeito cartesiano

Para respondermos a esta questão, façamos uma imersão na modernidade, pois foi nesta época que o discurso a favor da supremacia da razão fez com que a experiência sensível fosse concebida como passível de erro e engano. Se os sentidos nos dão a impressão das coisas serem ora de um modo, ora de outro, por conta de sua natureza ambígua, não devemos lançar sobre eles devida confiança para se chegar à verdade ou à essência das coisas. Com Descartes, aprendemos

³ *PII*, 282, grifo do autor.

que o Eu se define a partir de si mesmo, que ele, por um movimento metódico da razão, independe do mundo para constituir-se. Aliás, é ele quem constitui o mundo e tudo o que nele existe.

Na perspectiva da filosofia cartesiana, o Eu preexiste à experiência. Se o racionalismo fez da consciência o fundamento do conhecimento e tomou o Eu como absoluto, para o empirismo o cenário não é diferente. Ao considerar que o conhecimento tem sua origem nas sensações, o empirismo outorgou à consciência um lugar de mero receptáculo das informações captadas. Fato é que, apesar das diferenças entre racionalismo e empirismo, ainda é um Eu que opera e organiza essas informações. Segundo Merleau-Ponty, a despeito das discordâncias entre as filosofias modernas⁴, figurava como pano de fundo a ideia de que “o ser da alma ou o ser-sujeito não é um ser menor, que talvez seja a forma absoluta do ser”⁵.

Uma filosofia fundada no sujeito cartesiano implica, do ponto de vista ontológico, a separação entre sujeito e objeto ou, conforme a expressão cartesiana, *res cogitans* e *res extensa*. Ou existe-se como pensamento, ou como extensão, como ser ou como nada. Trata-se, noutras palavras, para essas filosofias, de desconsiderar o negativo, o inconsciente, o irracional. Ao contrário dessas perspectivas, neste capítulo mostrarei de que maneira a noção de subjetividade encarnada, pensada por Merleau-Ponty em suas obras iniciais, busca superar o dualismo entre sujeito e objeto, consciência e natureza, favorecendo a encarnação do Eu num corpo vivo, um corpo carnal. Contudo, é oportuno trazeremos à baila o modelo cartesiano de sujeito, de forma a compreendermos melhor seu funcionamento.

Na *Segunda meditação*, de *Méditations Métaphysiques*, Descartes apresenta como o espírito tem o poder de nos livrar dos equívocos induzidos pelos sentidos, tomando como exemplo a análise de um pedaço de cera recém tirado da colmeia. Suas qualidades sensíveis, tais como a doçura do mel, cor, grandeza e

⁴ Merleau-Ponty direciona sua crítica não apenas a Descartes e Locke, mas também a Kant: “Descartes e especialmente Kant desataram o sujeito ou a consciência fazendo ver que eu não consigo entender nada como existente se primeiramente eu não me experimentasse existente no ato de apreendê-la; eles fizeram a consciência aparecer, a absoluta certeza de mim para mim, como a condição sem a qual não haveria absolutamente nada, e o ato de ligação como o fundamento do ligado. Sem dúvida, o ato de ligação não é nada sem o espetáculo do mundo que ele liga; a unidade da consciência, em Kant, é exatamente contemporânea da unidade do mundo e, em Descartes, a dúvida metódica não nos faz perder nada, visto que o mundo inteiro, pelo menos a título de experiência nossa, é reintegrado ao *Cogito*, certo com ele, e apenas afetado pelo índice ‘pensamento de...’” (*PhP*, iii-iv).

⁵ S, 193.

formato, tendem a se modificar conforme a cera é aproximada do fogo. O que nela existia de sabor “exala-se, o odor se esvai, sua cor se modifica, sua figura se altera, sua grandeza aumenta, ele torna-se líquido, esquentase, mal o podemos tocar e, embora nele batemos, nenhum som produzirá”⁶.

Considerando que essas alterações no pedaço de cera fazem dele uma simples extensão, resta perguntar, conforme Descartes, o que é, afinal, isso que permite que eu possa afirmar que a cera, tal como se encontra no estado atual, é a mesma inicialmente experienciada? Certamente não são os próprios sentidos que fornecem tal informação, mas “uma inspeção do espírito”⁷. É a capacidade de julgar que outorga a legitimidade de inferir que o pedaço de cera de agora é o mesmo de outrora, ou seja, “somente meu entendimento é quem o concebe”⁸.

A verdadeira cera, como comenta Merleau-Ponty, “não é vista com os olhos. Nós só podemos concebê-la pela inteligência”⁹. O *cogito* possui o poder de fornecer a essência dos fenômenos, é ele quem permite distinguir clara e distintamente a verdade do erro. Se o cientista ou o filósofo quiser encontrar o ser das coisas é necessário, portanto, apoiar-se na capacidade da razão para realizar seu intento.

A grande realização de Descartes é a de retirar dos sentidos o fundamento seguro para o conhecimento, e colocar a razão como o centro que mais bem cumpre tal papel. Por esse motivo, a visão e o tato, por exemplo, somente podem estar submetidos ao critério da razão. No texto *La Dioptrique* (1637), que se ocupa em meditar sobre a óptica, o filósofo esclarece como ocorre o processo responsável por desencadear a visão. Por meio das luzes que se projetam no olho, formando imagens que irão ser recebidas pela retina, tem-se os primeiros elementos pelos quais a visão é formada.

⁶ DESCARTES, R. **Discurso do método**: Meditações; Objeções e respostas; As paixões da Alma; Cartas. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 104.

⁷ DESCARTES, R. **Discurso do método**: Meditações; Objeções e respostas; As paixões da Alma; Cartas. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 105.

⁸ DESCARTES, R. **Discurso do método**: Meditações; Objeções e respostas; As paixões da Alma; Cartas. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 105.

⁹ C, 13. “*La vraie cire ne se voit donc pas par les yeux. On ne peut que la concevoir par l’intelligence. Quand je crois voir la cire de mes yeux, je ne fais que penser à travers les qualités qui tombent sous les sens la cire toute nue et sans qualités qui est leur source commune. Pour Descartes, donc, et cette idée est demeurée longtemps toute puissante dans la tradition philosophique en France a, la perception n’est qu’un commencement de science encore confuse. Le rapport de la perception à la science est celui de l’apparence à la réalité. Notre dignité est de nous en remettre à l’intelligence qui nous découvrira seule la vérité du monde*”.

Após detalhar o mecanicismo do olho (*Discours III*), seus tecidos, músculos e nervos, o filósofo em seguida passa a mostrar a natureza e a função dos sentidos no geral (*Discours IV*), enfatizando, logo no início, que é a “alma que sente, não o corpo”¹⁰. Logo adiante, uma afirmação semelhante a esta é escrita quando busca tratar, especificamente, da visão: “primeiramente, é a alma que vê, e não o olho, pois este não vê diretamente, mas apenas por intermédio do cérebro”¹¹. Em outra ocasião, o filósofo reforça sua tese de que é o espírito quem outorga sentido às imagens que o olho vê, mesmo se este estiver diante de um espelho, a imagem que refletirá do espelho somente poderá ser reconhecida pela faculdade do espírito¹². Merleau-Ponty, por sua vez, não perde a oportunidade de observar criticamente este exemplo cartesiano.

Um cartesiano não se vê no espelho: ele vê um manequim, um ‘fora’ do qual ele tem todos os motivos para acreditar que os outros o vêem da mesma forma, mas que, para si próprio como para os outros, não é uma carne. Sua ‘imagem’ no espelho é um efeito da mecânica das coisas; se nela se reconhece, se a considera ‘semelhante’, é seu pensamento que tece esse elo, a imagem especular não é nada *dele*¹³.

O que importa destacar destas passagens é a maneira pela qual a filosofia cartesiana concebe a natureza da visão, bem como o estatuto de sujeito pressuposto na estruturação do conhecimento. Conforme nota Merleau-Ponty em *La structure du comportement*, Descartes tem o mérito de conseguir superar “as coisas extramentais, que o realismo filosófico havia introduzido, para retornar a um inventário, a uma descrição da experiência humana sem nada pressupor que a explique inicialmente de fora”¹⁴. Todavia, se, por um lado, a filosofia cartesiana retira de cena a causalidade dos objetos extramentais, e dá conta de explicitar o “pensamento de ver”, por outro, ainda segundo Merleau-Ponty, ela não leva em

¹⁰ DESCARTES, R. La Dioptrique. *In*: _____. **Oeuvres philosophiques de Descartes**. Tome 1. Paris: Garnier Frères, 1963, p. 681-682.

¹¹ DESCARTES, R. La Dioptrique. *In*: _____. **Oeuvres philosophiques de Descartes**. Tome 1. Paris: Garnier Frères, 1963, p. 710.

¹² Em **Objções e respostas**, Descartes escreve: “[o] olho que não pode ver-se a si mesmo a não ser num espelho: ao que é fácil responder que não é o olho que se vê a si mesmo, nem o espelho, mas antes o espírito, o qual somente conhece não só o espelho como o olho e a si mesmo”. *Cf.* DESCARTES, R. **Discurso do método**: Meditações; Objções e respostas; As paixões da Alma; Cartas. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 199, grifo do autor.

¹³ *OE*, 39, grifo do autor.

¹⁴ *SC*, 210.

consideração o fato “da visão e o conjunto de conhecimentos existenciais”¹⁵, os quais são relegados a meras determinações da consciência.

O poder constituinte do *cogito*, pensado por Descartes, é de tal modo capaz de assegurar a certeza que se possa extrair da própria existência. Para o filósofo, por mais que coloquemos em xeque todas as informações advindas dos sentidos, ou até mesmo o fato de que existimos, não podemos duvidar de que duvidamos, de que pensamos¹⁶. Conforme afirma o filósofo na passagem a seguir:

Mas, logo em seguida, adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, que fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava¹⁷.

Esta é a primeira premissa para se conhecer seguramente alguma coisa. A “dúvida metódica” deve levar em consideração não tanto os juízos corriqueiros que todo sujeito em sua cotidianidade é capaz de fazer, mas a capacidade de conseguir analisar por meio da razão, ou da clarividência do *cogito*, tais elementos. Ou seja, retira-se da existência o conteúdo das vivências para tomá-las enquanto ideias depuradas pela razão. O pensamento de Descartes é de tal maneira que “não quer frequentar o visível e decide reconstruir conforme o modelo que dele se oferece”¹⁸.

Assim, tem-se o mundo apenas em tese, ou seja, não o mundo enquanto tal, mas tão somente o mundo enquanto ideia. A filosofia de Descartes, assim como a ciência moderna, opera por meio daquilo que Merleau-Ponty designou como “pensamento de sobrevoo”¹⁹. Trata-se do pensamento que recusa a encarnação do

¹⁵ SC, 212.

¹⁶ “Fecharei agora os olhos, tamparei meus ouvidos, desviar-me-ei de todos os meus sentidos, apagarei mesmo de meu pensamento todas as imagens de coisas corporais, ou, ao menos, uma vez que mal se pode fazê-lo, reputá-las-ei como vãs e como falsas; e assim, entretendo-me apenas comigo mesmo e considerando meu interior, empreenderei tornar-me pouco a pouco mais conhecido e mais familiar a mim mesmo. Sou uma coisa que pensa”. Cf. DESCARTES, R. **Discurso do método**: Meditações; Objeções e respostas; As paixões da Alma; Cartas. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 107.

¹⁷ DESCARTES, R. **Discurso do método**: Meditações; Objeções e respostas; As paixões da Alma; Cartas. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 54, grifo do autor.

¹⁸ OE, 36.

¹⁹ Merleau-Ponty denomina, também, à essa perspectiva de sobrevoo o termo *Kosmotheoros*, notadamente, em *L'institution/La Passivité*, quando refere-se à atitude de Lévi-Strauss de identificar-se a um observador absoluto frente ao social, concebendo este último como objeto. “*Ceci veut dire que Lévi-Strauss se donne un observateur absolu, Kosmotheoros, avec lequel il s'identifie, et devant qui le social est objet*” (IP, 120). No livro *Experiência do Pensamento*, Marilena Chaui explica o conceito *Kosmotheoros* nos seguintes termos: “Perante o observador absoluto, *Kosmotheoros* que

homem no mundo, como ser-no-mundo, em vez disso, acredita poder abster-se com a razão deste mundo natal. Afasta-se do mundo por acreditar que assim será possível encontrar a essência do mundo por meio da razão, almejando “sobrevoar todas as coisas em um pensamento ‘objetivo’, que, finalmente, não pensa verdadeiramente nada”²⁰. A ciência, por exemplo, influenciada em grande medida pelo pensamento cartesiano, “manipula as coisas e recusa habitá-las”²¹.

Cumpramos lembrar que, para Descartes, o mundo, e tudo que diz respeito à dimensão sensível, é da ordem da *res extensa*, do que pode ser dissecado, desmontado. Numa palavra: os objetos. Já a *res cogitans* refere-se à dimensão da reflexão, do pensamento, do que não é passível de esgotar objetivamente. É daí, como sabemos, que advém a clássica separação entre sujeito e objeto. Ou existe-se no nível de sujeito, ou de objeto, do *cogito* ou da extensão. O exemplo do pedaço de cera, que mencionamos anteriormente, ilustra isto que estamos a dizer. A cera, por ser da ordem da extensão é, por isso mesmo, passível de ser depurada pelo sujeito – poderíamos nomear aqui o cientista – que está analisando-a, uma vez que a verdade da cera reside na inferência puramente racional do sujeito. Se os sentidos e o sensível são passíveis de erro e engano, o fundamento para se ter acesso à verdade do mundo deve ser o *cogito*, o qual possui como característica de sua essência o esquecimento de “seus próprios fenômenos e tornar possível assim a constituição das ‘coisas’”²².

Toda ambiguidade dos fenômenos é dissipada pela clarividência do *cogito*. Segundo Merleau-Ponty, “a atitude reflexiva simultaneamente purifica a noção comum do corpo e da alma definindo o corpo como uma soma de partes sem interior e a alma como um ser todo presente a si mesmo sem distância”²³. Reduzido

sobrevoa o mundo para contemplá-lo como espetáculo integral e sem poder habitá-lo, não opunha a inexistência da subjetividade, mas indagava porque o sujeito absoluto a dissimulava e anulava”. Cf. CHAUI, M. **Experiência do pensamento**: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 7, grifo do autor.

²⁰ S, 192.

²¹ OE, 9. “*La science manipule les choses et renonce à les habiter. Elle s'en donne des modèles internes et, opérant sur ces indices ou variables les transformations permises par leur définition, ne se confronte que de loin en loin avec le monde actuel. Elle est, elle a toujours été, cet-te pensée admirablement active, ingénieuse, désinvolte, ce parti pris de traiter tout être comme «objet en général», c'est-à-dire a la fois comme s'il ne nous était rien et se trouvait cependant prédestiné à nos artifices*”.

²² PhP, 71.

²³ PhP, 231. “*L'attitude réflexive purifie simultanément la notion commune du corps et celle de l'âme en définissant le corps comme une somme de parties sans intérieur et l'âme comme un être tout présent à lui-même sans distance*”.

o corpo a mero objeto, uma filosofia reflexiva considera o Eu como pura independência. Instalam-se, assim, dois modos puros de existência: “ou existe-se como coisa ou existe-se como consciência”²⁴.

Descartes pensa um sujeito que está fora da relação com o mundo sensível, é um sujeito que se abstém da experiência mesma do mundo. Na perspectiva do sujeito cartesiano, o real estaria dominado pela autossuficiência do *cogito*. Não há espaço para o real, para o estranho (*Unheimliche*), pois nada escapa da transparência racional de sua existência. Podemos afirmar que não há falta para este sujeito, pois se o *cogito* me fornece um arcabouço de significações para eu poder definir as coisas que percebo, nada pode figurar-se em meu campo como estranho, sem sentido (*non-sens*). Conforme escreve Merleau-Ponty, já no prefácio de *Phénoménologie de la perception*:

A análise reflexiva ignora o problema do outro como o problema do mundo porque ela faz surgir em mim, com o primeiro lampejo de consciência, o poder de dirigir-me a uma verdade de direito universal, e porque sendo o outro também sem exceção (*eccéité*), sem lugar e sem corpo, o Alter e o Ego são um só no mundo verdadeiro, elo dos espíritos²⁵.

Para “um sujeito que nada mais é do que ele pensa ser”²⁶, tudo o que pode apresentar-se por uma face de mistério, é somente uma questão de potencializar o intelecto que logo dissipar-se-á qualquer confusão ocasionada pela percepção. Assim, não há nada que possa existir fora das vistas do *ego*, uma intencionalidade própria nem dos objetos nem de meus semelhantes. O peso recai sempre na potencialidade do *ego* em decifrar os paradoxos, sendo apenas uma questão de método para bem conduzir o espírito. Segundo Merleau-Ponty, por muito tempo, “o *Cogito* desvalorizava a percepção de um outro, ele me ensinava que o eu só é acessível a si mesmo, já que ele me definia pelo pensamento que tenho de mim mesmo e que sou evidentemente o único a ter, pelo menos nesse sentido último”²⁷.

Na *Segunda meditação*, de *Méditations Métaphysiques*, Descartes prossegue o exemplo do pedaço de cera estendendo aquela mesma conclusão – qual seja, que a verdade da cera não reside nela mesma, mas no espírito – para o problema da alteridade. Vejamos o que diz o filósofo:

²⁴ *PhP*, 231.

²⁵ *PhP*, 17.

²⁶ *PhP*, 231.

²⁷ *PhP*, 231, grifo do autor.

Se por acaso não olhasse pela janela homens que passam pela rua, à vista dos quais não deixo de dizer que vejo homens da mesma maneira que digo que vejo a cera; e, entretanto, que vejo desta janela, senão chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas? Mas julgo que são homens verdadeiros e assim compreendo, somente pelo poder de julgar que reside em meu espírito, aquilo que acreditava ver com meus olhos²⁸.

Já falamos que o ver, para Descartes, assim como todos os demais sentidos, estão submetidos ao exame criterioso do *cogito*. A verdade do percebido não reside nele mesmo, mas na ideia depurada racionalmente pelo sujeito. É este pano de fundo que faz Descartes afirmar, conforme a citação acima, que a garantia de que os homens que passam na rua são realmente homens somente pode ser fornecida pela razão. Afinal, o corpo do outro não é mais do que um mero objeto para eu que sou um espectador absoluto e que outorga a verdade acerca daquilo que percebo. Sob este prisma, a existência do outro somente pode representar “dificuldade e escândalo”²⁹. Afinal, conforme Merleau-Ponty:

O corpo do outro, como meu próprio corpo, não é habitado, ele é objeto diante da consciência que o pensa ou constitui os homens e eu mesmo enquanto ser empírico somos apenas mecanismos que se movem por molas, o verdadeiro sujeito é sem segundo sujeito, esta consciência que se esconderia em um pedaço de carne sangrenta é a mais absurda das qualidades ocultas, e minha consciência, sendo coextensiva àquilo que pode ser para mim, correlativa ao sistema inteiro da experiência, não pode encontrar aqui uma outra consciência que no mesmo instante faria aparecer no mundo o fundo reservado, desconhecido por mim, de seus próprios fenômenos³⁰.

Se o sujeito cartesiano me possibilita extrair por meio do pensamento a evidência de minha existência, possibilitando ser transparente para eu mesmo, também o meu próximo se faz transparente para mim. Eu e o outro formamos uma consistência perfeita, graças ao poder do espírito em retirar de cena qualquer falta ou fissura. Mas esta consistência não passa de uma mera ilusão imaginária, pois se o outro está submetido à minha representação, ele não é mais do que um mero objeto ou um significante forjado por mim. Ou seja, o outro não existe. Considerando que o *cogito* tem o poder de revelar um modo de “existência que não

²⁸ DESCARTES, R. **Discurso do método**: Meditações; Objeções e respostas; As paixões da Alma; Cartas. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 105.

²⁹ *PhP*, 401.

³⁰ *PhP*, 401.

deve nada ao tempo, se eu me descobro como o constituinte universal de todo ser que é acessível a mim, e um campo transcendental sem dobras e sem exterior”³¹, é preciso afirmar seguramente que este *cogito* é “Deus”³², que é “finalmente com Deus que o *Cogito* me faz coincidir [...], me retira do evento e me estabelece na eternidade”³³.

O sujeito cartesiano, assim, é aquele que recusa a contingência da existência, das vicissitudes da vida, numa palavra, da finitude. Como afirma Merleau-Ponty, “nenhuma filosofia pode ignorar o problema da finitude, sob pena de ignorar a si mesma enquanto filosofia”³⁴, ou como podemos ler nos *Manuscrits inédits*: “Nós jamais pensaremos a vida se não pensarmos em nascimento e morte. A impossibilidade de pensá-los em termos do *cogito* é a condenação do *cogito* - pelo menos a prova de que ele não é uma fórmula última”³⁵.

Uma filosofia que não consegue contemplar em seu sistema a problemática da finitude está definitivamente condenada ao fracasso do ponto de vista da facticidade do ser-no-mundo, pois, se for verdade que nascemos e morremos, que temos um corpo, há que se pensar uma filosofia que dê conta das contingências da existência mesma, de um sujeito que enfrenta problemas reais de sua vida, algo que uma filosofia cartesiana não consegue abarcar. Dentre estes problemas, encontra-se a questão da alteridade, a sexualidade, o desejo, o inconsciente, enfim, questões que só fazem sentido sob a perspectiva de um sujeito que não é absoluto,

³¹ *PhP*, 427.

³² *Cf. PhP*, 427. Para Descartes, é precisamente Deus quem pode iluminar a certeza que eu alcanço pela razão. Ou melhor, Deus é o avalista que me faz ter certeza das essências alcançadas pela razão, questão esta que faz concluir, segundo o filósofo, que Deus existe. “Portanto, resta tão-somente a ideia de Deus, na qual é preciso considerar se há algo que não possa ter provindo de mim mesmo? Pelo nome de Deus entendo uma substância infinita, eterna, imutável, independente, onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas. Ora, essas vantagens são tão grandes e tão eminentes que, quando mais atentamente as considero, menos me persuado de que essa ideia possa tirar sua origem de mim tão-somente. E, por conseguinte, é preciso necessariamente concluir, de tudo o que foi dito antes, que Deus existe; pois, ainda que a ideia da substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita”. *Cf.* DESCARTES, R. **Discurso do método**: Meditações; Objeções e respostas; As paixões da Alma; Cartas. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 115. Como lembra Merleau-Ponty, “Deus é a garantia das essências e fundamento de nossa existência” (*Dieu est garant des essences et fondement de notre existence*) (*Cf.* S, 181).

³³ *PhP*, 428, grifo do autor.

³⁴ *PhP*, 48. “*Aucune philosophie ne peut ignorer le problème de la finitude sous peine de s'ignorer elle-même comme philosophie*”.

³⁵ *MI*, 204, grifo do autor. “*On ne pensera jamais la vie si on ne pense pas la naissance et la mort. L'impossibilité de les penser dans les termes du cogito est la condamnation du cogito -du moins la preuve qu'il n'est pas une formule ultime*”.

mas marcado desde o início por uma incompletude fundamental. É esta concepção de sujeito que Merleau-Ponty buscará defender, não um sujeito isolado do mundo, mas um sujeito encarnado numa situação histórica e natural.

3. Anonimato e familiaridade: a ambiguidade do corpo próprio

A análise reflexiva exclui a ambiguidade do corpo na medida em que realiza a separação do que é da ordem do pensamento (atividade) e do que é da ordem da matéria (passividade). Ao passo que deixamos de conceber a separação objetivista entre espírito e corpo, passamos a compreender como a existência e o mundo são marcados por uma ambiguidade fundamental. Se tomarmos como ponto de partida, de acordo com Merleau-Ponty, o fato de que não temos um corpo, mas somos um corpo, veremos que sexualidade, visão, motricidade, liberdade, por exemplo, “não podem estar ligadas entre si e ao mundo exterior por relações de causalidade, todas elas estão confusamente retomadas e envolvidas num drama único”³⁶.

Para Merleau-Ponty, não há como separar-se do corpo para falar-se dele, retirar-se para o interior do pensamento de modo a conseguir encontrar uma possível pureza da existência. Afinal, é necessário considerar que:

Quer seja o corpo do outro ou meu próprio corpo, não tenho outro meio de conhecer o corpo humano senão vivê-lo, quer dizer, retomar por minha conta o drama que o transpassa e confundir-me com ele. Portanto, sou meu corpo, exatamente na medida em que tenho um saber adquirido e, reciprocamente, meu corpo é como um sujeito natural, como um esboço provisório de meu ser total. Assim, a experiência do corpo próprio opõe-se ao movimento reflexivo que destaca o objeto do sujeito e o sujeito do objeto, e que nos dá apenas o pensamento do corpo ou o corpo em ideia, e não a experiência do corpo ou o corpo em realidade³⁷.

O corpo próprio não se reduz à noção de corpo objeto, conforme pretendido pela filosofia reflexiva. Isso ocorre precisamente porque, na dimensão da experiência, o corpo se revela enquanto corpo-sujeito, como ser-no-mundo. O sujeito somente se constitui na medida em que é corpo, suas relações com os outros se dão unicamente pelo fato de que é figurado como corporeidade. Ser um corpo significa, noutras palavras, “estar ligado a um certo mundo, e nosso corpo

³⁶ *PhP*, 231.

³⁷ *PhP*, 231.

não está primeiramente no espaço: ele é no espaço”³⁸, ou ainda, “o corpo é um eu natural e como o sujeito da percepção”³⁹.

Convém lembrar duas distinções conhecidas na tradição fenomenológica a respeito do corpo, ou seja, o corpo como *Körper* e *Leib*. O primeiro refere-se ao corpo da ciência, *partes extra partes*. O corpo como *Leib*, por outro lado, diz respeito ao corpo que acabamos de descrever, isto é, o corpo próprio. Em sua ontologia da carne, Merleau-Ponty levará às últimas consequências tal conceito para pensar a natureza, o entrelaçamento do eu e do outro, do visível e do invisível. Mas isso veremos mais adiante. Por ora, importa esclarecer que não se trata, para Merleau-Ponty, de ignorar o corpo da ciência (*Körper*), mas recusar a redução da totalidade do corpo apenas sob essa perspectiva. Assim, o corpo fenomenal “não é uma ideia, é um macrofenômeno, o corpo objetivo é um microfenômeno. Mas a verificação só é obtida se deixarmos de lado a noção de corpo-objeto e de espírito”⁴⁰. Deixar de lado significa dizer que o corpo objetivo somente é possível porque, antes, há um corpo que percebe, que está ligado ao mundo não por uma relação de causalidade, mas de estrutura carnal reversível, ou se preferir, figura-fundo.

A fim de compreendermos melhor o fenômeno do corpo próprio, é oportuno trazer à baila o clássico exemplo do membro fantasma, apresentado por Merleau-Ponty em *Phénoménologie de la perception*. O caso diz respeito a um ferido de guerra que, após ter seu braço amputado por ser atingido por estilhaços de obus, sente em seu braço fantasma a sensação de estar sendo atingido como ocorrera com o braço real⁴¹. Há uma ausência real ali, mas que não é integrada na história atual do paciente.

As explicações clássicas, como da psicologia e da fisiologia, tendem a compreender este caso sob uma perspectiva puramente objetivista, prevalecendo sempre uma determinação causalista em que considera, no caso da fisiologia, o membro fantasma como uma “simples supressão ou a simples persistência das estimulações interoceptivas”⁴², ele é a presença de “uma parte da representação do corpo que não deveria ser dada, já que o membro correspondente não está

³⁸ *PhP*, 173.

³⁹ *PhP*, 239. “[...] *le corps est un moi naturel et comme le sujet de la perception*”.

⁴⁰ *N*, 278.

⁴¹ *Cf. PhP*, 90-91.

⁴² *PhP*, 95.

ali”⁴³. A psicologia clássica, por sua vez, apoia-se no psíquico para afirmar que a experiência do membro fantasma é uma “recordação, um julgamento positivo ou uma percepção”⁴⁴. De um lado, temos uma explicação que considera o membro fantasma como “presença efetiva de uma representação” (fisiologia), por outro, a “representação de uma presença efetiva” (psicologia)⁴⁵.

O fato é que, em ambas as perspectivas, o caso do membro fantasma é relegado a uma explicação objetivista; ou o fenômeno é determinado por um circuito sensorio-motor, ou por uma recordação psíquica. Permanece, assim, um dualismo entre o psíquico e o fisiológico, de modo que a questão é reduzida sob certa perspectiva que, ao fim das contas, ignora a dimensão mais ampla do problema, pois o fenômeno do membro fantasma não é da ordem do "eu penso que..."⁴⁶. Mas qual dimensão é esta, afinal, em que poder-se-ia ter uma compreensão mais arqueológica do membro fantasma? É a dimensão na qual o corpo próprio existe aquém de um ato de consciência, de uma decisão deliberada por parte de um sujeito. Trata-se, na verdade, do que Merleau-Ponty bem descreveu como ser-no-mundo⁴⁷. Conforme o filósofo:

Esse fenômeno, que as explicações fisiológicas e psicológicas igualmente desfiguram, é compreensível ao contrário na perspectiva do ser no mundo. Aquilo que em nós recusa a mutilação e a deficiência é um Eu engajado em um certo mundo físico e inter-humano, que continua a estender-se para seu mundo a despeito de deficiências ou de amputações, e que, nessa medida, não as reconhece *de jure*. A recusa da deficiência é apenas o avesso de nossa inerência a um mundo, a negação implícita daquilo que se opõe ao movimento natural que nos lança a nossas tarefas, a nossas preocupações, a nossa situação, a nossos horizontes familiares⁴⁸.

⁴³ *PhP*, 95.

⁴⁴ *PhP*, 95

⁴⁵ *Cf. PhP*, 95-96.

⁴⁶ *PhP*, 96.

⁴⁷ A noção de ser-no-mundo designa a encarnação da existência do sujeito no mundo. Merleau-Ponty retoma este conceito da ontologia fundamental de Heidegger, presente na obra do filósofo alemão de 1927, *Ser e tempo*. Nesta obra, Heidegger serve-se do conceito de ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) para referir-se a um dos modos de existência do *Dasein*, mais precisamente, como um modo de ser do ente humano. O *Dasein* está no mundo não como uma coisa, como a água dentro de um copo, mas como habitante do mundo, em que somente pode existir no e com o mundo. Habitar o mundo significa que o homem se reconhece como existente na medida em que está situado nele. Interessante que, nesta mesma obra, Heidegger afirmará também que é no mundo que o *Dasein* se angustia: “o caráter recalcitrante do nada e em parte alguma do interior-do-mundo significa fenomenicamente: *o diante-de-quê da angústia é o mundo como tal*” (*das Wovor der Angst ist die Welt als solche*). *Cf. HEIDEGGER, M. Ser e tempo*. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012, p. 173, p. 523, grifo do autor.

⁴⁸ *PhP*, 96-97, grifo do autor.

O ser-no-mundo é que permite sair do dualismo das perspectivas objetivistas, na medida em que coloca a existência no mundo como possibilidade mesma da própria perspectiva em que tanto a psicologia quanto a fisiologia se instalam. A existência pensada como enraizamento do sujeito no mundo, ou mais exatamente como corpo próprio, impossibilita reduzir um fenômeno numa estagnação temporal ou, até mesmo, espacial. Se o sujeito é um ser-no-mundo, o corpo é para ele o “veículo”, o qual possibilita a este sujeito integrar-se em uma situação, “habitar o mundo”, como diria Heidegger, na medida em que só podemos habitar o mundo com nosso corpo: “ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projetos e empenhar-se neles continuamente”⁴⁹, como afirma Merleau-Ponty.

O corpo próprio é pensado aqui sob uma dimensão ambígua, por um fundo de anonimato e atualidade, ou se preferir, habitual e atual⁵⁰. O habitual refere-se precisamente àquela dimensão vivida no mundo, em que o próprio corpo em sua intencionalidade motora realiza-se enquanto movimento pré-reflexivo. O corpo atual, por outro lado, designa por meio de sua possibilidade reflexiva (intencionalidade de ato) de poder atualizar-se existencialmente no tempo presente.

Diante desta ambiguidade, o sujeito encontra-se como que cindido em sua própria corporeidade; por um lado, um comportamento sedimentado que não cessa de se inscrever, revelando ao corpo atual sua outra face mais arcaica, o seu duplo, o seu estranho, que de certa forma o sustenta, como uma figura sobre um fundo. No caso do membro fantasma esta ambiguidade se faz evidente. O membro fantasma como presença de uma ausência não é mais do que a manifestação do corpo em sua face primitiva que se inscreve na experiência do sujeito destituindo-o de sua posição atual.

Como podemos notar, o sujeito encontra-se, já aqui, dividido, na medida em que percebe emergir em sua intimidade um comportamento estranho que, paradoxalmente, emana-se dele mesmo. Podemos dizer, em outras palavras, que

⁴⁹ PhP, 97.

⁵⁰ “L’ambiguïté du savoir se ramène à ceci que notre corps comporte comme deux couches distinctes, celle du corps habituel et celle du corps actuel. Dans la première figurent les gestes de maniement qui ont disparu de la seconde, et la question de savoir comment je puis me sentir pourvu d’un membre que je n’ai plus en fait revient à savoir comment le corps habituel peut se porter garant pour le corps actuel” (Cf. PhP, 97-98).

o corpo habitual se apresenta como *Unheimliche* para o corpo atual. Nossa menção a conceitos da psicanálise nesta altura não é gratuita, visto que o próprio Merleau-Ponty para esclarecer a questão do membro fantasma recorrerá à noção de recalque. Como podemos ler na *Phénoménologie de la perception*:

Pois o recalque de que fala a psicanálise consiste em que o sujeito se empenha em uma certa via — relação amorosa, carreira, obra —, encontra uma barreira nessa via e, não tendo força nem para transpor o obstáculo nem para renunciar ao empreendimento, permanece bloqueado nessa tentativa e emprega indefinidamente suas forças em renová-la em espírito. O tempo que passa não leva consigo os objetos impossíveis, não se fecha sobre a experiência traumática, o sujeito permanece sempre aberto ao mesmo futuro impossível, senão em seus pensamentos explícitos, pelo menos em seu ser efetivo. Continuamos a ser aquele que um dia se empenhou nesse amor de adolescente, ou aquele que um dia viveu nesse universo parental⁵¹.

Isso significa dizer que há algo do corpo próprio que não se esgota, não se deixa apreender por um ato de pensamento. Assim como um trauma, o membro fantasma permanece na experiência temporal do sujeito como algo que não é buscado, que não é solicitado, não obstante inscreve-se causando um “equivoco” no presente. O recalque nada mais é do que uma experiência do presente que acabou por gerar um trauma na história do sujeito, ou seja, no caso do membro fantasma, ele só retornou ao sujeito algum tempo depois em que o braço foi amputado, e não no momento do acidente⁵². Por esta razão, o membro fantasma é um presente em “exceção”, no sentido de que ele não passa, mas se introduz no presente quase que se confundindo com aqueles conteúdos atuais, “ele desloca os outros e os destitui de seu valor de presentes autênticos”⁵³.

Esse passado que retorna não tem nada a ver com uma recordação, como a psicologia clássica poderia afirmar. Até porque este passado de que aqui se trata exclui qualquer possibilidade de recordação em que poderia uma certa lembrança do passado retornar sem fissuras, em que a memória poderia resgatar sua feição total; este passado de que se trata o membro fantasma, ao contrário, é um passado que possui uma permanência no presente e que “não se distancia de nós e

⁵¹ *PhP*, 98.

⁵² “*Tout refoulement est donc le passage de l'existence en première personne à une sorte de scolastique de cette existence, qui vit sur une expérience ancienne ou plutôt sur le souvenir de l'avoir eue, puis sur le souvenir d'avoir eu ce souvenir, et ainsi de suite, au point que finalement elle n'en retient que la forme typique*” (*PhP*, 99).

⁵³ *PhP*, 98.

esconde-se sempre atrás de nosso olhar em lugar de dispor-se diante dele”⁵⁴, caso que assim seria se fosse uma espécie de nostalgia psíquica. No caso do membro fantasma, é o fato de ele ser “um antigo presente que não se decide em tornar-se passado”⁵⁵, como poderia ocorrer com outros presentes que, todavia, não marcaram de forma traumática a existência do sujeito.

Este presente antigo que não passou, mas que retorna para o sujeito, pode ser melhor compreendido em termos psicanalíticos, mais precisamente do real da repetição. Sobre isso, escreve Bruce Fink:

É a natureza não-representacional do real que acarreta a repetição, exigindo que o sujeito volte ao lugar do objeto perdido, da satisfação perdida. Qualquer outra satisfação empalidece comparada com aquela que foi perdida, e o sujeito volta repetidamente ao lugar daquela ausência, na esperança de conseguir a *Coisa real*, porém, não a encontrando sempre⁵⁶.

Ora, o que é esta natureza “não-representacional” senão o membro fantasma em que não se deixa ter acesso por uma recordação, retornando para o presente revelando ao sujeito sua inessencialidade. O antigo presente que não se torna passado fica no mesmo lugar. O trauma é justamente isto, um acontecimento na biografia do sujeito que insiste em não passar, ele fica como um *non-sens* na atualidade do corpo próprio. Como diz Lacan: “o real é aqui o que retorna sempre ao mesmo lugar – a esse lugar onde o sujeito, na medida em que ele cogita, onde *a res cogitans*, não o encontra”⁵⁷. O membro fantasma, assim como o trauma⁵⁸, não é da ordem de uma *cogitatio*, mas pelo que Merleau-Ponty chama de “*attitude existentielle*” (atitude existencial)⁵⁹.

A noção de *tiquê*, retomada por Lacan de Aristóteles, denota bem o encontro com o real, também no que nos interessa sobre o membro fantasma. No *Seminário XI, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, o psicanalista utiliza-se da

⁵⁴ *PhP*, 98.

⁵⁵ *PhP*, 101.

⁵⁶ FINK, B. A causa real da repetição. In: FELDSTEIN, R.; FINK, B.; JAANUS, M. (Orgs.). **Para Ler o Seminário 11**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 244, grifo do autor.

⁵⁷ LACAN, J. **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 55, grifo do autor.

⁵⁸ “A função da *tique*, do real como encontro – o encontro enquanto que podendo faltar, enquanto que essencialmente é encontro faltoso – se apresenta primeiro, na história da psicanálise, de uma forma que, só por si, já é suficiente para despertar nossa atenção – a do traumatismo”. Cf. LACAN, J. **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 60, grifo do autor.

⁵⁹ *PhP*, 102, grifo nosso.

noção de *tiquê* para descrever o encontro com o real: “o que se repete, com efeito, é sempre algo que se produz – a expressão nos diz bastante sua relação com a *tiquê* – como por acaso”⁶⁰. Em nossa leitura, quando o paciente se depara com comportamentos anônimos que o tiram de seus gestos pessoais, tem-se uma experiência de *tiquê*, isto é, uma contingência que o arrebatava, fazendo com que ele se depare com algo primitivo de si mesmo.

O trauma revela que a experiência não se reduz à representação, que escapa de uma apreensão da atualidade, ela permanece como “um estilo de ser e em um certo grau de generalidade”⁶¹, restando para a experiência atual apenas “*uma certa angústia*” (*certaine angoisse*)⁶². Esta angústia, na ocasião do exemplo do membro fantasma, é a mesma que veremos desvelar-se na experiência de outrem, do *Unheimliche*, seja ela percebida em meu semelhante, na natureza, ou em mim mesmo, em meu próprio corpo, tal qual o caso do membro fantasma, em que eu avisto em meu corpo uma experiência in-familiar.

O exemplo do membro fantasma esclarece, com precisão, a ambiguidade fundamental do ser no mundo, do corpo próprio e da própria temporalidade. O braço fantasma, afirma Merleau-Ponty, é “um quase-presente”⁶³, “uma margem de existência *quase* impessoal”⁶⁴, no sentido de ele não estar em algum lugar da minha história que por um ato de lembrança poderia resgatar, mas um presente que vem “assombrar o corpo presente sem confundir-se com ele”⁶⁵. A ambiguidade do corpo próprio marca, então, uma inconsistência no interior da própria existência do sujeito, impondo-o sua incompletude.

Em nossa existência somos surpreendidos por ritmos e melodias que não foram escritas por nós, elas figuram-se sob a forma de uma *des-razão*, sentimos-nos tomados por gestos e comportamentos que escapam completamente de nosso poder atual. Do mesmo modo se poderia dizer de nosso próprio organismo, como “adesão pré-pessoal à forma geral do mundo, como existência anônima e geral, desempenha, abaixo de minha vida pessoal, o papel de um *complexo inato*”⁶⁶.

⁶⁰ LACAN, J. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 59, grifo do autor.

⁶¹ *PhP*, 98.

⁶² *PhP*, 99, grifo do autor.

⁶³ *PhP*, 101. “*Le bras fantôme n'est pas une remémoration, il est un quasi-présent*”.

⁶⁴ *PhP*, 99, grifo do autor. “*Ainsi apparaît autour de notre existence personnelle une marge d'existence presque impersonnelle*”.

⁶⁵ *PhP*, 101.

⁶⁶ *PhP*, 99, grifo do autor.

Diante disso, vemos o corpo emergir como aquele que impede com que o Eu caia em uma transparência solipsista, e que conceba o mundo e o outro como meras idealizações de sua representação. O corpo insere-se como “entre o puro sujeito e o objeto, um terceiro gênero de ser, o sujeito perde sua pureza e sua transparência”⁶⁷. O que o corpo próprio nos ensina, especialmente por meio do exemplo do braço fantasma, é que “meu corpo seja apreendido não apenas em uma experiência instantânea, singular, plena, mas ainda sob um aspecto de generalidade e como um ser impessoal”⁶⁸. Impedindo, assim, que eu se encerre em mim mesmo por um ato de consciência, uma vez que sou atravessado por um anonimato que me é íntimo.

Há algo mais a ser considerado como consequência do exemplo que estamos a tratar, qual seja, a relação entre o real e o fantasmático. Se o braço fantasma insiste em não se inscrever na história do paciente, é porque ele ainda mantém uma ausência que conta, uma ausência que é *quase* presença. Para o sujeito amputado, a experiência do real é desencadeada no momento em que o fantasma do membro amputado emana-se do corpo anônimo colocando em xeque a atualidade do mundo objetivo. Ao sofrer a queda de sua posição atual, o sujeito encontra-se em um estado de “impasse existencial”⁶⁹, de modo que ele precisará recorrer, para recompor as ruínas de seu mundo objetivo causadas pela navalha do real, à uma possível “satisfação simbólica”⁷⁰.

Entendo por satisfação, neste contexto, a possibilidade de o sujeito conseguir lidar com a queda decorrente da experiência do real. Se não houvesse esta possibilidade, o sujeito se aniquilaria por não suportar o encontro com este real. No caso do membro fantasma, se o sujeito não conseguisse elaborar esta experiência que lhe sobressai como sendo estranha, não buscada por sua atualidade, sua existência certamente sucumbiria. O que impede com que haja prevalência do atual sobre o habitual, ou vice-versa, é o corpo enquanto ser-no-mundo que comporta a possibilidade deste movimento de “vai-vém (*va-et-vient*) da existência que ora se deixa ser corporal e ora se dirige aos atos pessoais”⁷¹, sem

⁶⁷ *PhP*, 402.

⁶⁸ *PhP*, 98.

⁶⁹ *PhP*, 102.

⁷⁰ *PhP*, 102.

⁷¹ *PhP*, 104.

que eu possa, evidentemente, coincidir-me com todos estes momentos de minha história.

A questão que levantamos no penúltimo parágrafo merece mais atenção, qual seja, a relação entre real e fantasmático, principalmente por ela ser uma questão central de nossa tese, ou seja, mostrar como o real encontra-se encarnado. Mas isto se esclarecerá durante nosso percurso. Por ora, já aqui, podemos compreender a maneira como o real e o fantasmático articulam-se, afinal, como sabemos, tem-se por costume colocar o real sendo de uma natureza distinta do fantasma. Esta distinção, em realidade, afirma Luís Umbelino, não passa de um “equivoco funesto”, pois “a experiência do membro-fantasma e da dor fantasma são, de facto, *reais*”⁷². Além disso:

O fantasma do membro ausente é tanto a presença, *no presente*, do tempo perdido, como a *presença* imemorial no corpo de uma continuidade espacial e temporal sem quebras para a qual a dimensão interpelante e *incorporável* do mundo não deixa de contribuir⁷³.

Temos condições, agora, de responder as aporias colocadas pelo pensamento objetivo da psicologia e da fisiologia no que diz respeito à experiência do braço fantasma, ou seja, entre o psíquico e fisiológico pode haver relação “de troca que quase sempre impedem de definir um distúrbio mental como psíquico *ou* como somático”⁷⁴, pela simples razão de que “o distúrbio dito somático delinea comentários psíquicos sobre o tema do acidente orgânico, e o distúrbio ‘psíquico’ limita-se a desenvolver a significação humana do acontecimento corporal”⁷⁵. O que salvaguarda a união entre alma e corpo é, portanto, a própria condição de ser-no-mundo, ou seja, o psíquico e o fisiológico estão entrelaçados por uma terceira via, qual seja, o corpo próprio como ser-no-mundo, ou simplesmente existência.

No texto *L'homme et l'adversité*, escrito na ocasião de sua participação em 1951, nos *Rencontres Internationales* de Genève, Merleau-Ponty mostra como o pensamento do século XX teve como esforço extinguir “a linha divisória entre o

⁷² UMBELINO, L. A. Filosofia do Corpo e Inventário da Dor. Elementos para uma fenomenologia da experiência do membro-fantasma, **Revista Filosófica de Coimbra**, v. 26, n. 51, p. 137-162, 2017, p. 160, grifo do autor.

⁷³ UMBELINO, L. A. Filosofia do Corpo e Inventário da Dor. Elementos para uma fenomenologia da experiência do membro-fantasma, **Revista Filosófica de Coimbra**, v. 26, n. 51, p. 137-162, 2017, p. 160, grifo do autor.

⁷⁴ *PhP*, 104, grifo do autor.

⁷⁵ *PhP*, 104.

'corpo' e o 'espírito' e vê a vida humana como espiritual e corporal de parte a parte, sempre apoiada no corpo, sempre associada, até nos seus modos mais carnisais, às relações das pessoas"⁷⁶. Se o século XIX interpretava o corpo como um pedaço de matéria, o século XX deu a ele um estatuto de "corpo animado"⁷⁷.

Interessante notar neste texto que o filósofo menciona a psicanálise como sendo a teoria que, embora tenha em suas elaborações iniciais reproduzido a noção de corpo tal como pensavam os médicos do século XIX, suas formulações posteriores se afastaram desta visão, dando destaque desta vez para uma compreensão de corpo mais alargada. Esta mudança de perspectiva sobre o corpo em Freud se deu principalmente por conta de seus casos clínicos, pois o que se revelava cada vez mais era justamente que "o espírito se introduz no corpo, assim como, inversamente, o corpo se introduz no espírito"⁷⁸.

Em *Tratamento psíquico (ou anímico)*, Freud afirma que "a relação entre o físico e o anímico (tanto nos animais quanto no ser humano) é recíproca"⁷⁹. Embora os médicos, em épocas anteriores a Freud, tenham duvidado da efetividade desta dialética entre o somático e o psíquico, é evidente que certos acontecimentos ligados ao somático fazem-se sentir também no psíquico, e vice-versa. Uma mulher que, porventura, teve uma experiência dolorosa durante o trabalho de parto, nos anos seguintes, especificamente nas datas que completavam um e dois anos do ocorrido, sentiu retornar aquela cena de forma traumática. Ela sentiu muitas dores de cabeça e nas regiões da vagina. A vivência traumática do parto teve consequências que afetaram tanto o psíquico quanto o somático.

O trauma, como aquele passado que não passa, mas se atualiza constantemente, traz consigo, no exemplo desta mulher, o real da repetição. A vivência traumática não ficou no passado, não passou, ficou travada, como uma pedra enroscada numa engrenagem que impede sua vida de seguir seu curso natural. Todo ano que deveria ser um momento de comemoração e alegria pela

⁷⁶ S, 287.

⁷⁷ S, 287.

⁷⁸ S, 290. "*Avec la psychanalyse l'esprit passe dans le corps comme inversement le corps passe dans l'esprit*".

⁷⁹ FREUD, S. Tratamento psíquico (ou anímico) (1905). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. VII). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 272. "[...] mas o outro lado dessa relação, o efeito do anímico no corpo, encontrou pouca aceitação aos olhos dos médicos em épocas anteriores. Eles pareciam temerosos de conceder uma certa autonomia à vida anímica, como se com isso fossem abandonar o terreno da cientificidade".

ocasião do aniversário de sua filha, a mãe acaba tendo de enfrentar a atualização disso que resiste a passar, e se renova em cada desencadear do significante.

Este exemplo nos esclarece que o psíquico e o fisiológico estão intrinsicamente relacionados, pois quando determinado evento afeta um ou outro, ambos sentirão seus efeitos. A própria cura⁸⁰ de que aposta a psicanálise, por exemplo, não é feita por uma recordação consciente da cena, do episódio traumático. Como no caso do membro fantasma, trata-se não de uma recordação, de uma lembrança que por um ato de consciência resgataria as cenas de outrora. Este passado doa-se por si mesmo, sem ser buscado, por isso é uma face de real, o real da repetição. Por esta razão Merleau-Ponty bem observou que, nestes casos, o tratamento psicanalítico esclarece com precisão que a cura de uma vivência traumática do paciente não se dá fazendo ele tomar consciência dos fatos, mas sim convocando-o a reviver a cena com o analista por meio da transferência, de modo a poder ressignificar aquele episódio que lhe causa sofrimento.

O tratamento psicanalítico não cura provocando uma tomada de consciência do passado, mas em primeiro lugar ligando o paciente ao seu médico por novas relações de existência. Não se trata de dar um assentimento científico à interpretação psicanalítica e de descobrir um sentido nocional do passado, trata-se de revivê-lo como significando isto ou aquilo, e o doente só chega a isso vendo seu passado na perspectiva de sua coexistência com o médico⁸¹.

O que difere a cura psicanalítica de certas psicologias do ego é justamente este envolvimento global da existência do sujeito. Na psicanálise não se tem a ilusão de acreditar que ter consciência egoicamente de uma situação possa resolver o sofrimento de que se queixa o paciente. Considerando que o sujeito é transpassado por um fundo inconsciente, onde sua vida anônima transita de um lado para o outro produzindo significações aquém de uma lógica consciente, somente é possível falarmos em uma possível eficácia de tratamento se levarmos em conta esta dimensão inconsciente, este mundo anônimo que se faz presente e doa-se em nossa vida oficial.

⁸⁰ Uma advertência sobre a palavra “cura” se faz necessária. Quando usarmos esta palavra em nosso texto, ou nas citações de Merleau-Ponty, principalmente fazendo menção à cura psicanalítica, não queremos de maneira alguma denotar a ideia de cura como “extração dos sintomas”. A palavra “cura”, aqui, significa cuidar, o cuidado de si mesmo. É este o propósito do tratamento da psicanálise. A cura pela palavra. Não existe cura para a incompletude, para a divisão do sujeito, a ambiguidade fundamental que nos atravessa.

⁸¹ *PhP*, 519.

Segundo Merleau-Ponty, na psicanálise:

Não se trata apenas de fazer o sujeito compreender sua vida, mas de levá-lo a revivê-la e, através da relação com o psicanalista, resolver seus antigos conflitos; por meio da *transferência*, o sujeito retoma o conjunto de suas atitudes para com as pessoas e os objetos que fizeram dele o que ele é. Todo o seu passado de relações objetivas reaparece na relação atual com o psicanalista; essa relação nada tem a ver com os relacionamentos da vida; o analista não intervém, não fala, observa absoluta imparcialidade, não decide em lugar do sujeito, mas o põe em condições de decidir por si mesmo. A situação analítica substitui a neurose por uma neurose de transferência. Tem-se, portanto, uma coisa bem diferente de uma simples operação de *conhecimento*⁸².

A psicanálise definitivamente não opera por meio de uma racionalidade que proporcionaria ao sujeito um esclarecimento sobre sua vida, que por sua vez o isentaria de todo sofrimento. Ter consciência sobre um problema não garante que se possa resolvê-lo. É preciso mais do que isso, e este mais além da consciência de que a cura se dá reside justamente na posição subjetiva que perpassa pela corporeidade do sujeito, precisamente seu modo de ser no mundo. Ser-no-mundo significa a integração entre somático e psíquico, corpo e alma. Isso esclarece o que queremos dizer com “posição subjetiva”, ou seja, o sujeito numa posição significa que ele é um ser-no-mundo.

Por esta razão a cura psicanalítica opera por meio de uma lógica da *práxis*, da vida mesma, da existência do sujeito em sua posição subjetiva frente às adversidades do mundo e dos outros. É uma lógica do “eu posso” e não do “eu penso”, pois o que está em jogo é um engajamento, implicação do sujeito em direção à cura de seu sofrimento causado pelo sintoma. Engajamento significa ação, e ação somente é possível a partir de um corpo, da encarnação do sujeito no mundo, e não de um pensamento.

A psicanálise busca manter o sujeito em sua posição subjetiva, pois sabe que a única saída ética é deixá-lo escolher por si mesmo seu modo de gozar, ou numa linguagem merleau-pontyana, de tomar decisões, ser si mesmo a partir de sua facticidade. Mesmo quando o paciente apresenta certos sintomas que aparentam causar a ele muito sofrimento, existe ali uma posição subjetiva, na qual muitas vezes lhe causa gozo. Está além do princípio do prazer. A aposta deve ser

⁸² PPE, 328-329, grifo do autor.

feita sempre no desejo do sujeito, pois é ele o único a saber o que lhe faz bem e o que lhe faz mal, segundo a bússola do seu desejo, de sua alteridade.

O paciente com membro fantasma, por exemplo, tem seu mundo, sua posição subjetiva, organizado por esta estrutura. Só faz sentido falar em cura se ele quiser mudar o modo de gozar. Os sintomas cumprem uma função estrutural na vida do sujeito. Mas estes detalhes, como sabemos, recai nas singularidades de cada um. O que nos importa frisar aqui é a dialética presente no tratamento psicanalítico reconhecido por Merleau-Ponty. O tornar consciente certos traumas para o paciente só “são efetivas se produzidas por um novo envolvimento. Ora, este envolvimento, por sua vez, se faz no implícito, portanto ele só é válido para um ciclo de tempo”⁸³.

Este envolvimento, o que chamamos posição subjetiva, é o entrelaçamento entre o psíquico e o corpo, mas o que interessa destacar é que esse quiasma não é assegurado pela consciência, mas inconsciente, e é esta a novidade que Merleau-Ponty retira de Freud, ou seja, “a função espiritual do corpo e a encarnação do espírito”⁸⁴, cuja promiscuidade de um no outro é explicada pelo que Freud chamou de *inconsciente*, e Merleau-Ponty, ao seu modo, denominou de *ambiguidade*.

Antes de passarmos a falar do inconsciente, convém explicitarmos melhor esta dimensão espiritual do corpo, ou seja, verificar como o simbólico que sustenta a linguagem falada, da cultura, está precedido na dimensão sensível do corpo próprio. Este ponto será determinante para compreender como *o inconsciente é estruturado como uma linguagem*, porém uma linguagem que não se reduz à estrutura da lógica gramatical, está fundada numa estrutura mais primitiva da vida dos sujeitos falantes, na sua própria condição de ser corporeidade.

O que significa dizer que há um simbolismo corporal, que o simbólico está encarnado? O que é um sujeito falante, a partir do que ele fala? Parece-nos que estas questões são centrais para entendermos o que denominamos por simbólico, sujeito e inconsciente. Em *La Nature* Merleau-Ponty escreve: “Existe um *logos* do mundo natural, estético, no qual se apoia o Logos da linguagem”⁸⁵. O que isto significa?

⁸³ *PhP*, 519.

⁸⁴ *S*, 291.

⁸⁵ *N*, 274, grifo do autor.

Vimos que, para o filósofo, há uma ambiguidade fundamental no corpo que se revela, por exemplo, por meio de casos clínicos, como o membro fantasma, os quais nos dão uma ideia de que o corpo não é apenas aquela imagem que eu faço dele em minha existência atual, mas uma totalidade de modos de ser por sua possibilidade anônima. Ou seja, ao mesmo tempo que estou aqui escrevendo estas palavras com meu corpo em sua existência atual, suas outras faces, funções ou fundos invisíveis não deixam de participar silenciosamente e me atingirem sob seus aspectos anônimos.

Este é justamente o mistério da indivisão da existência: a minha vida atual não anula a minha vida habitual, assim como o imaginário não exaure o real, mas antes coparticipam por uma reversibilidade infinita. Assim também podemos falar da relação entre cultura e natureza que, aliás, está como central no interesse da filosofia de Merleau-Ponty, como ele mesmo destaca no início de sua obra de 1942, *La structure du comportement*: “nosso objetivo é compreender as relações entre a consciência e a natureza – orgânica, psicológica ou mesmo social”⁸⁶.

Esse objetivo atravessa toda a obra do filósofo, e não é por menos, pois recolocar a questão entre o homem e a natureza foi a tarefa que marcou a filosofia desde seu início. Além disso, se Merleau-Ponty atestou uma crise na filosofia, esta crise só poderia advir dos seus modelos ontológicos que relegaram uma discrepância intransponível entre cultura e natureza, corpo e alma, sujeito e objeto, ser e nada, etc. Ora, estas dicotomias, como vimos em Descartes, são sintomas de um pensamento objetivo que demarca o que é humano e o que é inumano. Por isso trata-se de fazer uma arqueologia, de “voltar às coisas mesmas”, tarefa esta que Merleau-Ponty reconhece que a psicanálise freudiana⁸⁷ busca fazer, como insistiremos em pontuar⁸⁸.

Importa esclarecer, nesta altura de nossa investigação, de que maneira o corpo é portador de um simbolismo, o corpo humano como expressividade de significações simbólicas. Isto se esclarece nos casos clínicos de que fala a

⁸⁶ SC, p. 1.

⁸⁷ Segundo Pierre Rodrigo, “a obra de Freud [...] tornou-se verdadeiramente o que Merleau-Ponty chamará mais tarde de ‘arqueologia’ da existência humana, porque ela atinge *em seu princípio*, no seu princípio e indeterminação, portanto *em seu ser não positivo!*”. Cf. RODRIGO, P. Merleau-Ponty et la psychanalyse: L’inconscient comme “grandeur negative”. In: **Chiasmi International**, v. 4, p. 27-47, 2002, p. 35, grifo do autor.

⁸⁸ Na Segunda Parte de nossa investigação trataremos com mais profundidade o tema da Natureza na obra de Merleau-Ponty, para mostrar como este tema está na base de todos os demais, por exemplo a questão do real, do estranho, da alteridade.

psicanálise. No célebre Caso Dora, um caso clássico de histeria, o corpo tem destaque ao evidenciar os sintomas derivados de questões recalçadas e que assombram a consciência do sujeito. Fortes dores no corpo após algum episódio que lhe afetou, são signos de uma relação intrínseca entre o somático e psíquico, que na histeria se observa com frequência. Noutros termos, como diz Freud:

Há na vida muito desse simbolismo, que comumente nos passa despercebido. Quando me propus a tarefa de trazer à luz o que os seres humanos guardam escondido, não mediante a compulsão da hipnose, mas a partir do que eles dizem e mostram, julguei que tal tarefa fosse mais difícil do que realmente é. Quem tem olhos para ver e ouvidos para ouvir fica convencido de que os mortais não conseguem guardar nenhum segredo. **Aqueles cujos lábios calam denunciam-se com as pontas dos dedos**; a denúncia lhes sai por todos os poros. Por isso, a tarefa de tornar consciente o que há de mais secreto no anímico é perfeitamente exequível⁸⁹.

Quando os lábios calam denunciam-se as pontas dos dedos. Freud percebeu cada vez mais o papel do simbolismo do corpo, seja através dos sintomas somáticos, seja por meio de certos gestos que os pacientes faziam quando se negavam a falar. Afirmar que o simbolismo está precedido no corpo humano quer dizer que ele é a “prévia do significante e do significado supostos separados, o corpo passa no mundo e o mundo no corpo: o sentir ou o prazer, porque o corpo é móvel, isto é, poder de estar alhures, são desvelamento de *algo*”⁹⁰.

Como mostraremos no capítulo seguinte, quando retomarmos a tese lacaniana de que o *inconsciente é estruturado como uma linguagem*, esta linguagem não pode ser reduzida às estruturas da linguística, de uma bagagem criada pela cultura. Interessa frisar que a linguagem, o simbólico, encontra sua base de sustentação, seu apoio, sua origem, no corpo, pois “um órgão móvel dos sentidos (o olho, a mão) já é uma linguagem porque é uma interrogação (movimento) e uma resposta (percepção como *Erfüllung* (realização) de um projeto), falar e compreender”⁹¹.

Considerando que há um simbolismo intrínseco à corporeidade, poder-se-ia perguntar se haveria então dois simbólicos: um da ordem da percepção, outro que

⁸⁹ FREUD, S. Fragmento da análise de um caso de histeria (1905). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. VII). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 78-79, grifo nosso.

⁹⁰ N, 273, grifo do autor.

⁹¹ N, 273, grifo do autor.

se faz no interior da cultura? Esta questão Merleau-Ponty mesmo coloca, ao que ele responde da seguinte maneira, consoante com sua filosofia da indivisão: não há dois simbólicos separados. E não poderia haver, por uma coerência da própria estrutura da vida humana. Não existe duas realidades distintas, uma natural e outra artificial na qual nos instalaríamos para realizar nossas vidas. O que há é *Ineinander*, quiasma, entrecruzamento de um no outro. Assim também se pode dizer da linguagem, ela “reproduz num outro nível as estruturas perceptivas”⁹². A seguir, vejamos de que maneira o inconsciente é estruturado dentro deste simbolismo carnal de que fala Merleau-Ponty.

4. O inconsciente como sentir

São muitos os trabalhos que buscam mapear a noção de inconsciente na obra de Merleau-Ponty destacando sua relação com o inconsciente de que fala a psicanálise. Todavia, o que se constata nestas leituras são alguns equívocos em acreditar que Merleau-Ponty não foi tão radical quanto Freud ao pensar o inconsciente enquanto “outra cena”, ficando preso no pré-consciente. Estas leituras advêm de psicanalistas como Lacan, Miller, Castoriadis, Thamy Ayouch, entre outros. Não iremos trazer aqui de forma detalhada a crítica de cada um destes autores, pois os equívocos de suas leituras convergem em acharem que Merleau-Ponty concebe “o inconsciente na continuidade da consciência”⁹³, ou que o inconsciente se restringiria à determinação do corpo, como chega a afirmar Thamy Ayouch. Como se o inconsciente proposto por Merleau-Ponty tivesse um sentido positivo, qual o *cogito* cartesiano.

Estes autores interpretam os conceitos da filosofia de Merleau-Ponty partindo do pressuposto de uma ingenuidade, como por exemplo afirmar que a noção de ambiguidade proposta pelo filósofo reduziria o inconsciente a uma extensão do consciente. Definitivamente estas leituras desconsideram totalmente o projeto merleau-pontyano em sua efetividade, reduzindo-o a um simples

⁹² N, 274.

⁹³ AYOUCHE, T. Merleau-Ponty e a psicanálise: da fenomenologia da afetividade à figurabilidade do afeto. *J. psicanal.*, São Paulo, v. 45, n. 83, p. 173-190, dez. 2012, p. 178.

aglomerado de termos herdados da tradição fenomenológica desprovido de qualquer singularidade de sua filosofia⁹⁴.

De partida, convém perguntarmos o que é, afinal, o inconsciente para Merleau-Ponty? São várias as passagens que o filósofo conceitua sua perspectiva acerca do inconsciente. Uma delas é que o inconsciente é “o sentir mesmo, já que o sentir não é a possessão intelectual ‘daquilo’ que é sentido, mas despossessão de nós mesmos em seu proveito, abertura àquilo que em nós é necessário pensar para compreender”⁹⁵.

Para sentir, para existir experiência no mundo fenomênico, é preciso que haja uma adesão do sujeito a esse mundo, mas uma adesão que não é abstrata, que não é uma determinação consciente. No curso *La Nature*, Merleau-Ponty indaga o estatuto de algo que não sou, mas insiste em manifestar-se para mim, como um excesso além de mim, a despeito de pertencer à minha corporeidade, não como uma coisa, mas como um estranho. Eis que ele responde em consonância com a definição de inconsciente que descrevemos anteriormente, ou seja, o inconsciente:

É o próprio sentir na medida em que não é pensamento de sentir (possessão) mas despossessão (*dépossession*), *ek-stase*, participação ou identificação, incorporação ou ejeção. Em suma, *Deckung* (Coincidência), reconhecimento cego (do tocante e do tocado, de mim e de minha imagem ali adiante), não diferença, grau zero de diferença⁹⁶.

O que significa afirmar que o inconsciente é “despossessão” de nós mesmos? Será que esta noção teria alguma positividade, ou seja, uma extensão da consciência como afirmou Thamy Ayouch e seus colegas psicanalistas? Não é o que parece. Quando Merleau-Ponty afirma que o inconsciente é o “sentir mesmo”, como resposta a indagação deste estranhamento que sinto quando me pego fazendo coisas que não foram determinadas pelo eu, é preciso lembrar que o próprio Freud já havia dito algo semelhante no artigo de 1915 *Das Unbewusste*. Neste texto, ao dissertar acerca da justificação do estatuto do inconsciente, Freud afirma que “todos os atos e manifestações que noto em mim mesmo, e que não sei

⁹⁴ Outros estudiosos da obra de Merleau-Ponty já anteviram estas leituras destorcidas que estes autores fizeram da relação Merleau-Ponty e a obra de Freud. Um deles é Alex Moura, no artigo “Merleau-Ponty leitor de Freud”. Cf. MOURA, A. Merleau-Ponty leitor de Freud. **DoisPontos**, [S.l.], v. 13, n. 3, dec. 2016.

⁹⁵ RC, 179, grifo do autor.

⁹⁶ N, 351.

como ligar ao resto de minha vida mental, devem ser julgados como se pertencessem a outrem”⁹⁷.

Esse “outrem” que o psicanalista descreve é, precisamente, o inconsciente, como se dentro de mim existisse um outro eu que manifesta comportamentos. Garcia-Roza afirma que esse outrem “é o sujeito do inconsciente, do qual temos algumas indicações seguras se nos voltarmos para os fenômenos lacunares”⁹⁸. Tais fenômenos lacunares dizem respeito, por exemplo, ao sonho, o lapso, o ato falho, o chiste e outros sintomas que escapam de uma interpretação físico-psíquica das abordagens clássicas da ciência. Assim, o que podemos perceber desse outrem, tomado como inconsciente, são fenômenos que se doam à experiência do sujeito consciente, produzindo uma espécie de passividade, visto que esses fenômenos se apresentam como “sem sentido” (*non-sens*).

Mas, atenção: dizer que estes fenômenos não possuem sentido estamos apenas querendo dizer que não possuem sentido, à primeira vista, para à consciência. A lógica do inconsciente possui muito bem sentido. No esquecimento dos nomes próprios, por exemplo, o sujeito possui conhecimento do nome daquela pessoa, mas esqueceu. O esquecimento, porém, não é gratuito. Ele serve muitas vezes como um mecanismo de defesa para o Eu, invés de vir à tona ficou recalado no inconsciente. O sujeito do inconsciente tem sua própria lógica, tem sua própria linguagem.

É isso que faz Lacan em vários momentos do seu ensino afirmar que o *inconsciente é estruturado como uma linguagem*, o que resta para a clínica psicanalítica é aprender a ler esta linguagem do inconsciente. É isto que diferencia a psicanálise das psicologias do ego, pois enquanto estas fixam-se exclusivamente na linguagem do ego, a psicanálise busca escutar o inconsciente, sua linguagem que se expressa pelos atos falhos, pelas negações, os chistes, etc. Mas será que podemos dizer que o inconsciente de que fala Merleau-Ponty também é detentor de uma lógica própria, quer dizer, possui uma linguagem?

Primeiramente, é preciso dizer que Merleau-Ponty não almeja dar nenhum estatuto metafísico para o inconsciente. O inconsciente, para o filósofo, não está

⁹⁷ FREUD, S. O inconsciente (1915). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 175.

⁹⁸ GARCIA-ROZA, L. A. **Freud e o inconsciente**. 24. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2009, p. 172.

fora deste mundo fenomênico, ele somente pode existir dentro das contingências mundanas, afinal de contas, nós mesmos estamos situados no mundo e, portanto, por que o inconsciente seria algo de outro mundo? Este pano de fundo talvez explique esta afirmação de Merleau-Ponty: “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”⁹⁹.

Em suas primeiras obras, Merleau-Ponty faz uma leitura crítica à noção de inconsciente proposta por Freud. O filósofo não concorda com a tese segundo a qual o inconsciente seja estruturado em termos representacionais, conforme se pode ler nesta passagem de *La structure du comportement*:

O que gostaríamos de perguntar, sem colocar em questão o papel assinalado por Freud à infraestrutura erótica e às regulações sociais, é se os próprios conflitos de que ele fala, os mecanismos psicológicos que ele descreveu, a formação dos complexos, o recalque, a regressão, a resistência, a transferência, a compensação e a sublimação exigiam de fato o sistema de noções causais pelo qual Freud as interpreta, e que transforma em uma teoria metafísica da existência humana as descobertas da psicanálise¹⁰⁰.

Na obra de 1945, *Phénoménologie de la perception*, o filósofo retoma a crítica às determinações inconscientes que ele percebe na leitura¹⁰¹ do inconsciente freudiano. Para o autor:

A ideia de uma consciência que seria transparente para si mesma, e cuja existência se tornaria então, a consciência que ela tem de existir não é tão diferente da noção de inconsciente: é, de ambos os lados, a mesma ilusão retrospectiva: introduz-se em mim, a título de objeto explícito, tudo o que poderia, a seguir, aprender de mim¹⁰².

Se com a noção de “inconsciente” se quer denotar aqueles comportamentos manifestos e que a consciência não é a autora, não se pode dar o estatuto a este

⁹⁹ RC, 178-179. “Une philosophie de la chair est à l’opposé des inter-prétations de l’inconscient en termes de ‘représentations inconscientes’, tribut payé par Freud à la psychologie de son temps”.

¹⁰⁰ SC, 192.

¹⁰¹ Importante lembrar que as primeiras leituras da psicanálise, feitas por Merleau-Ponty, sofreram grande influência do livro *Critique des fondements de la psychologie* (1928), de Georges Politzer. Para este autor, a psicanálise “apresenta uma dualidade essencial. Ela anuncia, pelos problemas que se coloca e pela maneira pela qual orienta suas investigações, uma psicologia concreta, mas ela a desmente em seguida pelo caráter abstrato das noções que emprega, ou que cria, e pelos esquemas de que se serve. E podemos dizer sem paradoxo que Freud é tão espantosamente abstrato em suas teorias quanto concreto em suas descobertas”. Cf. POLITZER, G. **Critique des fondements de la psychologie**. Paris: Rieder, 1967, p. 209.

¹⁰² *PhP*, 436.

inconsciente um poder de consciência, pois se estaria outorgando as mesmas características de um sujeito cartesiano, ou seja, “um segundo sujeito pensante cujas produções seriam simplesmente recebidas pelo primeiro, e ele [Freud] mesmo admitiu que essa ‘demonologia’ não era mais que uma ‘concepção psicológica frustrada’”¹⁰³.

É verdade que se trata, como comentamos anteriormente, de comportamentos como se fossem de um outro eu que não sou, embora pertença à própria estrutura da qual a consciência vive. Mas isto é diferente de dizer que o inconsciente teria atributos transcendentalistas que o colocaria numa dimensão que não a da existência mesma. Por esta razão é que tanto a perspectiva que se apoia na consciência tética, quanto a perspectiva que se apoia no inconsciente em termos metafísicos, especialmente quando procuram explicar o fenômeno da sexualidade¹⁰⁴ humana, precisam ser evitadas:

Há aqui dois erros a se evitar: um é o de só reconhecer para a existência seu conteúdo manifesto, exposto em representações distintas, como o fazem as filosofias da consciência; o outro é o de desdobrar esse conteúdo manifesto de um conteúdo latente, também ele feito de representações, como o fazem as psicologias do inconsciente. A sexualidade não é nem transcendida na vida humana, nem figurada em seu centro por representações inconscientes. Ela está constantemente presente ali, como uma atmosfera¹⁰⁵.

É preciso fazer o inconsciente “descer à terra”, e pensá-lo na perspectiva de uma filosofia da carne, o que significará concebê-lo como expressão do próprio sentir. Por vezes, quando muitos psicanalistas ortodoxos falam do inconsciente é como se estivessem falando de algo que estaria no “mundo das ideias” de Platão, numa região tão distante que é como se não nos pertencesse, como se fosse o inconsciente “dos anjos”. Faz-se necessário, portanto, que o inconsciente seja buscado “não no fundo de nós mesmos, atrás das costas de nossa ‘consciência’, mas diante de nós como articulações de nosso campo”¹⁰⁶.

¹⁰³ RC, 69. “*On reproche avec raison à Freud d'avoir introduit sous le nom d'inconscient un second sujet pensant dont les productions seraient simplement reçues par le premier, et lui-même a admis que cette « démonologie » n'était qu'une 'conception psychologique frustrée'.*”

¹⁰⁴ No capítulo seguinte, trataremos com profundidade o tema da sexualidade na obra de Merleau-Ponty e sua leitura da psicanálise deste assunto.

¹⁰⁵ PhP, 196.

¹⁰⁶ PhP, 196.

Isto não quer dizer que o inconsciente não possua sua própria lógica. Afirmar que ele é no mundo não significa que esteja submetido às leis de um ego transcendental. Muito pelo contrário. Até porque o sujeito merleau-pontyano somente é sujeito ao preço de ser e se fazer no mundo sensível. Isto não significa, por outro lado, que estamos aderindo a uma perspectiva naturalista, como se quiséssemos reduzir o inconsciente a uma lógica biológica. Estamos apenas dizendo que somente existimos no mundo, e se há alguma possibilidade de realizarmos algo é a partir deste fato mesmo. Talvez isto esclareça para nós como certos paradoxos experienciados no mundo sejam também percebidos no âmbito cultural, isto se deve por sermos feitos do mesmo estofo, mesma carne do mundo.

Mas se o inconsciente é deste mundo, qual é sua linguagem? O leitor, talvez, logo perceba que esta questão faz recordar a premissa lacaniana acerca do estatuto do inconsciente, qual seja, a de que o “inconsciente é estruturado como uma linguagem”. E, aqui, damos a mostra de uma certa noção de inconsciente que Merleau-Ponty também não deixará de mostrar suas limitações. Tanto o inconsciente freudiano quanto o lacaniano são revistos pelo filósofo a fim de formular sua própria noção de inconsciente. Vejamos!

Primeiro, há que se dizer que Merleau-Ponty concorda com a tese lacaniana de que, sim, o inconsciente seja estruturado como uma linguagem. Todavia, o problema está no que se entende por linguagem. Para o filósofo, seguindo o projeto que norteou do início ao fim de sua filosofia, a resposta não poderia ser de outra maneira senão em afirmar que esta linguagem remonta ao próprio mundo, à própria experiência sensível. M. C. Dillon afirma que “se o inconsciente é estruturado como linguagem, isso é sem dúvida porque a linguagem é estruturada como o mundo”¹⁰⁷.

Na *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty já procurava pensar a dimensão antepredicativa do mundo natural e cultural. Segundo o filósofo:

Meu corpo é o lugar, ou antes a própria atualidade do fenômeno de expressão (*Ausdruck*), nele a experiência visual e a experiência auditiva, por exemplo, são pregnantes uma da outra, e seu valor expressivo funda a unidade antepredicativa do mundo percebido e, através dela, a expressão verbal (*Darstellung*) e a significação intelectual (*Bedeutung*). Meu corpo é a textura comum de todos os objetos e é, pelo menos em relação ao mundo percebido, o instrumento geral de minha

¹⁰⁷ DILLON, M. C. **Semiological Reductionism**: A Critique of the Deconstructionist Movement. State University of New York Press, Year, 1995, p. 121. “If the unconscious is structured like language, that is no doubt because language is structured like the world”.

'compreensão'. É ele que dá um sentido não apenas ao objeto natural, mas ainda a objetos culturais como as palavras¹⁰⁸.

Doravante retomaremos esta ideia da linguagem como continuação e superação da experiência sensível, quando nos atermos acerca dos textos em que o filósofo buscou pensar uma fenomenologia da linguagem. Por ora, importa-nos mostrar o modo que Merleau-Ponty, já em 1945, pensou a expressividade simbólica como fundada nesta dimensão antepredicativa do mundo sensível, no qual o corpo é o meio pelo qual esta relação expressiva se dá. Ou seja, as palavras, os significantes, os objetos culturais estão intimamente ligados a esta dimensionalidade primitiva do corpo como ser-no-mundo. Como mais tarde falará Merleau-Ponty: “a fala, por um lado, retoma e supera, mas, por outro, conserva e continua a certeza sensível”¹⁰⁹.

O que está em jogo aqui, diga-se logo, é a problemática entre o natural e o cultural, mundo sensível e simbólico. Para Merleau-Ponty, o mundo sensível, da experiência natural, não é contraditório ao mundo simbólico, mas relacionam-se sob um aspecto de diferenciação. Um envolve o outro – *Ineinander*. Este envolvimento é melhor expresso por meio da noção de estrutura. Não à toa que Merleau-Ponty estabeleceu um fértil diálogo com a psicologia da forma, e com o estruturalismo – embora este diálogo não seja desprovido de crítica. Mas como se dá esta estrutura entre o natural e o mundo humano? O que diz Bonomi, no livro *Fenomenologia e estruturalismo*, pode nos ajudar a esclarecer esta questão. Segundo o autor:

Esta estrutura é antes de mais nada *articulatória*, na medida em que institui diferenciações no interior do campo, desenterra dimensões, traça linhas de força, diversifica níveis privilegiados em volta dos quais o campo inteiro vai gravitar. São aqui essenciais as relações que as várias figuras do campo mantêm entre si – suas conexões laterais numa estrutura de conjunto – assim como são importantes suas relações com o fundo, dado que toda figura pressupõe sempre um fundo contra o qual se destaca por diferenciação. Um fundo que é a totalidade das *outras* figuras tomadas na sua latência, no seu permanecer em profundidade, justamente para permitir o emergir desta figura atualmente visível¹¹⁰, grifo do autor.

¹⁰⁸ *PhP*, 271-272, grifo do autor.

¹⁰⁹ *PM*, 61.

¹¹⁰ BONOMI, A. **Fenomenologia e estruturalismo**. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 42-43.

O que tudo isso nos esclarece sobre o inconsciente? Primeiro, há que se considerar o que diz Merleau-Ponty sobre o inconsciente como percepção ambígua, como sentir mesmo. Ora, se o inconsciente é o sentir mesmo, há que se considerar que ele é estruturado como uma linguagem do próprio mundo sensível, cuja dimensão reflexiva retoma esta mesma linguagem, como uma figura que se institui amparada sobre um fundo, mas um fundo somente se dá nesta articulação, uma reversibilidade entre meus atos conscientes e meu campo ontológico sedimentado.

Poder-se-ia argumentar, contrariando esta tese, que somente temos acesso ao mundo natural, aos objetos, por intermédio das palavras, dos significantes, como se se quisesse colocar o simbólico no topo de uma hierarquia. É o caso de muitos psicanalistas que acreditam ser a linguagem algo tão puro, tão desprovido de “natureza”, que de certa forma entra em contradição com a própria práxis da psicanálise, pois a práxis em si mesma não se limita somente à linguagem, ela engloba a espacialidade, o movimento corporal, uma relação de intercorporeidade.

É verdade que, sob um determinado aspecto, nos relacionamos com as coisas naturais por intermédio do simbólico, usamos das palavras para tentar compreender os fenômenos. Mas não podemos esquecer de que as próprias palavras retomam a experiência primeira que é, portanto, do próprio corpo. É um equívoco pensar que a experiência sensível é algo que está submetida ao simbólico. Esta perspectiva é somente mais uma herança do pensamento objetivo.

A linguagem, como nos diz Bonomi:

Não se introduz na ordem do ‘eu penso’, mas na do ‘eu posso’, como sede de uma *práxis* orientada: a gênese do sentido deve ser procurada do lado do sujeito agente e concreto, tomado no tecido das relações inter-humanas¹¹¹.

Contra certas perspectivas que insistem em afirmar que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, e que esta linguagem se reduz somente à cadeia de significantes da cultura, há que se afirmar que existe um simbolismo do corpo, um simbolismo carnal, na dimensão sensível, como se de certa forma precedesse o que a cultura vem retomar e superar.

¹¹¹ BONOMI, A. **Fenomenologia e estruturalismo**. São Paulo: Perspectiva, 1974, p. 14, grifo do autor.

Daí por que é problemático vermos a psicanálise lacaniana se fiar somente na linguagem, desconsiderando o simbolismo do corpo, encarando este muitas vezes como algo morto ou puramente imaginário. O corpo é muito mais do que uma soma partes extra partes, ele é aquilo pelo qual eu posso falar de real, simbólico e imaginário. Esta discussão, vale lembrar, não é uma novidade inventada por nós. Vejamos!

Em 1960, no Congresso em Bonneval, que tinha como tema o “inconsciente”, e que se faziam presente vários psicanalistas, dentre eles Lacan¹¹², Merleau-Ponty manifesta publicamente sua crítica ao modo como o psicanalista francês estruturou o inconsciente em termos puramente linguísticos. Leia-se suas próprias palavras, proferidas na ocasião de sua intervenção no Congresso: “às vezes me sinto desconfortável ao ver a categoria de linguagem ocupar todo o lugar”¹¹³. Para Merleau-Ponty, o problema está em Lacan reduzir a linguagem somente à palavra ou em sua enunciação, sem considerar a linguagem expressiva do corpo. Até porque, conforme sustenta o filósofo, “a abertura para o ser não é linguística: é na percepção que reside o local de nascimento da fala”¹¹⁴.

O texto que Lacan apresentou no Congresso em Bonneval, no qual Merleau-Ponty manifestou sua insatisfação, foi publicado em 1964 nos *Escritos*, sob o título *Posição do inconsciente no Congresso em Bonneval*. Neste texto, o psicanalista afirma que “se o abre-te sésamo do inconsciente é ter um efeito de fala, ser estrutura de linguagem [...], é disso que precisamos dar conta, e foi isso que tratamos de fazer fundamentando-o numa topologia”¹¹⁵.

Como se pode notar, o que está em jogo na distinção da noção de inconsciente de Merleau-Ponty e de Lacan é a compreensão do que cada autor

¹¹² Pontalis também estava neste evento. No artigo *A posição do problema do inconsciente em Merleau-Ponty*, o psicanalista comenta sobre a participação de Merleau-Ponty: “Durante um encontro com psicanalistas, Merleau-Ponty dizia de sua insatisfação por ver predominar a categoria da linguagem. Encontramos facilmente um primeiro motivo para essa reserva: o que ele descobre, ao lado da linguagem instituída, é o poder significativo dos sujeitos falantes e sua exigência de comunicação. [...] (Para Merleau-Ponty) é na Percepção que encontramos a origem da palavra: também se pode dizer que há uma abertura ao ser que não é propriamente linguística e que a articulação primordial é perceptiva”. Cf. PONTALIS, J. B. *A posição do problema do inconsciente em Merleau-Ponty*. In: _____. **A psicanálise depois de Freud**. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 76-77.

¹¹³ *PII*, 273-274. “*J'éprouve quelquefois un malaise à voir la catégorie du langage prendre toute la place*”.

¹¹⁴ *PII*, 274. “*Rappelle qu'à ses yeux, l'ouverture à l'Être n'est pas linguistique: c'est dans la perception qu'il voit le lieu natal de la parole*”.

¹¹⁵ LACAN, J. *Posição do inconsciente no Congresso em Bonneval*. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 852.

entende por “linguagem”¹¹⁶, quer dizer, enquanto que para o filósofo a linguagem retoma a experiência sensível, o gesto expressivo do corpo, ela não se limita, portanto, apenas à enunciação ou às palavras; para o psicanalista, ao contrário, o próprio corpo é submetido à linguagem, não havendo nele qualquer valor expressivo que não seja aquele que a linguagem outorgue.

Alexandra Renault esclarece que, para Merleau-Ponty:

A perspectiva lacaniana da linguagem é falsa, pois ela desconhece o enraizamento da linguagem na generalidade carnal que é, de repente, possuída por uma forma de expressividade nominada ‘simbolismo natural’, que é um simbolismo de indivisão, de indiferenciação com um sentido latente, cego, em oposição ao simbolismo artificial da linguagem convencional cujo sentido é manifesto¹¹⁷.

Isso posto, não significa que, em Merleau-Ponty, o inconsciente não seja estruturado como uma linguagem. É certo que sim! Retomamos, então, a questão que colocamos anteriormente, acerca do estatuto da linguagem do inconsciente merleau-pontyano, e que agora podemos dizer que esta linguagem não é somente a linguagem das palavras enunciadas, mas também a linguagem vivida na dimensão silenciosa do sensível, que se dá na relação do próprio tocar do corpo com o mundo.

Para Merleau-Ponty, tanto a fala quanto o gesto nos conduzem à verdade. O pensamento objetivo tende a fixar-se somente em uma dimensão: ou é a palavra que nos dá a verdade, ou são os gestos; ou é o corpo, ou o pensamento; ou a *res extensa* ou a *res cogitans* – como vimos em Descartes. Esta maneira de conceber as coisas não passa de uma visão dualista, que não consegue pensar senão reduzindo o acesso à verdade apenas sob um determinado aspecto¹¹⁸.

¹¹⁶ Nos aproximamos da leitura de Alexandra Renault, quando afirma que é “a problemática da linguagem e sua relação com o inconsciente que divide significativamente os dois autores” “*la problématique du langage et son rapport à l'inconscient, qui divise significativement nos deux auteurs*”. Cf. *Phénoménologie de l'imaginaire et imaginaire de la phénoménologie: Merleau-Ponty lecteur de Sartre et Freud*, **Chiasmi International** 5, **Le réel et l'imaginaire**, Vrin, Mimesis, University of Memphis, 2003, p. 149-179.

¹¹⁷ RENAULT, A. Merleau-Ponty et Lacan: un dialogue possible? *In*: CARIOU, M.; BARBARAS, R.; BIMBENET, E. **Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible**. Milano: L'oeil et l'esprit, 2003, p. 125.

¹¹⁸ É o caso, por exemplo, de muitas teorias clínicas que consideram somente o que o paciente fala em palavra, ou seja, pela linguagem; ou, então, teorias que desconsideram as palavras e focam-se apenas no corpo – na maioria das vezes concebendo-o como mero objeto. Em nossa leitura, o que Merleau-Ponty propõe é superar estes antagonismos do “ou *isso* ou *aquilo*”. Exemplo disto é, desde suas primeiras obras, um intrínseco diálogo com várias áreas, buscando em cada uma algo que auxilia a fundamentar sua “*filosofia da ambiguidade*”. Uma filosofia da ambiguidade é a condição sem a qual, em nossos dias, teorias clínicas deparam-se com aporias de outrora, em grande medida

É em contraste com este pano de fundo objetivista e subjetivista que Merleau-Ponty tenta recuperar a noção de inconsciente elaborada por Freud, ou seja, contra um inconsciente que recupera uma lógica do monopólio da consciência e, igualmente contra a tese de um inconsciente estruturado puramente na lógica da linguística.

Faz-se necessário, portanto, um retorno a Freud. Mas o retorno que faz Merleau-Ponty à obra do pai da psicanálise é algo peculiar de sua filosofia, ou seja, trata-se de “reaprender a ler Freud como se lê um clássico”¹¹⁹. Isso significa, precisamente, tomar as “palavras e os conceitos teóricos dos quais ele se serve não em seu sentido lexical e comum, mas conforme o sentido que eles adquirem no interior da experiência que eles anunciam e que nós temos diante de nós mais do que uma suspeita”¹²⁰.

Na verdade, este modo de ler um autor é algo que sempre foi presente em Merleau-Ponty, ou seja, pensar o *impensado* na obra do autor, o que nos conduz a certa *deformação* coerente, assim como fazemos inconscientemente na própria linguagem, nos servimos de que está sedimentado para atingir uma outra significação que não aquela antevista pelo que está dado¹²¹. O importante não é tanto o que está dado numa escrita segundo as leis da gramática, o que realmente importa é o que estas palavras, estes significantes indicam. É uma forma de tentar captar o que o autor quis dizer para além das palavras ditas, fazer uma *torção* dos significantes para perceber a direção que eles apontam.

Seguindo esta forma de ler Freud, Merleau-Ponty busca, então, retornar a Freud. Interessante destacar, de início, que este retorno que fará o filósofo da obra

por se fiar somente sob uma dimensão existencial do sujeito. Não que estejamos aqui querendo dizer que uma filosofia da ambiguidade almeja “esgotar o real”. Nunca foi este o propósito de Merleau-Ponty! A única – o que não é pouco – diferença de uma filosofia da ambiguidade é que ela faz mais jus aos mistérios do mundo, esta filosofia compreendeu que *a verdade está em toda e em nenhuma parte*.

¹¹⁹ *PII*, 282-283.

¹²⁰ *PII*, 282-283. “*D’apprendre à lire Freud comme on lit un classique, c’est-à-dire en prenant les mots et les concepts théoriques dont il se sert non pas dans leur sens lexical et commun, mais selon le sens qu’ils acquièrent à l’intérieur de l’expérience qu’ils annoncent et dont nous avons par-devers nous beaucoup plus qu’un soupçon*”.

¹²¹ Neste ponto nos aproximamos da tese de Rogério Miranda de Almeida, quando escreve que “o que realmente importa não é o que se diz, mas como se o diz; de sorte que uma verdade se torna outra verdade na medida mesma em que é dita, lida, escrita e, portanto, interpretada a partir de outro ângulo, de outra visão, de outro desejo”. Cf. ALMEIDA, R. M. **Eros e Tântatos**: a vida, a morte, o desejo. São Paulo: Loyola, 2007, p. 13.

do psicanalista, em especial do inconsciente, se faz por via clínica, da psicanálise em sua *práxis*. Exemplo disso é esta passagem de *Résumés de cours*:

Existe, n'A *interpretação dos sonhos* de Freud, uma descrição completa da consciência onírica - uma consciência que ignora o *nome*, que não diz sim apenas tacitamente, produzindo diante do analista as respostas que ele espera dela, incapaz de fala, de cálculo e do pensamento atual, reduzida às elaborações antigas do sujeito, para que nossos sonhos não sejam circunscritos à medida que os sonhamos e importamos em bloco para nossos atuais fragmentos inteiros de nossos momentos prévios, - e essas descrições significam que **o inconsciente é uma consciência perceptiva**, procede como se faz através de uma lógica de implicação ou promiscuidade, e segue, passo a passo, um caminho onde não há mais rendição total, visa objetos e seres através do negativo que ele detém, o que é suficiente para ordenar suas ações, sem colocá-lo em posição de nomear 'pelo nome'¹²².

O inconsciente é consciência perceptiva (*l'inconscient est conscience perceptive*), cujo funcionamento se dá por uma lógica de promiscuidade (*promiscuité*), implicação carnal. Confirma-se aqui o que adiantamos anteriormente sobre fazer “descer à terra” o inconsciente. Esta é a leitura que Merleau-Ponty faz do inconsciente freudiano; no lugar de inconsciente representacional, desvelar um inconsciente existencial, promiscuo.

É pensando o inconsciente sob este prisma, aliás, que se pode compreender a indeterminação de possibilidades de interpretações acerca da vivência inconsciente, precisamente porque ele não detém já em si a verdade – caso em que ocorreria se estivesse na lógica causal –, antes, a verdade se dá segundo as posições e interpretações dos sujeitos em suas vivências no mundo. É esta, precisamente, para o filósofo, o que está no centro das descobertas de Freud.

O essencial do freudismo não é ter mostrado que há sob as aparências toda uma outra realidade, mas sim que a análise de uma conduta encontra várias camadas de significações, que elas têm toda sua verdade, que a pluralidade de interpretações possíveis é a expressão discursiva de uma vida mista, em que cada escolha tem sempre vários sentidos sem que se possa dizer que um deles é o único verdadeiro¹²³.

¹²² RC, 70-71, grifo nosso.

¹²³ RC, 71. “L'essentiel du freudisme n'est pas d'avoir montré qu'il y a sous les apparences une réalité tout autre, mais que l'analyse d'une conduite y trouve toujours plusieurs couches de signification, qu'elles ont toutes leur vérité, que la pluralité des interprétations possibles est l'expression discursive d'une vie mixte, où chaque choix a toujours plusieurs sens sans qu'on puisse dire que l'un d'eux est seul vrai”.

Vida mista, promiscua, ambígua. Este é o estatuto do sujeito revelado pelo inconsciente: um sujeito descentrado. No estado onírico, conforme a passagem sobre *A interpretação dos sonhos* revelou, o sujeito não é absoluto, ele é ultrapassado ou convivente com um fundo que se exprime nos seus comportamentos ou quando não está em estado de vigília. O inconsciente mostra-se, assim, como ocasião de evidenciar o lugar central da promiscuidade da existência, deste quiasma que permite muitas vezes não sabermos o que nos é familiar ou estranho, mesmo e outro, corpo e espírito. Era isso, aliás, segundo Merleau-Ponty, que almejava Freud, ou seja, algo que pudesse dar conta desta:

Osmose entre a vida anônima do corpo e a vida oficial da pessoa, que é a grande descoberta de Freud, era preciso introduzir algo *entre* o organismo e nós mesmos como sequência de atos deliberados, de conhecimentos expressos. Esse algo foi o *inconsciente* de Freud. Basta seguir as transformações dessa noção-proteica (*notion-Protée*) na obra de Freud, a diversidade de seus empregos, as contradições que acarreta, para ter certeza de que não se trata de uma noção madura e de que ainda falta, como Freud dá a entender nos *Ensaio de Psicanálise*, formular corretamente o que ele visava sob essa designação provisória¹²⁴.

O inconsciente como o que faz ligação, o *entre-deux*, entre natureza e cultura, anonimato e familiaridade, *un-heimliche*. Numa palavra: o inconsciente é o quiasma. Apresenta-se aqui o projeto merleau-pontyano de uma “psicanálise ontológica” que visa generalizar a arquitetura psicanalítica para uma dimensão mais arqueológica de nós mesmos. Freud, aos olhos de Merleau-Ponty, deveria ter feito este trabalho, isto é, levado suas descobertas para um plano ontológico ao invés de ter se limitado a tentar encontrar um estatuto de ciência natural para a psicanálise.

De nossa parte, porém, entendemos os motivos do pai da psicanálise em não querer entrar nos meandros de categorias que remetessem à filosofia, e dar à psicanálise um estatuto de ciência. A filosofia estava – ainda está – tão carregada de prejuízos que seus conceitos não davam mais conta de pensar uma nova proposta, de apontar para algo além das categorias sujeito e objeto. O próprio

¹²⁴ S, 291, grifo do autor. “*Pour rendre compte de cette osmose entre la vie anonyme du corps et la vie officielle de la personne, qui est la grande découverte de Freud, il fallait introduire quelque chose entre l'organisme et nous-mêmes comme suite d'actes délibérés, de connaissances expresses. Ce fut l'inconscient de Freud. Il suffit de suivre les transformations de cette notion-Protée dans l'œuvre de Freud, la diversité de ses emplois, les contradictions où elle entraîne, pour s'assurer que ce n'est pas là une notion mûre et qu'il reste encore, comme Freud le laisse entendre dans les Essais de Psychanalyse, à formuler correctement ce qu'il visait sous cette désignation provisoire*”.

Merleau-Ponty buscou em outras áreas – como na psicanálise¹²⁵ – elementos para tentar tirar a filosofia de seus vícios, da crise da qual entrou. A noção de estrutura, por exemplo, como em várias passagens de sua obra faz menção elogiosa, como sendo a que tem a *chave* ao problema do espírito.

Destas noções das quais Merleau-Ponty se serve, o inconsciente é mais uma delas. Seu esforço está em cada vez mais radicalizar a noção de sensível, o ser bruto. Ao seu modo, o filósofo transpõe o inconsciente para além do inconsciente do recalque, pensá-lo numa perspectiva mais arcaica, enquanto sentir mesmo. Vejamos o que ele nos diz.

Basta o estado inconsciente para manifestar os fatos recalcados, o modo de existência da cena primitiva, seu poder sedução e de fascinação? A dupla fórmula do inconsciente ('eu não sabia' (*je ne savais pas*) e 'eu sempre soube' (*je l'ai toujours su*) corresponde aos dois aspectos da *carne*, aos seus poderes poéticos e oníricos. [...] O inconsciente do recalque será, portanto, uma formação secundária, contemporânea da formação de um sistema percepção-consciência e o inconsciente primordial será o deixar-ser, o sim inicial, a indivisão do sentir¹²⁶.

Haveria dois inconscientes em Merleau-Ponty? Um que seria aquele de que fala Freud sobre o recalque, e que Merleau-Ponty descreveu fenômeno de fundo? Outro como sentir mesmo, o inconsciente primordial? Em nossa leitura, são modos de ser do inconsciente. Há o inconsciente do recalque, há o inconsciente primordial, ambos são expressões inconscientes. Convém lembrarmos que o inconsciente é apenas o nome para algo que, para nós, permanece como *enigma*. É por ser um enigma, aliás, que se pode extrair alguma decifração por intermédio de suas expressões, fenômenos inconscientes, como Freud mesmo já havia falado acerca dos atos falhos, chistes, etc.

Seguindo os rumos deste inconsciente primitivo, Merleau-Ponty nos esclarece uma amostra do funcionamento do inconsciente, sua função na ontologia da carne.

¹²⁵ Já é consenso entre os pesquisadores que se ocupam em pensar a relação Merleau-Ponty e a psicanálise de que a psicanálise foi decisiva nas formulações filosóficas em suas últimas obras. André Green, por exemplo, comenta que "Merleau-Ponty estabeleceu um julgamento mais nuançado sobre a psicanálise no final de sua vida; não tanto por ele ter reconhecido de fato sua verdade, mas porque ele pensava que sua filosofia deveria ser revista e que a psicanálise poderia contribuir para esta revisão". Cf. GREEN, A. Du comportement à la chair: itinéraire de Merleau-Ponty. **Critique**, v. 211, p. 1027.

¹²⁶ RC, 179, grifo nosso.

O que é o inconsciente? O que funciona como pivô, existencial, e nesse sentido, é e não é percebido. Pois apenas percebemos figuras sobre níveis – E apenas as percebemos em relação ao nível, que é, pois, impercebido. – A percepção do nível: sempre *entre* os objetos, é esse em torno de...¹²⁷.

Pivô, o que entrelaça as coisas, o que permite a reversibilidade visível-invisível, eu-outro, estranho-familiar. O *entre* um e outro: *entre-deux*. Paul-Laurent Assoun, ao comentar o inconsciente freudiano e suas gêneses filosóficas, aproxima-se desta mesma linguagem que aqui estamos a descrever o fenômeno do inconsciente na obra de Merleau-Ponty, mas de maneira específica no que se refere ao *un-heimliche*.

O *unheimliche* constitui o modo de ser dessa realidade ontológica inteiramente particular que, ao revelar um ‘algo’, mostra seu segredo, produzindo o invisível no visível: o estranho inquietante. Fazendo ver o oculto, manifestando o não-manifestável, ela sela a aliança do misterioso (*Geheimnis*) e do revelado (*Offenbare*). A impressão de estranheza é, pois, a refração subjetiva dessa dualidade ontológica num mesmo sujeito e no interior de uma mesma estrutura perceptiva. O ‘inquietante’ nasce do limite vacilante do manifestado e do não-manifestável, da contestação do princípio de identidade que encarna essa manifestação simultânea de *si* (*soi*) e do *não-si* (*non-soi*)¹²⁸.

Esta passagem de Assoun confirma nossa leitura de que o inconsciente é esta “dobradiça”, que faz oscilar de um lado para o outro, propriamente o que Merleau-Ponty chama de *quiasma*, *Ineinander* de uns nos outros. Mas por que denominar esta passagem de “um no outro” de inconsciente? Merleau-Ponty responde:

É inconsciente porque não é *objeto*, sendo aquilo pelo qual os objetos são possíveis, é a constelação onde se lê nosso futuro – Está entre eles como o intervalo das árvores entre as árvores, ou como seu nível comum. É a *Urgemeinschaftung* [vida gregária primordial] de nossa vida intencional, o *Ineinander* dos outros em nós e de nós neles¹²⁹.

¹²⁷ VI, 240, grifo do autor. “*Qu'est-ce que l'inconscient? Ce qui fonctionne comme pivot, existencial, et em ce sens, est et n'est pas perçu. Car on ne perçoit que figures sur niveaux – Et on ne les perçoit que par rapport au niveau, qui donc est imperçu. – La perception du niveau: toujours entre les objets, il est ce autour de quoi ...*”

¹²⁸ ASSOUN, P-L. **Freud**: a filosofia e os filósofos. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978, p. 129, grifo do autor.

¹²⁹ VI, 231, grifo do autor.

Adiantando um pouco do que se esclarecerá no capítulo que falaremos acerca do *unheimliche*, estas últimas passagens acima merecem atenção. Primeiro: Merleau-Ponty fala de um inconsciente primordial, antes mesmo do inconsciente do recalque. Ora, mas o que isso quer dizer? O inconsciente do recalque opera como o lugar de depósito daqueles conteúdos que foram recalcados pelo Eu, por meio de mecanismos de defesa. Mas isto que está recalcado permanece no inconsciente, como um saber não reconhecido, diria Merleau-Ponty.

Freud afirma que o prefixo “un”, de *unheimliche* denota a marca do recalque. Todo este processo, não esqueçamos, é da ordem inconsciente, pois eu não penso para recalcar alguma coisa. O recalque acontece. Se eu penso para recalcar, não é recalque, mas uma negação consciente de algo que eu sei do que se trata. Mas isto tudo, porém, na dimensão da constituição do aparelho psíquico. E numa dimensão ontológica, como isso se dá? Será que há um “recalque ontológico”, um recalque primordial? Pensamos que sim. Um recalque estrutural, da carne do mundo. Recalque que faz função de impedir o excesso do mesmo no outro, do invisível no visível, do Isso ao Eu. Ele mantém a tensão entre uma e outra dimensão.

Por ora, está claro que o inconsciente primordial é a promiscuidade dos corpos, promiscuidade carnal do familiar e estranho, visível e invisível. À esta altura, convém retomarmos à crítica que Thamy Ayouch e seus colegas psicanalistas fazem a Merleau-Ponty sobre o seu entendimento do que é o inconsciente, que na visão destes autores seria um mero “prolongamento da consciência”. Ora, todas estas linhas que escrevemos acima, parecem evidenciar, mais do que nunca, o equívoco desta afirmação. Jamais, para o filósofo, o inconsciente esteve na posição de ser uma extensão do consciente. Pensar o inconsciente em termos de uma ontologia da carne não significa, em hipótese alguma, que esteja concedendo um peso menor ao conceito. A bem da verdade, invés disso, trata-se de retirar dele certos prejuízos metafísicos que o próprio Freud não deixou de reproduzir.

De sorte que quando se pensa para além do que está pensado, tem-se a ocasião de verificar o interdito do próprio termo. Percebe-se o que Freud quis dizer para além do que foi possível de ser dito. Esta abertura permite Merleau-Ponty repensar o inconsciente em termos ontológicos, como esta passagem a seguir parece elucidar:

O inconsciente evoca, à primeira vista, o lugar de uma dinâmica das pulsões, da qual somente o resultado nos será dado. E, no entanto, o inconsciente não pode ser um processo 'em terceira pessoa', já que é ele quem escolhe o que de nós será admitido na existência oficial, que evita as situações às quais nós resistimos e que não é, portanto, um não-saber, mas antes um saber não reconhecido, informulado, que nós não queremos assumir. Em uma linguagem aproximada, Freud está aqui a ponto de descobrir o que outros melhor nomearam de *percepção ambígua*. É trabalhando nesse sentido que se encontrará um estado civil para essa consciência que roça seus objetos, retira-os no momento em que vai pô-los, tem-nos em conta como o cego aos obstáculos, mais que não os reconhece, que não quer sabê-los, ignora-os enquanto os sabe, sabe-os enquanto os ignora e que sustenta por baixo nossos atos e conhecimentos expressos¹³⁰.

Se o inconsciente em Freud circunscreve o lugar do dinamismo pulsional, um campo onde as pulsões se entrecruzam compondo a sinfonia do psiquismo, em Merleau-Ponty parece que ele visa a ser este lugar na carne do mundo onde visível-invisível, vidente-visível se articulam. Pulsão de vida e pulsão de morte, por exemplo, configuram duas atividades entrelaçadas, reversíveis. Assim também se pode falar do olho e do olhar, sadismo e masoquismo. O inconsciente, enquanto carne ou quiasma, permite a Merleau-Ponty estabelecer uma outra realidade para sua filosofia que é aquela em que atividade e passividade não constituem mais separação. Eis o “coração” da ontologia da carne.

Quando digo 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 se vê – é necessário não compreender isso no sentido de contradição: – É necessário não imaginar que ajunto ao visível perfeitamente definido como em-Si um não-visível (que seria apenas ausência objetiva) isto é, presença objetiva *alhures*, num *alhures* em si). É preciso compreender que é a visibilidade mesma quem comporta uma não-visibilidade – Na medida mesmo em que vejo, não sei *aquilo que* vejo (uma pessoa familiar é não definida), o que não quer dizer que lá não exista *nada*, mas que o *Wesen* de que se trata é o de um raio de mundo tacitamente tocado¹³¹.

Insistamos neste ponto. É o inconsciente que faz com que o visível seja também invisível, que ver é ser visto, ou *je ne savais pas e je l'ai toujours su, eu não sabia e sempre soube*. Nesta altura, não faz nenhum sentido falar em um sujeito nos moldes cartesianos, nem mesmo em consciência perceptiva, mas apenas percepção. O que existe são diferenças que se configuram nesta relação carnal, quiasmática, no qual o que chamamos de “Eu” não é mais do que certos

¹³⁰ S, 291, grifo do autor.

¹³¹ VI, 295, grifo do autor.

campos com aberturas carnis não sintéticas, ou seja, vários cruzamentos sem que se precise definir qual das avenidas é a principal. São diferenças que se entrecruzam formando uma tensão, tal como *Eros* e *Tanatos*¹³². Todo este funcionamento, vale lembrar, se dá pelo que chamamos de inconsciente.

É esta passagem, este movimento do invisível ao visível, o ausente para o presente que a noção de inconsciente parece denotar. Pontalis afirma que, ao contrário de Freud para quem o inconsciente é a *outra cena*, Merleau-Ponty pensa como o *outro lado*, como fundo de uma figura.

Esse poder simbólico que Freud localizou, com o nome de inconsciente, em um domínio *separado* (da mesma forma que o considerava cortado da consciência de seus pacientes), ele [Merleau-Ponty] o vê em atividade como o *outro lado*, e não a *outra cena* (Freud) de nossa existência¹³³.

Pontalis tem razão em dizer que o inconsciente para Merleau-Ponty é o *outro lado*, uma impercepção. Todavia, como já adiantamos acima, o inconsciente não é somente isso. Ele é, também, o que está entre o visível e o invisível. Neste ponto, julgamos ser interessante transcrever aqui o que Ronaldo Manzi Filho teve o trabalho de mapear as várias significações que o conceito de inconsciente possui na obra do filósofo. Vejamos:

Podemos afirmar que o inconsciente é, para Merleau-Ponty, ao mesmo tempo: 1) um outro lado da consciência; 2) um outro lado do ser sensível; 3) um fenômeno do sentir; 4) indiviso; 5) indestrutível e intemporal; 6) algo que não sabemos e sempre soubemos; 7) algo que deve ser pensado numa hiperdialética; 8) uma forma de oposição em que um termo é o verso de outro; 9) uma espécie de ambiguidade: como a boa e a má mãe; 10) como um bom erro: um desvio, uma passagem; 11) um intervalo entre figura-fundo; percepção-impercepção¹³⁴.

Acrescente-se, a esta pluralidade de significações, a noção de *entre-dois*, ou quiasma. Seja como for, o que de uma maneira surpreendente vemos inscrever-se aqui é o descentramento capital de uma subjetividade que assombrou a filosofia

¹³² "L'Eros et le Thanatos freudiens rejoignent notre problème de la chair avec son double sens d'ouverture et de narcissisme, de médiation et d'involution - Freud a vraiment vu avec la projection-introjection, le sadomasochisme, le rapport d'Ineinander moi-monde, moi-nature, moi-animalité, moi-socius" (N, 288).

¹³³ PONTALIS, J. B. A posição do problema do inconsciente em Merleau-Ponty. In: _____. **A psicanálise depois de Freud**. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 79, grifo do autor.

¹³⁴ MANZI FILHO, R. **Quando os corpos se invadem**: Merleau-Ponty às voltas com a psicanálise. 2013. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013, p. 407.

por séculos. O inconsciente quebra as armaduras de uma razão que, ilusoriamente, acredita deter o poder sobre si mesma e sobre o mundo. A descoberta do inconsciente só poderia acarretar num golpe brutal do narcisismo da espécie humana, ao revelar que “o ego não é o senhor da sua própria casa”¹³⁵.

Para dizer como Lacan, “nenhum sujeito pode ser causa de si mesmo”¹³⁶, pelo simples fato de que o sujeito é causado por um significante que remete a outro significante, isto é, outro sujeito. Nem se ele quisesse se igualar a Deus, pois mesmo Deus se quiser imputá-lo o estatuto de sujeito, necessita que seja causado por um significante¹³⁷. Neste ponto, a despeito de Lacan e Merleau-Ponty não concordarem no que diz respeito a questão da linguagem e sua relação com o inconsciente, podemos dizer que o inconsciente, em ambos, tem uma estrutura que determina o sujeito, mas um sujeito que é cindido por conta da estrutura inconsciente remeter ao Outro (Lacan), ou ao mundo natural e humano (Merleau-Ponty). E o que é o mundo natural e humano senão um simbolismo?

Se o inconsciente se constitui a partir da entrada do organismo num simbolismo humano, podemos dizer que não tem sentido falar que o sujeito é causador de si mesmo. O sujeito cartesiano, aqui, perde sentido. A fórmula *penso, logo existo*, que busca encontrar a verdade da existência por meio do pensar, do *cogito*, não é mais do que uma consequência da alienação que o sujeito acredita

¹³⁵ FREUD, S. Uma dificuldade no caminho da psicanálise (1917). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. XVII). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 153, grifo do autor. Nesse mesmo texto, Freud (Cf. p. 149-150-151, grifo do autor) mostra como a psicanálise apresenta-se como um terceiro golpe narcísico à humanidade. O primeiro golpe foi quando o homem acreditou que a terra era o centro do Universo e Copérnico, no século XVI, mostrou o contrário do que se acreditava: na verdade, a terra é que girava em torno do sol. “Quando essa descoberta atingiu um reconhecimento geral, o amor-próprio da humanidade sofreu o seu primeiro golpe, o golpe *cosmológico*”. O segundo golpe ocorreu quando Darwin mostrou que o homem não é criado à imagem e semelhança de Deus, que ele surgiu da pura contingência conforme mostra a teoria da Origem das espécies. “O homem não é um ser diferente dos animais, ou superior a eles; ele próprio tem ascendência animal, relacionando-se mais estreitamente com algumas espécies, e mais distanciadamente com outras. As conquistas que realizou posteriormente não conseguiram apagar as evidências, tanto na sua estrutura física quanto nas suas aptidões mentais, da analogia do homem com os animais. Foi este o segundo, o golpe biológico no narcisismo do homem”. E o terceiro, como já adiantamos, é de natureza psíquica, ao mostrar que o ego não controla o psiquismo. Seus comportamentos não são determinados pela sua vontade, mas por uma natureza inconsciente.

¹³⁶ LACAN, J. Posição do inconsciente no Congresso em Bonneval. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 855.

¹³⁷ O sujeito, para Lacan, é “efeito de linguagem, por nascer dessa fenda original, o sujeito traduz uma sincronia significante nessa pulsação temporal primordial que é o *fading* constitutivo de sua identificação”. Cf. LACAN, J. Posição do inconsciente no Congresso em Bonneval. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 849. É no Outro que o sujeito encontra a possibilidade de constituir-se enquanto tal. Desenvolveremos mais detalhadamente este ponto, principalmente as noções de *alienação* e *separação*, na Segunda Parte de nossa pesquisa.

ser causador de si mesmo, esquecendo que sem o grande Outro ele nada seria. O simbólico permite até mesmo um cartesiano achar que ele é autossuficiente, que é um Deus. Quão interessante seria isto caso não passasse apenas de um mero delírio da alienação ao Outro.

Segundo nossa leitura, quando Merleau-Ponty descreve o inconsciente como o que faz ligação, como articulação de campo, portanto uma estrutura, e que é estruturado como uma linguagem, parece que neste sentido podemos estabelecer uma certa convergência com o inconsciente lacaniano. Pois, se for verdade, como quer Lacan, que o sujeito se constitui a partir do Outro, de alguém que ocupe a função de ser o Outro para a criança, é verdade também que será a partir desta entrada no simbólico que aquele organismo virá a se tornar um sujeito.

Um ponto em comum entre as noções de inconsciente aqui apresentadas diz respeito ao fato de que, tanto o fenomenólogo quanto o psicanalista, não pensam o inconsciente em termos eidéticos, como se ele fosse uma espécie de essência. Para Lacan, o inconsciente é isso que fura o organismo dando a ele semblante de sujeito, isto que ele recebe do Outro. O inconsciente é o portal do Outro. Como diz Lacan no *Seminário XI*:

Quando se trata do inconsciente, que eu represento para vocês ao mesmo tempo como o que é do interior do sujeito, mas que só se realiza do lado de fora, quer dizer, nesse lugar do Outro, somente onde ele pode ganhar seu estatuto¹³⁸.

O sujeito, sob este prisma, o que se anuncia pelo simbólico, constitui-se por meio dos significantes que recebe do Outro. Forma-se uma intimidade exterior, *extimité*, ou quiasma, “o inconsciente revela-se uma estranha realidade, excêntrica ao sujeito, que enquanto ek-sistência, consiste neste Outro que é o sujeito do inconsciente”¹³⁹. O sujeito cartesiano existe na dimensão ôntica dos significantes. Ele pensa, mas isto ao invés de revelar sua potência, revela seu fracasso. Fracasso de que seu ser está perdido. A conhecida proposição lacaniana neste ponto nos parece esclarecer bem este fato. Diz Lacan: “penso onde não sou, logo sou onde não penso”¹⁴⁰.

¹³⁸ LACAN, J. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 146.

¹³⁹ BRANCO, G. C. **O olhar e o amor**. A ontologia de Lacan. Rio de Janeiro: Nau, 1995, p. 25.

¹⁴⁰ LACAN, J. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. *In*: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 521.

O que isso quer dizer? O que chamamos de consciência, de um Eu consciente, que possibilita cogitar e formular pensamentos, não permite, como sonhava Descartes, fornecer a verdade. Se recordarmos novamente o exemplo do pedaço de cera, em que o *cogito* ditaria sua veracidade, e para Descartes, este resultado poderia ser generalidade tanto para a própria existência quanto para a existência do mundo: *eu penso, logo o mundo e o eu existem*. Será mesmo que esta conclusão da lógica cartesiana de fato fornece a verdade do nosso ser e do ser do mundo? Se considerarmos que o sujeito é (e)feito de significantes, parece que as conclusões de Descartes só poderiam cair numa lógica da fantasia, ôntica e não ontológica, pois o que o Eu pensa ser, não é o que de fato é. Conforme resume Allan Mohr: “sou, de fato, ali onde não penso – no inconsciente – mas não sou onde eu penso ser... senhor de mim”¹⁴¹. O ser do sujeito está sempre em outro lugar, nunca no lugar que ele pensa ser.

A perspectiva segundo a qual o eu, enquanto substância pensante, teria a possibilidade de outorgar a verdade sobre si mesmo e sobre os outros e o mundo, não é nada mais do que consequência do encadeamento significativo, alienação ao Outro que produz uma fantasia de completude, de soberania do eu. Isto se deve, talvez, porque o ser não se reduz ao significativo. Pensamos, é verdade. Mas nisto não reside nenhuma grandeza, pela simples razão de que somente pensamos porque somos perdedores. O que perdemos? Nosso ser, condição sem a qual não seríamos sujeitos. Somos sujeitos falta-a-ser!

Toda a questão consiste em tentar reencontrar, simbolicamente, nosso ser. Esforçamo-nos por meio da ciência em tentar atingir o ser, o real. Mas isto é impossível. Ser não é da ordem do pensamento, mas sim inconsciente, que por sua vez é irreduzível ao pensar. Permanece, assim, a esquizo do sujeito: de um lado, o simbólico como forma de tentar significar esta perda; de outro, este inconsciente onde o Eu não possui acesso senão pelas suas falhas, equívocos. Entra em cena neste contexto a função da sexualidade, do desejo. De que forma? Se somos sujeitos falta-a-ser, cujo ser perdemos ao adentrar no simbólico, somos atravessados por uma falta constitutiva, por um invisível que não cessa de convocar-nos ir mais além, em busca de algo que não sabemos muito bem o que é, mas que desejamos. Podemos nomear isto por “ser”, algo que ao mesmo tempo

¹⁴¹ MOHR, A. M. **O problema da autonomia na psicanálise: o ser e a morte**. 2018. 278 f. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018, p. 201.

nos é familiar e estranho. Familiar porque sentimos como se nos pertencesse isto que desejamos, ao mesmo tempo em que não temos acesso de fato ao que isto seja, pois sempre escapa.

Sabemos que na tradição filosófica a sexualidade e o desejo foram relegados ao domínio do irracional, das paixões, prevalecendo a razão como via segura do conhecimento. Todavia, depois de Freud, é preciso dizer que, no mínimo, há que se repensar o lugar da sexualidade na vida humana, principalmente sua factual influência na racionalidade. Podemos afirmar, portanto, que há uma filosofia antes e outra depois de Freud. Fazer filosofia na contemporaneidade sem considerar a psicanálise é, no mínimo, operar com velhas categorias que reproduzem os mesmos erros. Uma filosofia que tenta pensar uma racionalidade pura, purificar um sujeito do conhecimento, estremece ainda mais quando vê desdobrar mais uma novidade evidenciada pelo inconsciente, cuja atmosfera engloba todos os fenômenos: trata-se do desejo e da sexualidade.

5. O sentido ontológico do desejo

O que é o desejo? O que é a sexualidade? Em que medida desejo e sexualidade se relacionam? O que é a libido? São algumas das questões que trataremos nesta parte. De início, é preciso afirmar que só podemos falar de desejo e sexualidade porque, primeiramente, temos como pano de fundo o inconsciente, ou seja, o desejo e a sexualidade não são da ordem de um *cogito*, de uma decisão racional. Também só podemos pensar nesses temas porque está pressuposto uma indeterminação ontológica do mundo e de nós mesmos.

Nossa leitura sobre estes temas não será isenta de conceitos, por vezes, tanto de Freud quanto de Lacan. É que, conforme nossa interpretação, está em jogo, para Merleau-Ponty em 1945, pensar a afetividade, o desejo, para além de categorias causalistas. É na psicanálise que o filósofo buscará fundamentar sua leitura a fim de introduzir no mundo fenomênico da fenomenologia a erotização. Isto permitirá o filósofo levar às últimas consequências sua noção de corpo e carne em consonância com seu desejo de propor uma psicanálise da natureza, uma psicanálise ontológica.

Para Merleau-Ponty, não são o espírito e o corpo objeto fundadores do desejo. Por desejo, designamos aquilo que permite ao sujeito buscar algo além de

si mesmo, para além de uma identidade positiva. Somente uma subjetividade que é atravessada por uma falta, ou melhor, por um negativo, que detém a possibilidade de desejar. Conforme Merleau-Ponty, “um espírito não desejaria, assim como não perceberia. Qual é o Eu do desejo? É o corpo, evidentemente”¹⁴². Mas por que é o corpo sujeito de desejo?

Se recordamos o que dissemos no capítulo anterior que o inconsciente carnal é, entre outras possíveis significações, um campo, quiasma que prefigura o *sim inicial*, algo que dispensa restrições por visar um movimento perpétuo da vida carnal, “eternidade existencial”¹⁴³, entenderemos o que significa dizer o corpo como sujeito de desejo. É nosso objetivo nesta Parte esclarecer de que forma o *corpo*, o *inconsciente* e o *desejo* se entrelaçam. O capítulo *Le corps comme être sexué* será nosso ponto de partida, pois é nele que o filósofo explicitamente se ocupa em verificar “como um objeto ou um ser põe-se a existir para nós pelo desejo ou pelo amor, e através disso compreenderemos melhor como objetos e seres podem em geral existir”¹⁴⁴.

O corpo é sujeito de movimento, pois é sujeito de desejo. Um sujeito cartesiano jamais desejaria precisamente porque é um sujeito de positividade pura que detém a transparência do mundo por um ato de pensamento. Para desejar é preciso ser furado, ser ultrapassado por um excesso de mundo e, ao mesmo tempo, ser um corpo encarnado no mundo. A respeito disso, vejamos a passagem em que Barbaras comenta acerca do estatuto do desejo, desde uma fenomenologia da vida:

O desejo é a maneira específica pela qual o ser vivo se relaciona originariamente com uma exterioridade, é a forma primitiva e fundadora da intencionalidade. É enquanto desejo que a vida é capaz de dar origem a uma relação com objetos e, portanto, é como desejo que a percepção enraíza-se originariamente no ser vivo¹⁴⁵.

A gênese do desejo, como frisamos anteriormente, não reside no *cogito*, numa consciência constituinte. O desejo é da ordem do pré-reflexivo, de uma intencionalidade operante fundada no corpo próprio, e não de um *ego*

¹⁴² N, 272.

¹⁴³ VI, 313.

¹⁴⁴ PhP, 180.

¹⁴⁵ BARBARAS, R. Percepção e movimento: o desejo como condição de possibilidade da experiência. In: _____. **Investigações fenomenológicas**: em direção a uma fenomenologia da vida. Curitiba: Editora UFPR, 2011, p. 158.

transcendental. Interessante notar, ainda segundo Barbaras, a distinção entre “desejo” e “necessidade”. Desejo não é vontade, tampouco necessidade. O que caracteriza o desejo é, justamente, o fato de que “o objeto que ele visa aviva-o no momento em que o preenche, de modo que a fonte de satisfação é ao mesmo tempo um motivo de insatisfação”¹⁴⁶. Assim, se o desejo é da ordem do originário, do corpo próprio, de uma intencionalidade corpórea, a vontade é do consciente, na medida em que ela é racionalizada e, quando satisfeita, ela cessa.

A percepção erótica não é uma *cogitatio* que visa um *cogitatum*; através de um corpo, ela visa um outro corpo, ela se faz no mundo e não em uma consciência. [...] Há uma ‘compreensão’ erótica que não é da ordem do entendimento, já que o entendimento compreende percebendo uma experiência sob uma ideia, enquanto o desejo compreende cegamente, ligando um corpo a um corpo¹⁴⁷.

O desejo é por natureza da ordem do impossível, da insatisfação, precisamente porque o sujeito é ontologicamente incompleto. Esgotar o desejo (no sentido de satisfação plena) é aniquilar o sujeito, uma vez que “o ser vivo é caracterizado por uma insatisfação que, por definição, não pode ser superada já que ele visa uma totalidade impossível, já que a aparição do objeto da sua ânsia equivale à sua desaparecimento enquanto sujeito”¹⁴⁸.

O ponto central quando falamos em desejo a partir da ontologia da carne de Merleau-Ponty é que nos abre para um alargamento da noção de desejo. É que ao admitirmos que as coisas, nós mesmos e a natureza em geral é ambígua, visível-invisível, seu movimento temporal se dá por uma dimensão que o desejo vem esclarecer. De que forma? O vidente, que somos nós, sujeitos de percepção, visa apreender um objeto. Ora, se visamos apreender um objeto, é porque este objeto nos falta, pois, caso contrário, não haveria motivo para buscá-lo. Deparamos aqui com a real diferença entre desejo e necessidade: enquanto a necessidade nos motiva a buscar um objeto porque temos uma “finalidade” para ele, portanto uma motivação racional, deliberada, que se dirige para um fim; o desejo, por outro lado,

¹⁴⁶ BARBARAS, R. Percepção e movimento: o desejo como condição de possibilidade da experiência. *In*: _____. **Investigações fenomenológicas**: em direção a uma fenomenologia da vida. Curitiba: Editora UFPR, 2011, p. 159.

¹⁴⁷ *PhP*, 183, grifo do autor.

¹⁴⁸ BARBARAS, R. Percepção e movimento: o desejo como condição de possibilidade da experiência. *In*: _____. **Investigações fenomenológicas**: em direção a uma fenomenologia da vida. Curitiba: Editora UFPR, 2011, p. 158.

não tem essa lógica. O desejo não possui um objeto específico, muito menos uma finalidade em termos pragmáticos. O desejo é desencadeado pela falta, pelo invisível, poros abertos que não cessam de demandar ao sujeito seu movimento de ir mais além do visível.

Um exemplo que pode nos esclarecer melhor a diferença entre a necessidade e o desejo é a fome. Os animais quando possuem fome caçam determinada preza para se alimentarem. Guiados pelo instinto da necessidade, comem sua caça e saciam sua fome. Os animais não ficam escolhendo qual animal é mais “saboroso”, mais “suculento”, que tem a carne mais “macia”, etc. Eles simplesmente caçam e comem, pela necessidade de matar sua fome. No sujeito humano, contudo, a coisa ocorre de forma bem diferente. É verdade que também temos necessidades biológicas, assim como os demais animais. Porém, somos sujeitos, conforme nos diz a teoria psicanalítica, forjados com pulsão, a subjetividade humana tem algo que é de natureza do simbólico, da linguagem, que se configura pela noção de demanda.

Quando uma criança nasce, a mãe, que normalmente faz a função de grande Outro, é responsável por introduzir a criança na dimensão simbólica. Dar nome para suas necessidades como a fome, a dor, etc. Estes significantes (dor, fome), só existem na dimensão humana, na ordem da pulsão, simbólico. Os demais seres vivos simplesmente possuem a necessidade, a realizam e ponto final. Não existe exceção no reino da necessidade. Algo que é bem diferente com o animal humano, pois além de contar com a necessidade inerente a sua natureza biológica, tem também a demanda, que advém do Outro.

Neste ponto reside toda a problemática. Pois ao tentar buscar no Outro algum correspondente para suas necessidades, o sujeito percebe que o simbólico não dá conta de corresponder às suas necessidades plenamente, só é possível satisfação parcial, algo se perde neste “intercambio” entre necessidade e demanda, e nesta falha, neste entre-dois, neste intervalo, é que se situa a falta, a qual será a causa do desejo.

Ora, se o desejo se inscreve na dimensão deste hiato entre necessidade e demanda, precisamente nesta falta instaurada na tentativa de encontrar um significante que corresponda plenamente o que se quer significar, fica claro como ele não é de forma alguma de ordem racional, de um *cogito*. Segundo Lacan, “pelo efeito de fala, o sujeito se realiza sempre no Outro, mas ele aí já não persegue mais

que uma metade de si mesmo. Ele só achará seu desejo sempre mais dividido, pulverizado, na destacável metonímia da fala”¹⁴⁹. O sujeito, por não ser como os demais seres vivos, endereça ao simbólico suas demandas para se satisfazer. Quando ele ainda era criança, chorava, agitava-se e o grande Outro de imediato atendia suas demandas, dando nome para elas: “este choro é fome”, “este grito é de medo”.

Nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud mostrou que a criança quando sente algum tipo de ameaça, por exemplo medo do escuro, solicita a presença daqueles que se encarregam de fazer para ela a função apaziguadora da angústia advinda do desamparo. Por ter medo de ficar sozinha num ambiente escuro, a criança pede a seus pais para lhe amparar. Está em jogo aqui uma forma de satisfação: a correspondência por parte dos pais frente à demanda da criança diante do desamparo. Podemos entender porque Lacan escreveu que o desejo é desejo de desejo, ou seja, desejo de ser reconhecido pelo desejo do Outro: “o desejo do homem encontra seu sentido no desejo do outro, não tanto porque o outro detenha as chaves do objeto desejado, mas porque seu primeiro objeto é ser reconhecido pelo outro”¹⁵⁰.

É momento de perguntarmos: de que forma a noção de desejo da psicanálise se aproxima com a noção de desejo proposta por Merleau-Ponty, desde uma ontologia do ser bruto? Segundo nossa leitura, se Lacan afirma que o desejo tem por princípio ser reconhecido pelo desejo do Outro, e que, como sabemos, este Outro é um lugar, que pode ser ocupado por uma pessoa que faz a função de mãe, ou também pode ser uma instituição, etc., parece que podemos ousar dizer que este Outro pode ser também o objeto de percepção de que fala Merleau-Ponty. Quero dizer que, se somos seres olhados pelo espetáculo do mundo, se há a preexistência do olhar em relação ao olho, é nesta relação fundamental que veremos a possibilidade de falar em desejo. Pois o desejo nesta perspectiva nada mais é do que querer pertencer a este Outro primordial, a este mundo. Se Lacan fala que o desejo é o desejo do Outro, com Merleau-Ponty poderíamos dizer que o desejo é o desejo de mundo. Mundo, neste contexto, enquanto carnalidade, estofo

¹⁴⁹ LACAN, J. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 144.

¹⁵⁰ LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. *In*: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 269.

do qual nós somos feitos: ser bruto. Por isso temos, entre nós e as coisas que vemos, um narcisismo fundamental em nossa visão. Pois o que vemos nos convoca a ver, ver mais ainda, “ver é sempre ver mais do que vê” (*voir c'est toujours voir plus qu'on ne voit*)¹⁵¹.

O que nos faz querer ir além do que está dado é justamente esta fantasia no qual o desejo se sustenta. É o *mais além* que, segundo nossa fantasia, nos faz acreditar que tem algo lá detrás do que se vê, e que é preciso ir atrás disto. Porém, ao chegar lá, vemos que não era bem aquilo. Recomeçamos a incessante procura. Lacan afirma que o sustenta o desejo não é o objeto, mas a fantasia. “A fantasia é a sustentação do desejo, não é o objeto que é a sustentação do desejo. O sujeito se sustenta como desejante em relação a um conjunto significativo cada vez bem mais complexo”¹⁵².

Segundo Jorge, “se o desejo é a falta enquanto tal, a fantasia é o que sustenta esta falta radical ao mesmo tempo em que indica ilusoriamente ‘o que falta’. Há falta, diz o desejo. É isso que falta, diz a fantasia”¹⁵³. Ora, quando Merleau-Ponty afirma que vemos mais do que vemos, é porque no momento em que vemos algo, este algo abre em si mesmo uma fenda, uma falta, um invisível que nos reconduz novamente a desejar... e de novo, mais ainda.

Para Barbaras:

Aquilo que o desejo visa, algo mais vasto e profundo que ele mesmo, sempre além dele mesmo, então é caracterizado por um excesso absoluto ou uma transcendência pura que corresponde exatamente a definição de mundo. Nesse sentido, todo desejo é desejo de mundo. Ao excesso não positivo do mundo, somente pode corresponder o insaciável avanço do desejo¹⁵⁴.

Para os fenomenólogos, trata-se de verificar a primitividade do desejo, o qual está ligado ao Ser bruto, conforme a ontologia da carne de Merleau-Ponty nos esclarece. O desejo é a chave que nos esclarece como a reversibilidade se dá, como há passagem de um para outro. O quiasma, seu funcionamento, somente é

¹⁵¹ VI, 295.

¹⁵² LACAN, J. **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 181.

¹⁵³ JORGE, M. A. C. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: a clínica da fantasia**, V.2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010, p. 240.

¹⁵⁴ BARBARAS, R. **Dynamique de la manifestation**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2013, p. 126.

possível por conta do desejo enquanto motor originário. Para tanto, sabemos que há uma diferença importante de salientar em relação à noção de desejo entre os fenomenólogos e os psicanalistas. De um lado, o desejo não revela uma falta, uma carência no Ser; o que o desejo mostra é a existência de um excesso desencadeado pela negatividade estrutural do mundo. Para os psicanalistas, ao contrário, o desejo é movido por uma carência constitutiva do ser desejante, ou como já dissemos anteriormente, de forma metafórica, todo sujeito é um perdedor de partida.

O debate consiste que enquanto a fenomenologia tenta encontrar o solo primitivo do desejo, antes mesmo de sua estruturação no interior de uma cultura, trazendo para a dimensão da vida em si mesma, a psicanálise situa-se numa dimensão “posterior”, essencialmente no estabelecimento do simbolismo da linguagem, pelo menos na psicanálise de Lacan. Talvez o problema aqui resida justamente no modo como se compreende por inconsciente para Merleau-Ponty e Lacan, ou antes disso a própria problemática da natureza do simbólico, como mostramos acima. De qualquer forma, seja o desejo pensado como *transbordamento* ou como *carência*, o ponto central que impulsiona o desejo parece ser o mesmo tanto para a fenomenologia quanto para a psicanálise, a saber, a *falta*, como diz Lacan, ou *distância*, *ausência*, como afirma a fenomenologia.

Em nossa leitura, a noção de *excesso de mundo*, como afirma Barbaras, revela justamente o caráter daquilo que escapa de uma apreensão total, plena, da percepção. Precisamente porque escapa é que o desejo pode, então, operar, fazendo com que o movimento quiasmático da carnalidade do mundo pulse. O desejo está para o sujeito assim como o coração está para o corpo de um ser vivo, pois tanto a existência do sujeito e a vida dependem do pulsar do desejo e do coração para continuarem a existir. O que faz o desejo ser movimento é precisamente esse *mais, ainda*, a fantasia de que se conseguirá, nalgum momento, atingir aquela percepção exata do “instante do mundo”, como tentava Cézanne fazer por meio da pintura¹⁵⁵.

¹⁵⁵ “L' ‘instant du monde’ que Cézanne voulait peindre et qui est depuis longtemps passé, ses toiles continuent de nous le jeter, et sa montagne Sainte-Victoire se fait et se refait d'un bout a l'autre du monde, autrement, mais non moins énergiquement que dans la roche dure au-dessus d'Aix” (OE, 35).

Se Lacan parte da estruturação da linguagem, do simbólico, para pensar o desejo a partir do grande Outro, e Merleau-Ponty, por sua vez, tenta reencontrar uma dimensão mais primitiva para o desejo, parece que a diferença entre os autores está justamente aí, qual seja, o que o filósofo tenta fazer é a retomada de uma cena primitiva, intramundana, no próprio ser do mundo, para evidenciar que nossa vida está ancorada numa dimensão primitiva, do ser bruto, a fim de denunciar como nossas expressões simbólicas da cultura estão assentadas, invisivelmente, nesta vida arcaica. O que interessa a Merleau-Ponty é tentar mostrar como nossas estruturas de linguagem, desejo, por exemplo, são retomadas desta antepredicação da natureza, afinal, a linguagem falada retoma a linguagem sensível, a cultura está em quiasma com a natureza.

Posto isso, ousamos dizer que tanto para Lacan quanto para Merleau-Ponty está em jogo, quando se trata de falar em desejo, uma falta constitutiva. Com a diferença de que, para o filósofo, esta falta que eu experimento como sujeito no nível da cultura é na verdade a retomada de uma negatividade do próprio ser bruto, do Ser selvagem. Noutros termos, trata-se de uma falta ontológica, muito antes de aparecer na dimensão antropológica, cultural, mas é por esta retomada. É uma falta no próprio Ser, e que o mundo humano, por pertencer ao Ser, também experimenta. O Ser em Merleau-Ponty é atravessado por um abismo intransponível, o que explica a interminável relação quiasmática entre o Ser e o Nada. Lacan, por sua vez, grosso modo, se atém nesta comunidade humana, nesta falta que surge no seio das relações humanas, que na verdade, segundo nossa leitura, nada mais é do que uma retomada das próprias estruturas sensíveis dadas na dimensão primitiva da existência.

Com este pano de fundo, pensamos poder estabelecer uma interpretação para várias questões, em especial o desejo. O que significa pensar o desejo numa perspectiva ontológica? Significa que o sujeito, enquanto corporeidade e como poder de "*Einfühlung* já é desejo, *libido*, projeção – introjeção, identificação – a estrutura estesiológica do corpo humano é, portanto, uma estrutura libidinal, a percepção um modo de desejo, uma relação de ser e não de conhecimento"¹⁵⁶. Afirmar que o corpo humano é feito de libido permite-nos entender de que modo ele é desejo, mais ainda, como possibilita movimentar-se e ir além de si mesmo,

¹⁵⁶ N, 272, grifo do autor.

uma elevação, “uma ebulição, ‘um vazio sempre futuro’”¹⁵⁷, negatividade natural que se faz presente na própria natureza, e, por conseguinte no sujeito. O abismo que há no seio do Ser é prolongado para o centro da cultura humana.

Um corpo que, por si mesmo, deseja algo que não seja ele mesmo ou seus semelhantes, tal como a físico-química se torna outra coisa que não ela mesma na vida, e que, entretanto, o deseja segundo a sua própria lógica, por sua própria disposição, por seu próprio peso, coisa percebida que se percebe e desse modo insere o mundo entre si e si –, massa de prazeres e dores, que não estão fechados sobre si mesmos, mas nos servem para sofrer e desfrutar do mundo e dos outros (prazer e realidade) – Aqui também ultrapassagem não frontal mas lateral, por desvio¹⁵⁸.

O sujeito do inconsciente é um sujeito de desejo, que por sua vez somente é sujeito enquanto ser-no-mundo, corporeidade. Corpo como sujeito de desejo, “corpo de si pedindo outra coisa que não é corpo, mas pedindo-o pelo seu próprio peso de corpo”¹⁵⁹. A bússola do desejo aponta sempre para além do visível dos objetos, embora a metonímia seja muitas vezes semblante de objetos aí dados. Mas o que realmente sustenta o desejo é este impossível de coincidência. Impossível como quiasma que impede que haja sobreposição do invisível sobre o visível, e vice-versa. Tocar, ver, perceber, desejar, é sempre desejar à distância: “penetração à distância dos sensíveis pelo meu corpo. As coisas como aquilo que falta ao meu corpo para fechar o seu circuito”¹⁶⁰.

Mas este circuito jamais se fecha, pois, a carne é estrutura de diferença que impede a coincidência entre as partes. Novamente: o Nada e o Ser estão entrelaçados um dentro do outro, um invade o outro sem se coincidir, não completude. Pois o Nada é abismo, falta primitiva que resguarda o mistério do Ser, e por isso mesmo é que causa ao Ser o desejo. Eliminar o mistério, a falta, o abismo, é eliminar o desejo, e, por conseguinte a própria existência em seu movimento temporal de (re)criação.

6. Desejo e sexualidade

¹⁵⁷ N, 272.

¹⁵⁸ N, 273.

¹⁵⁹ N, 281.

¹⁶⁰ N, 281.

Desejo de pertencimento, coincidir-se com o objeto de desejo, objeto de satisfação. Freud já adiantou tudo isso de maneira brilhante, como nota Merleau-Ponty, ao mostrar o poder de investimento libidinal do corpo a um determinado objeto, o que acabou por evidenciar que “o fisiológico e o instinto estão envolvidos numa exigência central de posse absoluta que não poderia constituir o modo de ser de um pedaço de matéria, que e da ordem do que chamamos comumente a consciência”¹⁶¹. Isso nos conduz a concluir, a partir das contribuições da psicanálise, que:

O sexual não é o genital, a vida sexual não é um simples efeito de processos dos quais os órgãos genitais são o lugar, a libido não é um instinto, quer dizer, uma atividade naturalmente orientada a fins determinados, ela é o poder geral que o sujeito psicofísico tem de aderir a diferentes ambientes, de fixar-se por diferentes experiências, de adquirir estruturas de conduta. É a sexualidade que faz com que um homem tenha uma história¹⁶².

A história de cada sujeito se faz por um movimento de investimento libidinal sobre os objetos que se oferecem a ele por meio do desejo. Os objetos não existem sem este investimento libidinal do qual o corpo humano é investido. “A sexualidade [...] é um poder de investimento de início absoluto e universal”¹⁶³. Lembremos que já em 1945, Merleau-Ponty falava que é por meio da sexualidade, do desejo, que temos a ocasião de esclarecer como os objetos e os outros podem existir para nós. Pela sexualidade não somente os objetos tem para nós uma possibilidade de significação, mas inclusive nossos semelhantes.

Se a história sexual de um homem oferece a chave de sua vida, é porque na sexualidade do homem projeta-se sua maneira de ser a respeito do mundo, quer dizer, a respeito do tempo e a respeito dos outros homens¹⁶⁴.

Esta ideia para os leitores da psicanálise não é nenhuma novidade. Porém, para muitos da filosofia isto ainda é uma espécie de “tabu”, justamente por estarem fiéis ao postulado da razão. Merleau-Ponty percebeu cada vez mais as várias formas de expressão do corpo, tarefa que a filosofia em si mesma não dá conta de realizar, pois “nenhuma das noções que a filosofia elabora – causa, efeito, meio,

¹⁶¹ S, 289-290.

¹⁶² *PhP*, 185.

¹⁶³ S, 289.

¹⁶⁴ *PhP*, 185.

fim, matéria, forma – basta para pensar as relações do corpo com a vida total, sua influência sobre a vida pessoal ou a influência da vida pessoal sobre ele”¹⁶⁵.

É pela sexualidade que um indivíduo pode se tornar sujeito, fazer parte da cultura humana ao ter seu corpo marcado pela erogenização por quem fará a função materna. De início, já podemos ver como a sexualidade nos coloca diretamente ligados aos outros, sendo estes outros aqueles pelos quais eu posso compreender meu próprio corpo. Segundo Merleau-Ponty:

Freud já descrevera na criança uma relação com o outro efetuada por intermédio das regiões e das funções de seu corpo menos capazes de discriminação e de ação articulada: a boca, que apenas sabe mamar ou morder – os aparelhos esfinterianos, que só podem reter ou dar¹⁶⁶.

O corpo da criança, e mais especificamente o tratamento que este corpo terá pelos pais, será determinante para a vida deste sujeito, inclusive a maneira como ele se relacionará consigo mesmo e com seus semelhantes na fase adulta. Nossa visão de mundo e das coisas são reflexos dos nossos modos de ser corpo. Assim, é pela experiência do corpo que também será determinante para falarmos de estrutura subjetiva, como a neurose, psicose, histeria, autismo. Poderíamos aqui citar vários casos clínicos da psicanálise para sustentar isto que estamos afirmando, mas optamos por trazer, por ora, apenas um deles que o próprio Merleau-Ponty menciona na *Phénoménologie de la perception*.

O exemplo consiste no fato de uma moça ter sido proibida pela sua mãe de falar com o rapaz pelo qual ela estava apaixonada. A proibição acarretou em sérios sintomas, dentre eles a perda de sono, do apetite e da fala. O que se revela nestes sintomas, como observa Merleau-Ponty, é a ruptura da relação com o outro, sendo a fala “dentre todas as funções do corpo, a mais estreitamente ligada à existência em comum ou, como diremos, à coexistência”¹⁶⁷. O sintoma da perda de apetite ilustra também essa ruptura da coexistência, à medida em que o ato de não conseguir comer simboliza o sintoma da proibição uma vez que “a doente, literalmente, não pode ‘engolir’ a proibição que lhe foi feita”¹⁶⁸.

¹⁶⁵ S, 290.

¹⁶⁶ S, 289.

¹⁶⁷ PhP, 187.

¹⁶⁸ PhP, 187.

Talvez o que mais importa destacar deste exemplo seja o fato de que a moça não perdeu a fala porque quis, por uma vontade deliberada; ao contrário, é provável que nem ela mesma saiba, conscientemente, que estes sintomas estão ligados à proibição de rever seu namorado. Por se tratar de um sintoma, ocorre que este funcionamento é da ordem do inconsciente, mais exatamente de um saber não reconhecido, um saber latente que opera alhures do *cogito*. Se a moça fosse ao médico, provavelmente não detectaria nenhum problema em sua estrutura linguística. Assim como na histeria, conforme notou muito bem Freud, muitos sintomas dizem respeito a certas questões que não possuem uma origem fisiológica, mas de cunho emocional, ligadas, portanto, à sexualidade e, por extensão, a relação com o outro. Exemplo disso é que, no caso da moça que descrevemos, quando sua família decidiu deixá-la livre para rever seu namorado, ela recupera a fala.

A sexualidade é o portal pelo qual adentramos na cultura, é ela que moldará as diversas formas que nos relacionaremos com os outros, com os objetos, com o mundo e com nós mesmos. Conforme nota Merleau-Ponty:

A sexualidade é relação com o outro, e não só com um outro corpo, ela vai tecer entre o outro e eu o sistema circular das projeções e das introjeções, desencadear a série indefinida de reflexos refletores e de reflexos refletidos que fazem com que eu seja outro e ele seja eu mesmo¹⁶⁹.

A sexualidade é, desse modo, nossa maneira de viver a intersubjetividade com o outro e com os objetos. Essa relação pode ser até mesmo conflituosa, tanto consigo mesmo quanto com os semelhantes. É o caso da moça que perdeu sua voz decorrente da proibição que foi lhe imposta. Sabemos que perder a voz, ou esquecer de algo, não é de forma alguma gratuita. A psicanálise nos ensina que o esquecimento de nomes próprios, por exemplo, possui ligação com algo que fora recalcado pelo sujeito do inconsciente. Como escreve Merleau-Ponty, com um olhar notadamente psicanalítico, a perda da voz ou de uma lembrança não ocorre por acaso:

Ela só o é enquanto pertence a uma certa região de minha vida que eu recuso, enquanto ela tem uma certa significação e, como todas as significações, esta só existe para alguém. Portanto, o esquecimento é um

¹⁶⁹ S, 292.

ato; eu conservo à distância essa recordação, assim desvio o olhar de uma pessoa que não quero ver¹⁷⁰.

Este exemplo ilustra a ambiguidade do inconsciente, mais especificamente seu modo de funcionamento no sujeito. Conservar à distância significa justamente uma espécie de defesa do Eu em relação a algo que representa para ele certa insatisfação (para lembrar o binômio prazer-desprazer de Freud). Ao findar o relacionamento com sua companheira, por exemplo, um rapaz começa a esquecer de certas coisas que estavam ligadas a ela, desde presentes que dela recebera, até nomes de lugares e de pessoas, pois neste caso o termino levou consigo os demais significantes que estavam ligados à relação. Convém frisar que estes exemplos de forma alguma são decorrentes de uma decisão racional, eles estão “aquém do saber e da ignorância, da afirmação e da negação voluntárias”¹⁷¹. Tanto no recalque quanto na histeria o que ocorre não é a eliminação de um determinado conteúdo da vida do sujeito, como se fosse possível tirar de sua vida por definitivo. O que se observa é que estes conteúdos recalcados ficam latentes habitando anonimamente a vida do sujeito.

A noção de ambiguidade comparece novamente. É que nunca estamos completamente doentes, assim como não existe uma vida completamente livre. Enquanto existimos, enquanto estamos vivos, não existe um estado puro do que quer que seja¹⁷². Assim como o membro fantasma não é uma recordação intelectual, também a afonia – no exemplo da moça – não é um estado de doença deflagrado por um fato objetivo, mas uma resposta como forma de ajustamento existencial à determinada situação. A proibição de rever o namorado implicou para a moça uma outra forma de existir, pois, afinal, não podemos esquecer de que “a recusa em se comunicar ainda é um modo de comunicação”¹⁷³.

É oportuno frisar que ser saudável ou ser doente, antes de qualquer juízo valorativo, é primeiramente um modo de existir, a despeito de qualquer sofrimento que possa nisto estar contido. Tanto o estar doente como a cura não são da ordem de uma consciência: “o sintoma, como a cura, não se elabora no plano da

¹⁷⁰ *PhP*, 189.

¹⁷¹ *PhP*, 189.

¹⁷² “*Le malade n'est jamais absolument coupé du monde intersubjectif, jamais tout à fait malade. Mais ce qui en eux rend possible le retour au monde vrai, ce ne sont encore que des fonctions impersonnelles: les organes des sens, le langage*” (*PhP*, 191).

¹⁷³ *PhP*, 414.

consciência objetiva ou tética, mas abaixo”¹⁷⁴. O sofrimento decorrente dos sintomas, bem como sua cura são contingentes. Já citamos acima que o tratamento psicanalítico não se dá por um ato de consciência, mas por uma elaboração da questão que causa ao sujeito, elaboração esta que é da ordem de um (re)viver, da ordem do engajamento e não do pensamento. Conforme já falamos anteriormente, o que entra em cena aqui é precisamente a transferência, pois somente com ela será possível o paciente trabalhar seus sintomas. Como escreve Merleau-Ponty:

A tomada de consciência, nos tratamentos psíquicos, permaneceria puramente cognitiva, o doente não assumiria o sentido de seus distúrbios que acabam de revelar-lhe sem a relação pessoal que travou com o médico, sem a confiança e a amizade que ele lhe traz e a mudança de existência que resulta dessa amizade¹⁷⁵.

Assim como os sintomas se dão no inconsciente, também o tratamento deve seguir esta direção. A escuta analítica é a escuta do inconsciente, a escuta dos sintomas. Por esta razão não podemos falar de “cura” no sentido de extração dos sintomas, pois muitos sintomas sustentam a existência do sujeito. Eliminar um sintoma, às vezes, pode eliminar junto o sujeito. Por isso, na psicanálise, trata-se de ressignificar pelo próprio paciente aquele sintoma que lhe causa sofrimento. Mas, atenção, isso não significa em hipótese alguma querer “curar” o inconsciente. Curar o inconsciente seria exterminar a própria diferença do sujeito, a ambiguidade fundamental de nossa vida, nossa singularidade. Se é pela contingência que podemos nascer e vivenciarmos um estado saudável, é também por ela que adoecemos e morremos.

É ilusão pensar que a existência é apenas ser saudável ou ser doente. A bem da verdade ambos fazem parte dos modos de ser da existência. A recusa da moça em não querer se comunicar não é uma decisão deliberada, mas um movimento existencial, um modo de ajustamento a proibição imposta a ela pela família. Todo este processo de ajustamento pode talvez ser compreendido doravante pela consciência, pois no momento em que o sujeito está imerso naquela situação, não se tem claro os significados que suas ações implicam. E, muitas vezes, nem no futuro, visto que o significado de algo está sempre aberto a novas ressignificações na vida do sujeito.

¹⁷⁴ *PhP*, 190-191.

¹⁷⁵ *PhP*, 190.

Como podemos notar, a sexualidade e o desejo ocupam um lugar central na subjetividade, a ponto de afirmarmos que o corpo humano se relaciona com o ambiente, com as coisas e com outrem por esta atmosfera de afetividade. Estamos de acordo, portanto, que tanto para Merleau-Ponty quanto para a psicanálise é o corpo este lugar onde o que chamamos de existência encontra seu horizonte de possibilidades, ou seja, é a morada da sexualidade e do desejo. Mas o que acontece quando um corpo sofre determinada lesão e coloca a vida afetiva do sujeito em xeque, tornando impossível um sujeito viver sua sexualidade de forma “normal”? Será que isso não contradiz a hipótese que aqui defendemos, isto é, que o corpo possui uma estrutura que comporta a sexualidade?

O caso Schneider, de Goldstein, retomado por Merleau-Ponty em 1945, talvez possa nos ajudar a pensar sobre estas questões levantadas. Após Schneider sofrer um ferimento no crânio, causado por estilhaços de obus durante a Guerra, sua capacidade de simbolizar, de agir por espontaneidade, entre outras funções sensoriais, foram gravemente afetadas. O que nos interessa pontuar é que a patologia afetou, além disso, a capacidade de Schneider viver o desejo e a sexualidade, isto é:

O que desapareceu no doente foi o poder de projetar diante de si um mundo sexual, de colocar-se em situação erótica ou, uma vez esboçada a situação, de mantê-la ou de dar-lhe uma sequência até a satisfação. A própria palavra satisfação nada mais significa para ele, na falta de uma intenção, de uma iniciativa sexual que reclame um ciclo de movimentos e de estados, que os ‘ponha em forma’ e que encontre neles a sua realização. Se os próprios estímulos táteis, que em outras ocasiões o doente utiliza muito bem, perderam sua significação sexual, foi porque, por assim dizer, eles deixaram de falar ao seu corpo, de situá-lo do ponto de vista da sexualidade ou, em outros termos, porque o doente deixou de endereçar ao seu ambiente essa questão muda e permanente que é a sexualidade normal¹⁷⁶.

A descrição que faz Merleau-Ponty da patologia de Schneider nos esclarece que o corpo não responde mais aos estímulos simbólicos que surgem do seu meio ou de outrem. Certas palavras ou gestos que em um sujeito normal causaria certas emoções ou reações, para Schneider elas nada significam. Aqui vemos um exemplo clássico do que significa afirmar que o erotismo estaria submetido a um ato de consciência, de que o desejo é da ordem do eu penso.

¹⁷⁶ *PhP*, 182-183.

Se toda a humanidade fosse igual a Schneider, dificilmente teríamos a quantidade que temos de seres humanos na terra, pois as relações sexuais não se dariam por uma fantasia erótica contingente, mas uma ação deliberada. No doente a vida sexual, que se dá pela intencionalidade operante, ou o que chamamos de desejo carnal, deixou de funcionar. É como se o corpo que fora erogenizado quando criança pelo Outro perdesse suas funções, tal como por exemplo as pulsões que atravessam o corpo do bebê e que o possibilitam falar, ver, escutar, etc. Neste contexto, novamente, Freud está em consonância com Merleau-Ponty, pois, em ambos, a libido não é instinto, como se tivesse uma finalidade pré-determinada, ao contrário, a libido é justamente este “poder geral que o sujeito psicofísico tem de aderir a diferentes ambientes, de fixar-se por diferentes experiências, de adquirir estruturas de conduta”¹⁷⁷, possibilidade esta que Schneider não tem.

De acordo com Merleau-Ponty, o que a patologia de Schneider nos evidencia é que “entre o automatismo e a representação, uma zona vital em que se elaboram as possibilidades sexuais do doente, assim como acima suas possibilidades motoras, perceptivas e até mesmo suas possibilidades intelectuais”¹⁷⁸. O que isso significa é que tem uma dimensão que sustenta a vida sexual de um sujeito que não é da ordem da representação e nem do determinismo mecanicista. É uma terceira dimensão que se origina no próprio simbolismo humano, e que não se encontra nos animais e nem mesmo em seres humanos que possuem o corpo afetado por alguma patologia grave, como é o caso de Schneider. A passagem a seguir talvez nos esclareça melhor isto que estamos a tratar. Diz Merleau-Ponty:

É preciso que exista, imanente à vida sexual, uma função que assegure seu desdobramento, e que a extensão normal da sexualidade repouse sobre as potências internas do sujeito orgânico. É preciso que exista um Eros ou uma Libido que animem um mundo original, deem valor ou significação sexuais aos estímulos exteriores e esbocem, para cada sujeito, o uso que ele fará de seu corpo objetivo¹⁷⁹.

Em Schneider é justamente esta função sexual que está comprometida, pois sua percepção de um corpo humano é sentida apenas como um objeto qualquer, como um livro ou uma mesa. Os corpos para ele são desprovidos de singularidade, todos são iguais. Sua percepção “perdeu sua estrutura erótica, tanto segundo o

¹⁷⁷ *PhP*, 185.

¹⁷⁸ *PhP*, 182.

¹⁷⁹ *PhP*, 182.

espaço como segundo o tempo”¹⁸⁰. Esta percepção erótica que não é operada pelo pensamento, nem mesmo por um automatismo biológico, é a expressão concreta do desejo enquanto algo da própria natureza do simbólico, e, portanto, propriamente humana.

É por esta razão, igualmente, que Schneider sequer consegue ver algum sentido nas expressões culturais, sejam elas artísticas, sociais, poéticas, etc. Sua relação com as coisas se dá apenas por certa decisão abstrata e puramente racional. Não há espontaneidade em suas ações, porque sequer há estrutura perceptiva que o possibilite encontrar nas coisas algo além do que ele colocou¹⁸¹.

A esta altura o que interessa pontuar é que a sexualidade, o desejo e a existência estão radicalmente implicadas nesta dimensão anônima da existência. Esse anonimato da existência é o que poderíamos chamar de inconsciência, percepção, outro lado, outra cena, etc., desde que com isso se queira designar uma dimensão que se sustenta por uma lógica própria, e que mantém vivo e fecundo não somente a nossa natureza selvagem (ser bruto), mas também nossa vida oficial (consciência). É pelo corpo que nos relacionamos com essa vida selvagem, e é por ele que a contingência se introduz em nosso simbolismo. Schneider é um exemplo claro de que se o corpo humano deixa de ter a estrutura de uma intencionalidade operante, este corpo não consegue mais realizar e reagir a certas situações espontâneas, dentre estas situações está justamente a vida erótica e afetiva.

Todavia, mesmo em Schneider não se pode dizer que sua vida intersubjetiva está completamente afetada: “o doente nunca está absolutamente cortado do mundo intersubjetivo, nunca inteiramente doente”¹⁸². Enquanto existimos, nunca estamos completamente doentes ou completamente saudáveis. A dialética da existência impede que consigamos se fixar somente em um polo, por mais que

¹⁸⁰ PhP, 182.

¹⁸¹ Segundo Merleau-Ponty, para Schneider “*les visages ne sont pour lui ni sympathiques ni antipathiques, les personnes ne se qualifient à cet égard que s'il est en commerce direct avec elles et selon l'attitude qu'elles adoptent envers lui, l'attention et la sollicitude qu'elles lui témoignent. Le soleil et la pluie ne sont ni gais ni tristes, l'humeur ne dépend que des fonctions organiques élémentaires, le monde est affectivement neutre. Schn. n'agrandit guère son milieu humain, et, quand il noue des amitiés nouvelles, elles finissent quelquefois mal : c'est qu'elles ne viennent jamais, on s'en aperçoit à l'analyse, d'un mouvement spontané, mais d'une décision abstraite. Il voudrait pouvoir penser sur la politique et sur la religion, mais il n'essaie pas même, il sait que ces régions ne lui sont plus accessibles, et nous avons vu qu'en général il n'exécute aucun acte de pensée authentique et remplace l'intuition du nombre ou la saisie des significations par le maniement des signes et la technique des 'points d'appui'* (PhP, 183-184).

¹⁸² PhP, 191.

possa haver uma vontade consciente do sujeito. Enquanto vivemos, sempre escapará algo de nosso poder de apreensão, seja a vida ou a morte. Mas este movimento de um lado para o outro nunca é deflagrado por uma decisão pessoal, mas sempre “impessoais”¹⁸³, ou para dizer como a psicanálise: inconscientes.

Tanto a moça que perdeu a voz decorrente da proibição de ver seu namorado, quanto Schneider a perda de suas funções simbólicas causada pelo acidente, não estão condenados a uma fatalidade irreversível. A voz talvez possa retornar após a manifestação de algum gesto, de uma recordação que destitui a barreira que a impede de falar, assim como Schneider pode vir a desenvolver algum comportamento espontâneo decorrente de algo que lhe despertou o desejo. O que queremos dizer é que a existência possui uma ambiguidade fundamental, e o corpo é justamente este meio pelo qual podemos vivenciar essa ambiguidade, de nós mesmos e das coisas. Ou seja:

O papel do corpo é assegurar essa metamorfose. Ele transforma as ideias em coisas, minha mímica do sono em sono efetivo. Se o corpo pode simbolizar a existência, é porque a realiza e porque é sua atualidade. Ele secunda seu duplo movimento de sístole e de diástole. Por um lado, com efeito, ele é a possibilidade para minha existência de demitir-se de si mesma, de fazer-se anônima e passiva, de fixar-se em uma escolástica¹⁸⁴.

Metamorfose, movimento de um lado para o outro, o vaivém da existência em seu quiasma, condição sem a qual não teríamos a possibilidade de rever e viver momentos de nossa própria vida por aspectos distintos, por exemplo na doença ou no luto, pois ambos são modos de existência que o sujeito tem de passar. Afinal, somente é possível lidar com a passagem de um estado de luto para a aceitação da perda de um ente querido na medida em que se vive o momento, ou seja, estar aberto a metamorfose da perda. Ao mesmo tempo que nos dá a possibilidade de viver, o corpo é o meio pelo qual podemos morrer, dar fim à existência, tal como o suicídio¹⁸⁵. Embora o sujeito esteja em uma situação de morte, seu corpo nunca está inteiramente fechado, há sempre uma abertura fundamental de ambiguidade que poderá, por alguma circunstância, o sujeito vir a ingressar no movimento da vida novamente. Segundo Merleau-Ponty:

¹⁸³ Cf. *PhP*, 191.

¹⁸⁴ *PhP*, 191-192.

¹⁸⁵ “*Mais justement parce qu'il peut se fermer au monde, mon corps est aussi ce qui m'ouvre au monde et m'y met en situation. Le mouvement de l'existence vers autrui, vers l'avenir, vers le monde peut reprendre comme un fleuve dégelé*” (*PhP*, 192).

Mesmo cortado do circuito da existência, o corpo nunca se curva inteiramente sobre si mesmo. Mesmo se me absorvo na experiência de meu corpo e na solidão das sensações, não chego a suprimir toda referência de minha vida a um mundo, a cada instante alguma intenção brota novamente de mim, mesmo que seja em direção aos objetos que me circundam e caem sob meus olhos, ou em direção aos instantes que sobrevêm e impellem para o passado aquilo que acabo de viver¹⁸⁶.

Não é demais frisar que todo esse movimento de metamorfose de modo algum é consciente, mas fundamentalmente inconsciente. Se o doente recupera sua voz não é por um esforço intelectual, muito menos por algum método mecânico de estímulos. É sempre um movimento existencial corpóreo para algo que desperte seu desejo de viver. E aqui chegamos num ponto crucial, inclusive para a psicanálise, pois assim como um sujeito possui uma pulsão que o faz desejar viver, também há a pulsão de morte que o pode fazer desejar à morte, seu aniquilamento. Poderíamos indagar o que então faz com que um sujeito queira viver e outro queira morrer? A resposta a esta questão não poderia ser diferente senão que, muitas vezes, quem deseja morrer, na verdade, deseja viver, e quem busca viver demasiadamente, talvez, esconda dentro de si uma pulsão de morte. Isso significa que nunca estamos plenos de vida e nunca plenos de morte enquanto existimos. Nesta direção, de maneira nitidamente psicanalítica, Merleau-Ponty escreve:

Nunca me torno inteiramente uma coisa no mundo, falta-me sempre a plenitude da existência como coisa, minha própria substância foge de mim pelo interior e alguma intenção sempre se esboça. Enquanto possui 'órgãos dos sentidos', a existência corporal nunca repousa em si mesma, ela é sempre trabalhada por um **nada ativo**, continuamente ela me faz a proposta de viver, e o tempo natural, a cada instante que advém, desenha sem cessar a **forma vazia do verdadeiro acontecimento**¹⁸⁷.

A falta como *nada ativo* ou *forma vazia do verdadeiro acontecimento* revelada na ambiguidade da existência do sujeito. Poderíamos dar outros nomes para isso, como *negativo*, *das Ding*, *invisível*, *indeterminado*, etc. Tudo isso para designar uma ausência estrutural, carnal, presente na carne do mundo e por extensão na carne do corpo. Mas o que isso tem a ver com a sexualidade? É que o funcionamento da sexualidade não está fora dessa lógica da ambiguidade, ou seja, do negativo. O desejo, como já dissemos anteriormente, somente se sustenta

¹⁸⁶ *PhP*, 192.

¹⁸⁷ *PhP*, 192-193, grifo nosso.

por este nada ativo, pois é este o responsável de fazer o sujeito fantasiar e empenhar-se em suas realizações intermináveis.

Merleau-Ponty se detém na resolução da questão de saber onde, afinal, está o limite entre a sexualidade e a existência, como se fosse possível saber quais comportamentos são sexuais e quais são de ordem existencial. O pensamento objetivo procura enquadrar cada ação ou acontecimento dentro de várias caixas de motivação na vida de um sujeito. Como se um comportamento fosse plenamente motivado por X ou Y. Ora, na vida humana isso não é tão simples assim. Tudo se encontra confusamente misturado, sendo impossível de afirmar qual de fato é a motivação de um comportamento. Noutros termos, o que queremos dizer é que:

Existe osmose entre a sexualidade e a existência, quer dizer, se a existência se difunde na sexualidade, reciprocamente a sexualidade se difunde na existência, de forma que é impossível determinar, para uma decisão ou para uma dada ação, a parte da motivação sexual e a parte das outras motivações, é impossível caracterizar uma decisão ou um ato como 'sexual' ou 'não-sexual'¹⁸⁸.

Assim como o eu e o outro, o consciente e o inconsciente, a sexualidade está em osmose com a existência. Mas a sexualidade, como já falamos, está longe de ser algo determinado por certo fisicalismo ou por uma consciência. Ela se dá por uma "atmosfera" na existência que opera por esta ambiguidade fundamental de que falamos acima. Esta ambiguidade fundamental ocorre, diga-se mais uma vez, por este princípio indeterminado, pois somente é possível duas ou mais entradas no mundo porque não há uma identidade que seja determinante, ou dito de outro modo:

A existência é em si indeterminada por causa de sua estrutura fundamental, já que ela é a própria operação através da qual **o que não tinha sentido adquire um sentido**, o que só tinha um sentido sexual adquire uma significação mais geral, o acaso se faz razão enquanto ela é a retomada de uma situação de fato¹⁸⁹.

A questão consiste em pensar de que forma a contingência e a necessidade operam nesta perspectiva de existência humana que estamos a tratar, ou como pensar certos casos em que não podemos excluir a necessidade e eleger somente a contingência. O indeterminado entra aqui como condição de possibilidade de

¹⁸⁸ *PhP*, 197.

¹⁸⁹ *PhP*, 197, grifo nosso.

compreendermos como é possível num só tempo que algo tenha o funcionamento necessário e que este funcionamento encontre um equívoco que o altere.

A reversibilidade ou retomada de uma situação dada por meio de um desvio, ou do que estamos chamando de contingência, é precisamente o que permite transcendermos, ou seja, “este movimento pelo qual a existência, por sua conta, retoma e transforma uma situação de fato”¹⁹⁰. Mas justamente porque a existência humana é transcendência, ela impede com que haja desprendimento total daquela situação que se encontra. O que nos permite desejar, recriar uma situação ou um sentido, ou mesmo a história, é este poder de transcendência de nossa existência, mas esta transcendência somente é possível porque o sujeito humano é perpassado por uma fissura, um equívoco essencial, o qual permite que “tudo o que vivemos ou pensamos sempre tenha vários sentidos”¹⁹¹. Por esta razão Merleau-Ponty afirmará que o homem é “uma ideia histórica e não uma espécie natural”¹⁹². Aliás, é pela sexualidade que um sujeito pode desenhar sua história¹⁹³, lançar-se para além do reino das necessidades.

A sexualidade permite aos sujeitos a abertura de poder recriar sua própria facticidade. É essa contingência, falta ou simplesmente equívoco, que nos dá o intervalo necessário para intuir novas significações, novos sentidos. Por certo que o homem tem sim sua herança natural, mas seu modo de ser, de se relacionar com o outro e consigo mesmo, surge como um desvio por meio desse modo que lhe é próprio de viver a sexualidade, a qual, como já dissemos anteriormente, não se restringe ao genital, mas está presente como atmosfera desde quando nos empenhamos na realização de algum projeto ou alguma causa.

A sexualidade humana se faz na indeterminação da existência, na ausência de uma completude dada de início. Ela é o bordeamento do real, girando de forma espiral em torno do *non-sens*, de dar sentido ao que não tem sentido. Enquanto sujeitos incompletos, repousamos nesta atmosfera de sexualidade sem ao certo saber se os comportamentos são emitidos por nossa vida oficial ou anônima, ou seja, inconsciente ou consciente. Fato é que na maioria das vezes estamos imersos

¹⁹⁰ *PhP*, 197.

¹⁹¹ *PhP*, 197.

¹⁹² *PhP*, 199.

¹⁹³ “*Elle (la sexualité) est ce qui fait qu'un homme a une histoire. Si l'histoire sexuelle d'un homme donne la clef de sa vie, c'est parce que dans la sexualité de l'homme se projette sa manière d'être à l'égard du monde, c'est-à-dire à l'égard du temps et à l'égard des autres hommes*” (*PhP*, 185).

no anonimato, a vida anônima sobrepõe nossas decisões, pois é próprio desta vida selvagem, inconsciente, estar encarnado na carne do mundo. As pulsões que animam o corpo humano, este sujeito corpóreo, não são completamente desconhecidas e nem totalmente familiares. É sempre no limite, entre o familiar e o estranho, que a existência acontece. Ou, nas palavras de Merleau-Ponty: “ninguém está a salvo e ninguém está completamente perdido”¹⁹⁴.

¹⁹⁴ *PhP*, 199. “*Personne n'est sauvé et personne n'est perdu tout à fait*”.

PARTE II: A CARNE DO REAL

1. Introdução

Na Primeira Parte buscamos fazer um percurso pelas principais questões que fazem parte da constituição do sujeito, tal como o corpo, o mundo, o inconsciente, o desejo e a sexualidade. Nosso propósito foi o de mostrar como este sujeito é cindido, atravessado por um fundo inesgotável que não se deixa apreender, não obstante manifesta-se causando efeitos na vida oficial. Este fundo nós podemos chamar de inconsciente, ambiguidade ou quiasma. O próprio mundo apresenta-se como um fundo, uma dimensão da qual o sujeito não pode excluir, pois o sujeito afeta o mundo e é por ele afetado.

Para além de todas estas questões que tratamos na Parte anterior, convém agora perguntarmos o que faz com que todas estas coisas existam? Noutras palavras, o que é isso que está no centro da existência humana, que a causa e que faz com que nossa vida subjetiva gire em torno disto que não sabemos, apesar de não deixar de produzir efeitos em nossa vida por uma atmosfera de angústia. Diga-se logo, que estamos nos referindo a uma problemática ontológica que é cara tanto para a filosofia quanto para a psicanálise, precisamente a discussão em torno do real.

Assim, esta Segunda Parte talvez seja o que melhor cumpre o núcleo de nossa tese, pois o que ela almeja é precisamente tentar localizar na obra de Merleau-Ponty e na psicanálise o que se denomina de indeterminado (tempo mítico ou nada) (Merleau-Ponty), *das Ding* (Freud) e objeto *a* (Lacan). Ou ainda, para resumir estes três conceitos, podemos denominar apenas por *real*. Antes de tudo, cumpre advertir que não é nossa intenção dissipar as significações singulares que cada conceito exerce na obra de cada autor, pois a finalidade que cada autor busca por meio deste conceito nos parece ser diferente. Quero dizer: Freud e Lacan buscam um arcabouço conceitual voltado para a clínica, enquanto que, para Merleau-Ponty, há claramente uma finalidade ontológica de resolver a crise da razão que perpassa a filosofia. Isso não significa, obviamente, que não se possa extrair consequências ontológicas das formulações de Freud e de Lacan acerca da questão do real. O próprio Merleau-Ponty reconhecia que a filosofia de Freud não era uma filosofia do corpo, mas da carne. Além disso, afirmava que Freud deveria conduzir suas descobertas clínicas para um nível ontológico. Diante disso, parece que o esforço de Merleau-Ponty está em justamente verificar o que em Freud pode

ser generalizado para o âmbito de uma ontologia da carne ou da natureza. Tarefa esta que o filósofo se dedica principalmente em seus textos tardios.

Dito isso, defendemos em nossa tese que os conceitos de Freud e Lacan podem, sim, independente da finalidade que havia em sua origem, comprimir uma função para pensar temas ontológicos (como fizera Merleau-Ponty), quanto temas de caráter notadamente clínicos. Por isso, além de evidenciarmos como estes conceitos são usados em cada caso, buscaremos mostrar como estes conceitos operam por meio de um “sentido de fundo”, e que aqui denominados de “abismo do real”. Mas por que “abismo”? Poderia ser qualquer outro termo, desde que ele denotasse a ideia de delimitação de um espaço que sua natureza seja aberta, fundo irreduzível, que circunscreve uma região de não-representação, sendo esta sua verdadeira natureza.

Em Merleau-Ponty, sondaremos esta noção sob o conceito de indeterminado, nada, ou tempo mítico. Em Freud e Lacan, sob os significantes *das Ding* e objeto *a*, localizados a partir do aparelho psíquico. Estes significantes, em cada caso, apontam para uma zona de impossível de representação, um nada fundamental. Conforme veremos no decorrer deste capítulo, é este buraco que possibilita o estabelecimento de laços entre os seres humanos, é ele que torna possível o desejo, a alteridade, familiaridade e estranhamento do eu com o outro e com o mundo, identidade e diferença.

Em nossa leitura, aquilo que não se esgota sob a atmosfera de um mistério, que não se pode determinar por nenhum significante é precisamente o real. Este real é o que está na origem da constituição subjetiva, das relações com o outro e do eu consigo mesmo no sentido de que há na base da própria estrutura da subjetividade um estranhamento ontológico de si mesmo. Buscaremos fazer uma leitura sumária do conceito de real em Lacan, sua relação com o desejo e com a angústia. Veremos que somente é possível compreender a gênese do sentido a partir de seu duplo, do não sentido, o ser e o nada. Ficará claro, ao final, que a relação entre imaginário e real, ser e nada, identidade e diferença, formam uma tensão ontológica inseparável. E isso se poderá confirmar tanto em Freud, Lacan e Merleau-Ponty. Passemos a falar, primeiramente, de Freud!

2. Uma Coisa não representável: Freud e o *das Ding*

A primeira vez que a noção de *das Ding* aparece na psicanálise freudiana é no *Projeto para uma psicologia científica* (1895), ocasião em que o psicanalista se ocupa em analisar o funcionamento do aparelho psíquico sob o viés neuronal, estando, portanto, ainda muito próximo da biologia nesta época. Mas o curioso é que, mesmo com os termos da Biologia, Freud faz alusão a um determinado neurônio que, diferente dos demais, não pode ser representado. Em termos precisos, o neurônio *a* é o que se mantém constante, como idêntico a si mesmo, enquanto que o neurônio *b* aparece como “seu predicado”¹⁹⁵.

Segundo Garcia-Roza, os neurônios *b*, *c* e *d* mostram-se como “predicados ou propriedades dos complexos de representações”¹⁹⁶, e não “ao ingrediente que permanece idêntico (**a**)”¹⁹⁷. O neurônio *a* aparece como um ponto de intersecção entre os demais neurônios, como se fosse um ponto central no qual os demais gravitassem ao redor, como se o neurônio *a* fosse um objeto almejado pelos demais neurônios. O exemplo que Freud apresenta da criança em relação à sua experiência com o seio da mãe pode nos ajudar a esclarecer este ponto. Vejamos.

Suponhamos, por exemplo, que uma imagem mnêmica desejada (pela criança) seja a do seio materno com o mamilo, vistos de frente, e que a primeira percepção obtida seja uma visão lateral do mesmo objeto, sem o mamilo. Na memória da criança há uma experiência, casualmente adquirida no ato de mamar, segundo a qual a imagem frontal se converte em lateral mediante determinado movimento da cabeça. A imagem lateral agora percebida conduz [à imagem do] movimento da cabeça; um teste experimental mostra que o equivalente desse movimento deve ser executado para se obter a percepção da imagem frontal¹⁹⁸.

Onde podemos detectar o neurônio *a* neste exemplo? O neurônio *a* não está contido na imagem frontal, tampouco na lateral, mas no que Dreyfuss¹⁹⁹ denomina como o que há de comum no investimento realizado pela criança em direção àquela satisfação almejada que se configura para ela como sendo o ponto central. O

¹⁹⁵ FREUD, S. Projeto para uma psicologia científica (1895). *In*: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. I). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 380, grifo do autor.

¹⁹⁶ GARCIA-ROZA, L. A. **Introdução à metapsicologia freudiana (Vol. I)**: sobre as afasias (1891); O projeto de (1895). 7. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 160.

¹⁹⁷ GARCIA-ROZA, L. A. **Introdução à metapsicologia freudiana (Vol. I)**: sobre as afasias (1891); O projeto de (1895). 7. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 160, grifo do autor.

¹⁹⁸ FREUD, S. Projeto para uma psicologia científica (1895). *In*: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. I). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 381.

¹⁹⁹ Cf. DREYFUSS, J.-P., “Remarques sur *das Ding* dans l’Esquisse”, *In*: **Littoral** no 6. Eco, U., O signo, Lisboa, Presença, 1977.

neurônio *a*, *das Ding*, não pode ser reduzido a uma percepção, invés disso, é ele quem possibilita que haja percepção, no caso do exemplo anterior, a criança movimenta-se para poder obter a imagem que, segundo indica o desejo dela, seria a Coisa. Mas, atenção: quando se fala que o neurônio *a* é o que se faz comum nos investimentos da criança, isto não quer dizer de maneira alguma que a Coisa em algum momento se fizesse presente em um certo investimento, ou que um certo número X de investimentos a Coisa pudesse ser “capturada”, como se fosse possível, em cada investimento, pegar um “pedaço” da Coisa. Convém frisar que a Coisa é, por natureza, irreduzível, irrepresentável.

Já é momento de falar que *das Ding* não pode ser compreendida com atributos de bem e mal em si mesma, justamente porque a Coisa, enquanto da ordem do real, não significa nada, não possui nenhum atributo que possa ser assimilado por algum significante. É somente *a posteriori* que o aparelho psíquico do sujeito delimitará simbolicamente o lugar da Coisa, com a finalidade de tentar organizar-se, ou constituir-se. Mas o que significa dizer que a Coisa é o primeiro exterior e ao mesmo tempo está no centro da estrutura psíquica?

Para responder a isso se faz necessário retomarmos o que foi dito acerca do neurônio *a*, identificado por Freud como o neurônio cuja natureza não pode ter um correspondente, um substituto. Este neurônio é fundante, no sentido exato de que todos os demais neurônios se referem, mas não o esgotam. O neurônio *a* não pode ser representado, invés disso é o que torna possível o aparelho psíquico representar. Todas as representações tentam alcançar este irrepresentável, o qual mantém-se como negativo, demarcando na estrutura do sujeito seu lugar de nada, vazio.

A experiência da criança com o seio de sua mãe elucida o movimento que ela faz para poder encontrar a imagem que representaria a plena satisfação, a Coisa que a criança acredita existir. Para a criança, a imagem mnêmica que representa a Coisa seria o mamilo do seio materno, porém ao mamar, ela sente como se não fosse bem aquilo que ela desejava, eis então que ela se volta para uma outra posição e, novamente, não encontra a Coisa. Em síntese, seja qual for a posição que ela toma, toda tentativa de atingir a satisfação plena será malograda.

No seminário sobre *A ética da psicanálise*, ao retornar nos textos de Freud, Lacan desenvolve a questão acerca de *das Ding*. Numa das passagens deste

seminário, o psicanalista esclarece o ponto que estamos a tratar, a saber, a Coisa como o que há de mais primitivo na estrutura do sujeito:

Esse *das Ding* está justamente no centro, no sentido de estar excluído. Quer dizer que, na realidade, ele deve ser estabelecido como exterior, esse *das Ding*, esse Outro pré-histórico impossível de esquecer, do qual Freud afirma a necessidade da posição primeira sob a forma de alguma coisa que é *entfremdet*, alheia a mim, embora esteja no âmago desse eu, alguma coisa que, no nível do inconsciente, só uma representação representa²⁰⁰.

Afirmar que a Coisa é um Outro pré-histórico equivale a dizer, neste contexto, que é uma espécie de experiência de satisfação mítica que se apresenta para o sujeito sob o aspecto de alucinação que diz respeito a um estado onde não havia falta, mas sim completude²⁰¹. No texto de 1905, *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Freud retoma o mesmo exemplo da criança com o seio da mãe para falar sobre o encontro do objeto sexual, o qual, na verdade, trata-se não de um encontro, mas de um reencontro.

Consuma-se no lado psíquico o encontro do objeto para qual o caminho fora preparado desde a mais tenra infância. Na época em que a mais primitiva satisfação sexual estava ainda vinculada à nutrição, a pulsão sexual tinha um objeto fora do corpo próprio, no seio materno. Só mais tarde vem a perdê-lo, talvez justamente na época em que a criança consegue formar para si uma representação global da pessoa a quem pertence o órgão que lhe dispensava satisfação. Em geral, a pulsão sexual torna-se auto erótica, e só depois de superado o período de latência é que se restabelece a relação originária. Não é sem boas razões que, para a criança, a amamentação no seio materno toma-se modelar para todos os relacionamentos amorosos. **O encontro do objeto é, na verdade, um reencontro**²⁰².

A primeira experiência de *das Ding* será a condição necessária para o estabelecimento de laços, pois esta Coisa delimita um lugar de desamparo (real) instaurado no momento em que ela entra no campo da representação, ou seja, simbólico. Mas isto ficará mais claro quando falarmos da experiência de alteridade,

²⁰⁰ LACAN, J. **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 89, grifo do autor.

²⁰¹ Mais à frente mostraremos como *das Ding* nos ajuda a pensar a perda do ser do sujeito à medida em que ele adentra no simbólico. É nesta entrada que ele perde seu ser, condição necessária para ser sujeito, sujeito-falta-a-ser.

²⁰² FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905)*. In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. VII). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 210, grifo nosso.

do eu com seu semelhante. O que queremos destacar no momento é precisamente a face real da Coisa.

Segundo Lacan, “o *Ding* é o elemento que é, originalmente, isolado pelo sujeito em sua experiência”²⁰³. Por mais que a criança tente reencontrar aquela Coisa, ela jamais conseguirá, precisamente pelo fato de *das Ding* ser da ordem do que se denomina “fora-do-significado” (*hors-signifié*)²⁰⁴. Não há significante que dê conta de abarcar *das Ding*, que dê conta de proporcionar à criança aquela experiência da imagem mnêmica, que para ela seria o mamilo do seio da mãe. Se retomarmos o *Projeto para uma psicologia científica*, veremos que Freud afirmara que o neurônio *a* se mostra de forma “constante e incompreendida – a coisa – e outra variável, compreensível – os atributos ou movimentos da coisa”²⁰⁵.

Noutros termos, há algo aí que é da ordem do irrepresentável, mas que não deixa de se manifestar ao sujeito sob o espectro de uma falta, algo que o sujeito sente em seu âmago como um furo, a despeito de não conseguir localizar objetivamente. A natureza de *das Ding* é indeterminada, no máximo o que podemos conhecer são seus contornos, suas manifestações. “Reencontramo-lo no máximo como saudade”²⁰⁶, diz Lacan. Pois o que se reencontra não é a Coisa enquanto tal, mas tão somente suas “coordenadas de prazer, e nesse estado de ansiar por ele e de esperá-lo que será buscada, em nome do princípio do prazer”²⁰⁷.

O próprio termo *das Ding* – a Coisa – não é a Coisa, ou seja, o que ela visa significar não é o que ela significa, pois ela aponta para algo de inominável ou, como diz Lacan: “o que há em *das Ding* é o verdadeiro segredo” (*Ce qu’il y a dans das Ding, c’est le secret véritable*)²⁰⁸. *Das Ding* é um significante para se referir a algo, irrepresentável, indeterminado um vazio estrutural. Por ser indeterminado, a Coisa mostra-se sua face de *estranho*. Conforme esclarece Lacan:

O *Ding* como *Fremde*, estranho e podendo mesmo ser hostil num dado momento, em todo caso como o **primeiro exterior**, é em torno do que se

²⁰³ LACAN, J. **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 67, grifo do autor.

²⁰⁴ LACAN, J. **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 70.

²⁰⁵ FREUD, S. Projeto para uma psicologia científica (1895). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. I). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 439, grifo do autor.

²⁰⁶ LACAN, J. **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 68.

²⁰⁷ LACAN, J. **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 68.

²⁰⁸ LACAN, J. **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 60, grifo do autor.

orienta todo o encaminhamento do sujeito. É sem dúvida alguma um encaminhamento de controle, de referência, em relação a quê? – ao mundo de seus desejos. Ele faz a prova de que alguma coisa, afinal, encontra-se justamente aí, que, até um certo ponto, pode servir. Servir a quê? – a nada mais do que a referenciar, em relação a esse mundo de anseios e de espera orientado em direção ao que servirá, quando for o caso, para atingir *das Ding*. Esse objeto estará aí quando todas as condições forem preenchidas, no final das contas – evidentemente, é claro que o que se trata de encontrar não pode ser reencontrado. **É por sua natureza que o objeto é perdido como tal.** Jamais ele será reencontrado. Alguma coisa está aí esperando algo melhor, ou esperando algo pior, mas esperando²⁰⁹.

A despeito de não podemos apreender a Coisa, é desta impossibilidade mesma, a saber, de sujeitos faltantes, que emerge o desejo. Que fique claro: por um lado, a Coisa tem uma face que se mostra como hostil ao sujeito, podendo até mesmo implicar angústia para o eu por conta do estranhamento; por outro lado, este mesmo objeto que é da ordem do impossível (real), é responsável por desencadear no sujeito o desejo. Eis, então, o paradoxo de *das Ding*. Conforme já falamos acima, é do impossível que nasce o desejo. O desejo é da ordem do impossível, de uma falta constitutiva da estrutura subjetiva. A insatisfação é, por excelência, a marca do desejo, à medida mesma em que a falta, caso esgotada, seria a morte do sujeito, pois ele cessaria de desejar e, como sabemos, um sujeito sem desejo é um sujeito morto.

Das Ding como vazio delimita um espaço onde não é possível esgotar. A Coisa denota a ideia de que algo do sujeito se perdeu, nomeadamente seu próprio ser. No *Seminário VII*, Lacan utiliza-se da noção de *extimidade* para se referir aquilo que retorna para o sujeito como algo estranho, revelando sua inessencialidade, mais exatamente a sua perda primitiva, nomeadamente seu ser: “pode ser que aquilo que descrevemos como sendo esse lugar central, essa exterioridade íntima, essa extimidade, que é a Coisa, esclareça para nós o que resta ainda como questão, ou até mesmo como mistério”²¹⁰.

Trata-se, noutros termos, daquilo que proporcionaria para o sujeito um gozo absoluto e que ficou fora da possibilidade de ter acesso pelo simbólico e pelo imaginário, precisamente o que estamos descrevendo como sendo da ordem do real. *Das Ding* tem a característica de ser algo estranho para o sujeito, algo que na

²⁰⁹ LACAN, J. **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise.** Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 67-68, grifo nosso.

²¹⁰ LACAN, J. **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise.** Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 169.

verdade prefigura sua essencialidade perdida para sempre quando adentrou à ordem simbólica. Conforme comenta Müller, é como se “quanto mais o sujeito tenta resgatar a ‘si-mesmo’, buscando a verdade de sua conduta, mais se depara com o fato de que o ‘si-mesmo’ é algo outro”²¹¹.

Isto vai ao encontro da proposição de Rimbaud, segundo a qual o “Eu é um outro”²¹², o que significa dizer que quanto mais o sujeito busca a verdade de si mesmo, percebe que ele é um outro. Isso que escapa da apreensão de um significante que o sujeito pudesse encontrar no Outro, retorna para ele do exterior como um mal-estar, causando-lhe angústia. Mas o que é que retorna? Isso mesmo que ele perdeu, algo de si que ficou de fora de suas possibilidades de apreensão, e que volta para si quebrando a consistência simbólico-imaginária de sua identidade. É neste ponto onde vemos o sujeito destituir-se de sua centralidade e emergir o real de seu ser. É oportuno indagar, não obstante, de que maneira podemos perceber a expressividade da presença de *das Ding*, desde a idade primitiva da vida subjetiva?

Segundo Freud, uma das primeiras formas de manifestação da Coisa pode ser constatada por meio do choro da criança ao sentir-se desamparada. O desamparo é um dos modos de manifestação do real que possibilita o ser humano estabelecer laços com outros de sua espécie. Por isso que no *Projeto para uma psicologia científica* Freud afirmara que “o desamparo inicial dos seres humanos é a fonte primordial de todos os motivos morais”²¹³. Nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* esta tese reaparece: “a criança aprende a amar outras pessoas que a ajudam em seu desamparo e satisfazem suas necessidades, e o faz segundo o modelo de sua relação de lactente com a ama e dando continuidade a ele”²¹⁴.

Aquela pessoa que cumpre a função materna será para a criança mais do que uma simples provedora, mas uma fonte de satisfação que servirá como modelo

²¹¹ MÜLLER, M. J. Esquize e pulsão: o olhar segundo Merleau-Ponty. In: CAMINHA, I. O. (Org.). **Merleau-Ponty em João Pessoa**. João Pessoa: UFPB, 2012, p. 23-24.

²¹² RIMBAUD, A. Carta a George Izambard. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. **Alea: Estudos Neolatinos [online]**, Rio de Janeiro, v. 08, n. 01, p. 154-163, jan./jun., 2006, p. 155.

²¹³ FREUD, S. Projeto para uma psicologia científica (1895). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. I). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 245, grifo do autor.

²¹⁴ FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. VII). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 210, grifo do autor.

inconsciente para suas futuras relações amorosas²¹⁵. É que quando a criança chora, e a mãe faz gestos que visam protegê-la, o que está em jogo aí é justamente amparar a criança em relação ao que a amedronta, nomeadamente o desemparo. Conforme podemos notar, *das Ding* é o pivô em torno do qual toda a vida subjetiva circunscreve-se, é a partir da Coisa, por exemplo, como lembra Lacan, “que é feita a primeira escolha, o primeiro assento da orientação subjetiva que chamaremos [...] a escolha da neurose”²¹⁶.

As escolhas do sujeito são respostas ao real, à Coisa, ao sem-sentido constitutivo de sua facticidade. Aliás, as estruturas subjetivas²¹⁷ como a neurose, psicose e perversão nada mais são, grosso modo, do que formas de respostas ao real, um modo de ajustamento subjetivo que o sujeito encontra para lidar com o real que lhe atravessa²¹⁸. No texto *Aturdido*, Lacan afirma que “a razão está em que

²¹⁵ Não é nosso foco desenvolver este tema aqui, mas recomendamos a leitura dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, na qual Freud desenvolve um pouco deste tema, mais exatamente a escolha do objeto sexual. Como se pode ler em um dos tópicos (“As repercussões da escolha do objeto infantil”) da obra citada, Freud escreve o seguinte: “Observa-se um eco muito claro dessa fase do desenvolvimento quando o primeiro enamoramento sério de um rapaz, como é tão frequente, recai sobre uma mulher madura, e o da moça, sobre um homem mais velho e dotado de autoridade, já que essas figuras lhes podem revivescer as imagens da mãe e do pai. Talvez a escolha do objeto se dê, em geral, mediante um apoio mais livre nesses modelos. O homem, sobretudo, busca a imagem mnêmica da mãe, tal como essa imagem o dominou desde os primórdios da infância; e está em perfeita harmonia com isso que a mãe, ainda viva, oponha-se a essa reedição dela mesma e a trate com hostilidade. Em vista dessa importância do relacionamento infantil com os pais para a escolha posterior do objeto sexual, é fácil compreender que qualquer perturbação desse relacionamento terá as mais graves consequências para a vida sexual na maturidade; também ao ciúme dos amantes nunca falta uma raiz infantil, ou pelo menos um reforço infantil. As desavenças entre os pais ou seu casamento infeliz condicionam a mais grave predisposição para o desenvolvimento sexual perturbado ou o adoecimento neurótico dos filhos. A afeição infantil pelos pais é sem dúvida o mais importante, embora não o único, dos vestígios que, reavivados na puberdade, apontam o caminho para a escolha do objeto. Outros rudimentos com essa mesma origem permitem ao homem, sempre apoiado em sua infância, desenvolver mais de uma orientação sexual e criar condições muito diversificadas para sua escolha objetiva”. Cf. FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. VII). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 210-211.

²¹⁶ LACAN, J. **O seminário, livro 7**: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 70.

²¹⁷ Atualmente muitos psicanalistas de orientação lacaniana tem se debruçado a pensar o lugar do autista nas estruturas clínicas, tentando pensar o autismo como uma quarta estrutura. Não entraremos neste assunto aqui, mas indicamos para leitura os trabalhos de LEFORT, R.; LEFORT, R. **O nascimento do outro**: duas psicanálises. Salvador: Fator Livraria, 1984. Ver também: LAZNIK-PENOT, M-C. **A voz da sereia**: o autismo e os impasses na constituição do sujeito. Salvador: Ágalma, 2004. Estes são apenas alguns dos autores que trabalham esta questão, havendo, portanto, outros.

²¹⁸ Calligaris, por exemplo, defende esta ideia quando se ocupa em falar da psicose. No livro *Introdução a uma clínica diferencial das psicoses*, o autor afirma que “qualquer tipo de estruturação do sujeito, seja neurótica ou psicótica, é uma estruturação de defesa, no sentido freudiano, no sentido em que Freud fala de psicoseurose de defesa. É uma estruturação de defesa na medida em que se subjetivar, existir como sujeito (barrado pela castração, como na neurose, ou não, como na psicose), obter algum estatuto simbólico, alguma significação é necessária para que o sujeito seja algo distinto do Real do seu corpo, algo Outro e mais do que alguns quilos de carne. Por isso o sujeito se estrutura em uma operação de defesa. De defesa contra quê? Contra o que seria,

aquilo a que concerne o discurso analítico é **o sujeito, o qual, como efeito de significação, é resposta do real**²¹⁹.

O que é isso senão a presença do indeterminado, da Coisa, que faz com que haja respostas por parte deste animal humano – animal simbólico –, resposta esta que é nomeadamente uma defesa em relação a uma dimensão de mero pedaço de carne (*Körper*, para dizer como a fenomenologia) que ele poderá ser reduzido caso não encontre meios para lidar com isso, precisamente a simbolização, a construção de significantes que visam dar conta deste nada absoluto, ou simplesmente: real. Mas não esqueçamos de que este real também proporciona gozo. Por gozo queremos nos referir à toda experiência que proporciona ao sujeito do inconsciente, num só tempo, sofrimento e satisfação. Não podemos esquecer de que a face de sofrimento é somente denominada e reconhecida pela consciência – o *Eu*, segundo Freud –, e não para o inconsciente, o qual, por sua vez, somente deseja gozar. Nada mais do que gozar!

O aparelho psíquico organiza-se em torno deste *das Ding* na medida em que busca se diferenciar deste Outro primordial²²⁰. Ele constitui-se distanciando disto que, num só tempo, é de sua natureza, mas, caso não haja separação, o aniquila enquanto singularidade, como diferença. Por esta razão é que o *Eu*, numa dimensão de separação, necessita de mecanismos de defesa para se proteger de qualquer coisa que lhe apresenta como hostil, ou se preferir, de um real que lhe é íntimo. Aliás, o real somente poderia ser íntimo, pois somente assim ele faria sentido ser falado. Nós só falamos do que nos causa, do que se apresenta a nós, mesmo possuindo uma face de *non-sens*. Esta é precisamente a via pela qual se pode falar de real: pela sua atmosfera de não sentido que causa ao sujeito incompleto precisamente angústia.

imaginariamente, o seu destino se ele não se defendesse se estruturando: ser — reduzido ao seu corpo — o objeto de uma Demanda imaginária do Outro, se perder como objeto do gozo do Outro. A operação de defesa implica um certo tipo de metáfora, ou seja, implica — é o próprio da metáfora — que a significação possa prevalecer, possa substituir ao pedaço de carne uma significação subjetiva. Como a metáfora permite isso? Precisa que algo prevaleça sobre a Demanda imaginária da qual seríamos objeto e de preferência um saber sobre esta Demanda mesma. Assim, referidos à Demanda somos objetos do gozo, referidos ao saber sobre a Demanda temos uma significação que nos mantém defendidos, como sujeitos”. Cf. CALLIGARIS, C. **Introdução a uma clínica diferencial das psicoses**. Porto Alegre: Artes Médicas, 2013, p. 18.

²¹⁹ LACAN, J. O aturdido. *In*: _____. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003, p. 458, grifo nosso.

²²⁰ Falaremos melhor disto quando tratarmos das noções de alienação e separação em Lacan.

3. Topologias do real: *Extimité* e *Chiasme*

Será que a noção de irrepresentável que se revela pelo conceito de *das Ding* freudiano pode ser concebido num plano ontológico, a ponto de nos possibilitar propor uma ontologia do impossível ou ontologia do real? É o que tentaremos fazer. Primeiro é pertinente lembrar que vemos possibilidades de diálogo entre o que diz Merleau-Ponty por meio de sua filosofia da carne, quando propõe pensar o quiasma entre o visível e o invisível, com a noção de irrepresentável da psicanálise freudiana. O que está em jogo nesta discussão é precisamente a possibilidade de uma negatividade que se pode vislumbrar nestes autores – Merleau-Ponty, Freud e Lacan –, negativo este que irá nos ajudar a sustentar uma ontologia que seja ela mesma não-toda, que assume uma incompletude de fato, finitude ou, simplesmente: morte.

No *Seminário VII* Lacan recorre a uma anedota que já encontramos em Heidegger, que diz respeito ao oleiro e o vaso. Há a matéria que será utilizada para esculpir o vaso. Mas o vaso somente poderá ser feito na medida em que é *criado* pelo oleiro, criação que não remete de forma alguma à uma espécie de divindade metafísica, mas um ato *ex nihilo*, um ato a partir do nada, sem que haja um significante prévio para sua existência ou que fosse o responsável pela sua causa. O que significa pensar o vazio do vaso enquanto Coisa?

Heidegger também se perguntou por isso, ao que responde segundo a ideia de abertura ontológica dos entes que permite o ser se manifestar. Na passagem a seguir, podemos notar o que o filósofo define como Coisa, bem como o que possivelmente despertou o interesse de Lacan. Diz Heidegger:

Pensar a coisa, como coisa, significa deixar a coisa vigorar e acontecer em sua coisificação, a partir da mundanização de mundo. Pensando, destarte, nós nos deixamos manejar pela vigência mundanizante da coisa. Tornamo-nos, então, no rigoroso sentido da palavra, 'coisados', isto é, condicionados pela coisa. Deixamos então, para trás a pretensão de todo 'incoisado', isto é, de todo incondicionado pela coisa²²¹.

O que esta passagem de Heidegger nos evidencia é que a Coisa tem a característica de algo que é indeterminado. É claro que os objetivos de Heidegger e Lacan são diferentes quando se trata de falar da Coisa. O filósofo está buscando

²²¹ HEIDEGGER, M. A coisa. In: _____. **Ensaios e conferências**. 5. Ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 158.

delimitar o espaço de uma ontologia, em especial o papel do nada como véu do ser. Para o filósofo, é o vazio do vaso que faz o vaso ser vaso. Conforme se pode ler nesta outra passagem do texto:

O vazio, o nada na jarra, é que faz a jarra ser um receptáculo, que recebe. [...] Parede e fundo, de que é feita a jarra e com que fica em pé, não perfazem propriamente o recipiente. Caso, porém, este estivesse no vazio da jarra, então, o oleiro, que molda, no torno, parede e fundo, não fabrica, propriamente, a jarra; ele molda, apenas, a argila. Pois é para o vazio, no vazio e do vazio que ele conforma, na argila, a conformação de receptáculo. O oleiro toca, primeiro, e toca, sempre, no intocável do vazio e, ao pro-duzir o recipiente, o con-duz à configuração de receptáculo. É o vazio da jarra que determina todo tocar e apreender da pro-dução. O ser coisa do receptáculo não reside, de forma alguma, na matéria, de que consta, mas no vazio, que recebe²²².

Se em Heidegger é o vazio que faz o vaso ser vaso, para Lacan, ao contrário, é a matéria que contorna o vazio e delimita as bordas, fazendo com que o vaso seja vaso. É que, para o psicanalista, “nada é feito a partir do nada”²²³. Podemos compreender a argila, da qual se faz o vaso, e o vazio que está em seu centro, com a noção de *das Ding* estar no centro das representações do aparelho psíquico. Ou seja, a Coisa tem uma criação *ex nihilo*, ao mesmo tempo que sua existência desencadeia a rede significante que gravita ao seu redor.

Mas o que nos interessa destacar a partir disso é como este funcionamento do aparelho psíquico pode nos ajudar a pensar uma ontologia, cuja estrutura se dá por uma relação de extimidade fundamental. Mais do que isso: Coisa, enquanto negativo fecundo, possibilita ontologicamente o devir, o vir a ser dos entes, dos significantes – estes, aliás, são perpassados pela presentificação do vazio deflagrado pela falta estrutural de *das Ding*. Conforme se pode ler nesta passagem de Lacan:

Na ordem simbólica, os vazios são tão significativos quanto os cheios; realmente parece, ao ouvir Freud hoje, que é a hiância de um vazio que constitui o primeiro passo de todo o seu movimento dialético²²⁴.

²²² HEIDEGGER, M. A coisa. *In*: _____. **Ensaios e conferências**. 5. Ed. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 147.

²²³ LACAN, J. **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 148.

²²⁴ LACAN, J. Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud. *In*: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 394.

É o vazio, a falta, ou simplesmente o negativo, que permite o desencadear da cadeia significante, bem como o movimento dialético que perpassa o universo simbólico. A Coisa é vazio²²⁵, abertura, nada, o real da realidade que não encontra respaldo simbólico e imaginário. É o que de fato podemos dizer que escapa. Escapa porque é sua natureza não ser representável, é o nada. Quando o oleiro esculpe o vaso com a argila, ao mesmo tempo que ele delimita as bordas, as arestas, instaura nesse instante o buraco.

Esse buraco é o que faz com que o vaso seja vaso. Se não houvesse esse buraco seria impossível afirmar que esta coisa seria propriamente uma coisa. Seria um objeto, e não uma coisa. O que faz com que uma coisa seja uma coisa é sua condição fundamental de abertura a vários usos (no caso do vaso), ou simplesmente significantes. É o que de fato permite que haja significações. A noção de abertura, do vazio do vaso, no sentido de não esgotar o sentido da Coisa, é justamente sua condição mais própria. Conforme afirma Lacan:

Esse nada de particular que o caracteriza em sua função significante é justamente, **em sua forma encarnada**, aquilo que caracteriza o vaso como tal. É justamente o vazio que ele cria, introduzindo assim a própria perspectiva de preenchê-lo. O vazio e o pleno são introduzidos pelo vaso num mundo que, por si mesmo, não conhece semelhante. É a partir desse significante modelado que é o vaso, que o vazio e o pleno entram como tais no mundo, nem mais nem menos, e com o mesmo sentido²²⁶.

Essa passagem é extremamente esclarecedora e merece nossa atenção. Primeiro, o nada é o que torna possível o vaso, pois se não fosse o interior vazio que está no limite das bordas, não poderíamos designar sob o nome de vaso. Seria um objeto, sem uma função bem definida. Então, quando falamos vaso, imediatamente encontra-se subtendido algo que o delimita, e isso que o delimita é precisamente seu vazio, seu nada. Somente podemos chamar essa coisa de vaso porque ele possui um vazio, para que o preenchamos com o que quisermos.

²²⁵ Alguns psicanalistas talvez não concordariam com esta colocação. Primeiro porque no real nada falta, ou seja, não tem vazio no real. Segundo: costuma-se em psicanálise diferenciar a noção de falta, nada e vazio. Embora tenhamos conhecimento disso, tomamos a liberdade de não seguir à risca o rigor destas leituras. Isso porque estamos partindo do pressuposto de que vazio, nada, falta, real, Coisa, compartilham um pano de fundo que é precisamente a ideia de um negativo fundamental, o impossível de ser apreendido. “Impossível”, aqui, entendemos como conceito norteador que permite pensar tanto na filosofia de Merleau-Ponty quanto na psicanálise de Freud e Lacan. Nossa leitura provavelmente não será aceita pelos “doutos” da psicanálise, fato que compreendemos e aceitamos correr o risco.

²²⁶ LACAN, J. **O seminário, livro 7: a ética da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 147, grifo nosso.

Ademais, só é possível falar em plenitude a partir do vazio, pois o vaso só pode ficar cheio se estiver vazio.

Bordeamento e vazio, limite e falta, ser e nada, plenitude e incompletude, liberdade e situação, eu e outro, etc. O que Lacan está a propor, e nós também, é que simplesmente não há como existir uma Coisa sem as outras. A própria noção de sujeito somente é possível existir porque entra em cena o nome-do-pai, a castração, e a partir daí esta abertura (sujeito) passa a criar coisas. A criação de algo somente se dá a partir de uma escolha. E essa escolha ocorre, necessariamente, por meio de uma falta. A noção de escolha presume que haja uma lacuna. Essa lacuna é o que designamos de falta. Falta é o que desperta desejo. Portanto, criação só é possível pensar a partir de desejo e de falta, ao menos no plano da condição humana. E é neste plano que estamos propondo a ontologia da carne

Se recusarmos as abstrações metafísicas tradicionais da filosofia, passaremos finalmente a fazer uma filosofia que seja de fato do humano. E por humano estamos inferindo aquele que enfrenta a vida e a morte, o ser e o nada. Noutros termos, um sujeito conforme diz a psicanálise: sujeito castrado; ou então, aquele de que diz Merleau-Ponty: sujeito encarnado. Sujeito encarnado e castrado, em nossa leitura, configuram o mesmo sentido para a noção de um sujeito não cartesiano, ou seja, não absoluto, mas faltoso, falta-a-ser.

Mas voltemos à ontologia. A metáfora do vaso, portanto, representa para nós o pano de fundo ontológico de como o mundo, em especial o mundo humano, se estrutura. A partir do instante em que o animal humano surge no mundo, ele é recebido pelo Outro que o dará todas as condições necessárias para sobrevivência. Mas ele somente será uma singularidade, quer dizer, um sujeito, ao passo que nele uma falta for instaurada.

Para a psicanálise, o que instaura a falta tem o nome de castração, lei ou Nome-do-Pai. Para Merleau-Ponty, podemos encontrar essa falta já nas coisas do mundo. Me refiro aqui à ideia de ambiguidade, precisamente o fundo da figurabilidade dos objetos que mantenho relação intransponível. Os objetos se apresentam a nós por um determinado lado e não sua integralidade, sua completude.

O ponto central que vemos possibilidade de diálogo entre a psicanálise e a fenomenologia reside no fato de que, antes mesmo da ideia do sujeito incompleto,

há uma falta, o vazio, que convoca, demanda ao sujeito, o desejo, o movimento, ser o que ele não é, mesmo que seja “não ser”. Como Nietzsche muito bem disse, em sua *Genealogia da moral*: o sujeito “preferirá ainda *querer o nada a nada querer*”²²⁷. É preferível querer o nada do que não ter a possibilidade de desejar, o sujeito prefere desejar mesmo que seja o nada.

Até para desejar o nada é preciso ter sido furado, atravessado pela castração, pois caso contrário não haveria qualquer possibilidade de desejo. É o que se pode dizer do vaso, ele somente ganha existência, somente ganha estatuto de Coisa, porque foi delimitado, foi moldado. Mas ele somente é vaso com a condição de levar consigo a marca do vazio, do nada em seu interior. Também podemos falar do sujeito, assim como o vaso, ele ganha estatuto de sujeito por ser atravessado por uma falta.

Mas é tempo de nos perguntar, afinal, quem foi o criador do oleiro que criou o vaso? Questão que na verdade perpassa todos os níveis de conhecimento humano, do mais simples ao mais complexo, do comum ao acadêmico: o que existiu por primeiro? Em pleno século XXI já temos grandes contribuições da ciência que nos esclarece certas respostas para esta questão, mas a teoria do *Big Bang* continua ressoando ao lado da teoria da Criação, do Gênesis. A filosofia transita por meio destas duas teorias, mas não se reduz a uma delas. É o impossível que a sustenta, é também o que nós, nesta tese, estamos tentando mostrar.

No livro *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty recusa a ontologia sartriana do ser e do nada, por esta cair num objetivismo ao propor o ser e o nada como incomunicáveis.

Quando ultrapassamos os começos, a distinção radical entre o ser e o nada, a análise, que são abstratas e superficiais, descobrimos no centro das coisas que os opostos são a tal ponto exclusivos que um sem o outro nada mais é do que abstração, que a força do ser se apoia na fraqueza do nada, cúmplice seu, que a obscuridade do Em-si está para a clareza do Para-si em geral, se não mesmo para a da ‘minha consciência’. O célebre problema ontológico, ‘por que há algo ao invés de nada’ desaparece com a alternativa: não há algo *ao invés de nada*, o não poderia tomar o lugar de algo ou do ser: o nada existente (no sentido negativo) e o ser é, e o exato ajustamento de um no outro encerra o assunto. Tudo é obscuro quando não se pensou o negativo. Pois então o que se chama negação e o que se chama posição aparecem como cúmplices e até mesmo numa

²²⁷ NIETZSCHE, F. W. *Genealogia da moral*: uma polêmica. São Paulo: Companhia das letras, 1998, p. 87-88, grifo do autor.

espécie de equivalência. Afrontam-se 'num tumulto ao silêncio semelhante', o mundo é como essa faixa de espuma no mar, que, vista de avião, parece imóvel e, de repente, porque aumentou de uma tira, compreendemos que, de perto, é muralhar e vida mas também que, vista de muito alto, nunca a amplitude do ser sobrepujará o nada, nem o ruído do mundo, o seu silêncio²²⁸.

A passagem de Merleau-Ponty é clara em mostrar como o clássico problema ontológico na verdade não passa de algo insolúvel, mas na verdade ele somente é um problema porque a questão é colocada sob uma perspectiva puramente dualista. Mas sabemos que não é suficiente dizermos que o ser e o nada estão juntos e que constituem o que chamamos existência.

A pergunta por um começo continua a ressoar e nos provocar. Por que? Arriscamos a dizer que se deve ao fato de ser da natureza do sujeito querer um começo, querer encontrar um absoluto e coincidir-se com ele. Mas isso é justamente o que chamamos de impossível. Essa **completude é impossível**, impossível completude. O impossível é justamente a completude, um fechamento de algo, a ausência de um nada fundamental. Mas este é um paradoxo, porque é por conta deste impossível, nada, Coisa, falta, morte, que podemos ser sujeitos, escrever esta tese, por exemplo.

Assim, a pergunta do que existe antes se é o ser ou o nada, não está em questão aqui. Conforme dirá Merleau-Ponty, partimos do fato de há alguma coisa, mas esta coisa não é de forma alguma um princípio de causalidade que desencadeia outras demais coisas, por exemplo: A causa B, B causa C, etc. Não se trata disso. Trata-se, ao contrário, de uma nova visão do filósofo que é a carne, a qual se mostra como elemento ontológico, como tecido da natureza da qual somos feitos.

É preponderante entendermos bem o que isso se trata, pois ela nos permitirá romper com a ideia de uma origem no sentido absoluto do termo, ou seja, a pergunta que se faz corriqueiramente, e que se desmembra desta problemática ontológica, qual seja, o que surgiu primeiro: o ovo ou a galinha? Para Merleau-Ponty não faz sentido perguntar isso, simplesmente porque não há um sem o outro. E isso se verá claramente com a psicanálise de Freud, principalmente quando falarmos da ideia de projeção e introjeção, o bem e o mal. Somente podemos

²²⁸ VI, 91, grifo do autor.

vislumbrar a ideia de um determinado significante, um determinado afeto, ou entidade, pelo fato de que temos a experiência de seu polo oposto.

No plano ontológico, equivale afirmar que o ser e o nada somente podem existir porque um é a sustentação do outro, o ser está para o nada como objeto falta-a-ser, como seu objeto causa de desejo; da mesma forma o ser, encontra no nada a causa de seu desejo. Ser e nada são, um para o outro, o fundo e a figura de uma mesma imagem, de um mesmo mundo ou estrutura ontológica. O ser e o nada é o vaso e o furo, pois assim como o furo sustenta o vaso enquanto vaso, o nada sustenta o ser enquanto ser, e vice-versa.

Nesta estrutura, vale salientar, não há sobreposição, visto que cada qual é para o outro a alteridade constitutiva de sua existência. Se o ser não existisse, o nada também não existiria; se o vaso não existisse, o furo também não existiria. Cada qual encontra no outro algo que sustenta a si mesmo, uma exterioridade que, a bem da verdade, é mais íntima do que se pode imaginar. É esta ideia que o conceito de extimidade e quiasma procuram expressar: uma parte de mim que está no outro, e uma parte do outro que está em mim, o externo se apoia no interno e o interno se apoia no externo.

Uma figura topológica que talvez nos ajude a compreender de que forma essa ontologia do quiasma (Merleau-Ponty) e da extimidade (Lacan) se movimenta, ou se realiza, é a Fita de Möbius, criada pelo matemático August Ferdinand Möbius, ilustrada pelo artista Maurits Cornelis Escher. Vejamos a imagem a seguir:

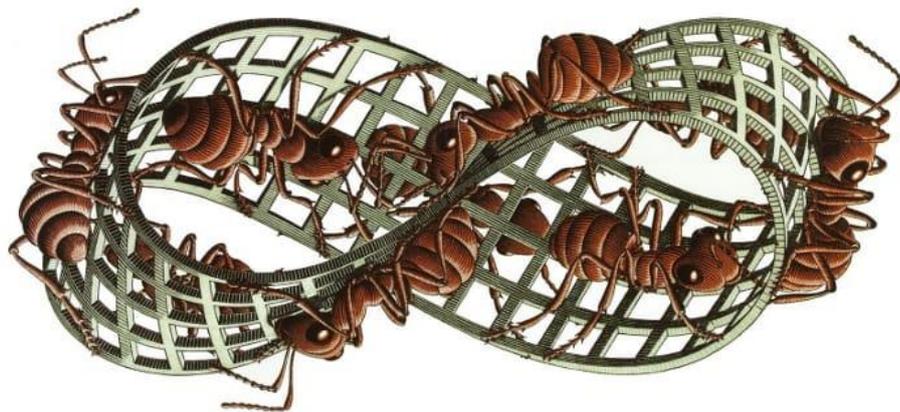


Figura 1. Fita de Möbius. Fonte: <https://horizontesafins.wordpress.com/tag/escher/>.

O leitor pode estar se perguntando o que esta figura topológica tem a ver com o que estamos a dizer, principalmente no que se refere a pensar uma ontologia, quer dizer, o que de ontológico possui esta imagem? Podemos dizer que a Fita de Möbius representa o coração da ontologia merleau-pontyana, da mesma forma que a estrutura de extimidade de que fala Lacan, e que ilustra a estrutura do sujeito.

Como se pode ver nesta imagem, o lado interno está ligado ao lado externo, sem que se possa dizer onde começa e onde termina um dos lados. Além disso, a existência de determinado lado somente se mantém pela existência do outro. O interno e o externo nesta figura interdependem-se a tal ponto que é quase impossível de discernir qual dos lados é interno ou externo, pois a banda faz cada lado ter o peso igual de exclusividade para o seu funcionamento. Não há sobreposição. Nesta estrutura o sujeito está descentrado, não há espaço para solipsismo. As posições são garantidas por um princípio de igualdade em seu funcionamento. Ser e nada, eu e outro, são partes de uma mesma estrutura, da mesma Fita de Möbius.

Lacan pensa a estrutura da extimidade deste modo, e Merleau-Ponty a ontologia do quiasma. Não é demais lembrar o leitor que nosso propósito com este exemplo está em, a partir de Merleau-Ponty, Freud e Lacan, mostrar como o funcionamento do mundo, da estrutura do sujeito e do aparelho psíquico, se dá por esta estrutura de reversibilidade, estrutura carnal. Falamos de Freud no primeiro capítulo desta parte, e agora resta aprofundarmos de que forma Lacan e Merleau-Ponty a desenvolvem. Falemos, então, um pouco mais do quiasma em Merleau-Ponty e da extimidade em Lacan, pois estes conceitos, assim como a Fita de Möbius, nos ajudarão a pensar o real encarnado.

4. Quiasma, precessão e tempo mítico

Em *La Nature*, Merleau-Ponty radicaliza a ambiguidade via dimensão de uma ontologia da carne, evidenciando que entre o vidente e o visível há um fundo de invisibilidade que conta, tal como o fundo de uma figura que está estruturado como *Gestalt*. Pensado como carne, a natureza deixa de ser concebida como estado de coisas físico-químicas, que se dão por uma relação de causalidade. Quer dizer, no lugar de separar a consciência da natureza, como sujeito e objeto, Merleau-Ponty

propõe pensar esta relação como envolvimento de uma dimensão à outra, o que favorece de forma decisiva na superação do dualismo das abordagens clássicas, seja como proposto pelo positivismo quanto pelo racionalismo.

A natureza não é matéria, não é espírito, mas “folha do Ser = como parte desse complexo, reveladora do todo”²²⁹. A questão consiste em pensar o envolvimento do ser humano com a natureza, por uma espécie de entrelaçamento. Já aí podemos perceber uma grande ruptura com o modo de pensar moderno e de uma vasta perspectiva filosófica, segundo a qual a natureza é pura matéria, ou então que o homem é de uma outra substância, entre o homem e a natureza não há parentesco, familiaridade. Inversamente, para Merleau-Ponty, na medida em que compreendemos a natureza é que podemos compreender nós mesmos, ou seja, “é através da carne do mundo que se pode, enfim, compreender o próprio corpo”²³⁰ e, igualmente, “a carne do corpo nos faz compreender a carne do mundo”²³¹.

Mas o que isto quer dizer exatamente? Afirmar que a carne do corpo nos ajuda a entender a carne do mundo não é de modo algum que entre uma carne e outra haveria uma correspondência linear, sem qualquer diferenciação. O que há, na verdade, é que o vidente, que somos nós, somente consegue ver porque está encarnado no visível: “o sujeito que toca passa ao nível do tocado, descendo às coisas, de sorte que o tocar se faz no meio do mundo e como nelas”²³². Não é o vidente que faz aparecer o visível, ou seja, não é aquele que percebe que faz surgir o objeto percebido, mas ao contrário, só é possível ver ou perceber porque há, antes, o visível e o percebido. Nesta direção, Barbaras enfatiza que “não é mais o sujeito que toma a iniciativa, mas sim o próprio mundo, já que o sentir está imerso num corpo que está, ele próprio, imerso no mundo”²³³. Por esta razão, Merleau-Ponty afirma que o vidente, estando encarnado no que vê, acaba por ver-se a si mesmo.

²²⁹ N, 266. “*Etudier la nature comme feuillet de l’Etre = comme partie de ce complexe, revelatrice du tout*”.

²³⁰ VI, 299.

²³¹ N, 280.

²³² VI, 174.

²³³ BARBARAS, R. Os três sentidos da carne: uma crítica à ontologia de Merleau-Ponty. In: _____. **Investigações fenomenológicas**: em direção a uma fenomenologia da vida. Curitiba: Editora UFPR, 2011, p. 79.

Há um narcisismo fundamental de toda visão; daí por que, também ele sofre, por parte das coisas, a visão por ele exercida sobre elas; daí, como disseram muitos pintores, o sentir-me olhado pelas coisas, daí, minha atividade ser identicamente passividade – o que constitui o sentido segundo e mais profundo do narcisismo: não ver de fora, como os outros veem, o contorno de um corpo habitado, mas sobretudo ser visto por eles, existir nele, emigrar pra ele, ser seduzido, captado, alienado pelo fantasma, de sorte que vidente e visível se mutuam reciprocamente, e não mais se saiba quem vê e quem é visto²³⁴.

O sujeito merleau-pontyano não é aquele que faz do visível um objeto para si, ao contrário, ele depende do visível para se fazer vidente. Mais do que isso: o próprio vidente é feito do mesmo tecido do mundo, da mesma carne. Nesse sentido, Falabretti reforça que:

Não dominamos o visível e não somos dominados por ele. No enigma da visão, envolvemos, mas não encobrimos o visível, interrogamos e somos interrogados, mas não instituímos o visível como, de certo modo, uma figura, ambigualmente, não suprime o seu fundo quando depende dele e é por ele sustentada. Assim, as coisas não existem como entes puros, elas coexistem e se comunicam como sencientes-sentidas, como parte de uma mesma *gestalt*²³⁵.

Por isso a ideia de “narcisismo”, pois, em última análise, o que o vidente vê nada mais é do que aquilo do qual ele também é feito. É como se algo que é íntimo do sujeito fosse possível experimentar no exterior. Já aí podemos ver que este sujeito é, desde o início, descentrado, visto que seu poder de vidente não dá conta de abarcar a totalidade.

Por não ser um sujeito absoluto, mas desde sempre atravessado por uma incompletude, uma invisibilidade radical, é que se torna possível falarmos em outros sentidos, outras possibilidades, enfim, outrem:

Se pude compreender como nasce em mim esta vaga, como o visível que está acolá é simultaneamente minha paisagem, com mais razão posso compreender que alhures ele também se fecha sobre si mesmo, e que haja outras paisagens além da minha²³⁶.

²³⁴ VI, 181. “Il y a un narcissisme fondamental de toute vision; et que, pour la même raison, la vision qu'il exerce, il la subit aussi de la part des choses, que, comme l'ont dit beaucoup de peintres, je me sens regardé par les choses, que mon activité est identiquement passivité - ce qui est le sens second et plus profond du narcissisme: non pas voir dans le dehors, comme les autres le voient, le contour d'un corps qu'on habite, mais surtout être vu par lui, exister en lui, émigrer en lui, être séduit, capté, aliéné par le fantôme, de sorte que voyant et visible se réciproquent et qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu”.

²³⁵ FALABRETTI, E. Estrutura e ontologia na obra de Merleau-Ponty. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 305-341, jul./dez., 2013, p. 329, grifo do autor.

²³⁶ VI, 183.

Se o visível se apresenta para mim por uma sorte de inacabamento e com a condição de não ser-todo, resguardando sempre um fundo de invisibilidade, torna-se possível manter um campo “aberto para outros Narcisos, para uma intercorporeidade”²³⁷.

Mas esta intercorporeidade somente é possível porque não há mais um sistema que coloca o sujeito em seu mundo privado, mas um sujeito que se define pela aderência ao mundo sensível e a outrem. Não temos mais a velha aporia colocada pela filosofia reflexiva, que há de se escolher entre ser consciência ou ser objeto. Para Merleau-Ponty, a consciência é perpassada pela dimensão existencial do corpo, isto é, por um campo que antecede seu poder de constituição.

O que significa que cada visão monocular, cada palpação de uma única mão, embora tenha seu visível e seu tangível, está ligada à outra visão, à outra palpação, de modo a realizar com elas experiência de um único corpo diante de um único mundo, graças a uma possibilidade de reversão, de reconversão de sua linguagem na delas, possibilidade de reportar e de revirar segundo a qual o pequeno mundo privado de cada um não se justapõe àquele de todos os outros mas é por ele envolvido, colhido dele, constituindo, todos juntos, um Sentiente em geral, diante de um Sensível em geral²³⁸.

Ora, considerando que eu e meu semelhante estamos entrelaçados na carne do mundo, e que nossa existência se define como ser no mundo, resta compreender como é possível haver diferenciação, ou seja, o aparecimento de uma diferença que não seja toda ela diluída nesse tecido. Noutros termos, poderiam questionar se Merleau-Ponty, ao tentar contrapor uma filosofia que se fundamenta no *cogito*, e, portanto, a representação do mundo, não teria caído no oposto, ao considerar uma aderência das consciências num solo comum? Quer dizer: haveria ainda subjetividade, *ipseidade*, ou apenas uma generalização carnal de tudo?

Primeiramente, precisamos entender que em momento algum Merleau-Ponty busca designar, com a noção de carne, uma substância que unificaria e diluiria as diferenças num tecido do mesmo. Acerca disso, na nota de novembro de 1960, de *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty escreve:

²³⁷ VI, 183.

²³⁸ VI, 184. “Ce qui veut dire que chaque vision monoculaire, chaque toucher par une seule main, tout en ayant son visible, son tactile, est liée à chaque autre vision, à chaque autre toucher, de manière à faire avec eux l'expérience d'un seul corps devant un seul monde, par une possibilité de réversion, de reconversion de son langage dans le leur, de report et de renversement, selon laquelle le petit monde privé de chacun est, non pas juxtaposé à celui de tous les autres, mais entouré par lui, prélevé sur lui, et tous ensemble sont un Sentant en général devant un Sensible en general”.

Não há coincidência entre o vidente e o visível. Mas um empresta do outro, toma ou invade o outro, cruza-se com ele, está em quiasma com o outro. Em que sentido esses múltiplos quiasmas não fazem mais do que um só: não no sentido de síntese, da unidade originariamente sintética, mas sempre no sentido de *Uebertragung* [transposição], da imbricação, da irradiação do ser [...]: mesmo não no sentido da idealidade nem da identidade real. O mesmo no sentido estrutural: mesma membrura, mesma *Gestalt*, o mesmo no sentido de abertura de outra dimensão do 'mesmo' ser [...]: daí no total um mundo que não é nem um nem 2 no sentido objetivo – que é pré-individual, generalidade²³⁹.

Fica claro, na passagem anterior, como a noção de “mesmo” não significa a redução das diferenças num princípio de identidade. Na dimensão da carne, o que encontramos, na verdade, é uma ambiguidade fundamental, de modo que todo ente é constituído por esse tecido, ou seja, um tecido *gestaltico*, em que a figura não se sobrepõe ao fundo. Enquanto vidente, sou perpassado por uma invisibilidade, por uma ausência que me constitui sem que eu possa me relacionar diretamente, porquanto sua manifestação se faz sempre por um véu de anonimato.

Retomando a ideia de narcisismo, possibilitado pela encarnação do sujeito no mundo, convém lembrarmos da passagem de *L'oeil et l'esprit*, em que Merleau-Ponty enfatiza a radicalização do fenômeno da encarnação, ao relatar a experiência de vários pintores que sentiram-se olhados pelas coisas que estavam a pintar, a ponto de não saber mais “quem vê e quem é visto, quem pinta e quem é pintado”²⁴⁰. Tal tese nos evidencia que a posição do sujeito é de envolvimento, entrelaçado tanto numa dimensão histórica quanto natural. Mas esta posição jamais é de uma centralidade permanente, como no caso do sujeito cartesiano, em que ele detém seu poder de clarividência sobre si mesmo. Na medida em que o sujeito é envolvido por aquilo que ele envolve, isto é, o objeto volta-se para ele, não há mais uma atividade plena, desprendida de passividade.

Em certos espetáculos – os outros corpos humanos e, por extensão, animais – diante dos quais meu olhar tropeça, fica circundado. Sou

²³⁹ VI, 309-310, grifo do autor. “*Il n'y a pas coïncidence du voyant et du visible. Mais chacun emprunte à l'autre, prend ou empiète sur l'autre, se croise avec l'autre, est en chiasme avec l'autre. En quel sens ces chiasmes multiples n'en font qu'un seul: non au sens de la synthèse, de l'unité originellement synthétique, mais toujours au sens de l'Uebertragung, de l'empiètement, du rayonnement d'être donc [...]: le même non pas au sens de l'idéalité ni de l'identité réelle. Le même au sens structural: même membrure, même Gestalt, le même au sens d'ouverture d'une autre dimension du «même» être. [...] d'où au total un monde qui n'est ni un ni 2 au sens objectif - qui est pré-individuel, généralité*”.

²⁴⁰ OE, 32. “*Qu'on ne sait plus qui voit et qui est vu, qui peint et qui est peint*”.

investido por eles quando acreditava investi-los. Vejo desenhar-se no espaço uma figura que desperta e convoca as possibilidades de meu corpo como se se tratasse de gestos ou comportamentos meus. Tudo se passa como se as funções da intencionalidade e do objeto intencional se encontrassem paradoxalmente permutadas. O espetáculo convida-me a tornar-me espectador adequado, como se um outro espírito que não o meu viesse repentinamente habitar meu corpo, ou melhor, como se meu espírito fosse atraído para lá e emigrasse no espetáculo que estava oferecendo para si mesmo. Sou abocanhado por um segundo eu-próprio fora de mim – percebo outrem²⁴¹.

O movimento que permite com que o vidente migre para o exterior, que haja envolvimento do vidente no visível, do invisível no visível, etc., é justamente o fenômeno da reversibilidade. É a reversibilidade que faz com que eu, meu próximo e o mundo estejamos em relação e ao mesmo tempo atravessados por uma distância, por uma não coincidência. Neste contexto é que Merleau-Ponty descreve o despontar do desejo, pois se há uma invisibilidade na carnalidade do mundo, haverá sempre um movimento incessante do sujeito em relação aquilo que o escapa, sem que ele consiga apreender-se e coincidir-se, ou seja, a impossibilidade de uma satisfação plena.

Para Merleau-Ponty, o vidente não se coincide consigo mesmo, nem tampouco com o mundo e com o semelhante, como se pudesse, por meio da reversibilidade carnal, haver uma antecipação do outro em mim. Há no sujeito uma “presença a Si que é *ausência de si*, contato com *Sigo pela* distância em relação a Si”²⁴². Assim como veremos em Lacan, não existe a possibilidade de o sujeito encontrar no seu semelhante uma coincidência absoluta, uma conjugação perfeita, em que a falta-a-ser de cada um pudesse ser preenchida por meio do semelhante.

Quando Merleau-Ponty afirma que é a “visibilidade mesma quem comporta uma não-visibilidade”²⁴³, significa dizer que o vidente é desde sempre atravessado por uma falta, uma incompletude fundamental que o impede de ser pleno de si mesmo, ser de transparência, sem fissuras, lacunas, qual o sujeito cartesiano. Nem

²⁴¹ S, 118. “*Il se trouve que, sur certains spectacles, - ce sont les autres corps humains et, par extension, animaux, - mon regard achoppe, est circonvenu. Je suis investi par eux alors que je croyais les investir, et je vois se dessiner dans l'espace une figure qui éveille et convoque les possibilités de mon propre corps comme s'il s'agissait de gestes ou de comportements miens. Tout se passe comme si les fonctions de l'intentionnalité et de l'objet intentionnel se trouvaient paradoxalement permutées. Le spectacle m'invite à en devenir spectateur adéquat, comme si un autre esprit que le mien venait soudain habiter mon corps, ou plutôt comme si mon esprit était attiré là-bas et émigrerait dans le spectacle qu'il était en train de se donner. Je suis happé par un second moi-même hors de moi, je perçois autrui*”.

²⁴² VI, 43, grifo do autor.

²⁴³ VI, 295.

mesmo o invisível do outro foi, em algum momento, visível para mim, visto que ontologicamente “o visível possui, ele próprio, uma membrura de invisível, e o invisível é a contrapartida secreta do visível, não aparece senão nele”²⁴⁴.

O que nos interessa pontuar a partir de Merleau-Ponty é a ideia desta invisibilidade que escapa da apreensão do sujeito e possibilita o olhar estrangeiro vir à tona. Este “outrem” que Merleau-Ponty descreve aproxima-se com o *das Ding* freudiano, retomado por Lacan na sua elaboração do objeto pequeno *a*. Em *Le visible et l'invisible*, o filósofo nos dá uma ideia de como esta imagem doa-se por si mesmo “como um tempo mítico onde certos acontecimentos ‘do começo’ guardam uma eficácia continuada”²⁴⁵.

Esse passado “pertence a um tempo mítico, ao tempo antes do tempo, à vida anterior”²⁴⁶. É esse “tempo mítico”, que está fora da temporalidade do sujeito, que Merleau-Ponty chama de “outrem”, estranho ou, simplesmente, nada. Não obstante esse tempo não se reduzir a imagens de significantes do sujeito, ele retorna qual o real pulsional da psicanálise. Essa alteridade radical vem descentrar a posição do sujeito: “a esse infinito que eu era, algo ainda se acrescenta, um rebento brota, desdobro-me”²⁴⁷.

A ideia de “tempo mítico” nos conduz à uma outra questão cara a Merleau-Ponty, principalmente em seus últimos textos. Me refiro a noção de *precessão*, que tem por função pensar a relação carnal das imagens em sua dimensão temporal. É como se com a noção de quiasma o filósofo tentasse mostrar o entrelaçamento ontológico espacial das coisas, do eu com o outro e com o mundo; a *precessão*, por sua vez, vem mostrar o sentido temporal deste entrelaçamento. Carbone afirma que, ao final de sua vida, Merleau-Ponty está cada vez mais próximo deste conceito, pois o que ele designa é uma “relação *temporal* entre os termos que religa, mais do que a relação espacial sugerida pelas palavras *ejambement* e *empiètement*”²⁴⁸.

O conceito de *precessão* nos ajudará esclarecer de que forma o entrelaçamento das imagens, vidente, visível e invisível, ou imaginário, o simbólico

²⁴⁴ VI, 265.

²⁴⁵ VI, 42-43.

²⁴⁶ VI, 292.

²⁴⁷ PM, 187.

²⁴⁸ CARBONE, M. **Ver segundo o quadro, ver segundo as telas**. Caxias do Sul: Educs, 2019, p. 73, grifo do autor.

e o real são precedidos um pelo outro temporalmente. Esta maneira de pensar impede com que se postule um termo absoluto, que era o que estávamos a falar acima. Ou seja, a pergunta por um princípio, por uma causa inicial absoluta que é ou que foi, de certa forma, o modo de pensar da metafísica ocidental, perde sentido pela ideia de precessão mútua dos termos que moldam a existência.

No texto *L'oeil et l'esprit* Merleau-Ponty explicita o que ele entende por precessão: “Essa precessão do que é sobre o que se vê e faz ver, do que se vê e faz ver sobre o que é, é a própria visão”²⁴⁹. O que essa frase emblemática quer dizer? “O que é”, “o que se vê” e “faz ver” e de novo em sentido inverso, ficando assim: “o que se vê” e “faz ver” sobre “o que é”. Pensemos agora em termos dos registros real, simbólico e imaginário: o real (o que é), imaginário (o que se vê) e simbólico (faz ver). O imaginário tenta dar consistência da imagem acerca daquilo que é, o simbólico convoca ver além dos limites do visível, precisamente em direção à invisibilidade, na tentativa de alcançar aquilo que é, nomeadamente o real.

Temos, então, uma precessão do real sobre o imaginário e do simbólico, do imaginário e do simbólico sobre o real. Uma estrutura que muito nos lembra é a do nó borromeano, tão usada pela psicanálise de Lacan – não à toa que estamos aqui traçando este diálogo e se apoiando nestas teses para defender nossa leitura. Vejamos como a frase de Merleau-Ponty poderia ser representada em termos topológicos, precisamente pelo nó borromeu:

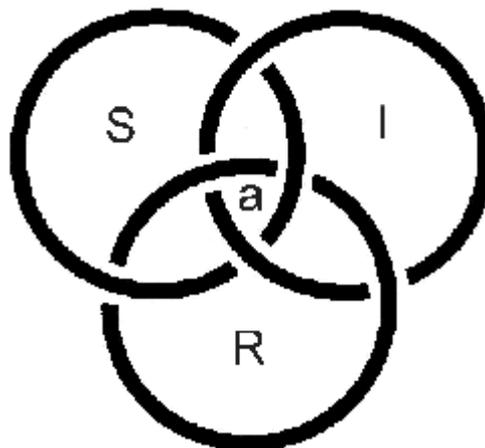


Figura 2. Nó borromeano de três aros. Fonte: <https://dcm.ffclrp.usp.br/eladis/upload/lacan08.png>.

²⁴⁹ OE, 87.

Essa imagem topológica merece atenção na sua análise, principalmente a partir da frase de Merleau-Ponty. Primeiro, nota-se que o aro do imaginário faz ligação com o do real e do simbólico, assim como os aros do simbólico e do real fazem ligação entre si e com a do imaginário. No meio dos três aros, existe o objeto pequeno *a*. O objeto pequeno *a*, na psicanálise de Lacan, tido como objeto causa de desejo. Não é o objeto de desejo, mas objeto causa de desejo. Mas por que ele se encontra no meio dos três aros? Precisamente porque ele é um resto. Ele é o que Merleau-Ponty chama de tempo mítico, um tempo antes do tempo, ou fundo imemorial do visível. Mas é um resto que faz eco no imaginário e no simbólico. E faz eco enquanto furo.

A noção de tempo mítico busca denotar a ideia de uma lacuna atemporal que se encontra na origem da temporalidade. Isso se assemelha, por exemplo, ao que Freud denominou de *das Ding*, no sentido de um objeto perdido, que se trata, a bem da verdade, de algo que está fora da representação. A representação, por sua vez, está dentro da temporalidade, ela gravita entorno de algo que podemos chamar de atemporalidade, assim como as representações gravitam ao redor de *das Ding*. É curioso notar a semelhança entre a noção de tempo mítico de Merleau-Ponty com a noção de *das Ding* de Freud. Isso porque tanto as noções de tempo mítico quanto *das Ding* encontram-se fora da temporalidade do sujeito. Mas estar fora não significa de modo algum que não produza efeitos na subjetividade do sujeito, ou seja, a atemporalidade produz efeitos na temporalidade.

Com Freud, vimos que a Coisa tem essa característica de ser algo perdido, que se perdeu do sujeito e que ao mesmo tempo funda sua estrutura. O sujeito de Lacan também irá enveredar por este caminho. E no caso de Merleau-Ponty como fica? O tempo mítico é um tempo perdido, um tempo que se perdeu, um tempo que é uma lacuna, um abismo. Não à toa Merleau-Ponty faz menção a Proust, mais exatamente ao seu livro *Em busca do tempo perdido*. Do que se trata a ideia de que existe um tempo perdido? Se trata precisamente de uma memória involuntária, um tempo que se doa por si mesmo sem que seja buscado. É o que podemos afirmar ser como uma dimensão do real que é também atemporal. O real tem a característica de ser algo atemporal. Se, do ponto de vista do quiasma, há a tentativa de mostrar ou circunscrever uma espacialidade para o real, por meio da ideia de precessão se buscará mostrar a dimensão atemporal do real.

A ideia freudiana do inconsciente e do passado como 'indestrutíveis', como 'intemporais' = eliminação da ideia comum de tempo como série de 'Erlebnisse': – Existe o passado arquitetônico. Cf. Proust: os verdadeiros espinheiros são os do passado – Reconstruir essa vida sem *Erlebnisse*, sem interioridade. [...] Esse 'passado' pertence a um tempo mítico, o tempo antes do tempo, à vida anterior, 'mais longínquo que a Índia e a China'²⁵⁰.

Interessante notar como Merleau-Ponty faz menção a noção de inconsciente e do passado em Freud como sendo indestrutíveis para relacionar ao tempo mítico. Mas por quê? Se lembrarmos o que diz Freud que o inconsciente é algo atemporal e que não segue um tempo cronológico entenderemos então do que se trata o tempo mítico. Trata-se precisamente de um tipo de tempo que, apesar de não estar à disposição para nós por um ato de consciência – como se pudéssemos resgatar ele a qualquer instante –, ele se faz presente pelo que Merleau-Ponty chamou de “*fundo imemorial do visível*”²⁵¹. Como se na visibilidade houvesse um fundo inesgotável que se mantém aberto, que se mantém ativo, sem que possamos aprendê-lo diretamente. Tal como o inconsciente que, apesar de não podermos aprendê-lo, localizá-lo objetivamente, sua existência é constatada por meio dos efeitos que ele produz em nossa vida oficial.

Como se houvesse uma dimensão existente em nossa vida que não fosse somente aquela oficial que estamos no momento presente, da qual podemos abarcar por um ato de consciência, por exemplo por meio de um “*penso que*”. Invés disso, o tempo mítico é uma memória de ordem inconsciente, e que se expressa pelo que se pode denominar de uma memória inconsciente. É um passado que apesar de não estar acessível frontalmente, ele não cessa de retornar à nossa vida pessoal produzindo um certo deslize, certo equívoco, ou como diz Merleau-Ponty (para citarmos novamente): “onde certos acontecimentos ‘do começo’ guardam uma eficácia continuada”²⁵². É propriamente o que podemos denominar de “fundo imemorial”.

²⁵⁰ VI, 291-292, grifo do autor.

²⁵¹ OE, 86, grifo do autor. “*Au fond immémorial du visible quelque chose a bougé, s'est allumé, qui envahit son corps, et tout ce qu'il peint est une réponse à cette suscitation, sa main «rien que l'instrument d'une lointaine volonté»*”.

²⁵² VI, 42-43.

Convém revisitarmos o texto de Freud, *O inconsciente*, para vermos o que o psicanalista afirma em relação à atemporalidade do inconsciente. Diz Freud na passagem a seguir:

Os processos do sistema *Ics.* são *intemporais*; isto é, não são ordenados temporalmente, não se alteram com a passagem do tempo; não têm absolutamente qualquer referência ao tempo. A referência ao tempo vincula-se, mais uma vez, ao trabalho do sistema *Cs*²⁵³.

Em *A interpretação dos sonhos*, Freud esclarece mais uma característica do inconsciente que é precisamente o que estamos a defender nesta tese: precisamente o real. Vejamos:

O inconsciente é a esfera mais ampla, que inclui em si a esfera menor do consciente. Tudo o que é consciente tem um estágio preliminar inconsciente, ao passo que aquilo que é inconsciente pode permanecer nesse estágio e, não obstante, reclamar que lhe seja atribuído o valor pleno de um processo psíquico. O inconsciente é a verdadeira realidade psíquica; *em sua natureza mais íntima, ele nos é tão desconhecido quanto a realidade do mundo externo, e é tão incompletamente apresentado pelos dados da consciência quanto o é o mundo externo pelas comunicações de nossos órgãos sensoriais*²⁵⁴.

Apesar de já termos mencionado a noção de inconsciente no primeiro capítulo desta tese não é demais retomá-lo aqui sobre um aspecto peculiar, precisamente sua dimensão de atemporalidade que está relacionada com o real, conforme fala a psicanálise e com a ideia de tempo mítico segundo Merleau-Ponty. Convém lembrar que, para Freud, o inconsciente está no íntimo do aparelho psíquico, embora atemporal e que não cessa de produzir efeitos. Mais do que isso, o inconsciente tem precisamente o que estamos denominando ao longo de todo esse texto de estranho familiar, extimidade ou quiasma. O conteúdo inconsciente se encontra a partir de uma virtualidade que se efetiva na atualidade do consciente, é o que Merleau-Ponty chama de fundo imemorial do visível.

No contexto que diz respeito à discussão técnica da obra de arte, o filósofo utiliza esta expressão para mostrar como este imemorial do visível convoca o pintor a trabalhar em sua pintura, a expressar seu desejo mais íntimo. Ou seja, esse

²⁵³ FREUD, S. O inconsciente (1915). *In: _____*. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 192, grifo do autor.

²⁵⁴ FREUD, S. A interpretação dos sonhos (Segunda Parte) (1900-1901). *In: _____*. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. V). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 637, grifo do autor.

fundo e imemorial desperta o movimento de desejo do sujeito para produzir aquilo que ele vislumbra a partir do seu mundo invisível. É como se esse fundo convocasse o sujeito a desejar, o qual por sua vez irá responder de acordo com a sua percepção, com sua leitura desse fundo invisível. É uma resposta simbólica a esse objeto pequeno a que se apresenta convocando, demandando desejo. Portanto, se lembrarmos bem, trata-se aqui do que Freud chamou de um processo de representação que gravita em torno de algo que é irrepresentável, nomeadamente *das Ding*.

Irrepresentável é precisamente esse tempo mítico, esse real, esse inconsciente, o qual é por sua natureza atemporal. Não é demais lembrar também que na mesma obra em que Merleau-Ponty menciona esse fundo imemorial, ele está mostrando como as rachaduras na pintura de Cézanne denotam a ideia deste nada, desta incompletude fundamental, que não se apaga, que não cessa a despeito da visibilidade. É como se a visibilidade jamais apagasse, jamais conseguisse esgotar essa invisibilidade fundamental ontológica.

Mas retomemos a noção de precessão, destacando a esta altura as relações indissociáveis entre os conceitos de “real”, “tempo mítico”, “inconsciente”, “*das Ding*”, “quiasma”, “extimidade”. Por quê? Justamente pelo fato de que todos estes termos visam denotar uma única ideia que estamos buscando destacar, isto é, a problemática do indeterminado, do irrepresentável. Expliquemos melhor!

Vimos que o tempo mítico é um tempo antes do tempo, um tempo perdido que retorna fazendo furo na temporalidade do sujeito, tal como o inconsciente freudiano, o qual não segue a lógica da temporalidade, ele é por excelência atemporal. A despeito disso, seus efeitos afetam continuamente a vida oficial do sujeito. Isso tem a ver com a extimidade estrutural do psiquismo, no sentido de que ao mesmo tempo em que está fora, também está dentro. Um estranho íntimo ou familiar. Tanto na psicanálise de Freud quanto na ontologia da carne de Merleau-Ponty não podemos pensar em termos de uma objetividade metafísica, que separa o interno do externo. Além disso, pensar numa atemporalidade implica, como sugerimos acima, romper com a ideia de um início absoluto. Como escreve Carbone:

A ideia de precessão recíproca permite expulsar aquele de um *antes* absoluto no espaço e no tempo (ou mesmo de um ‘antes’ do espaço e do tempo). Ela revela, assim, quanto ainda é metafísica nossa maneira de

*pensar a realidade, enquanto *primum absolu* e nos convida a considerá-la de outra forma*²⁵⁵.

A precessão da temporalidade rompe com a ideia de um tempo linear. Em Freud isso já se fazia presente. Um evento traumático não deveria produzir mais efeitos se a ideia de tempo linear fosse verdade. Mas é justamente por um passado não passar, continuar produzindo efeitos no presente e no futuro, que o tempo aqui é compreendido como circularidade ou simplesmente precessão.

Curioso observar que na nota de abril de 1960, onde Merleau-Ponty fala do inconsciente freudiano para referir-se ao seu sentido atemporal, logo a seguir ele pergunta se seria possível esta noção de tempo, um tempo circular, na análise intencional husserliana. O filósofo é taxativo em afirmar que a analítica intencional de Husserl não dá conta de pensar a temporalidade nestes moldes, pois “a analítica intencional subentende um local de contemplação absoluta *de onde* se faz a explicitação intencional e que possa abarcar o presente, o passado e mesmo a abertura para o futuro”²⁵⁶.

Esta é a herança cartesiana presente na intencionalidade de Husserl, um ego transcendental que está desencarnado, que impede até mesmo a emergência do estranho, de uma alteridade de fato, como mais adiante mostraremos. Para que haja alteridade, para que seja possível o tempo não esgotar-se na consciência que dele tenho, é necessário que eu não seja um sujeito absoluto, de transparência, que por meio de um ato de consciência consiga apreender o presente, o passado e o futuro, assim como eu mesmo e o outro.

A noção de precessão ou circularidade do tempo somente é possível desde que rompamos com o sujeito cartesiano e aderimos o sujeito da psicanálise e da ontologia carnal de Merleau-Ponty. Mas o que há de diferente nestes dois modos de ser sujeito? Numa palavra, precisamente a admissão do inconsciente, como bem mostramos. A admissão de uma dimensão que não se deixa apreender devido a própria natureza estrutural deste sujeito. A partir deste pano de fundo é que podemos falar de um tempo mítico, de um passado que nunca foi presente. Lacuna que se mantém enquanto ausente-presente. Um passado que nunca foi presente, embora produza efeitos no passado, no presente e no futuro.

²⁵⁵ CARBONE, M. **Ver segundo o quadro, ver segundo as telas**. Caxias do Sul: Educs, 2019, p. 75, grifo do autor.

²⁵⁶ *VI*, 292, grifo do autor.

A precessão impede de considerar um início absoluto, como aquele dilema que comentamos acima, do por que há o ser invés de nada. Não somente no espaço é impossível de dizer o que vem antes e depois, como também na dimensão do tempo. Aliás, espaço e tempo para Merleau-Ponty são inseparáveis. Há um exemplo que é muito caro para pensarmos este tema de um antes e depois que é a própria imagem, e que tem a ver com a discussão do real e do imaginário²⁵⁷.

Em *L'oeil et l'esprit*, ao falar da pintura, o filósofo nos mostra como é um equívoco pensar que um desenho é uma cópia ou mesmo um decalque, que a coisa “real” é aquilo que originou a pintura, ou a representação da coisa. Notem como isso tem a ver com o que falamos sobre a *das Ding* de Freud. A Coisa freudiana como real, de um lado, e a gravitação das representações dela ao redor, enquanto imagens. A pintura embaralha esta experiência entre o real e o imaginário a tal ponto de não sabermos mais o que é real e o que é imaginário, e é aí que reside o rompimento de algo puro, de um real puro e intocável, e as fantasias como cópias imperfeitas. Vejamos a passagem de Merleau-Ponty, no que diz respeito ao estatuto da imagem.

A palavra imagem é mal afamada porque se julgou irrefletidamente que um desenho fosse um decalque, uma cópia, uma segunda coisa, e a imagem mental um desenho desse gênero em nosso bricabraque privado. Mas se de fato ela não é nada disso, o desenho e o quadro não pertencem mais que ela ao em si. Eles são o dentro do fora e o fora do dentro, que a duplicidade do sentir torna possível, e sem os quais jamais se compreenderá a quase-presença e a visibilidade iminente que constituem todo o problema do imaginário²⁵⁸.

A ideia de uma positividade pura, de um lado, e a representação imperfeita da coisa, de outro, definitivamente não se sustenta. Na mesma página desta passagem o filósofo acrescenta o seguinte:

O imaginário está muito mais perto e muito mais longe do atual: mais perto, porque é o diagrama de sua vida em meu corpo, sua polpa ou seu avesso carnal pela primeira vez expostos aos olhares, e nesse sentido, como o diz energeticamente Giacometti, ‘o que me interessa em todas as pinturas é a semelhança, isto é, o que para mim é a semelhança: o que me faz descobrir um pouco o mundo exterior’. Muito mais longe, porque o

²⁵⁷ Esperamos que o leitor esteja acompanhando nosso raciocínio em querer mostrar como temporalidade, espacialidade, real, simbólico e imaginário, e a problemática ontológica de um antes e de um depois estão, todos estes temas, interligados. Nossa leitura, frisemos, é que Freud, Lacan e Merleau-Ponty rompem com esse modo de pensar metafísico, ao mostrarem que há algo intransponível que tem o nome de real ou mistério.

²⁵⁸ OE,23.

quadro só é um análogo segundo o corpo, porque ele não oferece ao espírito uma ocasião de repensar as relações constitutivas das coisas, mas sim ao olhar, para que as espouse, os traços da visão do dentro, à visão o que a forra interiormente, a **textura imaginária do real**²⁵⁹.

O imaginário é a textura do real. O que isso significa? O real, simbólico e imaginário constituem o que podemos chamar de entrelaçamento do psiquismo do sujeito. O quiasma, para designar este entrelaçamento espacial, e a precessão o entrelaçamento temporal, são conceitos usados por Merleau-Ponty para tentar dar conta desta não separação entre as distintas experiências. Não esqueçamos que estes conceitos são também o que se designa pela noção de carne. A carnalidade do real, o simbólico e do imaginário nada mais quer dizer do que esta imbricação espaço-temporal das diferenças. Diferenças estas que podem ser de si para si, ou de si para outrem. Ou seja, eu mesmo vivencio uma diferença ontológica em relação a mim mesmo, que será o que iremos chamar de estranhamento ou de duplo, que se revela tanto pelo exemplo que demos no primeiro capítulo, acerca do membro fantasma, quanto da relação com meu semelhante e com o mundo.

Por esta razão que nossa tese se chama “a carne do real”, pois entendemos que tanto Merleau-Ponty quanto Freud e Lacan não pensam a partir de um desprendimento que é, na verdade, herança cartesiana das noções de sujeito e objeto, interno e externo. Neste cenário que estamos vislumbrando trata-se de um espelhamento entre o interno e o externo, eu e o outro. Tanto que Merleau-Ponty irá enfaticamente afirmar que “a carne é fenômeno de espelho”, precisamente porque nela vemos uma reversibilidade ontológica que impede que pensemos as coisas como separadas umas das outras, modo este que é fruto de um pensamento objetivo. Mas afirmar que a carne é fenômeno de espelho não significa, em hipótese alguma, que o espelho reflita algo que eu coloquei ali por uma decisão racional, ou um ato de pensamento. Muito ao contrário. O espelho reflete o que eu tenho de mais íntimo e estranho, mas que não é acessível para mim por mais que meu *cogito* ou meu poder de pensamento tente realizar esta ação. Os outros são espelhos para

²⁵⁹ OE, 24, grifo nosso. “*L'imaginaire est beaucoup plus près et beaucoup plus loin de l'actuel: plus près puisqu'il est le diagramme de sa vie dans mon corps, sa pulpe ou son envers charnel pour la première fois ex-posés aux regards, et qu'en ce sens-là, comme le dit énergiquement Giacometti 1: « Ce qui m'intéresse dans toutes les peintures, c'est la ressemblance, c'est-à-dire ce qui pour moi est la ressemblance : ce qui me fait découvrir un peu le monde extérieur. » Beaucoup plus loin, puisque le tableau n'est un analogue que selon le corps, qu'il n'offre pas à l'esprit une occasion de repenser les rapports constitu-tifs des choses, mais au regard pour qu'il les épouse, les traces de la vision du dedans, à la vision ce qui la tapisse intérieurement, la texture imaginaire du réel*”.

nós. É nos outros que nos reconhecemos. Mas esta questão ficará para debatermos na Terceira Parte.

Neste momento estamos “preparando o terreno” sob o qual será possível entender o porque o outro, o mundo e eu mesmo pode ser fenômeno de espelho, uma relação de alteridade. Este terreno, ou base ontológica, na qual se assenta a experiência de alteridade e, antes disso, que permite com que haja experiência de alteridade se deve, sem dúvida alguma, ao fato de que existe esta incompletude fundamental ontológica que podemos designar por real, abismo, ou simplesmente nada. É o nada, enquanto ressoará como desamparo primordial da identidade do sujeito, que o fará ser sujeito falta-a-ser, como dirá Lacan, sujeito de desejo, e partir de aí estabelecer relações de identificação com seus semelhantes e com os objetos no qual ele se reconhece.

Mas neste momento importa sobretudo esclarecer que quando Merleau-Ponty afirma que não existe, tomando a pintura como exemplo, uma obra que seja ela considerada “pura”, que remete à uma certa originalidade de princípio, a partir da qual a pintura seria uma cópia ou uma “segunda coisa”. O que se passa na experiência da pintura é o mesmo que se passa em nossa experiência existencial, isto é, de nos relacionarmos com as coisas sempre a partir de uma fantasia, de uma situação, de uma historicidade, pois jamais é possível se desprender da vida pessoal para poder ver o mundo. Nesta direção se torna impossível dizer que a forma como eu vejo o mundo, assim como uma pintura, são “coisas secundárias” em relação aquilo que eu vejo e aquilo que se pinta. Por isso Merleau-Ponty pode dizer que:

O sorriso de um monarca morto há tantos anos, do qual falava a *Náusea*, e que continua a se produzir e a se reproduzir na superfície de uma tela, é muito pouco dizer que está ali em imagem ou em essência: **ele próprio está ali no que teve de mais vivo, assim que olho o quadro**. O ‘instante do mundo’ que Cézanne queria pintar e que há muito transcorreu, suas telas continuam a lançá-lo para nós, e sua montanha Santa Vitória se faz e se refaz de uma ponta a outra do mundo, de outro modo, mas não menos energeticamente que na rocha dura acima de Aix²⁶⁰.

Da mesma forma como nós sempre vemos as coisas a partir da fantasia, e nunca a partir da coisa mesma, a pintura se insere nesta mesma lógica. Afirmar, por exemplo que a pintura de Mona Lisa é uma cópia de alguma mulher que

²⁶⁰ OE, 35, grifo nosso.

Leonardo da Vinci tentou reproduzir, seria o mesmo dizer que uma foto minha, de quando criança, seria a original, e eu, neste momento, sou uma cópia daquilo que fui. Entramos, então, no debate acerca do que é verdadeiro e do que é falso. Poderia eu afirmar que a foto de quando era criança é falsa? Que aquele que fui é falso, e o verdadeiro é o que sou hoje? Certamente que não. Pois aquilo que fui é tão verdadeiro quanto o que sou hoje.

Neste sentido, tanto a pintura quanto aquilo que é pintado, possuem igualmente o mesmo peso de verdade e de sentido. A partir do que Merleau-Ponty colocou na passagem acima, eu posso afirmar que minha foto de quando criança se reaviva e ganha sentido a cada vez que a olho, sem que seu valor e sua energia tenha se esvaído num passado que não volta mais. De sorte que nosso poder simbólico de se relacionarmos com o mundo e com nós mesmos impede com que compreendamos as coisas de forma puramente objetivas, pois eu posso a cada passo ressignificar meu passado, meu presente e meu futuro. Não por um poder do cogito, mas por um poder de expressividade existencial da própria linguagem que retoma dialeticamente minhas experiências no mundo, as quais se dão sempre a partir de uma invisibilidade ontologicamente aberta.

É um erro achar que, devido ao fato de não ter o objeto em si mesmo, mas a aproximação dele por meio de uma pintura ou fotografia, seria uma espécie de cópia. É aí onde a psicanálise de Freud e Lacan se inserem em acordo com Merleau-Ponty, na medida em que evidenciam, por meio da experiência clínica, de que o sujeito se relaciona com a realidade sempre pela fantasia. Aliás, é a fantasia a condição necessária para o sujeito suportar o real da realidade, a qual, como já lembrou muito bem Freud, se apresenta para o Eu como estranhamento.

Muitas correntes filosóficas e a ciência por muito tempo tentaram sustentar a ideia de que o objeto possui um peso maior em relação ao observador, o qual somente pode chegar até ele por aproximações. Mas isso não passa de um equívoco, de achar que o cientista conseguiria a tal ponto se abster de sua posição subjetiva para poder fazer ciência. Não existe imparcialidade na forma como vemos o mundo, igualmente como fazemos ciência. Sempre olhamos a partir de um ponto de vista, e toda visão se dá a partir de um ponto, de uma situação. Vemos sempre segundo o que o mundo mesmo nos possibilita ver, uma vez que estamos já encarnados no mundo. Por este motivo Merleau-Ponty, ao dar o exemplo de um quadro, pode afirmar que:

Eu teria muita dificuldade de dizer *onde* está o quadro que olho. Pois não o olho como se olha uma coisa, não o fixo em seu lugar, meu olhar vagueia nele como nos nimbos do ser, **vejo segundo ele ou com ele mais do que o vejo**²⁶¹.

Não é à toa que nossas reflexões nesta tese perpassam pelo universo da psicanálise, pois esta passagem, por exemplo, ressoa fortemente no que as teses psicanalíticas nos ensinam, precisamente no que diz respeito ao movimento incessante do sujeito desejante. Nós nunca enxergamos uma coisa como algo em si mesmo, até porque a fantasia que sustenta nosso olhar é forrada por significantes que remetem à historicidade do sujeito que vê. E, como estamos afirmando, tanto aquele que vê quanto o que é visto possuem suas imagens alteradas no instante mesmo em que se efetua a visão. O surgimento da visão, inclusive, somente pode ocorrer a partir da visibilidade mesma, mas uma visibilidade considerada como inacabada, perpassada por um horizonte invisível. E neste ponto não posso deixar de observar como esta descrição de Merleau-Ponty se assemelha com as noções de alienação e separação enquanto causação do sujeito em Lacan, e que iremos descrever no capítulo seguinte. Mas desde já eu explico.

Merleau-Ponty descreve o surgimento da visão da seguinte maneira:

O visível à nossa volta parece repousar em si mesmo. É como se a visão se formasse em seu âmago ou como se houvesse entre ele e nós uma familiaridade tão estreita como a do mar e da praia. No entanto, não é possível que nos fundemos nele nem que ele penetre em nós, pois então a visão sumiria no momento de formar-se, com o desaparecimento ou do vidente ou do visível. Não há, portanto, coisas idênticas a si mesmas, que, em seguida, se oferecem a quem vê, não há um vidente, primeiramente vazio, que em seguida se abre para elas, mas sim algo de que não poderíamos aproximar-nos mais a não ser apalpando-o com o olhar, coisas que não poderíamos sonhar ver 'inteiramente nuas', porquanto o próprio olhar as envolve e as veste com sua carne²⁶².

O olhar envolve as coisas, veste-as com sua carne. Vidente e visível se formam no mesmo instante, assim como a noite e o dia, a areia e o mar. Um se sustenta no outro, na diferença do outro, mas sem fundir-se um no outro, pois isso seria o desaparecimento de ambos. A diferença de cada um existe e se sustenta

²⁶¹ OE, 23, grifo nosso. "*Je serais bien en peine de dire où est le tableau que je regarde. Car je ne le regarde pas comme on regarde une chose, je ne le fixe pas en son lieu, mon regard erre en lui comme dans les nimbos de l'Être, je vois selon ou avec lui plutôt que je ne le vois*".

²⁶² VI, 171.

na diferença do outro. Se quiser fundar um no outro, no sentido de juntar os dois num polo de positividade, ambos deixariam de existir, pois suas singularidades sumiriam.

Ver é ver à distância, não existe possibilidade de a visão se formar sem que haja uma membrura invisível no próprio visível. Invisibilidade de que fala Merleau-Ponty é o que, em nosso entendimento, falará Lacan²⁶³ por meio da noção de sujeito falta-a-ser, ou simplesmente falta, que será possível de ser elaborado pelo seu conceito de objeto pequeno *a* que é objeto causa de desejo. O leitor poderá acompanhar este desenvolvimento de nossa reflexão no capítulo seguinte, onde destacaremos os pontos cruciais da psicanálise de Lacan em torno do objeto *a*.

5. *Objet petit a* causa de desejo

Para Lacan, o sujeito se constitui por meio da entrada no campo do simbólico, isto é, pela alienação da linguagem do Outro: “o sujeito nasce no que, no campo do Outro, surge o significante. Mas por este fato mesmo, isto – que antes não era nada senão sujeito por vir – se coagula em significante”²⁶⁴. A criança não consegue discernir, por exemplo, o que é a fome. Somente com a concessão de significantes por parte do Outro é que ela poderá compreender o que é a fome. O Outro, assim, é o tesouro dos significantes, é “o lugar em que se situa a cadeia do significante que comanda tudo que vai poder presentificar-se do sujeito”²⁶⁵. Disso decorre a alienação do sujeito ao Outro, por uma forma de “assujeitamento sincrônico a esse campo do Outro”²⁶⁶.

Entretanto, ao mesmo tempo em que o sujeito encontra no Outro um lugar necessário para constituir-se enquanto tal, para poder significar, o que prefigura de início a alienação, também ele descobre que esse Outro não dá conta de tamponar algo que ficou de fora do simbólico quando de sua entrada na cadeia significante. Segundo Dor, “a relação do sujeito com seu próprio discurso sustenta-se, portanto,

²⁶³ Este é um ponto de encontro, inclusive, entre fenomenologia e psicanálise que faremos ressaltar ao longo da tese.

²⁶⁴ LACAN, J. **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 194.

²⁶⁵ LACAN, J. **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 200.

²⁶⁶ LACAN, J. **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 184.

em um efeito singular: o sujeito só está ali *presentificado* ao preço de mostrar-se *ausente em seu ser*²⁶⁷. É como se o Outro não conseguisse ser para o sujeito algo que pudesse figurar-se como uma completude, precisamente porque, conforme Lacan:

Uma falta é, pelo sujeito, encontrada no Outro, na intimação mesma que faz o Outro por seu discurso. Nos intervalos do discurso do Outro, surge na experiência da criança o seguinte, que é radicalmente destacável – ele *me diz isso, mas o que é que ele quer?* Nesse intervalo cortando os significantes, que faz parte da estrutura mesma do significante, está a morada do que, em outros registros de meu desenvolvimento, chamei de metonímia. É de lá que se inclina, é lá que desliza, é lá que foge como o furão, o que chamamos desejo. O desejo do Outro é apreendido pelo sujeito naquilo que não cola, nas faltas do discurso do Outro, e todos os *por-quês?* da criança testemunham menos de uma avidez da razão das coisas do que constituem uma colocação em prova do adulto, um *por que será que você me diz isso?* será sempre re-suscitado de seu fundo, que é o enigma do desejo do adulto²⁶⁸.

Tem-se, aqui, a experiência de uma cisão da alienação do sujeito ao Outro, pois se o Outro também é atravessado por uma falta, ele não pode ser para o sujeito uma plenitude de sentido: “o sujeito traz a resposta da falta antecedente de seu próprio desaparecimento, que ele vem aqui situar no ponto da falta percebida no Outro”²⁶⁹. O sujeito percebe que o Outro não consegue dar uma resposta que seja de uma ordem de coincidência plena com o seu ser. Por isso, segundo Lacan:

Duas faltas aqui se recobrem. Uma é da alçada do defeito central em torno do qual gira a dialética do advento do sujeito a seu próprio ser em relação ao Outro – pelo fato de que o sujeito depende do significante e de que o significante está primeiro no campo do Outro. Esta falta vem retomar a outra, que é a falta real, anterior, a situar no advento do vivo, quer dizer, na reprodução sexuada. A falta real é o que o vivo perde, de sua parte de vivo, ao se reproduzir pela via sexuada. Esta falta é real, porque ela se reporta a algo de real que é o que o vivo, por ser sujeito ao sexo, caiu sob o golpe da morte individual²⁷⁰.

A falta real refere-se ao ser do indivíduo humano que se perdeu quando ele se tornou sujeito, ou seja, quando adentrou à linguagem, à cadeia significante. Isso

²⁶⁷ DOR, J. **Introdução à leitura de Lacan**: o inconsciente estruturado como linguagem. 2. Ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990, p. 107, grifo do autor.

²⁶⁸ LACAN, J. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 209, grifo do autor.

²⁶⁹ LACAN, J. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 210.

²⁷⁰ LACAN, J. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 201.

que se perde fica fora da possibilidade de apreensão do sujeito, não há um significante que consiga dar conta dessa Coisa. Muitas vezes compreende-se ilusoriamente que a parte para sempre perdida é passível de ser encontrada no outro, como se o outro fosse o correspondente disso que me falta. É aí onde nasce a possibilidade de *separação* do sujeito em relação ao Outro, pois se na alienação ele buscava uma sorte de significação plena de sua existência, agora ele percebe que o Outro é também faltoso e o sujeito passa estabelecer com o Outro uma relação de “falta-a-ser”. Segundo Colette Soler, “o Outro implicado na separação não é o Outro implicado na alienação. É um outro aspecto do Outro, não o Outro cheio de significantes, mas ao contrário, um Outro a que falta alguma coisa”²⁷¹.

A falta que o sujeito experimenta no Outro é, na verdade, a falta dele mesmo, a falta de seu próprio ser, que ele perdeu para entrar no campo da linguagem, quer dizer, para ser sujeito. Ele precisou perder seu ser para poder fazer parte da dimensão da cultura, para compartilhar de uma comunidade intersubjetiva. Ocorre que esta falta de ser faz com que o sujeito passe sua vida procurando algum significante que consiga lhe proporcionar esse gozo pleno. Lacan denominou a falta pelo termo *objeto a*.

O objeto *a* é algo de que o sujeito, para se constituir, se separou como órgão. Isso vale como símbolo da falta, quer dizer, do falo, não como tal, mas como fazendo falta. É então preciso que isso seja um objeto - primeiramente, separável - e depois, tendo alguma relação com a falta²⁷².

Este objeto que foi perdido pelo sujeito é o que institui a falta e, concomitantemente, o desejo na dimensão simbólica. O indivíduo humano somente se constituiu como sujeito com o preço de ter perdido seu ser. Condição esta que o fez ser sujeito de desejo, de um movimento incessante de algo que ele perdeu e que jamais encontrará. Mas é justamente isso que o torna e o caracteriza como sujeito, não está em jogo aqui o fato de algum dia reencontrar este objeto perdido – uma vez que seria a morte do sujeito –, mas esta busca infinita.

O objeto pequeno *a* é de extrema importância para a psicanálise lacaniana, não somente por ser uma invenção e contribuição de Lacan à psicanálise, mas

²⁷¹ SOLER, C. O sujeito e o Outro II. In: FELDSTEIN, R.; FINK, B.; JAANUS, M. (Orgs.). **Para Ler o Seminário 11**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 63.

²⁷² LACAN, J. **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 104-105, grifo do autor.

principalmente pelo lugar central que tal noção ocupa na estrutura da teoria psicanalítica enquanto elemento de ligação, conforme pudemos ver na estrutura do nó borromeano. O objeto *a* está no centro, no coração do nó, perpassado pelo real, simbólico e imaginário. Mas o que é o objeto pequeno *a* (*Objet petit a*)? O que ele tem a ver com o tema de nossa tese, com Merleau-Ponty? Diremos, sem hesitar, que ele tem tudo a ver, principalmente com o que falamos do *tempo mítico* de Merleau-Ponty, tempo perdido, cuja existência continua produzindo efeitos sem que se possa localizar objetivamente, muito menos é possível de materializar.

Assim, *das Ding*, tempo mítico e objeto *a*, em nossa leitura, possuem algo comum que é precisamente esse caráter de um nada fundamental, negativo estrutural que a despeito de não podermos demonstrar de forma empírica, palpável, se faz presente sob a perspectiva de um ausente-presente. Ausente no sentido de não ter algo material, objetivo; presente porque é um nada, um furo, vazio, abismo. Nasio está correto em afirmar que o objeto *a* “é uma categoria formal e não descritiva. Não significa nada que possa ser empiricamente identificado”²⁷³. Vale ressaltar que quando dizemos que não há nada de empírico para identificar o objeto *a*, isso serve igualmente para qualquer significante que tente esgotar tal categoria.

Portanto é justamente esta ausência ou impossibilidade de positividade que o objeto *a* se mostra como tal. Não poderia ser algo passível de redução a alguma coisa empírica, pois se assim fosse, ele perderia seu estatuto. Não é demais lembrar que objeto *a*, assim como *das Ding* e tempo mítico são palavras, termos, que estamos usando para denotar isso que, no fundo, padece de sentido, estes termos a bem da verdade apontam para o real, e o real, como veremos, tem a definição do que é sem sentido. O leitor deve estar a perceber que estamos a tratar de algo que é paradoxal, pois como é possível algo imaterializável ser causador de desejo e produzir efeitos para nós sujeitos que estamos imersos em um universo simbolizável?

Talvez o grande ponto seja este mesmo: é da falta que nasce o desejo. E isso já tratamos no capítulo anterior. É da invisibilidade presente na própria visibilidade que reside a possibilidade que desperta desejo. Nossa posição de sujeito é garantida na medida em que há sempre um resto, um mais ainda. Pois se ser sujeito de desejo significa estar sempre na tentativa, sempre no vai-e-vem da

²⁷³ NASIO, J. D. **Os olhos de Laura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011, p. 60.

dialética do desejo, e sendo o desejo causado por esta falta, só poderia ser esta falta o que sustenta nossa posição. Mas como e por que identificar o objeto *a* como objeto da falta? Sobre isso Lacan mesmo esclarece: “É no ponto onde toda significância falha, se abole [...], que o *objeto pequeno a*, objeto da castração, vem tomar seu lugar”²⁷⁴.

Fica claro de que forma o objeto *a* marca presença no universo simbólico do sujeito, precisamente nas falhas, nos equívocos e nas insuficiências da própria linguagem, do próprio simbolismo. Em nossa leitura isso que fala Lacan é claramente possível de ser compreendido com o que falamos de Merleau-Ponty, notadamente a experiência da incompletude sentida e revelada pela carne do mundo. Se Lacan fala aqui a partir dos significantes da linguagem, Merleau-Ponty fala a partir da experiência de incompletude que o ser no mundo, enquanto corporeidade, se depara em sua existência situada na carne do mundo.

De certa forma esta diferença de “horizonte” de fala é a mesma quando tratamos do inconsciente. Mas o que para nós importa é perceber o fato de que, ambos, apontam para uma mesma direção, ou seja, uma falta intransponível que o sujeito experimenta em sua existência, a qual, paradoxalmente, possibilita o desejo, pois é a falta a causa do desejo. O objeto *a* é o nome que Lacan dá a este lugar, a esta ausência, esta incompletude, que chamamos de falta. A passagem do *Seminário X, A angústia*, é clara ao mostrar que o objeto *a*:

É justamente o que resiste a qualquer assimilação à função do significante, e é por isso mesmo que simboliza o que, na esfera do significante, sempre se apresenta como perdido, como o que se perde para a ‘significatização’. Ora, é justamente esse dejetivo, essa queda, o que resiste à ‘significatização’, que vem a se mostrar constitutivo do fundamento como tal do sujeito desejante²⁷⁵.

Lacan enfatiza este caráter negativo²⁷⁶ do objeto *a* em vários momentos de seu ensino. É compreensível, pois sem isso é simplesmente inconcebível uma

²⁷⁴ LACAN, J. **O seminário, livro 9**: A identificação. Recife: Centro de Estudos Freudianos de Recife, 2014, p. 426, grifo do autor.

²⁷⁵ LACAN, J. **O seminário, livro 10**: a angústia. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 193.

²⁷⁶ Não é à toa que estamos mencionando a palavra negativo. Pois é o conceito de negativo que Merleau-Ponty reconhece ser a herança de Hegel que permite a elaboração de várias filosofias contemporâneas, inclusive Freud e Lacan. Leia-se o que diz Merleau-Ponty: “*Hegel est à l’origine de tout ce qui s’est fait de grand en philosophie depuis un siècle, — par exemple du marxisme, de Nietzsche, de la phénoménologie et de l’existentialisme allemand, de la psychanalyse; — il inaugure la tentative pour explorer l’irrationnel et l’intégrer à une raison élargie qui reste la tâche de notre siècle. Il est l’inventeur de cette Raison plus compréhensive que l’entendement, qui, capable de*

clínica psicanalítica, pois o pressuposto essencial de que parte a psicanálise é justamente este não-todo do sujeito, que o objeto *a* vem formalizar por meio da noção de falta. Dado o fato de que o objeto *a* representa a falta, e a falta é o que sustenta o desejo, o sujeito de desejo de certa forma se ilude ao acreditar ser possível encontrar este objeto *a* no mundo de objetos empíricos. Daí porque falar em ilusão, pois o desejo “sempre se dirige a um outro lugar, a um resto”²⁷⁷.

Isso tem a ver com o que falamos acima da relação com o Outro, em que o sujeito se relaciona e que passa pela alienação e a separação com este Outro. A ilusão é uma das consequências da alienação, que faz o sujeito crer que sua falta é passível de encontrar um objeto para tamponar. Não é incomum, inclusive, escutarmos que para toda falta há um objeto que o preenche e, assim, encerra o assunto. Mas não é assim que funciona. Como diz Quinet, “se o objeto é causa, seu efeito é o sujeito de desejo. Esse sujeito é, para a psicanálise, efeito da linguagem e causado pelo objeto *a*”²⁷⁸. Para se manter sujeito é necessário que haja uma falta, que haja sempre um resto, um ainda mais, ou mais ainda.

Para Lacan, objeto pequeno *a* é apenas “a presença de um cavo, de um vazio, ocupável, nos diz Freud, por não importa que objeto, e cuja instância só conhecemos na forma de objeto perdido, *a* minúsculo”²⁷⁹. Lacan fala aqui de perda. É compreensível, pois, como dissemos acima, ao adentrarmos no simbolismo humano, algo fica de fora, algo se perde. Esta perda, que na verdade existe desde o instante em que existimos enquanto sujeito, é o que chamamos de incompletude fundamental, ou uma castração ontológica, para mesclar as noções de castração da psicanálise e incompletude ontológica de Merleau-Ponty. Notem como estamos falando da mesma coisa por termos diferentes. Isto se esclarecerá mais ainda quando encontramos a retomada que faz Lacan das noções de olho e olhar de Merleau-Ponty.

respecter la variété et la singularité des psychismes, des civilisations, des méthodes de pensée, et la contingence de l'histoire, ne renonce pas cependant à les dominer pour les conduire à leur propre vérité” (SnS, 109-110). Não é nosso objetivo desenvolver esta relação com Hegel nesta tese, mas reconhecemos qual a origem que remonta nossas elaborações sobre Merleau-Ponty e Lacan, principalmente acerca da noção de nada, falta, negativo, invisível.

²⁷⁷ LACAN, J. **O seminário, livro 10**: a angústia. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 262.

²⁷⁸ QUINET, A. **Um olhar a mais**: ver e ser visto na psicanálise. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 65, grifo do autor.

²⁷⁹ LACAN, J. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 176, grifo do autor.

O objeto pequeno *a* na verdade é uma terminologia que designa um lugar. Mas um lugar vazio, uma falta no simbólico. Este lugar vazio na dimensão simbólica é o que o objeto *a* vem designar como objeto causa de desejo. No processo de alienação com o Outro, o sujeito acredita poder encontrar nesse Outro o seu ser que se perdera no momento da entrada à cultura. O que se perdeu na verdade é o próprio ser, é a própria dimensão da vida. Passamos a vida então achando que o Outro possa recompensar a nossa perda. Mas isso é uma ilusão. Não existe isso, não existe essa possibilidade. E é justamente essa realidade impossível que permite a separação. É na falha do Outro, enquanto aparecimento do objeto *a*, que abre margem para o sujeito desvencilhar-se. Assim, o objeto pequeno *a* aparece na dimensão simbólica enquanto demarcação desse lugar da falta. Mas sua natureza remete para a dimensão do real, no sentido de ser algo atemporal, impossível de ser apreendido. Quinet esclarece bem isso que estamos a dizer, vejamos sua explicação do que seja o objeto *a*.

O objeto *a* é envelopado pela imagem (I) e encontramos suas coordenadas na rede simbólica do inconsciente (S) – dessa maneira ele está na imagem narcísica *i(a)* e na fantasia ($\$ \diamond a$), tanto a fantasia imaginária quanto a fantasia fundamental. **Mas seu status é do registro do real como objeto condensador de gozo²⁸⁰.**

Convido o leitor a voltar à figura do nó borromeano para melhor compreender esta passagem de Quinet. Como se pode ver, o autor é claro em mostrar qual o estatuto do objeto *a*. Isso confirma nossa leitura de que o objeto *a* busca designar o que *das Ding* (Freud) e tempo mítico (Merleau-Ponty) também tentaram mostrar. Por ser da ordem do real, o objeto *a* não encontra situado no espaço e nem no tempo. Quinet nos ajuda a esclarecer mais este ponto:

O objeto *a* não está nem no espaço nem no tempo, que são formas puras da intuição, segundo a metafísica kantiana. Podemos, contudo, atribuir-lhe a categoria de causalidade, não a causalidade natural ligada ao tempo, mas uma causalidade como a da Coisa-em-si: uma causalidade livre, que faz com que o objeto *a* não seja causado, mas seja ele mesmo causa, causa do desejo²⁸¹.

²⁸⁰ QUINET, A. **Os outros em Lacan**. Rio de Janeiro Zahar 2012, p. 33, grifo nosso.

²⁸¹ QUINET, A. **Os outros em Lacan**. Rio de Janeiro Zahar 2012, p. 36-37, grifo do autor.

Se faz necessário esclarecer um ponto nesta altura no que diz respeito ao objeto *a* e a maneira pela qual ele faz entrada no sujeito. No processo de constituição do sujeito há o que em psicanálise se chama furar o corpo do bebê pelo simbólico, por um processo de erogenização. Estes furos, chamados objetos pulsionais, são os seguintes: objeto oral, anal, olhar e voz (estes últimos desenvolvidos sobretudo por Lacan). Todos estes objetos pulsionais se enodam em um único objeto descrito por Lacan de objeto pequeno *a*, e que fará o sujeito buscar no simbólico, no Outro, a via para satisfazer estes objetos pulsionais.

Porém, como lembra Quinet, diferente dos objetos oral e anal, que estão na ordem da demanda do Outro, os objetos escópico e evocante (olhar e a voz) estão na dimensão do desejo. Considerando que o sujeito em psicanálise e que nós estamos a defender nesta tese não é um sujeito definido como substância pensante, mas sim um sujeito de desejo que se apoia na falta-a-ser, objeto pequeno *a*, a angústia²⁸² somente poderá surgir na medida mesma em que este sujeito se sente ameaçado, ou seja, sua existência enquanto sujeito de desejo, se sente no outro polo do desejo. Explico: só há sujeito se houver falta, é preciso que seu ser esteja perdido para que ele seja sujeito, o qual poderá então desejar. Mas se algo vem invadir este seu vazio, esta sua falta, se algo pode vir a extinguir sua falta, é justamente neste ponto onde a angústia marca presença como algo insuportável. Este insuportável terá o nome de real, que pela via escópica ele se mostra pelo olhar estranho. Neste ponto retomamos Merleau-Ponty para mostrar que o invisível não nos dá somente a falta, que nos permite desejar, mas é pelo invisível também que o real poderá fazer entrada e causar angústia.

6. O olhar como objeto da pulsão escópica

Neste capítulo buscaremos pontuar as relações entre Lacan e Merleau-Ponty no que se refere o olhar enquanto objeto da pulsão escópica. Mais do que isso: a leitura que Lacan faz de *Le visible et l'invisible* em seu seminário de 1964. Este capítulo, portanto, busca frisar as possíveis convergências e divergências no

²⁸² Embora falamos um pouco da angústia na Primeira Parte e agora nesta Segunda Parte, somente na Terceira Parte é que dedicaremos um capítulo específico para falar deste fenômeno, será nesta parte inclusive que falaremos acerca do estranho familiar, por isso o tema da angústia a ser tratado neste momento. Não que os temas dos outros capítulos não contemplem a angústia, certamente que sim. Esta divisão é apenas para fins de estrutura da tese.

que diz respeito à noção de olhar em Merleau-Ponty e Lacan. O fato é que quando a obra do filósofo foi publicada no ano em que Lacan estava ministrando seu seminário, ele acabou trazendo para debate junto a seus alunos, pois encontrava nesta obra uma contribuição inovadora de Merleau-Ponty acerca do olhar, como se pode ler textualmente na passagem a seguir: “Não é por simples acaso [...] que esta semana que chega ao alcance de vocês, por sua publicação, o livro, póstumo, de nosso amigo Maurice Merleau-Ponty sobre *O Visível e o Invisível*”²⁸³.

Na leitura de Lacan, e também na nossa, quando Merleau-Ponty elabora esta ontologia da carne e coloca o olhar enquanto preexistente, que escapa da evidencia do ego transcendental da fenomenologia husserliana, ele está aí forçando “os limites dessa fenomenologia mesma”²⁸⁴. Este “forçar os limites” da fenomenologia ocorre precisamente porque Merleau-Ponty está no auge da elaboração de sua ontologia da carne, conforme falamos no capítulo anterior. O olhar de que falará Merleau-Ponty não está submetido à percepção, ao olho, nem mesmo ao visível.

O que permite o olhar aparecer não é da ordem da decisão do sujeito. O olhar se despontará a partir da invisibilidade, não enquanto convite à transposição do visível que seria propriamente o que chamamos de falta; o olhar enquanto objeto se dá pela *precéssion* do tempo mítico, se impondo sem ser buscado. Ele se impõe a tal ponto que é mesmo ele que *empuxa* – para usar um termo de Lacan – o olho. Isso quer dizer que o olho vê segundo esta orientação temporal que precede aquele que olha. Shepherdson, no artigo *Uma libra de carne*, nos ajuda entender como ocorre o que chamamos de “passo adiante” dado por Merleau-Ponty entre as primeiras e últimas obras em torno do olhar, e como este conceito ganha um estatuto puramente de ordem da experiência humana. Vejamos.

O conceito do olhar é uma recapitulação, mas é também um ‘passo adiante’ em relação às primeiras análises da forma e da Gestalt. E esse

²⁸³ LACAN, J. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 74-75, grifo do autor.

²⁸⁴ LACAN, J. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 75. Lacan reconhece que Merleau-Ponty dá um passo a mais em suas investigações desde a obra de 1945, *Phénoménologie de la perception*. Como ele mesmo escreve: “Esse *O Visível e o Invisível* pode nos indicar o momento de chegada da tradição filosófica [...]. Nessa obra ao mesmo tempo terminal e inauguradora, vocês descobrirão uma lembrança e um passo à frente na via do que tinha primeiro formulado a *Fenomenologia da Percepção*”. Cf. LACAN, J. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 75, grifo do autor.

passo adiante poderia marcar o limite da fenomenologia, na medida em que ele abre uma certa invisibilidade no coração do visível, algo que não pode ser visto, que está além da ‘aparência’ e do ‘fenômeno’, mas que olha para mim como eu olho para o mundo, com um olhar que solicita previamente minha visão, mesmo antes que eu comece a ver. E desde que isto seja uma questão de ser visto, de ser ‘olhado de todos os lados’, o olhar não é mais uma propriedade do sujeito, um poder de ver ou de especular, mas alguma coisa que vem do mundo das coisas. **O olhar não é mais uma propriedade do sujeito, mas não é também uma propriedade dos objetos, um fenômeno natural, um traço do mundo empírico, nem uma característica da luz, mas algo que precede o domínio do visível e se revela à nossa visão.** Isto seria o passo de Merleau-Ponty para além da fenomenologia, como Lacan o apresenta: o olhar não pertence às coisas empíricas, mas designa uma dimensão da invisibilidade – não uma esfera transcendente, mas **um domínio da experiência que é única ao animal humano**, e isto captura a característica peculiar da *encarnação* humana, alguma coisa que não pode ser agarrada em termos de ‘sujeito’ e ‘objeto’, percepção sensória e positividade externa²⁸⁵.

Vale ressaltar que, para Merleau-Ponty, a visão só é possível porque somos olhados pelo mundo, como se o meu gesto de ver fosse uma consequência do olhar do mundo e dos outros. Aliás, o sujeito somente consegue constituir-se na medida em que há, primeiramente, um reconhecimento por parte do olhar do Outro, em linguagem lacaniana: da demanda do desejo do Outro. Como lembra Queiroz, a criança é precedida pelo olhar do Outro que deposita nela os primeiros significantes, condição necessária para integrá-la a cadeia significante: “a mãe olha o bebê e lhe atribui um discurso. Ela fala com e pela criança. Assim, antes de a criança adquirir o domínio da linguagem, o Outro fala por ela, mas imprimindo, no pequeno ser, sua marca”²⁸⁶.

Todavia, o olhar que Merleau-Ponty elabora e que está em questão em nossa análise, não é somente o olhar do Outro enquanto lugar do simbólico que, como frisamos, me convoca, me solicita à transposição do visível. Este olhar a nível da pulsão escópica diz respeito à ordem do objeto *a*, portanto do real. O olhar que aqui se trata é deste olhar que vem me destituir, que pode causar angústia porque ele traz consigo o risco de minha própria aniquilação enquanto sujeito. Este olhar pode fazer entrada por meio da invisibilidade, a qual nós entendemos enquanto lacuna, lugar da falta que é causa de desejo. Para se entender melhor qual o

²⁸⁵ SHEPHERDSON, C. Uma libra de carne: a leitura lacaniana d’O visível e o invisível. *Discurso*, [S. l.], n. 36, p. 95-126, 2007, p. 112-113, grifo nosso.

²⁸⁶ QUEIROZ, E. F. A trama do olhar. *Latin American Journal of Fundamental Psychopathology Online*, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 89-100, nov. 2005, p. 92.

sentido deste olhar que estamos falando, convém acompanhar a passagem a seguir de Lacan:

Esse olho é apenas a metáfora de algo que melhor chamarei o *empuxo* daquele que vê – algo de anterior a seu olho. O que se trata de discernir, pelas vias do caminho que ele (Merleau-Ponty) nos indica, é a preexistência de um olhar – **eu só vejo de um ponto, mas em minha existência sou olhado de toda parte**²⁸⁷.

O ponto aqui consiste em perceber que o olhar será a partir de agora uma das portas de entrada da angústia e do objeto causa de desejo. É entrada justamente porque o processo de constituição do sujeito fez furo, abriu, por meio da inserção da pulsão no corpo biológico. O olhar como representante da pulsão escópica, ou como objeto *a*, esclarece de que maneira a falta-a-ser do sujeito se manifesta por tal dimensão pulsional. Se Lacan menciona a obra de Merleau-Ponty é para pensar a esquizo entre o olho e o olhar. O olhar estranho que Lacan retoma de Merleau-Ponty não diz respeito ao olhar de meu semelhante, tampouco a algo que eu possa apreender por meio de uma realidade fantasmática, como é o caso da leitura sartriana do olhar. Para Sartre o olhar é desencadeado por um ponto passível de localização por conta de ser originado do meu semelhante, de outro sujeito. Se o inferno são os outros, tal diz a máxima de Sartre, é porque meus semelhantes estão dispostos no mesmo mundo que eu.

Todavia, a partir do instante em que pensamos o olhar para além da localização do meu semelhante, passamos a perceber que este olhar estranho, este inferno, pode despontar até mesmo do interior do próprio sujeito, do mundo enquanto lugar contingente. Ele pode aparecer de algum lugar não localizável, tal como a máxima de Cézanne, de sentir-se olhado pela natureza sem que pudesse ser apreendido. Este olhar de que fala o pintor, também Merleau-Ponty e Lacan, é o olhar enquanto objeto perdido que se mostra enquanto ausente pela via escópica. Por esta razão é que Sartre ainda permanece na dimensão entre duas subjetividades para analisar o olhar. É a intersubjetividade que está em jogo e não o sujeito cindido pelo real desde seu interior estrutural conforme Lacan e Merleau-Ponty.

²⁸⁷ LACAN, J. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 75-76, grifo nosso.

O olhar para Merleau-Ponty surge da possibilidade mesma da invisibilidade presente no coração da visão do sujeito. Sua possibilidade estrutural se dá desde dentro, por conta de a estrutura do vidente ser ontologicamente perpassada não apenas por aquilo que se dá a ver (visível, imagens), mas convoca a ver mais além do que está disposto (invisível ou simbólico). Este “mais além”, invisibilidade, é também o que possibilita surgir o horror da face impossível do real. Lacan comparece neste instante justamente para mostrar que o simbólico não é completo, o objeto pequeno *a* aparece no centro do Outro para denotar sua incompletude, sua falta.

É esta falta mesma que vem reafirmar a falta-a-ser do sujeito em sua relação com o Outro, na tentativa que se estabelece pelo primeiro de buscar sua completude no segundo, mas o Outro, por ser também incompleto, não pode fornecer o preenchimento da incompletude do sujeito. Noutros termos, equivale a dizer que o vidente e a invisibilidade não se esgotam por conta de cada qual não ser completo, mas indeterminados. Porém, por ser o sujeito um vidente incompleto, atravessado pela castração, é que o olhar estrangeiro pode se mostrar. Cézanne só pode sentir-se olhado por um olhar que o capta por conta de ele, enquanto vidente, não ter o visível esgotado por sua visão, mas perpassado pela invisibilidade que é a mesma que, por um lado, permite ele tentar ir mais além, tentar *pintar o instante do mundo*, mas por outro lado, este invisível pode, às vezes, se voltar contra o vidente e o tornar seu espectador, inverter a cena, o observador se torna observado. É isso que estamos denominando de olhar.

Convém trazermos à baila o contexto em que Lacan desenvolve seu *Seminário XI*. Após sua desvinculação da SFP (*Sociedade Francesa de Psicanálise*), dentre os motivos, conforme bem comenta Müller, estava o fato de os psicanalistas membros da associação não fazerem jus ao método psicanalítico no que diz respeito ao tratamento clínico, ficando presos numa espécie de psicologismo egóico. Na verdade, o que interessava a Lacan, neste momento, era pensar a possibilidade de uma destituição subjetiva do sujeito, favorecendo a *práxis* clínica que colocasse em xeque as fantasias e as amarras repressoras da cultura²⁸⁸.

²⁸⁸ Müller acerca deste assunto escreve: “Aquilo que mais impressionou Lacan em sua leitura de Merleau-Ponty foi o fato de que a presença de tal olhar não necessariamente implica a destruição da cultura. O real – ou o olhar estrangeiro descrito por Merleau-Ponty – aparece na própria tessitura

Se Freud encontrava na sublimação do trabalho e produção cultural a via para se lidar com as pulsões sexuais, Lacan abria espaço para um sujeito que fosse capaz de conviver com a angústia provocada pela pulsão de morte. Daí que Lacan encontrará em Merleau-Ponty, conforme defende Müller²⁸⁹ uma possibilidade de acolher o olhar estrangeiro na clínica sem que se precise declarar guerra contra a cultura. Para Lacan, o “olhar só se nos apresenta na forma de uma estranha contingência, simbólica do que encontramos no horizonte e como ponto de chegada de nossa experiência, isto é, a falta constitutiva da angústia da castração”²⁹⁰. O olhar enquanto contingente não está submetido a dependência do olho do sujeito para o seu aparecimento. É por esta razão, aliás, que a manifestação do olhar estrangeiro causa, para os sujeitos neuróticos, angústia, uma vez que “o olhar pode conter em si mesmo o objeto *a*”²⁹¹, isto é, o objeto causa de desejo, ou se preferir o objeto que representa a falta-a-ser do sujeito. Segundo Quinet:

O sujeito de Lacan é definido como falta-a-ser; o olhar-como-objeto *a* é o seu ser. Assim, determinamos o sujeito como falta-a-ser. O objeto *a* é um ser *a* que falta consistência, um ser que não podemos capturar ou ver, mas que é, ainda assim, um ser²⁹².

Como sabemos, para ingressar no campo do simbólico, o indivíduo necessariamente precisa passar pelo que a psicanálise denominou de complexo de castração. De maneira geral, trata-se da privação do sujeito de ter acesso ao gozo absoluto. A pulsão escópica, enquanto representante da falta deflagrada pelo

simbólico-imaginária sem aniquilá-lo. É o que demonstra Merleau-Ponty em sua descrição daquela experiência vivida por André Marchand; e segundo a qual, conforme as palavras do próprio pintor, no interior de uma floresta, “senti diversas vezes que não era eu quem a olhava, senti, certos dias, que eram as árvores que me olhavam, que me falavam. Ao buscar na visibilidade das árvores o invisível que depois o espectador poderá habitar, o pintor é surpreendido por um vidente, o qual, do fundo desta invisibilidade buscada, emerge para fazer do artista seu objeto. O inesperado vidente não é aqui inimigo da visibilidade do mundo, mas encontra nela a ocasião de se mostrar, como aquilo que inverte o sentido da procura intencional”. Cf. MÜLLER, M. J. A esquizo do olho e do olhar na arte: Lacan leitor de Merleau-Ponty. **Revista Sofia**, Vitória, v. 4, n. 2, p. 393-406, ago./dez., 2015, p. 404.

²⁸⁹ Cf. MÜLLER, M. J. A esquizo do olho e do olhar na arte: Lacan leitor de Merleau-Ponty. **Revista Sofia**, Vitória, v. 4, n. 2, p. 393-406, ago./dez., 2015.

²⁹⁰ LACAN, J. **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 76.

²⁹¹ LACAN, J. **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 80, grifo do autor.

²⁹² QUINET, A. O olhar como um objeto. *In*: FELDSTEIN, R.; FINK, B.; JAANUS, M. (Orgs.). **Para Ler o Seminário 11**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 159, grifo do autor.

complexo de castração, é o signo que exprime ao sujeito a angústia diante desta recordação primitiva, isto é, que ele é castrado.

Na medida em que o olhar, enquanto objeto *a*, pode vir a simbolizar a falta central expressa no fenômeno da castração, e que ele é objeto *a* reduzido, por sua natureza, a uma função punctiforme, evanescente – ele deixa o sujeito na ignorância do que há para além da aparência – essa ignorância tão característica de todo o progresso do pensamento nessa via constituída pela pesquisa filosófica²⁹³.

Não podemos deixar de notar esta última frase de Lacan, em que sua crítica ao discurso filosófico aparece aqui como em vários momentos de seus *Seminários*²⁹⁴. Ora, mas não estamos aqui fazendo uma investigação filosófica? Nossa fala não é desde a filosofia? Certo que sim, mas nosso ponto de partida é justamente a partir da filosofia de Merleau-Ponty, que a nosso ver está a tentar superar a crise da razão instaurada pelo próprio modo de fazer filosofia. Por muito tempo correntes filosóficas tentaram enquadrar o real sob um discurso que dissipa qualquer coisa que pode ficar de fora da clarividência do sujeito. O real estaria, assim, enquadrado, dominado pela lógica do discurso fundado na razão²⁹⁵. Mas isso, como a psicanálise e Merleau-Ponty virão mostrar, não passa de uma pretensão desastrosa, até mesmo suspeita do ponto de vista ético.

E por que eu coloco Merleau-Ponty ao lado da psicanálise? O que este filósofo tem que poderia se colocar à exceção? Diga-se logo, que Merleau-Ponty procurou integrar em sua filosofia o *non-sens*, o olhar por exemplo. O silêncio, o nada que na sua terminologia é o invisível. Mais do que isso: é do fundo mesmo deste invisível que o real pode emergir, que para o filósofo tem o nome de *tempo*

²⁹³ LACAN, J. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 80, grifo do autor.

²⁹⁴ No *Seminário XVII*, Lacan diz: “A filosofia teve o papel de constituir um saber de mestre e senhor, subtraído ao saber do escravo”. Cf. LACAN, J. **O seminário, livro 17**: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1992, p. 140. Este discurso de mestre de que Lacan fala e que perpassa a filosofia, principalmente a filosofia dentro das academias, guarda uma distância inexorável do verdadeiro sentido da palavra filosofia (amor à sabedoria), pois ela se apoia na “manutenção” do lugar de escravo, o escravo mantém-se neste lugar de não liberdade e não esclarecimento, pois esta é a condição para o mestre prosperar na iluminação do conhecimento.

²⁹⁵ Branco, ao comentar a crítica de Lacan à filosofia, escreve o seguinte: “o trabalho dos filósofos para realizar a adequação de um objeto conhecido a um sujeito cognoscente sempre consistiu na montagem de um quadro teórico onde se supõe um mundo especular simplificado onde um olho pode ficar diante de um objeto interpretável ou apreensível de forma evidente e clara. Este projeto, ao ver de Lacan, deve ser retificado porque evita o abismo da castração e o reconhecimento das limitações do saber, gerando uma ilusão de saber-poder sobre algo que é inacessível e impossível”. Cf. BRANCO, G. C. **O olhar e o amor**. A ontologia de Lacan. Rio de Janeiro: Nau, 1995, p. 75-76.

mítico, que se expressa pelo olhar, preexistente ao olho. Admitir este olhar como não-sentido, que causa passividade, era de se esperar o elogio de Lacan. Essa passagem elucida bem o que estamos a dizer: “Em nossa relação às coisas”, diz Lacan, “algo escorrega, passa, se transmite, de piso para piso, para ser sempre nisso em certo grau elidido – é isso que se chama o olhar”²⁹⁶.

O sujeito jamais consegue encontrar uma plenitude de sua identidade, pois “o sujeito, mais ou menos reconhecível, está em algum lugar, esquizado, dividido, habitualmente duplo, em sua relação a esse objeto que o mais frequentemente não mostra mais seu verdadeiro rosto”²⁹⁷. No texto *Kant com Sade*, o psicanalista nos diz que a identidade do sujeito se funda numa “não-reciprocidade absoluta”²⁹⁸. O que torna compreensível que o sujeito reencontre no olhar isto que para ele se apresenta como sendo da ordem do impossível, do real, que resiste a apreensão significativa: “uma vez que o sujeito tenta acomodar-se a esse olhar, ele se torna, esse olhar, esse objeto punctiforme, esse ponto de ser evanescente, com o qual o sujeito confunde seu próprio desfalecimento”²⁹⁹. Isto que permanece do lado de fora da cadeia significativa, qual o olhar, prefigura-se como “inapreensível”³⁰⁰.

Frente ao olhar o sujeito encontra-se passivo, pois se depara com a angústia. O olhar causa angústia, pois é da ordem do real. Lembremos de que a angústia ocorre justamente quando no meio deste universo simbólico, no campo do Outro, este olhar brota, volta-se para o sujeito, transformando-o em objeto. Atividade e passividade aqui se encontram. A minha atividade enquanto sujeito de desejo é colapsada por algo estranho, um vidente que não sou, e que me ameaça. Genuinamente isto é o que estamos já algum tempo chamando de causa da angústia, quando a falta causadora do sujeito, seu órgão “vital”, portanto, pode vir ameaçar sua existência.

Neste ponto gostaríamos de trazer à baila algumas críticas que são dirigidas à Merleau-Ponty por leitores de Lacan no que diz respeito a maneira que o filósofo tratou o encontro entre o vidente que sou e o olhar. Shepherdson, Quinet, para citar

²⁹⁶ LACAN, J. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 76.

²⁹⁷ LACAN, J. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 181.

²⁹⁸ LACAN, J. *Kant com Sade*. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 785.

²⁹⁹ LACAN, J. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 86.

³⁰⁰ LACAN, J. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 86.

apenas dois exemplos, afirmam que Merleau-Ponty acredita poder existir uma satisfação frente ao olhar estrangeiro. Muito diferentemente estes leitores de Lacan acreditam, o conceito de carne (*La chair*) jamais buscou uma harmonia, uma diluição das diferenças, do real ao imaginário ou ao simbólico.

Merleau-Ponty nunca foi ingênuo de crer ser possível pensar uma romantização com a noção de carne. A carne vem justamente mostrar como o real encontra-se intrinsecamente presente na estrutura, embora esta mesma estrutura comporte também o imaginário e o simbólico. Não existe satisfação frente ao olhar, Merleau-Ponty jamais defendeu isso. Todavia, por conta da estrutura ontológica, a entrada do real não mais precisa destruir a cultura. Temos razões, portanto, para afirmar que o próprio Lacan virá depois de 1964 formular o real sob outras maneiras, conforme iremos falar no capítulo seguinte. Quando afirmamos, a partir de Merleau-Ponty, a noção “carne do real”, com isso não se quer dizer outra coisa senão este nó estrutural do real, do simbólico e do imaginário.

Mas voltemos ao olhar. Numa outra passagem do *Seminário XI*, Lacan define o sujeito como um aparelho que é atravessado por uma lacuna: “e é na lacuna que o sujeito instaura a função de um certo objeto, enquanto objeto perdido. É o estatuto do objeto *a* enquanto presente na pulsão”³⁰¹. O sujeito assim tomado como cindido, é atravessado por um real pulsional, que na via escópica se mostra pelo olhar. Conforme adiantamos, o sujeito em Lacan pode ser compreendido como descentrado, destituído de uma completude.

O que vemos desenhar-se nessas linhas é a imagem de um sujeito que, desde seu surgimento, é atingido por uma queda, uma perda de seu ser. Tendo definido o olhar como objeto *a* que representa a falta, a falta-a-ser do sujeito, a Coisa perdida, importa descrevermos mais detalhadamente a experiência do sujeito em relação a este olhar que se apresenta a ele causando-lhe angústia. Mas por que, afinal, o olhar nos causa angústia? O que, de fato, ele nos representa que pode ser assim tão aterrorizante?

No *Seminário X*, que versa sobre a angústia, Lacan afirma que na base de toda manifestação da angústia encontra-se a presença do olhar e, uma vez que o olhar representa no nível escópico o objeto *a*, a manifestação mais flagrante deste objeto é “a angústia”. A angústia, segundo Lacan, é o sinal “de certos momentos

³⁰¹ LACAN, J. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 181, grifo do autor.

dessa relação³⁰² do sujeito com o objeto *a*, ou, noutros termos, com o olhar, o real pulsional que o atinge.

É nesta direção que podemos retomar a noção de *extimidade*, conceito utilizado por Lacan, pela primeira vez, em seu *Seminário VII* de 1958, tendo por finalidade descrever o *das Ding*. Anos mais tarde, no *Seminário XVI, De um Outro ao Outro*, o autor retoma a noção de extimidade para descrever o furo da estrutura e o lugar do objeto *a*. Diz o psicanalista: o objeto *a* “está num lugar que podemos designar pelo termo *êxtimo*, conjugando **o íntimo com a exterioridade radical. [...] o objeto *a* é êxtimo**”³⁰³.

Este conceito esclarece de maneira precisa a ambiguidade fundamental que atravessa a subjetividade humana: interno e o externo, o familiar e o estranho, o íntimo e o êxtimo. Segundo Miller, “o êxtimo é o que está mais próximo, o mais interior, sem deixar de ser exterior”³⁰⁴. O conceito de extimidade nos indica que o mais íntimo, na verdade, “está no exterior, que é como um corpo estranho”³⁰⁵.

No texto *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde de Freud*, publicado nos *Escritos*, Lacan alude a noção de uma exterioridade do humano que revela algo de si mesmo, de uma intimidade que é êxtima: “a excentricidade radical de si em si mesmo com que o homem é confrontado”³⁰⁶; uma “heteronomia radical”³⁰⁷, uma alteridade radical, qual o real, que desvela a rachadura do sujeito.

Por isso Miller nos lembra que a extimidade tem uma característica de ser “uma fratura constitutiva da intimidade”³⁰⁸. A menção a Rimbaud se faz interessante aqui novamente, para nos lembrar de que o “Eu é um outro”³⁰⁹. Nesta direção, Lacan questiona: “qual é, pois, esse outro a quem sou mais apegado do que a mim, já que, no seio mais consentido de minha identidade comigo mesmo, é ele que me agita?”³¹⁰.

³⁰² LACAN, J. **O seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 98.

³⁰³ LACAN, J. **O seminário, livro 16: de um Outro ao Outro**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 241, grifo nosso.

³⁰⁴ MILLER, J-A. **Extimidad**. Buenos Aires: Paidós, 2010, p. 13.

³⁰⁵ MILLER, J-A. **Extimidad**. Buenos Aires: Paidós, 2010, p. 14.

³⁰⁶ LACAN, J. *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde de Freud*. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro, Zahar. 1998, p. 528.

³⁰⁷ LACAN, J. *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde de Freud*. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro, Zahar. 1998, p. 528.

³⁰⁸ MILLER, J-A. **Extimidad**. Buenos Aires: Paidós, 2010, p. 17.

³⁰⁹ RIMBAUD, A. Carta a George Izambard. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. **Alea: Estudos Neolatinos [online]**, Rio de Janeiro, v. 08, n. 01, p. 154-163, jan./jun., 2006, p. 155.

³¹⁰ LACAN, J. *A instância da letra no inconsciente ou a razão desde de Freud*. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro, Zahar. 1998, p. 528.

No âmago do sujeito descobre-se uma outra coisa, algo a mais, um excesso, uma alteridade radical. Mas esta alteridade, como observa Seganfredo e Chatelard, “o falante tem certa dificuldade para aceitar a extimidade como algo seu, pois se revela como o elemento do real que traz consigo as marcas do horror”³¹¹. Horror que se manifesta, por exemplo, via o olhar estrangeiro, o olhar de meu semelhante que possui uma territorialidade estrangeira, implicando para o sujeito sua destituição, seu descentramento face ao inominável, ao que escapa de sua significação, e que retorna para ele sob o aspecto de algo angustiante. Eis a emergência do real.

7. O real como impossível

É momento de falar do real. O que de certa forma não deixa de soar estranho quando expressamos a frase “falar do real”, pois dá a entender que é possível falar do real. Pois como já adiantamos em algumas passagens ao longo do texto, o real é o que está fora de qualquer significação. Então como falar de algo que, por natureza, não se pode falar? Como tentei mostrar nas seções anteriores, Freud, Merleau-Ponty e Lacan tentaram, cada qual ao seu modo, falar acerca do real. Freud pelo conceito de *das Ding*, Merleau-Ponty pela noção de tempo mítico e Lacan pelo objeto pequeno *a*. Todos estes autores que propusemos investigar colocam o real enquanto aquilo que é da ordem do irrepresentável, inapreensível ou imaterializável. Dos três autores que falamos aqui, Lacan certamente é o que de certa forma mais tentou formalizar a problemática do real a partir da clínica. Várias passagens dos *Seminários* do psicanalista tentam localizar o que se denomina de real.

Nosso objetivo neste capítulo será frisar em que sentido o real se coloca como impossível e, mais do que isso, de que modo ele, junto com o Simbólico e o Imaginário, estão encarnados, entrelaçados, algo que a figura do nó borromeano ilustra com precisão. Portanto, neste ponto o sentido do título de nossa tese, vale lembrar, “a carne do real”, se esclarecerá da seguinte forma: o real, simbólico e imaginário, os três registros, estão em pé de igualdade, não há sobreposição, embora suas singularidades estejam preservadas.

³¹¹ SEGANFREDO, G. F. C.; CHATELARD, D. S. *Das Ding: o mais primitivo dos êxtimos*. **Cad. psicanal.**, Rio de Janeiro, v. 36, n. 30, p. 61-70, jun. 2014, p. 63.

A noção de carne, que aqui usamos, é claramente retomada de Merleau-Ponty para pensar uma estrutura ontológica, e que em Lacan os três registros serão arquitetados pela topologia do nó borromeu. Nisto aproveito para sugerir o seguinte: será que não podemos entender a noção de carne de Merleau-Ponty enquanto uma topologia? Respondo que sim, e que é nesta direção que encaminho esta tese, ou seja, pensar a noção de carne, enquanto estrutura ontológica, em termos topológicos, fazer então uma carnalidade topológica para compreender o real. Mas esta tarefa pensamos que já fora esboçada nas seções anteriores deste capítulo, quando apresentados os gráficos na banda de moebius e o nó borromeu.

A tarefa neste capítulo será aprofundar o que afinal falamos quando denominados o termo “real”. De partida já podemos afirmar que iremos abordar o real a partir da psicanálise de Freud e Lacan, e da ontologia de Merleau-Ponty. Essa delimitação é necessária porque evidentemente há várias leituras sobre o real. Mas tentaremos fazer é, a partir dos autores mencionados, apresentar a nossa leitura. Vamos lá!

Primeiramente, há que considerar que o real não é a realidade, mas ele pode fazer sua aparição por meio dela, sem esquecer que o real é sempre fora de significação, ou seja, inapreensível pela condição de sujeito simbólico que nos situamos. Vale lembrar que a realidade, da qual sempre nos referimos, acreditando que seja igual para todos, é construída por imagens (imaginário) e significantes (simbólico) do sujeito. Temos a ilusão de crer que atingimos as coisas mesmas pelos significantes que temos para se referir a elas. Na esteira da linguística de Saussure, Lacan irá mostrar como nosso acesso se dá tão somente aos significantes e não a coisa em si. Segundo Teixeira:

Nossa relação com a realidade é caracterizada pelo semblante: visamos os objetos, mas só lidamos com os significantes. Esta seria uma vertente possível para pensar o que Lacan denomina a *não-relação sexual*: como a relação entre os parceiros do casal deve necessariamente passar pelo significante, a falta de um significante que permitiria escrevê-la acarreta a sua impossibilidade. A realidade implica também o Imaginário pois ela é o campo das projeções, dos afetos e, sobretudo, o campo da fantasia. [...] Pelos motivos acima listados, a concepção de realidade na psicanálise se distingue da noção do senso comum de ‘realidade objetiva’, que pressupõe uma realidade comum para todos, visto que ela será sempre uma construção diferente para cada sujeito, moldada segundo o enquadramento da sua fantasia³¹².

³¹² TEIXEIRA, M. R. **Real, simbólico e imaginário no ensino de Lacan**: uma introdução. Maringá: Associação de Psicanálise de Maringá Ato Analítico, 2019, p. 209, grifo do autor.

Diferente da realidade, o real é precisamente o que resiste às possibilidades que o sujeito dispõe, o real não se enquadra na fantasia, mas antes é o que vem romper com ela, causando ao sujeito nada menos do que angústia, por ver sua fantasia despedaçar pela navalha do real. Embora a realidade seja forrada pela fantasia, como lembra Teixeira, o real também pode advir da realidade por meio do trauma, na medida em que “há sempre na realidade esse núcleo não simbolizado que pode irromper em certos momentos para o sujeito”³¹³.

Podemos assim dizer que não há abrigo contra o real que seja assegurado plenamente pelo simbólico e o imaginário. A bem da verdade, o ponto central como mostraremos a seguir, é que com o nó borromeano fica claro como real, simbólico e imaginário estão entrelaçados. Mas por ora, importa entendermos que quando falamos do real já estamos dizendo-o desde nosso lugar central que é a linguagem. A palavra nunca é a Coisa, mas busca denotar um sentido que é experimentado em nossa existência, este sentido da palavra real evoca o que é “estritamente impensável”³¹⁴.

O real é o que propriamente não pode ser dito, não há significante que o consiga definir, justamente por não possuir significante que consiga esgotá-lo. Poderíamos nos perguntar: como saber se algo é a manifestação do real ou somente alguma decepção ou algo desta natureza? No *Seminário X* Lacan irá falar que angústia é o único afeto que não engana, e não engana justamente porque a angústia é a marca original do real. Então quando falamos que o real é aquilo que não possui significante que o consiga delimitar exatamente, é precisamente porque isto é o que podemos falar de o peso do real enquanto impossível de significação, que é na verdade uma questão lógica. Porque aquilo que é impossível, é impossível justamente porque não é possível esgotar.

Assim podemos falar do tempo mítico em Merleau-Ponty, na medida em que não há como apreender, dar um salto a partir do presente, para captar este tempo mítico que me precede sem que eu posso agarrá-lo. Assim, necessariamente, quando o real, ou seja, esse tempo mítico se manifesta, ele causa passividade. Esta passividade é o que o real traz com a sua manifestação. Passividade diante

³¹³ TEIXEIRA, M. R. **Real, simbólico e imaginário no ensino de Lacan**: uma introdução. Maringá: Associação de Psicanálise de Maringá Ato Analítico, 2019, p. 210.

³¹⁴ LACAN, J. **O seminário, livro 22**: R. S. I. Inédito. Lição 10/12/74.

daquilo que não se tem nome, ou seja, o que é sem sentido, que não há sentido que o abarque, que não há significante, não há imagem que o consiga capturar. É isso que se chama de real, indefinido, inesgotável, impossível, e o impossível, como dirá Lacan, “o impossível é o real”³¹⁵.

Mas isto, por outro lado, não deixa de figurar certo paradoxo: porque o real só pode fazer entrada, produzir efeitos na medida em que é direcionado a nós, sujeitos ditos humanos feitos de linguagem e, portanto, animais simbólicos. No real nada falta, o real é vazio de sentido, visto que o sentido é de ordem imaginária. O real é completo porque não lhe falta nada, se basta por si mesmo. O simbólico instaura a falta e esta é trabalhada pelo imaginário que irá tentar dar imagem e sentido a ela.

Quando Lacan retoma o *das Ding* freudiano ele está ali introduzindo esta noção de real enquanto figuração da Coisa, do objeto perdido que é pressuposto pelo complexo de castração. Isso esclarecerá de que forma a pulsão de morte será, para Lacan, a própria face do real, à medida em que o sujeito equivale dizer que é simbólico e, portanto, desejante. Só é possível falarmos em real porque há o imaginário e o simbólico. O real enquanto iminente possibilidade de morte subjetiva somente pode ser sentida simbolicamente, pois ele não prefiguraria um corte se estivéssemos assentados somente nele. Analisemos o que diz Lacan no *Seminário XXIII*, chamado *O Sinthoma*:

A pulsão de morte é o real na medida em que ele só pode ser pensado como impossível. Quer dizer que, sempre que ele mostra a ponta do nariz, ele é impensável. Abordar esse impossível não poderia constituir uma esperança, posto que é impensável, é a morte - e o fato de a morte não poder ser pensada é o fundamento do real³¹⁶.

O que essa citação de Lacan nos diz sobre o real? Primeiro: pulsão de morte é o real, não enquanto em si mesmo, mas um pedaço do real, pelo menos enquanto episódios em que a angústia vem denunciar sua manifestação, porque se o real aparecer integralmente podemos afirmar que é a morte do sujeito. Por isso o real é impensável enquanto estamos, porque se ele estivesse, nós é que não mais estaríamos. Lembro da máxima de Epicuro acerca da morte, precisamente quando afirma que a morte “não significa nada para nós, justamente porque quando

³¹⁵ LACAN, J. **O seminário, livro 19**: ...ou pior. Rio de Janeiro: Zahar, 2012, p. 193.

³¹⁶ LACAN, J. **O seminário, livro 23**: o sinthoma. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 121.

estamos vivos, é a morte que não está presente; ao contrário, quando a morte está presente, nós é que não estamos”³¹⁷.

O que queremos dizer com a menção da forma como Epicuro elabora a morte é simplesmente mostrar que a presença efetiva da morte, assim como o real, se torna impossível no horizonte da existência do sujeito, pois como queremos frisar, o real enquanto tal e seu aparecer total representa a morte do sujeito de desejo, portanto simbólico. Quando falamos em morte subjetiva não estamos se referindo a morte biológica, visto que é bem possível estar vivo biologicamente, mas não subjetivamente.

É claro que o contrário também é impossível, pois o sujeito é possível porque, também, está assentado no organismo vivo, embora um organismo vivo não garante que haja subjetividade. O sujeito, conforme estamos falando nesta tese, é constituído no horizonte simbólico da cultura. Por isso a morte de que se trata, nesta perspectiva, é a que Lacan denomina de “segunda morte”, é ela que pode vir dar fim à existência do sujeito enquanto corporeidade – para usar um conceito de Merleau-Ponty.

Mas o que tem a ver a morte com o real? Para Jorge, “a morte é um dos nomes do real e talvez seja o melhor deles, algo que opera a radical perda do sentido”³¹⁸. A morte enquanto limite intransponível e impossível de reduzir em algum significante, prefigura o real em sua radicalidade³¹⁹. Na morte não falta nada, é o real em sua perfeita completude. A morte fura a realidade construída de forma fantasmática pelo sujeito. Portanto, a morte que Lacan está se referindo é esta morte que não se inscreve, que não cessa de não se inscrever, que escapa e se impõe acarretando angústia e, por isso mesmo, passividade, qual a finitude desencadeada pela atemporalidade mítica do inconsciente que Freud e Merleau-Ponty (este pela noção de tempo mítico) afirmaram.

Voltemos ao real em Lacan. Como ponto de partida para falarmos do real no ensino de Lacan, visto que este é extenso, é oportuno lermos o que Vanderersch

³¹⁷ EPICURO. **Carta sobre a felicidade**: (a Meneceu). São Paulo: UNESP, 2002, p. 29.

³¹⁸ JORGE, M. A. C. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan**: a clínica da fantasia. Vol. 2. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p. 210-211.

³¹⁹ Sobre a morte na psicanálise e na filosofia, ver artigo meu em parceria com Allan Martins Mohr: SANTOS, R; MOHR, A. M. A (de)vida angústia de morte: considerações a partir da filosofia e da psicanálise. **Nat. hum.**, São Paulo, v. 20, n.1, p. 169-187, jul. 2018.

lista como algumas das definições usadas por Lacan para se referir ao real. Assim, ao longo do ensino de Lacan, o real é descrito como:

- O que retornaria sempre ao mesmo lugar,
- O que surge como falhado, a *tiquê*,
- O que se demonstra como impossível, não cessa de não se escrever, mas que só se aborda pela escritura, deixando indeterminado se essa escritura deve ser entendida como somente procedente do Simbólico (real do simbólico) ou se deve ser incluída, também, uma parte irreduzível do Imaginário,
- O que faz 3 com o Simbólico e o Imaginário,
- O que deve ser abordado sempre pelo escrito. Há, contudo, uma via essencial que passa pela intuição, no dizer mesmo dos maiores matemáticos³²⁰.

Estas definições feitas por Vandermersch a partir do ensino de Lacan nos dão a ideia, pelo menos em parte, como o real fora tratado pelo psicanalista, a saber, lógica, topológica, etc. Quando falamos do real em Merleau-Ponty, abordamos o nó borromeano, figura topológica que Lacan irá explorar no final do seu ensino. O real no nó é o que faz três, junto com o simbólico e o imaginário mantém a consistência da figura, algo que seria impossível se um dos aros se soltasse. Por isso o peso que o real possui é o mesmo ao do simbólico e do imaginário. Frignet esclarece:

O nó borromeu não é uma metalinguagem, ele não é simbólico. Também não é imaginário, uma representação ou um modelo. Ele é uma escritura, traço onde se lê um efeito de linguagem. Mas enquanto ele é borromeu, é uma formalização, quer dizer que, como uma escritura matemática, a supressão de um único de seus elementos faz o conjunto perder todo sentido³²¹.

O nó borromeano enquanto escritura mostra assim o seu sentido estrutural. E isso para nós interessa porque o chamamos, a partir de Merleau-Ponty, de estrutura carnal. A carne como estrutura ontológica também é uma escritura, mas

³²⁰ VANDERMERSCH, B. **Le réel dans le nœud borroméen**. 13 nov. 2012. Disponível em: <https://www.freud-lacan.com/getpagedocument/9516>, p. 1, grifo do autor. Citação no original: “- *ce qui revient toujours à la même place, - ce qui surgit comme au hasard dans une rencontre ratée, la tuché, - ce qui est strictement impensable, dont il n’y a pas d’idée. - ce qui se démontre comme impossible, ne cesse pas de ne pas s’écrire, mais qui ne s’aborde que par l’écriture, laissant indéterminée si cette écriture est à entendre comme seulement issue du symbolique (réel du symbolique) ou s’il faut y inclure aussi une part irréductible d’imaginaire. - ce qui avec le symbolique et l’imaginaire fait 3. - ce qui doit toujours s’aborder par l’écrit. Il y a pourtant une voie essentielle qui passe par l’intuition, au dire même des plus grands mathématiciens*”.

³²¹ FRIGNET, H. Nó e enodamento borromeano. In: DORGEUILLE, C. **Dicionário de Psicanálise: Freud & Lacan**. 3. Ed. Salvador: Álgama, 2010, p. 170.

uma escritura ontológica. Não é representação, tampouco um modelo, mas antes de tudo ele é a estrutura carnal da qual e pela qual as coisas podem aparecer. No caso do nó borromeu, em nível do sujeito, ele revela sua estruturação, o que nos possibilita ler este sujeito na clínica³²². Mas quando afirmo que esta estrutura é a partir da qual as coisas se mostram, não é de forma alguma que as coisas sejam causadas pela estrutura, seja borromeana da qual Lacan se serve, seja a estrutura gestáltica de que se vale Merleau-Ponty para elaborar sua ontologia. As coisas se mostram por uma estrutura. A estrutura descreve este aparecimento das coisas, na medida em que nos dá uma outra forma de encarar sua manifestação. Não mais entre sujeito e objeto, a realidade humana é estruturada por imaginário, simbólico e real, ou, visível, invisível e nada.

Quando falamos de *das Ding*, foi dito que a Coisa não pode ser tomada a partir de atributos, pois então já não seria mais a Coisa, mas alguma coisa em particular. Não é demais lembrar ao leitor que a Coisa é um dos nomes ao real e que Lacan desenvolveu no seu ensino. Afirmar que é da ordem do bem ou do mal é consequência das metáforas que dele se faz por via dos significantes. Por esta razão é que afirmei acima que quando falamos do real já não é do real de que falamos.

O fogo é o real. O real põe fogo em tudo. Mas é um fogo frio. O fogo que queima é uma máscara, se assim posso dizer, do real. O real é para ser buscado do outro lado, do lado do zero absoluto. De um modo ou de outro, chegamos a isso. Não há limite para o que podemos imaginar como alta temperatura. Por ora, não há limite imaginável. A única coisa que há de real é o limite de baixo. É o que chamo de uma coisa orientável. É por isso que o real o é³²³.

³²² Na conferência de 12 de julho de 1980, em Caracas, Lacan escreve o seguinte: “*Mes trois sont le réel, le symbolique et l’imaginaire. J’en suis venu à les situer d’une topologie, celle du noeud, dit borroméen. Le noeud borroméen met en évidence la fonction de l’au moins trois. C’est celui qui noue les deux autres dénouées. J’ai donné ça aux miens. Je leur ai donné ça pour qu’ils se retrouvent dans la pratique*”. Cf. LACAN, J. **Seminário de Caracas**, 1980. Como se pode ver, Lacan manteve a topologia do nó borromeano até o final de sua vida. Inclusive, ele afirmará em outros mentos de seu ensino que “sem esses três sistemas de referências, não é possível compreender a técnica e a experiência freudianas”, sendo assim os “registros essenciais da realidade humana”. Cf. LACAN, J. **O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986, p. 89. Ver também: LACAN, J. O simbólico, o imaginário e o real. In: _____ **Nomes do Pai**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 12. Se para Merleau-Ponty o visível, o invisível e o tempo mítico descrevem a realidade ontológica, para Lacan trata-se do imaginário, simbólico e real. Em nossa leitura, ambos os autores apontam para uma mesma direção, evidentemente por caminhos diferentes.

³²³ LACAN, J. **O seminário, livro 23: o sinthoma**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 117.

No real não há limite, pelo menos não pelas nossas definições de limite, ou seja, que podemos falar, escrever pelo simbólico ou imaginário. O real enquanto fogo pode queimar, mas simplesmente queima, sem ser quente. O impacto que ele causará no simbólico, isto sim, irá dizer se doeu ou está quente. Conforme reforça Harari:

Ocorre que o real [...] foraclui o sentido [...]. Nessa ordem, o real possui um limite inferior: é, com precisão, o frio. É o zero absoluto, a morte, o impensável. Ao afirmar a sua condição de queimante, já estamos fazendo metáforas, porque lhe injetamos (um) sentido. E não é cabível aduzir que o fogo é ardente, porque esse mero predicado já nos incorpora à realidade. O real se encontra – recordemos – além da realidade, e por isso, não aceita a contraposição frio-quente³²⁴.

Já afirmamos no decorrer do texto este caráter impossível do real, pois não é demais ressaltar esta característica fundamental uma vez que existe a tendência de incorrer na descrição maligna do real, como sendo aquilo que é da ordem do horror. Essas impressões que se tem são verdadeiras, porém elas são decorrentes da incidência do simbólico sobre o real. O real não é isso ou aquilo, ele somente é. E este, vale lembrar, está fora da ordem do sentido, foraclui o sentido. Para Forbes:

O Real pode ser percebido como algo duro, impossível de ser captado por qualquer instrumento da realidade ou da virtualidade - palavra ou imagem - o que faz com que todos estejamos um pouco fora do caminho. Há uma pedra que nos desvia. A ninguém é dado o direito à certeza de sua percepção. Se delirar, etimologicamente, quer dizer 'sair do caminho', todos deliramos³²⁵.

É consenso entre os principais psicanalistas que o real é o impossível, mas é deste impossível que se trata, por exemplo, quando tentamos aqui escrever uma tese e defender por meio dela uma verdade. No entanto, essa verdade não tem como ser toda, ela é *não-toda*, precisamente porque a verdade total é impossível. Por isso, dirá Lacan, é pelo fato de a verdade absoluta ser impossível de se dizer, é que a verdade toca o real: “Sempre digo a verdade: não toda, porque dizê-la toda

³²⁴ HARARI, R. **Como se chama James Joyce?** A partir do Seminário Le Sinthome de J. Lacan. Salvador: Álgama; Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2003, p. 250.

³²⁵ FORBES, J. et al. **A invenção do futuro:** Um debate sobre a pós-modernidade e a hipermodernidade, São Paulo: Manole, 2005, p. 101-102.

não se consegue. Dizê-la toda é impossível, materialmente: faltam palavras. É por esse impossível, inclusive, que a verdade tem a ver com o real”³²⁶.

Nesta mesma direção podemos lembrar que Merleau-Ponty sempre buscou considerar os limites que a percepção se depara. Desde suas primeiras obras o filósofo estabeleceu um estrito debate com a ciência moderna, evidentemente um debate crítico, por não concordar que se possa apreender um objeto em sua totalidade, mas sempre por perfis. Não é à toa, vale lembrar, que as análises em torno do membro fantasma de que tratamos no primeiro capítulo foi, para Merleau-Ponty, a ocasião de poder mostrar as reduções que inevitavelmente acabam caindo as abordagens clássicas. A ciência acredita poder acessar e esgotar o real, dominá-lo, detê-lo por meio de análises objetivas.

Assim como certa tradição filosófica que, ao separar o sujeito do objeto acreditou em poder não deixar nenhuma fissura ou mistério que o sujeito não pudesse alcançar por meio da purificação do cogito. Entre o dogmatismo e o ceticismo, segundo Melman, a ciência se esforça para “tentar dominar o real (e foracluir a castração)”³²⁷. Nesta direção é que Merleau-Ponty estabeleceu um fértil diálogo com a psicanálise, precisamente porque ela fala desde outra dimensão, uma dimensão que chamamos de inconsciente, e que considera a verdade como não-toda (Lacan) ou inacabada (Merleau-Ponty).

Para Merleau-Ponty:

A ciência manipula as coisas e renuncia habitá-las. Estabelece modelos internos delas e, operando sobre esses índices ou variáveis as transformações permitidas por sua definição, só de longe em longe se confronta com o mundo real. Ela é, sempre foi, esse pensamento admiravelmente ativo, engenhoso, desenvolvido, esse *parti pris* de tratar todo ser como ‘objeto em geral’, isto é, ao mesmo tempo como se ele nada fosse para nós e estivesse, no entanto, predestinado aos nossos artifícios³²⁸.

Não somente a ciência, a própria filosofia fundada num ideal de razão, acaba por tentar colocar o real na ordem do possível de ser apreendido por um sujeito

³²⁶ LACAN, J. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde de Freud. *In*: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 508.

³²⁷ MELMAN, C. Lacan (Jacques-Marie). *In*: CHEMAMA, R; VANDERMERSCH, B. (Orgs.). **Dicionário de Psicanálise**: São Leopoldo: Unisinos, 2007, p. 224.

³²⁸ OE, 9, grifo do autor.

transcendental. Lacan é enfático em afirmar que do real só podemos ter apenas pedaços. O que isso quer dizer?

Só podemos chegar a pedaços de real. O real, aquele de que se trata no que é chamado de meu pensamento, é sempre um pedaço, um caroço. É, com certeza, um caroço em torno do qual o pensamento divaga, mas seu estigma, o do real como tal, consiste em não se ligar a nada. Pelo menos é assim que concebo o real³²⁹.

O que faz ligação, o que faz sentido, nós o vimos, é da ordem do semblante, do que está à nossa disposição. O real não faz ligação, pois ele é sem lei, não está dentro das leis da linguagem, ele é o que padece de significação. O real está fora, mas ao mesmo tempo dentro. A extimidade, de que falamos, esclarece esta topologia. Poderíamos escrever milhares de páginas acerca do real, de forma alguma seria possível esgotá-lo. Mesmo assim continuamos a tentar apreendê-lo. A tentativa de apreender o impossível é o que a espécie humana busca fazer. Mas será possível? Em partes sim, é isso que Lacan designa como “pedaços” de real. Um pedaço, não todo.

Conforme mencionamos, o real não é a palavra. A palavra visa significar algo inominável do qual não sabemos, estamos distantes, separados pelo muro da fantasia. Todavia, ele não deixa de produzir efeitos em nossa existência. Na clínica ele comumente aparece pelo nome de “trauma”. O real do trauma é o que faz um paciente procurar o analista na esperança de conseguir trazer à simbolização este real que não se inscreve. A morte também é outro nome para o real, precisamente porque se coloca como impossível de retirarmos ela de nossa condição como seres dotados de um corpo vivo – embora alguns transumanistas não desistam de querer ceifar a morte de nossa realidade.

O leitor poderia perguntar, afinal, como saber reconhecer o real no momento que “encontrá-lo”? Como saber identificar o real? Há uma forma, um modo que podemos reconhecer o encontro com o real, com isso que não cessa de não se escrever, o nome disso é angústia. É o único afeto que não engana, a angústia é a “língua” do real. Na clínica, escreve Badiou, no que se refere ao encontro com o real:

³²⁹ LACAN, J. **O seminário, livro 23: o sinthoma**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007, p. 119.

Em que caem as defesas organizadas pelo imaginário e pelo semblante, a angústia passa a estar na ordem do dia. Só a angústia não engana, ela que é o encontro com um real tão intenso que o sujeito deve pagar o preço de se expor a ele³³⁰.

Por este motivo é que, na Terceira Parte, dedicaremos um capítulo para falar exclusivamente da angústia, pois é ela que revelará de que forma, este sujeito descentrado – sujeito do inconsciente –, não mais absoluto, que deseja e é cindido, é ultrapassado pelo real. Ademais, e este será o fechamento de nossa tese, é porque o sujeito é descentrado e atravessado por um real que não cessa de não se inscrever, que será possível pensar no fenômeno da alteridade entendida como estranhamento. Uma alteridade de si mesmo, a qual Freud denominou de *unheimliche*, e que em nossa leitura configura outro nome para o real.

³³⁰ BADIOU, A. **Em busca do real perdido**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017, p. 14.

PARTE III: O ESTRANHO FAMILIAR

1. Introdução

Chegamos à Terceira Parte de nossa pesquisa, cujo assunto a ser investigado é “o estranho familiar”. O título remete ao texto de Freud de 1919 chamado *Das Unheimliche*, que na língua portuguesa é comumente traduzido por estranho familiar, inquietante estranheza. Numa tradução mais recente no Brasil, foi traduzido por *O infamiliar*. Não é nossa intenção entrar no debate de qual tradução é a melhor, mas iremos utilizar a tradução recente que acompanha o texto original em alemão. Embora “infamiliar” seja a tradução recente para o texto de Freud, optamos por manter o título deste terceiro e último capítulo como “Estranho familiar”, é uma escolha que se justifica por não termos a pretensão de fazer uma pesquisa de tradução da obra de Freud, mas estabelecer relações entre o conceito de *Unheimliche* de Freud com o conceito de alteridade em Merleau-Ponty.

Antes de adentrarmos nos conceitos dos autores, uma breve recapitulação do objetivo de nossa tese se faz necessário, a fim de não perdermos o fio condutor que guia nossa investigação. Nosso propósito é defender a tese de que a alteridade, enquanto um outro que não se deixa apreender, somente é possível a partir do momento em que consideramos o estatuto de sujeito não absoluto, mas descentrado (como dirá Merleau-Ponty) ou castrado (como dirá Freud). De fato, já falamos que não é possível haver espaço para o outro na filosofia de Descartes, pois se o sujeito se define por meio da clarividência do *cogito*, e este permite dissipar as fissuras do mundo e do outro, torna-se impossível algo aparecer como sendo estranho, uma alteridade radical que desconheço e este desconhecimento é precisamente sua face.

Para que seja possível haver lugar para a alteridade de fato, foi preciso mostrarmos, por meio de uma **Arqueologia da existência**, de qual sujeito estamos falando; sujeito atravessado pelo inconsciente, que está enraizado no mundo da vida por meio de um corpo, cujo corpo é perpassado por atmosfera de sexualidade e que se faz e refaz sua subjetividade através do seu desejo. Ademais, a existência deste sujeito transita por uma corda lançada sob o abismo do real, da ausência de sentido inicial e final, sendo este fim a morte, um dos nomes do real.

A carne do real, que foi o título de nossa Segunda Parte e de nossa tese, é a tentativa clara de mostrarmos de que forma não há separação entre as dimensões de nossa existência: imaginário, simbólico e real estão entrelaçados. Mas o real,

em especial, tomado pelo simbólico, é o que faz corte, o que pode vir a causar angústia, e a angústia, conforme defendemos, é a marca do estranhamento (*Unheimlichkeit*), de algo que desponta inesperadamente ameaçando o Eu a se tornar objeto. Mas o interessante é que este estranhamento somente é possível porque a estrutura do sujeito (ou do aparelho psíquico em Freud) é cindida, ou seja, o sujeito somente pode vivenciar a experiência de estranhamento na medida em que ele a vive desde seu interior, desde sua casa, sua morada, ou ainda: desde que lhe seja familiar. **O estranho familiar** é o título deste terceiro capítulo. A fim de ficar claro nosso percurso, convém começar a falar de o por que, afinal, surgem conteúdos em nossa existência que devem ser afastados? O que deflagra o rompimento da familiaridade em estranhamento? É com estas questões que iniciaremos o primeiro capítulo desta Terceira Parte.

2. Mecanismos de defesa

Neste capítulo irei trazer alguns mecanismos de defesa que o Eu se utiliza. Será a partir de Freud que isso se dará. Existem diversos mecanismos de defesa descritos pelo psicanalista, portanto não iremos trazer todos, mas principalmente o recalque, a projeção e a negação³³¹. Estes são alguns dos conceitos que encontramos na psicanálise de Freud que dizem respeito ao funcionamento do aparelho psíquico. São chamados de mecanismos de defesa justamente por permitir que seja possível o Eu manter uma certa estabilidade diante do conflito pulsional que ele tem de conviver dentro do aparelho psíquico. Dentre todos estes

³³¹ Anna Freud, no livro *O Ego e os mecanismos de defesa*, afirma algo importante a considerar. Leia-se: “um ego só pode ter à sua disposição um número limitado de possíveis meios de defesa. Em determinados períodos da vida e de acordo com a sua própria estrutura específica, o ego individual seleciona ora um método de defesa, ora outro - pode ser recalque, deslocamento, inversão, etc. O ego pode ainda empregar qualquer um deles tanto em seu conflito com as pulsões como na defesa contra a libertação do afeto. Se soubermos como determinado paciente procura defender-se contra a emergência de suas moções pulsionais, isto é, qual a natureza das habituais resistências do seu ego, poderemos formar uma ideia sobre a sua atitude provável em relação aos seus próprios e indesejáveis afetos”. Cf. FREUD, A. **O ego e os mecanismos de defesa**. Porto Alegre: Artmed, 2006, p. 29. Cada sujeito se utiliza de alguns mecanismos de defesa enquanto outro sujeito poderá recorrer a outros diferentes. Inclusive, um mesmo sujeito pode, em determinado momento de sua vida se servir de alguns, enquanto em outro momento se utilizará de outros. O que irá fazer que isso ocorra é a própria plasticidade psíquica e o modo de ajustamento aos seus sintomas. Mas o que se faz necessário destacar é que os mecanismos de defesa não é algo rígido que, uma vez utilizado pelo Eu, sempre serão desse jeito. Não é assim que funciona. A possibilidade de transformação, de mutação e adaptação do Eu diante de seus sintomas é, inclusive, o que permite à psicanálise, enquanto clínica, funcionar. É claro que, no caso do recalque, ele é um mecanismo crucial primitivo para a delimitação do inconsciente e o consciente.

mecanismos, o recalque (*Verdrängung*) talvez seja o primeiro que opera no aparelho psíquico desde a formação do inconsciente e do consciente. Como se pode ler na passagem do texto de 1915, dedicado especificamente a falar sobre o *Recalque*:

A observação psicanalítica das neuroses de transferência leva-nos a concluir que a repressão³³² não é um mecanismo defensivo que esteja presente desde o início; que ela só pode surgir quando tiver ocorrido uma cisão marcante entre a atividade mental consciente e a inconsciente; e que a *essência da repressão consiste simplesmente em afastar determinada coisa do consciente, mantendo-a à distância*³³³.

Afastar e manter à distância conteúdos que o consciente não tolera, pois, estes conteúdos são, entre outras coisas, da ordem do horror, desejo de matar, desejo incestuoso, desejo canibal, etc. Em suma, são conteúdos obscuros. Esses conteúdos recalcados, porém, não desaparecem, mas ficam latentes no inconsciente e, no caso da neurose, pode retornar durante os sonhos. Por esta razão é que, em alguns casos, sonhamos em copular com a mãe, ou matar o pai. Ao sonhar isso, o neurótico se angustia, pois (poderia se indagar) como um conteúdo dessa natureza poderia advir dele mesmo? Com a psicanálise, nós passamos a entender de outra maneira a natureza secreta do que, por muito tempo, culturalmente, chamou-se de “monstros”, “forças do mal”. Entendemos agora que se trata, a bem da verdade, de conteúdos recalcados no inconsciente e que vez ou outra escapa e retorna para nos assombrar. Os fantasmas são fantasias recalçadas que habitam em nós mesmos.

Devemos perguntar, com a finalidade de esclarecimento, como se dá o funcionamento de colocar à distância os impulsos pulsionais? De acordo com Freud, antes de haver a divisão do aparelho psíquico (Isso, Eu e Supereu), existe o que se pode chamar de reversão ou retorno da pulsão contra o próprio Eu.

Esse conceito de repressão ficaria mais completo se supuséssemos que, antes de a organização mental alcançar essa fase, a tarefa de rechaçar os impulsos instintuais cabia às outras vicissitudes, às quais os instintos

³³² *Verdrängung* foi traduzido para o português por “repressão”. Em virtude disso, preservaremos nas citações a tradução como “repressão”. Mas em nosso texto, o leitor irá encontrar a palavra conforme é correta: recalque.

³³³ FREUD, S. Repressão (1915). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 152, grifo do autor.

podem estar sujeitos - por exemplo, a reversão no oposto ou o retorno em direção ao próprio eu (*self*) do sujeito³³⁴.

Esta passagem nos leva ao texto *As pulsões e seus destinos*, no qual Freud analisa exaustivamente as diferentes formas da pulsão bem como seus destinos. Como sabemos, cada conceito da psicanálise está ligado a uma cadeia infinita de outros conceitos. Com o recalque não é diferente, pois ele está intimamente ligado ao conceito de pulsão, inclusive só faz sentido em falar de recalque porque o que ele tenta afastar, recalcar, é precisamente impulsos pulsionais que, no Eu, são sentidos como ameaça. Mas retomando à questão levantada sobre o que opera como mecanismo de defesa antes do recalque, Freud esclarece:

A observação nos ensina serem os seguintes os destinos da pulsão: *A reversão em seu contrário. O retorno em direção à própria pessoa. O recalque. A sublimação.* [...] Levando-se em consideração as forças moventes que operam contrapondo-se à sequência de seu fluxo direto, pode-se também descrever os destinos pulsionais como espécies de *defesa* contra as pulsões³³⁵.

Os destinos que a pulsão encontra podem, conforme Freud, ser entendido como defesas contra as pulsões. É como se os destinos fossem uma espécie de dar evasão ao excesso de energia presente no aparelho psíquico. É uma forma de dar evasão, amenizar a tensão provocada pela energia pulsional.

Voltando ao processo de recalque, Freud irá afirmar que existem dois momentos do recalque. O primeiro:

Consiste em negar entrada no consciente ao representante psíquico (ideacional) do instinto. Com isso, estabelece-se uma *fixação*; a partir de então, o representante em questão continua inalterado, e o instinto permanece ligado a ele³³⁶.

No segundo momento, o recalque “afeta os derivados mentais do representante reprimido, ou sucessões de pensamento que, originando-se em outra parte, tenham entrado em ligação associativa com ele”³³⁷. Em virtude disso,

³³⁴ FREUD, S. Repressão (1915). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 152, grifo do autor.

³³⁵ FREUD, S. **As pulsões e seus destinos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 35, grifo do autor.

³³⁶ FREUD, S. Repressão (1915). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 153, grifo do autor.

³³⁷ FREUD, S. Repressão (1915). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 153.

as ideias seguem o mesmo destino do recalque primário, como se o recalque secundário viesse reafirmar o recalque primário, assegurando a efetivação do recalque.

A forma como estamos descrevendo o recalque, porém, pode dar a entender que ele é uma espécie de acontecimento objetivo que, uma vez realizado, será sempre assim e sempre existirá. No entanto, Freud é claro em mostrar que:

O processo de repressão não deve ser encarado como um fato que acontece *uma vez*, produzindo resultados permanentes, tal como, por exemplo, se mata um ser vivo que, a partir de então, está morto; a repressão exige um dispêndio persistente de força, e se esta viesse a cessar, o êxito da repressão correria perigo, tornando necessário um novo ato de repressão. Podemos supor que o reprimido exerce uma pressão contínua em direção ao consciente, de forma que essa pressão pode ser equilibrada por uma contrapressão incessante³³⁸.

Por não ser um fato objetivo e bem definido, mas um processo que é reforçado constantemente, o retorno do recalcado pode ser mais intenso em certas situações em que a neurose se vê ameaçada, por exemplo em soldados de guerra, no qual a sobrevivência da existência de si ao ser ameaçada, o limite da neurose acaba ficando em perigo. Em situações de guerra a neurose tende a se enfraquecer, dando lugar a perversão e formas de subjetivação que contém a iminência de diversas formas de violência.

O que nos interessa pontuar é que quando o recalque falha, e o conteúdo recalcado vem à tona contra a consciência, ocorre o que se chama de estranhamento que é sentido como estranho porque, antes, foi familiar. Isso somente é possível devido ao recalque. Já dissemos que o conteúdo do recalçamento jamais desaparece, não há como colocar para fora, uma vez que no aparelho psíquico sequer existe o “fora”, no sentido objetivo. O que existe é o recalque que pode afastar para longe da consciência certos conteúdos impossíveis de suportar pelo Eu.

A transformação dos afetos é, inclusive, um dos indícios de que o recalcado não deixa de frequentar a vida subjetiva do sujeito, na medida em que determinados afetos recalcados são transformados, invertidos em ideias negativas em relação às ideias recalçadas, estas sim as verdadeiras que residem no inconsciente. Veremos

³³⁸ FREUD, S. Repressão (1915). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 156, grifo do autor.

a seguir, por exemplo, que uma das formas de inversão do afeto recalçado está no mecanismo de projeção e negação. Ficará claro de que forma o recalque continua operando mesmo pela negatividade das ideias expressas pelos mecanismos de defesa. Aliás, se estes mecanismos de defesa não expressassem ideias inversas daquelas que foram recalçadas, não poderiam ser chamados de mecanismos de defesa, pois a função destes mecanismos consiste justamente em “filtrar” e “limpar” as “impurezas” do que fora recalçado. Vejamos, então, alguns desses mecanismos, a começar pela projeção.

O conceito de “projeção” aparece pela primeira vez na obra de Freud, em 1895, num texto intitulado “Rascunho H”, em anexo à carta endereçada a Wilhelm Fliess, e que tem por objetivo investigar a noção de “paranoia”³³⁹. No referido texto, Freud afirma que “o propósito da paranoia é rechaçar uma ideia que é incompatível com o Eu, projetando seu conteúdo no mundo exterior”³⁴⁰. Acrescenta:

Sempre que ocorre uma modificação interna, temos a opção de supor a existência de uma causa interna ou de uma causa externa. Quando algo nos impede a derivação interna, naturalmente recorreremos à externa. E, depois, estamos acostumados a verificar que nossos estados internos se revelam (por uma expressão da emoção) às outras pessoas. Isso responde pelos delírios normais de estar sendo observado e pela projeção normal. Pois são normais na medida em que, nesse processo, permanecemos conscientes de nossa própria mudança interna. Se a esquecermos e se nos ativermos tão-somente a uma das premissas do silogismo, àquela que conduz para o exterior, teremos aí a paranoia, com sua supervalorização daquilo que as pessoas sabem a nosso respeito e daquilo que as pessoas nos fizeram. O que é que as pessoas sabem a nosso respeito, de que nada sabemos e que não podemos admitir? *Trata-se, pois, de um abuso do mecanismo da projeção para fins de defesa*³⁴¹.

Tendo em vista as passagens anteriores, podemos entender que a projeção é um mecanismo de defesa do Eu, responsável por expelir tudo aquilo que se apresenta a ele como ameaça. Importante frisar que esse mecanismo não é

³³⁹ No texto *Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa*, de 1896, Freud define a paranoia nos seguintes termos: “Por tempo considerável tenho alimentado a suspeita de que também a paranoia - ou algumas classes de casos que se incluem na categoria de paranoia - é uma psicose de defesa; isto é, que, tal como a histeria e as obsessões, ela provém do recalçamento de lembranças aflitivas, sendo seus sintomas formalmente determinados pelo conteúdo do que foi recalçado”. Cf. FREUD, S. *Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa* (1896). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. III) Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 174.

³⁴⁰ FREUD, S. *Rascunho H: Paranoia* (1895). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. I). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 256.

³⁴¹ FREUD, S. *Rascunho H: Paranoia* (1895). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. I). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 256, grifo do autor.

operado por um processo de consciência, mas justamente inconsciente. Como lembra Grotstein, a projeção configura-se, portanto, como um “mecanismo mental pelo qual o **self** vivencia a fantasia inconsciente de translocar-se ou translocar aspectos de si mesmo para um objeto, para fins exploratórios ou defensivos”³⁴².

A projeção desempenha a função de uma “proteção” ao Eu, na sua relação com um objeto ou com as outras pessoas. Um ano depois do texto sobre a paranoia, em 1895, Freud retoma o tema, em 1896, em *Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa*, e escreve o seguinte:

Na paranoia, a autoacusação é recalcada por um processo que se pode descrever como projeção. É recalcada pela formação do sintoma defensivo de desconfiança nas outras pessoas. Dessa maneira, o sujeito deixa de reconhecer a autoacusação; e, como que para compensar isso, fica privado de proteção contra as autoacusações que retornam em suas representações delirantes³⁴³.

Assim, a projeção faz com que o sujeito coloque para fora aquele conteúdo que o Eu reconhece como ameaça. Uma determinada situação que o sujeito vivencia e que lhe causou uma espécie de trauma fará com que o Eu projete um conteúdo, um sentimento inverso daquele recalcado nos seus semelhantes ou em algo que o faça recordar aquela situação. O clássico caso de Freud sobre Schreber ilustra, com precisão, isso que estamos analisando. Não é a intenção nossa descrever o caso minuciosamente, com a riqueza de seus detalhes, todavia, entender o mesmo e pontuar a paranoia e, mais exatamente, a projeção.

Os delírios iniciais de Schreber eram de perseguição, já que se deu a transferência com seu médico neuropsiquiatra, Dr. Flechsig, pelo qual Schreber possuía desejos homossexuais e lutava, conscientemente, contra esses desejos. Segundo Freud, o que há de caracteristicamente “paranoico na doença foi o fato de o paciente, para repelir uma fantasia de desejo homossexual, ter reagido precisamente com delírios de perseguição desta espécie”³⁴⁴. As formulações que

³⁴² GROSTSTEIN, J. S. **A divisão e a identificação projetiva**. Rio de Janeiro: Imago, 1985, p. 117, grifo do autor.

³⁴³ FREUD, S. *Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa* (1896). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. III) Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 182.

³⁴⁴ FREUD, S. **O caso Schreber**: notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (dementia paranoides). Rio de Janeiro: Imago, 1998, p. 73.

ilustram essas transformações paranoicas de amor em ódio, bem como da projeção, são descritas por Freud da seguinte maneira:

'Eu (um homem) o amo' é contraditada por:
Delírios de *perseguição*, pois eles ruidosamente asseveram:
'Eu não o amo – Eu o odeio'³⁴⁵.

Interessante recordar que essas frases enunciadas no plano inconsciente jamais serão ditas conscientemente por um paranoico, uma vez que “o mecanismo de formação de sintomas na paranoia exige que as percepções internas – sentimentos – sejam substituídas por percepções externas”³⁴⁶. Nesse sentido, “a proposição ‘eu o odeio’ transforma-se, por *projeção*, em outra: ‘Ele *me odeia* (persegue), o que me desculpará por odiá-lo”³⁴⁷. Como comentamos, o Eu projeta para o exterior justamente o contrário daquilo que está escrito no inconsciente.

Noutras palavras, quando Schreber afirma que seu médico o persegue – “Eu não o amo – eu o odeio, porque ELE ME PERSEGUE”³⁴⁸ – e que o odeia, na verdade, o que está afirmando é que ele (Schreber) o ama, quer dizer, “o perseguidor é alguém que foi outrora amado”³⁴⁹. O mecanismo de projeção se encarrega, por conseguinte, de evitar que o Eu se depare com a verdade que lhe é íntima, inconsciente. A título de exemplo acerca da projeção, e ainda no âmbito do amor recalcado, podemos pensar em uma mulher que exala ódio para a pessoa que outrora era seu companheiro e pelo qual nutria um grande amor, e hoje o odeia com a mesma intensidade como o amava. Em tal situação, a partir dos exemplos anteriores, podemos inferir que o ódio que ela exala conscientemente é, na verdade, uma negação do amor que ainda se mantém no inconsciente.

Ressalta Freud:

A característica mais notável da formação de sintomas na paranoia é o processo que merece o nome de *projeção*. Uma percepção interna é suprimida e, ao invés, seu conteúdo, após sofrer certo tipo de deformação,

³⁴⁵ FREUD, S. **O caso Schreber**: notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (dementia paranoides). Rio de Janeiro: Imago, 1998, p. 77-78, grifo do autor.

³⁴⁶ FREUD, S. **O caso Schreber**: notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (dementia paranoides). Rio de Janeiro: Imago, 1998, p. 78.

³⁴⁷ FREUD, S. **O caso Schreber**: notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (dementia paranoides). Rio de Janeiro: Imago, 1998, p. 78, grifo do autor.

³⁴⁸ FREUD, S. **O caso Schreber**: notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (dementia paranoides). Rio de Janeiro: Imago, 1998, p. 78, grifo do autor.

³⁴⁹ FREUD, S. **O caso Schreber**: notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (dementia paranoides). Rio de Janeiro: Imago, 1998, p. 78.

ingressa na consciência sob a forma de percepção externa. Nos delírios de perseguição, a deformação consiste numa transformação do afeto; o que deveria ter sido sentido internamente como amor é percebido externamente como ódio³⁵⁰.

O que fora recalcado retorna para o sujeito por uma percepção sob uma aparência inversa daquele conteúdo. É como se o sujeito se defrontasse com o que é de si próprio, no seu semelhante, sem saber que, na verdade, isso que ele percebe é dele mesmo, pois esse processo escapa à sua simbolização. Isto é, o que o sujeito recalçou reaparece, por intermédio da projeção, enquanto real para si. Ocorre que o Eu se depara com aquilo que até então não estava à sua vista, contudo, se mantinha nas profundezas do inconsciente. A percepção de algo externo, como destaca Freud, é responsável por revelar ao sujeito seus próprios fantasmas. No exemplo específico da paranoia de Schreber, na qual o Eu recalçou os desejos homossexuais, Freud considera que o que está na base dessa enfermidade é, precisamente, a homossexualidade³⁵¹. Por esse motivo, Schreber teve reações delirantes de perseguição em relação a seu médico, pois o que ele visava evitar era o desejo recalçado.

Poderíamos estender esse raciocínio para tentarmos compreender, por exemplo, a situação político-social da sociedade em que vivemos, mais exatamente do ódio deflagrado por algumas pessoas às diferenças, a grupos que escapam de uma (hetero)normatividade aceitável na sociedade³⁵². Tornou-se comum ouvirmos frases que exclamam odiosamente o “retorno” de *gays*, negros, mulheres etc., para a margem do esquecimento, os quais deixassem de protagonizar na sociedade como começaram a fazer desde alguns anos para cá, através de direitos conquistados. Há, agora, um esforço em afirmar uma identidade rigorosa que se apresenta como modelo a ser seguido moralmente, desconsiderando outros modos de existência.

³⁵⁰ FREUD, S. **O caso Schreber**: notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (dementia paranoides). Rio de Janeiro: Imago, 1998, p. 81, grifo do autor.

³⁵¹ “Estas considerações emprestam, portanto, peso adicional à circunstância de que somos, na realidade, levados pela experiência a atribuir às fantasias de desejo homossexuais uma relação íntima (talvez invariável) com essa forma específica de enfermidade”. Cf. FREUD, S. **O caso Schreber**: notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (dementia paranoides). Rio de Janeiro: Imago, 1998, p. 73.

³⁵² Sobre este assunto, ver artigo meu em parceria com Diego Warmling: Cf. SANTOS, R.; WARMLING, D. O passado de uma ilusão e o futuro de uma tragédia. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, vol. 11, n. 2, p. 212-231, Mai.-Ago, 2020.

Entretanto, o que esse cenário de ódio às diferenças evidencia, seguindo as considerações de Freud, é uma inversão do afeto que foi recalcado. De maneira mais específica em relação aos homossexuais – contra quem é tão gritante o ódio, em nossa sociedade –, o que se revela é um desejo por outra pessoa do mesmo sexo, por parte daquele que odeia homossexuais, uma vez que o sujeito que vive sua homossexualidade conscientemente causa naquele que a recalcou um desconforto, pois o que este deseja inconscientemente é poder viver isso que fora recalcado. Trata-se, portanto, do fenômeno da projeção, já que o sujeito projeta o afeto inverso do qual realmente sente, mas que está recalcado³⁵³.

Com efeito, no que concerne ao tema da projeção, na psicanálise freudiana, convém analisar o desdobramento do conceito em suas obras seguintes, como, por exemplo, no texto de 1913, chamado *Totem e Tabu*. Nesse texto, Freud escreve o seguinte:

A projeção da hostilidade inconsciente sobre os demônios, no caso do tabu relativo aos mortos, é apenas um exemplo de um certo número de processos aos quais se deve atribuir a maior importância na formação da mente primitiva. No caso de que estivemos tratando, a projeção serviu ao objetivo de manejar um conflito emocional, sendo empregada da mesma maneira num grande número de situações psíquicas que conduzem às neuroses. Mas a projeção não foi criada com o propósito de defesa; ela também ocorre onde não há conflito. A projeção de percepções internas para fora é um mecanismo primitivo, ao qual, por exemplo, estão sujeitas nossas percepções sensoriais, e que, assim, normalmente desempenha um papel muito grande na determinação da forma que toma nosso mundo exterior. Sob condições cuja natureza não foi ainda suficientemente estabelecida, as percepções internas de processos emocionais e de pensamento podem ser projetadas para o exterior da mesma maneira que as percepções sensoriais. São assim empregadas para construir o mundo externo, embora devam, por direito, permanecer sendo parte do mundo interno. Isto pode ter alguma vinculação genética com o fato de que a função da atenção dirigia-se originalmente não no sentido do mundo interno, mas no dos estímulos que afluem do mundo externo e que as

³⁵³ O recalque é uma percepção retida que se nega a tornar-se passado, impedindo o sujeito de viver o tempo presente e projetar-se no futuro. Nosso leitor deve recordar que na Primeira Parte de nossa pesquisa mostramos como Merleau-Ponty, já em 1945, se serviu da noção de recalque para pensar o exemplo do membro fantasma. Penso que é oportuno trazermos aqui a passagem de Merleau-Ponty acerca do membro fantasma por meio da noção de recalque, pois “o sujeito permanece sempre aberto ao mesmo futuro impossível, senão em seus pensamentos explícitos, pelo menos em seu ser efetivo” (*PhP*, 98). Assim, o recalque faz com que o sujeito fique preso àquele passado que não passa nunca, na medida em que fica sempre retornando no presente e impede a abertura para o futuro: “o sujeito se empenha em uma certa via — relação amorosa, carreira, obra —, encontra uma barreira nessa via e, não tendo força nem para transpor o obstáculo nem para renunciar ao empreendimento, permanece bloqueado nessa tentativa e emprega indefinidamente suas forças em renová-la em espírito” (*PhP*, 98).

únicas informações dessa função sobre os processos endopsíquicos era recebida a partir de sentimentos de prazer e desprazer³⁵⁴.

Nessa passagem, Freud acrescenta uma outra conotação para a noção de projeção, isto é, a projeção não é um mecanismo que se faz presente apenas na paranoia, mas também em sujeitos ditos normais, pois ela cumpre a função de formar imagens do mundo externo. Conforme já salientamos anteriormente, a projeção pode ser definida como um mecanismo de defesa para o Eu. Dessa forma, consoante com a ideia expressa em *Totem e Tabu*, podemos inferir que o Eu necessita construir no mundo exterior imagens, uma vez que esse mundo também lhe apresenta-se como uma ameaça.

Em *Pulsões e seus destinos*, de 1915, o psicanalista evidencia como o Eu divide o mundo entre o que é prazer e o que é desprazer, à proporção que ele introjeta o que se aproxima ao prazer, ao que não lhe causa ameaça, e repele, pela projeção, o que é desprazer, ou que lhe soa como estranho. Noutros termos, os objetos que são fonte de prazer o Eu os introjeta, enquanto os que são fonte de desprazer ele os expele, projetando-os para o mundo exterior.³⁵⁵ Assinala Freud:

[O Eu] se transforma, assim, do inicial Eu-real, que diferenciava interior e exterior segundo uma marca distintiva objetiva, em um *Eu-prazer* purificado, que coloca a marca distintiva do prazer acima de todas as outras. O mundo externo está para ele dividido entre uma parte prazerosa, que incorporou a si, e um resto que lhe é estranho. O Eu extraiu de si uma parte, que projeta no mundo externo e sente como hostil. Após esse rearranjo, é restabelecida a coincidência entre essas duas polaridades: Sujeito–Eu — com o prazer; Mundo exterior — com o desprazer (anteriormente com a indiferença)³⁵⁶.

Afirmar que o Eu sente prazer não significa que é o mesmo prazer do inconsciente, do *Isso*, uma vez que, para este, o prazer é desmedido, sem barreiras, desprovido de punições. O prazer de que se trata no Eu diz respeito à

³⁵⁴ FREUD, S. *Totem e Tabu* (1913). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. XIII) Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 77.

³⁵⁵ “Quando o objeto é uma fonte de sensações desprazerosas, uma tendência se esforça para aumentar a distância entre ele e o Eu, para repetir, em relação a ele [objeto], a tentativa original de fuga em face do mundo externo emissor de estímulos. Sentimos a ‘repulsa’ do objeto, e o odiamos; esse ódio pode, depois, se intensificar a ponto de tornar-se uma propensão à agressão contra o objeto, uma intenção de aniquilá-lo”. Cf. FREUD, S. **As pulsões e seus destinos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 57.

³⁵⁶ FREUD, S. **As pulsões e seus destinos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 53-55, grifo do autor.

objetividade que ele realiza das forças conflituosas que residem na estrutura do sujeito, ou seja, o prazer consiste justamente em manter o funcionamento do aparelho psíquico, o equilíbrio entre as determinações do *Isso* e do *Supereu*. Aquilo que foi recalcado ou negado pelo Eu possui uma caricatura de ruim e, por esse motivo, suas percepções de algo externo com esse mesmo semblante lhe soam como assustadoras, malignas.

Em uma nota de rodapé, ainda em *Totem e Tabu*, Freud afirma que:

As criações projetadas dos homens primitivos assemelham-se às personificações construídas pelos escritores criativos, porque os últimos externalizam sob a forma de indivíduos separados os impulsos instintivos opostos que lutam dentro deles³⁵⁷.

É como se o Eu projetasse para o exterior aquele conflito que existe internamente, pintando-os como imagens antagônicas, como, por exemplo, os espíritos e os demônios, os quais, para o psicanalista:

São apenas projeções dos próprios impulsos emocionais do homem. Ele transforma as suas catexias emocionais em pessoas, povoa o mundo com elas e enfrenta os seus processos mentais internos novamente fora de si próprio – exatamente da mesma maneira como aquele inteligente paranoico, Schreber, descobriu um reflexo das ligações e dos desligamentos de sua libido nas vicissitudes de seus confabulados ‘raios de Deus’³⁵⁸.

Frente à tendência de sobreposição das determinações, por parte do *Supereu* ou do *Isso*, a projeção se apresenta para o Eu como um mecanismo que faz a função de trazer-lhe uma espécie de alívio diante da tensão causada pelo conflito entre os impulsos distintos:

Porque, evidentemente, eles não podem tornar-se todos onipotentes. Na realidade, o processo patológico na paranoia faz uso do mecanismo de projeção a fim de lidar com conflitos mentais dessa espécie. Caso típico de um conflito assim é que o que se dá entre dois membros de um par de opostos – o caso de uma atitude ambivalente, que examinamos em pormenores, no caso da pessoa que chora a morte de um parente amado. Esse tipo de caso parece ser particularmente passível de fornecer um motivo para a criação de projeções. Aqui, mais uma vez, estamos de acordo com os autores que sustentam que os primeiros espíritos a nascer

³⁵⁷ FREUD, S. *Totem e Tabu* (1913). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. XIII) Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 78.

³⁵⁸ FREUD, S. *Totem e Tabu* (1913). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. XIII) Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 102.

foram os espíritos *maus*. Esses autores acham que a ideia de alma derivou-se da impressão causada pela morte sobre os sobreviventes³⁵⁹.

Aprofundando a questão da projeção das forças que conflitam no interior do sujeito, faz-se claro como Deus e o Diabo são criações da mente humana com a mesma semelhança³⁶⁰ dos impulsos antagônicos que perpassam sua natureza ou, então, que a existência de espíritos maus e bons são, na verdade, uma extensão da experiência primitiva. Para Freud, Deus não é mais do aquele que substitui o pai, quer dizer, ele é “um pai exalçado, ou, ainda, que constitui a cópia de um pai tal como este é visto e experimentado na infância – pelos indivíduos em sua própria infância, e pela humanidade em sua pré-história, como pai da horda primitiva e primeva”³⁶¹. Assim, Deus é aquele pai protetor que vem amparar o sujeito em face de seu desamparo.

Todavia, tal como podemos observar em toda figura paterna, existe uma ambiguidade de sentimentos do filho para com o pai, isto é, não há para com o pai apenas “impulsos de natureza afetuosa e submissa, mas também impulsos hostis e desafiadores. É nossa opinião que a mesma ambivalência dirige as relações da humanidade com sua Divindade”³⁶². O Diabo não é de natureza distinta da de Deus, até porque o primeiro é antítese do segundo. Por esse motivo, aquele que hoje é considerado Deus poderá amanhã ser o Diabo:

Os deuses podem transformar-se em demônios maus quando novos deuses os expulsam. Quando determinado povo foi conquistado por outro,

³⁵⁹ FREUD, S. Totem e Tabu (1913). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. XIII) Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 102-103, grifo do autor.

³⁶⁰ Feuerbach (1804-1872) antecipou essa ideia em seu célebre livro *A essência do cristianismo* (1841). Para o filósofo, Deus foi criado à imagem e semelhança do homem, e não o contrário, como se pensou no cristianismo: “Deus é o interior revelado, o si-mesmo do homem expresso, a religião é o desvendamento festivo dos tesouros escondidos do homem, a confissão dos seus pensamentos mais íntimos, a proclamação pública dos seus segredos de amor”. Ademais: “a essência absoluta do homem é a sua própria essência. O poder que o objecto tem sobre ele é, pois, o poder da sua própria essência”. Em várias outras passagens, Feuerbach enfatiza a tese de que o homem projeta em Deus suas qualidades, o que pode ser aproximado com a tese freudiana acerca da criação de Deus por parte do homem. Cf. FEUERBACH, L. **A essência do cristianismo**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 14-23.

³⁶¹ FREUD, S. Uma neurose demoníaca do século XVII (1923). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. XIX) Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 101.

³⁶² FREUD, S. Uma neurose demoníaca do século XVII (1923). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. XIX) Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 101.

seus deuses caídos não raramente se transformam em demônios aos olhos dos conquistadores³⁶³.

É momento de dizer que essa transformação de deuses em demônios remete ao título desta Terceira Parte que é, precisamente, o estranho familiar. Ou seja, o que outrora era familiar, transformou-se em estranho, decorrente do que falamos ser o processo de recalçamento. A seguir, falaremos acerca da experiência de estranhamento (*Unheimlichkeit*).

3. *Das Unheimliche*

A experiência de estranhamento (*Unheimlichkeit*) é uma questão que não estamos tratando somente aqui neste capítulo, mas ao longo de toda nossa investigação. O leitor provavelmente deve ter percebido isso. O estranhamento esteve presente, por exemplo, quando falamos do membro fantasma que Merleau-Ponty analisou na obra de 1945, *Phénoménologie de la perception*. O membro fantasma que o paciente continua a sentir é, em nossa perspectiva, a experiência do estranhamento.

Nesse sentido, podemos dizer que o estranho não é uma coisa, não é um ente, um objeto. Inclusive, é pelo fato de o estranho não ser algo objetivo, palpável, que ele não se deixa reduzir à condição de objeto. Quando falamos de estranho, real, recalque – para citar somente estes três –, não estamos falando de algo concreto que a ciência poderia manipular por ferramentas observáveis. Inclusive, se lembrarmos bem, o próprio Freud, no início da psicanálise, recebeu fortes críticas por propor algo que padece de comprovação nos moldes científicos.

Vejamos, a seguir, o que Freud descreve como a experiência do estranho, pois em nossa leitura o estranho é um dos nomes do real, o qual falamos na Segunda Parte de nossa tese. O estranho é possível por conta do real; em Merleau-Ponty, conforme iremos mostrar adiante, o estranhamento se dará pela intercorporeidade, que se faz possível em virtude da indeterminação ontológica, a qual poderá ser entendida, também, como o real da psicanálise. Começemos a falar do estranho em Freud.

³⁶³ FREUD, S. Uma neurose demoníaca do século XVII (1923). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. XIX) Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 101.

No texto de 1919, *Das Unheimliche*, o psicanalista inicia mostrando como o estranho se apresenta como algo que nos é doméstico, isto é, “o infamiliar³⁶⁴ é uma espécie do que é aterrorizante, que remete ao velho conhecido, há muito íntimo”³⁶⁵. A questão será entender de que modo algo que nos fora um dia familiar poderá tornar-se estranho para o próprio sujeito, uma vez que essa experiência de estranhamento não é algo “externo”, no sentido de não ter em si mesmo algo que pudesse reconhecer num outro significante o que já está precedido em sua própria estrutura, não no sentido de conteúdo, mas de forma.

Não é demais ressaltar que, muito diferente do que queria Descartes, no contexto a partir do qual estamos falando “não somos *in-divíduos*, mas sim seres *divididos* entre sistemas psíquicos frequentemente contraditórios”³⁶⁶, conforme bem lembra Iannini e Tavares, ao apresentar a nova tradução de *Das Unheimliche*. Esta é a grande reviravolta no entendimento acerca do que chamamos de sujeito na contemporaneidade, ou seja, não mais clarividente para e a partir de si mesmo, mas, na sua mais tenra intimidade, se depara com algo estranho que lhe pertence. É isso que chamaremos de subjetividade cindida ou descentrada.

A fim de esclarecer de que modo o sujeito angustia-se diante do que lhe aparece como estranho, Freud retoma o conto *O Homem da Areia*, de Hoffmann³⁶⁷. O conto retrata a história de um menino, Nathaniel, que, em certos dias, por não querer deitar-se na hora certa, sua mãe e sua babá, como forma de convencê-lo, diziam a ele que, caso não fosse, um homem viria roubar os olhos das crianças que desobedecessem a ordem de não irem para a cama. Não obstante Nathaniel tivesse idade suficiente para não se desesperar diante da história, fato é que o medo não deixava de perturbá-lo. Certo dia, ao ouvir os passos de alguém que

³⁶⁴ Conforme anunciamos na introdução desta Terceira Parte, usaremos a tradução para o português mais recente de *Das Unheimliche*, traduzido por *O infamiliar*. No entanto, durante o texto, preferimos usar o termo estranho para *Unheimliche*. A justificativa para isso o leitor encontra na introdução desta Parte, como já mencionado. O interessante desta nova tradução é que *Verdrängung* já aparece como recalque, assim como outros conceitos que foram traduzidos de forma equivocada por outras traduções.

³⁶⁵ FREUD, S. **O infamiliar [Das Unheimliche]**. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de **O Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 33.

³⁶⁶ IANNINI, G; TAVARES, P. H. Freud e o infamiliar. In: FREUD, S. **O infamiliar [Das Unheimliche]**. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de **O Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 17.

³⁶⁷ *O homem da areia*, de Hoffmann foi traduzido recentemente junto com a nova tradução de *O infamiliar*. Ambos os textos estão presentes no mesmo volume. Cf. FREUD, S. **O infamiliar [Das Unheimliche]**. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de **O Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

caminhava por um cômodo de sua casa, avistou o advogado Coppélius, uma pessoa com atributos físicos que despertava medo nas crianças, contribuindo, para isso, em sua aparência estranha.

Nathaniel não deixou de projetar em Coppélius a imagem que havia construído acerca do Homem da Areia, principalmente por este expressar, quando estava no cômodo, frases do tipo: “aqui os olhos!, aqui os olhos!”. Tais frases remeteram-no, inevitavelmente, à história d’O Homem da Areia, que fora contada a Nathaniel por sua mãe e sua babá. Além deste exemplo, quando tido contato com algo que o fizesse lembrar do significante “olhos”, o menino de imediato recordava da história que o assombrava. Foi assim, também, quando avistou o oculista Coppola, pela ocasião deste estar a vender óculos e oferta-lhes dizendo “ótimos olhos”. Em ambos os exemplos, Nathaniel “reconheceu” o Homem da Areia em ambos os personagens. O que nos interessa notar com isso é, justamente, o que Freud chama atenção para a ideia de que “os olhos devem ser roubados”³⁶⁸, e que “a angústia relativa aos olhos, o medo de ficar cego é, com frequência, um substituto do medo da castração”³⁶⁹.

É interessante lembrarmos no mito de Édipo, o qual possui o autocegamento como forma de protótipo da castração, ou seja, o medo da perda dos olhos faz suscitar, enquanto recordação primitiva, o medo da castração. Assim, a história d’O *Homem da Areia* está relacionada diretamente com a questão da castração infantil, com a qual Nathaniel não foge à regra. Conforme lembra Quinet, “a angústia ocular aí se manifesta pelo aparecimento do homem da areia como um substituto paterno por quem o sujeito teme ser castrado a cada vez que se encontra em uma situação erótica”³⁷⁰. Embora a questão do erotismo seja importante para compreender a questão da castração na psicanálise freudiana, na presente análise não trataremos dela, uma vez que nosso ponto específico, como já anunciamos anteriormente, diz respeito à noção de estranho, ou duplo, como também chamará Freud.

No texto de 1919, de modo a tratar a questão do estranho, o psicanalista retoma uma frase de Schelling, segundo a qual estranho é o nome de tudo que

³⁶⁸ FREUD, S. *O infamiliar [Das Unheimliche]*. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de *O Homem da Areia* de E. T. A. Hoffmann. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 59.

³⁶⁹ FREUD, S. *O infamiliar [Das Unheimliche]*. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de *O Homem da Areia* de E. T. A. Hoffmann. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 61.

³⁷⁰ QUINET, A. *Um olhar a mais: ver e ser visto na psicanálise*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 91.

deveria ter permanecido secreto e oculto mas veio à luz. Isto é, estranho diz respeito às coisas que não fazem parte de uma instância consciente, egoíca, e que deveriam permanecer recalçadas, mas acabaram por vir à tona. Curiosamente, quando utilizamos o termo “recalque”, não é por acaso, uma vez que é próprio do Eu, conforme vimos, recalcar o que escapa à sua “identidade”, ou melhor, que lhe representa ameaça. Afinal, como bem nos lembrou Freud, se for verdade que “todo afeto de uma moção de sentimento, de qualquer espécie, transforma-se em angústia por meio do recalque, entre os casos que provocam angústia”³⁷¹, também é verdade que “entre os casos que provocam angústia deve haver então um grupo no qual se mostra que esse angustiante é algo recalçado que retorna”³⁷².

Noutras palavras, o que amedronta, se apresenta como assustador e é recalçado pelo Eu, retorna constantemente como experiência de estranhamento. Pois, conforme o psicanalista:

Esse infamiliar nada tem realmente de novo ou de estranho, mas é algo íntimo à vida anímica desde muito tempo e que foi afastado pelo processo de recalçamento. Essa relação com o recalçamento também lança luz, agora, à definição de Schelling, para quem o infamiliar seria algo que deveria permanecer oculto, mas que veio à tona³⁷³.

Desse modo, a noção de “estranho” diz respeito a algo que, paradoxalmente, é familiar para o sujeito, mas por conta do recalque tornou-se uma coisa atormentadora. A referência ao trecho do poema de Mario Quintana se faz oportuno, o qual afirma que “esse estranho que mora no espelho é tão mais velho do que eu”³⁷⁴, esclarecendo, assim, o fato do estranho não ser algo que está alhures da estrutura do sujeito, mas pertencente a ela. Interessante notarmos que o termo alemão *heimliche* (familiar), como esclarece Freud, “é uma palavra cujo significado se desenvolveu segundo uma ambivalência, até se fundir, enfim, com

³⁷¹ FREUD, S. **O infamiliar [Das Unheimliche]**. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de **O Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 85.

³⁷² FREUD, S. **O infamiliar [Das Unheimliche]**. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de **O Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 85.

³⁷³ FREUD, S. **O infamiliar [Das Unheimliche]**. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de **O Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 85-87.

³⁷⁴ QUINTANA, M. **Caderno H**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013, p. 678.

seu oposto, o infamiliar [*unheimliche*]³⁷⁵. Nesse sentido, tudo que configura o *unheimliche* “é, de certa forma, um tipo de familiar”³⁷⁶.

A buscar compreendermos a maneira pela qual o estranho tem sua origem no que é familiar, o psicanalista utiliza-se como exemplo relatos de neuróticos que julgavam sentirem algo de estranho (*unheimliche*) no órgão genital feminino. Todavia, segundo Freud, esse lugar:

É a porta de entrada para o antigo lar [*Heim*] da criatura humana, para o lugar no qual cada um, pelo menos uma vez, encontrou-se. ‘Amor é saudade do lar [*Heimweh*]’, afirma um gracejo, e se o sonhador ainda no sonho pensa num lugar ou numa paisagem: isso me é conhecido, aqui já estive pelo menos uma vez, então a interpretação para isso remete ao genital ou ao corpo da mãe. O infamiliar é, então, também nesse caso, o que uma vez foi doméstico, o que há muito é familiar. Mas o prefixo de negação ‘in-’ [*Un-*] nessa palavra é a marca do recalçamento³⁷⁷.

Considerando que não há sujeito antes da castração, a célula simbiótica mãe-bebê revela um tempo em que não havia subjetividade, porque não existia interdito, falta. Tudo era familiar. Porém, no momento que o indivíduo se depara com a castração por parte do pai, ele começa a constituir-se como sujeito, e, igualmente nesse instante, os recalques começam a entrar em cena. Lembremos de Nathaniel e sua projeção na história d’*O Homem da Areia*, no oculista e no advogado Coppélius, identificando neles como sendo os castradores, os que “roubam os olhos”.

Podemos dizer que toda castração acarreta renúncia, recalque por parte do Eu, como bem descreveu Freud em *Totem e Tabu*, já mencionado nesta pesquisa, através do tabu do incesto, canibalismo e extermínio do outro. Esta renúncia é sempre uma renúncia acerca da natureza instintiva do ser humano, realizada em vista de um projeto em comum, a saber, a convivência dentro de uma comunidade. A questão, porém, é que o que foi recalçado não é extinguido, mas fica em “suspensão” e, se não sublimado ou resolvido, retornará compulsivamente como sintoma. Não à toa, mais tarde em *O mal-estar na cultura*, o psicanalista afirmará

³⁷⁵ FREUD, S. *O infamiliar [Das Unheimliche]*. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de *O Homem da Areia* de E. T. A. Hoffmann. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 47-49, grifo do autor.

³⁷⁶ FREUD, S. *O infamiliar [Das Unheimliche]*. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de *O Homem da Areia* de E. T. A. Hoffmann. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 49.

³⁷⁷ FREUD, S. *O infamiliar [Das Unheimliche]*. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de *O Homem da Areia* de E. T. A. Hoffmann. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 95, grifo do autor.

que “se a perda não for economicamente compensada, pode-se ficar certo de que sérios distúrbios decorrerão disso”³⁷⁸.

Noutras palavras, uma sociedade que não consegue administrar a economia das pulsões, será, certamente, uma sociedade doente – não que toda sociedade já não seja, em certa medida –, arraigada de distúrbios. Por “distúrbios”, podemos entender, entre outras coisas, o ódio ao diferente que, certamente, é uma marca do retorno do recaiado. Tal ideia nos ajuda a compreender como, de certa forma, todo grupo é potencialmente fascista. Isso porque a constituição de cada um se dá a partir de uma identificação, não apenas pelo que configura traços de amor entre um indivíduo e outro, mas, também, por meio de uma exclusão de um terceiro, o qual é elegido como inimigo deste grupo; precisamente por apresentar características que façam os indivíduos lembrarem de suas questões recaiadas. Embora todo grupo seja excludente, nem todos são perversos, podendo ter abertura e conviver com as diferenças sem recair num ato de extermínio do outro; seja através de discursos racistas, machistas, xenofobia, homofobia, entre outros.

Entendemos que o ódio à diferença tem sua gênese no recalque que o Eu faz sobre o que há de estranho em si mesmo. Ou seja, quando o sujeito não consegue lidar com suas repressões, recalques, isso retorna como sintoma, e um desses sintomas é o ódio ao outro, ao semelhante. Esse semelhante recebe toda uma projeção desse sujeito que odeia, pelo fato de identificar, no outro, certas características daquilo que foi recaiado. Nessa perspectiva, o ódio ao diferente é um sintoma de um recalque de algo em si mesmo que retornou.

Embora já tenhamos falado do recalque no capítulo anterior, convém lembrar que o recalque é uma negação inconsciente de certos conteúdos não compatíveis com o Eu. No breve artigo chamado *A negação* (1925), Freud deixa claro o modo que os afetos recaiados são transformados em afirmações negativas. Na clínica, por exemplo, é corriqueiro pacientes afirmarem algo do tipo: “Agora o senhor vai pensar que eu quero dizer algo ofensivo, mas, realmente, não tenho essa

³⁷⁸ FREUD, S. O mal-estar na civilização (1930). In: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. XXI). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 104.

intenção”³⁷⁹. Segundo Freud, neste caso, “entendemos que se trata da recusa (*Abweisung*) de um pensamento repentino que acaba de emergir, por projeção”³⁸⁰.

Outro caso comum de negação é quando o paciente diz o seguinte: “agora o senhor pergunta quem pode ser essa pessoa no sonho. Minha mãe *não* é’. Nós retificamos, portanto, é a mãe”³⁸¹. Na interpretação psicanalítica o foco é voltado para o conteúdo negado, pois de certa forma o que é negado é justamente aquilo que causa ao sujeito, e tudo o que causa possui uma verdade. No último exemplo, diz Freud, é como se o paciente quisesse dizer (na interpretação analítica): “na verdade, foi a minha mãe que me ocorreu em reação a essa pessoa, mas não tenho a menor vontade de admitir que isso tenha me ocorrido”³⁸². As recusas feitas pelo Eu de conteúdos recalçados são expressas, portanto, pelo símbolo do recalque que é o “não”.

O “não” é uma forma do Eu se proteger, uma tentativa de manter afastado algo que lhe causa angústia. Assim, “o reconhecimento do inconsciente por parte do Eu se expressa numa fórmula negativa”³⁸³. Assim: “Não existe prova mais contundente da bem-sucedida descoberta do inconsciente do que quando o analisando reage com a frase: ‘*Não foi isso que eu pensei*’ ou ‘*Nisso eu não pensei (nunca)*’”³⁸⁴.

No fenômeno do estranho o recalque comparece novamente. Conforme falamos, o estranho se distingue do que é familiar pelo sinal do recalque, simbolizado pelo prefixo “*un*” da língua alemã. De fato, o estatuto de estranheza que o duplo adquiriu revela que ele data de uma época tão primitiva tanto quanto ao Eu, ou mais precisamente, quando não havia separação.

³⁷⁹ FREUD, S. *A negação* (1925). In: _____. **O infamiliar [Das Unheimliche]**. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de **O Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 141.

³⁸⁰ FREUD, S. *A negação* (1925). In: _____. **O infamiliar [Das Unheimliche]**. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de **O Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 141, grifo do autor.

³⁸¹ FREUD, S. *A negação* (1925). In: _____. **O infamiliar [Das Unheimliche]**. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de **O Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 141, grifo do autor.

³⁸² FREUD, S. *A negação* (1925). In: _____. **O infamiliar [Das Unheimliche]**. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de **O Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 141.

³⁸³ FREUD, S. *A negação* (1925). In: _____. **O infamiliar [Das Unheimliche]**. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de **O Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 146.

³⁸⁴ FREUD, S. *A negação* (1925). In: _____. **O infamiliar [Das Unheimliche]**. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de **O Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 146, grifo do autor.

O duplo é uma formação da mesma família dos processos anímicos superados dos tempos primevos, os quais tiveram, em todo caso, naquela época, um sentido amigável. O duplo se tornou uma imagem do horror, tal como os deuses, que após a queda de suas religiões tornaram-se demônios³⁸⁵.

No instante em que o Eu ainda não se diferenciou do mundo externo e das outras pessoas, o fenômeno do duplo não representa problema, precisamente por não haver, ainda, recalque por parte do Eu. Recalque que, conforme adiantamos, faz parte da estrutura psíquica do sujeito, isto é, para se constituir, o Eu necessita diferenciar-se de seu semelhante, no sentido de que o Eu é sempre uma resposta ao outro, enquanto necessidade de se afirmar.

Ainda sobre o fenômeno do duplo, Freud assevera:

O aparecimento de pessoas que, por causa da mesma aparência, devem ser consideradas como idênticas; o incremento dessas relações por meio da transmissão dos processos psíquicos de uma dessas pessoas para a outra – o que deveríamos chamar de telepatia –, de tal modo que uma se apropria do conhecimento, do sentimento e das vivências da outra; a identificação com uma outra pessoa, de modo que esta perde o domínio de seu Eu ou transporta o Eu alheio para o lugar do seu próprio, ou seja, duplicação do Eu, divisão do Eu, confusão do Eu – e, enfim, o eterno retorno do mesmo, a repetição dos mesmos traços fisionômicos, o mesmo caráter, o mesmo destino, os mesmos atos criminosos, o nome por meio de muitas e sucessivas gerações³⁸⁶.

A relação do Eu com seu semelhante não é, de modo algum, pautada em uma racionalidade que pudesse dar conta da linearidade significativa, sem a relação inconsciente. Noutras palavras, este estranho que o Eu avista no seu semelhante é tão íntimo que, por vezes, o Eu encontra-se destituído de sua posição absoluta, ou, se quiser, consciente. Nesse sentido, o que a noção do duplo nos revela é que “nunca somos tão iguais a nós mesmos quanto pretendemos nem tão diversos daqueles que tomamos por distantes estranhos/estrangeiros”³⁸⁷.

Entretanto, é próprio da natureza do Eu projetar tudo o que há de estranho, em si mesmo, para fora. É como se o Eu repelisse o que lhe proporciona desprazer

³⁸⁵ FREUD, S. **O infamiliar [Das Unheimliche]**. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de **O Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 73.

³⁸⁶ FREUD, S. **O infamiliar [Das Unheimliche]**. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de **O Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 69.

³⁸⁷ IANNINI, G; TAVARES, P. H. Freud e o infamiliar. *In*: FREUD, S. **O infamiliar [Das Unheimliche]**. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de **O Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 24.

– para fazer menção à noção de prazer e desprazer –, ameaça, desestabilidade, ou ainda, que “lembra as situações de desamparo em muitos sonhos”³⁸⁸, e buscasse apenas o que lhe causa prazer. A respeito do temor em relação ao estranho, acompanhemos o que diz Canetti, na obra *Massa e poder*:

Não há nada que o homem mais tema do que o contato com o desconhecido. Ele quer ver aquilo que o está tocando: quer ser capaz de conhecê-lo ou, ao menos, de classificá-lo. Por toda parte, o homem evita o contato com o que lhe é estranho. À noite ou no escuro, o pavor ante o contato inesperado pode intensificar-se até o pânico. Nem mesmo as roupas proporcionam segurança suficiente - quão facilmente se pode rasgá-las, quão fácil é avançar até a carne nua, lisa, indefesa da vítima³⁸⁹.

As palavras de Canetti nos ajudam a entender o que Freud afirmara sobre a postura do Eu diante do estranho. O Eu reluta com todas suas forças para evitar o mal-estar causado por aquilo que escapa de seu controle. Isso explica, por exemplo, o fato de as grandes cidades terem, cada vez mais, casas e condomínios isolados com muros. Os muros são sintomas do temor do estranho. Conforme explica Canetti:

Todas as distâncias que os homens criaram em torno de si foram ditadas por esse temor de contato. As pessoas trancam-se em casas que ninguém pode adentrar, somente nelas sentindo-se mais ou menos seguras. O medo do ladrão não se deve unicamente a seu propósito de roubar, mas é também um temor ante seu toque súbito, inesperado, saído da escuridão. A mão transformada em garra é o símbolo que sempre se emprega para representar esse medo. Trata-se aí de uma questão que, em boa parte, manifesta-se no duplo sentido da palavra agarrar [*angreifen*]. Nesta encontram-se contidos ao mesmo tempo tanto o contato inofensivo quanto o ataque perigoso, e algo deste último sempre ecoa no primeiro. Já o substantivo agressão [*Angriff*], por sua vez, viu-se reduzido exclusivamente ao sentido negativo da palavra³⁹⁰.

O Eu não admite fissuras, falta. Por este motivo, o Eu proporciona ao sujeito um insuportável conflito consigo mesmo, visto que o estranho reside na própria estrutura subjetiva. Isso posto, a familiaridade entre o eu e o outro deve ser entendida não a partir da individualidade de cada um, mas por aquilo de estranho que perpassa ambos. Entre o eu e o outro há uma passividade diante de um

³⁸⁸ FREUD, S. *O infamiliar [Das Unheimliche]*. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de *O Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 75.

³⁸⁹ CANETTI, E. *Massa e poder*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 13.

³⁹⁰ CANETTI, E. *Massa e poder*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 13, grifo do autor.

estranho que nos é comum, no qual o Eu se descentraliza, precisamente por fazer parte da estrutura do sujeito, ou como dirá Merleau-Ponty, da mesma carne.

Segundo Rocha e Iannini, o duplo ou o estranho (que são correlativos), diz respeito precisamente ao “não idêntico no seio da identidade, fazendo desmoronar a unidade ali imaginariamente suposta e mantida. O duplo é o efeito por meio do qual [...] o sujeito é levado, no limite, a se reconhecer estranho a si próprio”³⁹¹. A atmosfera estranha causada no sujeito pela epilepsia e pela loucura que possui diante de si, representa “a expressão de forças que ele não imaginara à volta dele, mas cujo movimento podia ser percebido, obscuro, num canto remoto da própria personalidade”³⁹², lembra Freud.

Dito tudo isso, podemos colocar algumas questões cruciais acerca da experiência do estranhamento. Primeiro: será que determinado conteúdo que causa estranhamento em um sujeito X poderá causar no sujeito Y? Segundo: será que haveria diferença entre a experiência de estranhamento de uma realidade vivida de uma realidade fantasiosa, como no caso da literatura e das artes no geral? Para responder estas questões, temos de considerar, antes de qualquer coisa, que o desencadear da experiência de estranhamento se dá:

Quando as fronteiras entre fantasia e realidade são apagadas, quando algo real, considerado como fantástico, surge diante de nós, quando um símbolo assume a plena realização e o significado do simbolizado e coisas semelhantes³⁹³.

Dunker nos ajuda a entender essa passagem. Para o psicanalista, existem três tempos da manifestação do estranhamento.

³⁹¹ ROCHA, G. M; IANNINI, G. O infamiliar, mais além do sublime. *In*: FREUD, S. **O infamiliar [Das Unheimliche]**. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de **O Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 185.

³⁹² FREUD, S. **O infamiliar [Das Unheimliche]**. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de **O Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 91. Por isto, conforme Freud, há tanta resistência em relação à psicanálise, pois ela tem como propósito revelar os monstros que habitam as profundezas de cada sujeito. Sobre isso, afirma o psicanalista: “A Idade Média atribuíra, de maneira conseqüente e, ao mesmo tempo, psicologicamente quase correta, todas essas manifestações de doença a efeitos demoníacos. Não me admiraria ouvir que a psicanálise, ocupada em descobrir essas forças misteriosas, tornou-se, ela mesma, infamiliar para muitas pessoas. Em um caso pelo menos, quando consegui o restabelecimento de uma jovem que definhava há muitos anos – mesmo que não tão rapidamente –, ouvi isso de sua própria mãe, muito tempo depois de sua filha ter sido curada”. *Cf.* FREUD, S. **O infamiliar [Das Unheimliche]**. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de **O Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 91.

³⁹³ FREUD, S. **O infamiliar [Das Unheimliche]**. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de **O Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 93.

Primeiro tempo: a fronteira entre fantasia e realidade (*Wirklichkeit*) é apagada. Segundo tempo: a ambivalência ou indeterminação produzida entre familiaridade e infamiliaridade faz com que algo novo surja ou se revele. Isso é chamado de real (*Real vor uns hintritt*). O real aparece quando algo que deveria permanecer oculto como um segredo vem à luz e se torna sabido. No terceiro tempo, o símbolo assume sua realização (*Leistung*) e significa (*bedeutet*) o simbolizado (*symbolisiert*)³⁹⁴.

O que estes três tempos possui em comum, em nossa leitura, é notadamente a transgressão de um limite, ou seja, a iminência de algo tornar-se consciente. Uma pessoa que, na sua vivência, superou certas experiências dolorosas da infância, em certo dia volta a ter contato com elementos que reavivam o que foi superado: isso é o que estamos chamando de romper com o limite de um conteúdo que estava “esquecido”, afastado do consciente, e que agora veio à tona, causando estranhamento. Em linguagem merleau-pontyana, podemos dizer que do fundo da invisibilidade (simbólico), algo surgiu, despontou sob o aspecto de uma coisa já conhecida, familiar, mas que não é aceitável para o Eu precisamente por causar angústia.

A experiência de estranhamento necessariamente tem a ver com o real, o qual falamos em várias páginas na Segunda Parte de nossa investigação. Lá mostramos que o real é inominável, mas quando ele surge acaba rompendo com a consistência imaginária que o Eu construiu. Assim, retomando as questões colocadas, podemos responder afirmando que, nos sujeitos neuróticos, a experiência de estranhamento surge na medida em que os restos do processo de recalque, que ficam no inconsciente, vez ou outra podem escapar, vacilar e romper com a barreira do recalque, vindo em direção ao consciente. Os restos que nos referimos diz respeito, entre outras coisas, ao processo de constituição do sujeito, restos da castração.

Noutros termos, aquilo que dissemos com Lacan, que nosso ser sofre uma queda no processo constitutivo da subjetividade, e que o sujeito (enquanto falta-a-ser, fruto de uma morte) se angustia na medida mesma em que algo de si mesmo, seu ser, faz aparições, retorna, causando estranhamento. Mas o ponto importante de se dizer é que não é, exatamente, o conteúdo em si mesmo que aparece, mas

³⁹⁴ DUNKER, C. Animismo e indeterminação em “*Das Unheimliche*”. In: FREUD, S. **O infamiliar [Das Unheimliche]**. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de **O Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 214, grifo do autor.

algum representante que possa reativar o conteúdo primitivo e, portanto, familiar, mas um familiar estranho. Assim, quando dizemos que o estranho é familiar, ele é familiar justamente por ser algo que habita nosso psiquismo, muito embora nosso Eu mantenha afastado no inconsciente, mas ainda habita a mesma morada.

O estranhamento, como estamos afirmando, pode advir da natureza, de um caminho que fazemos todos os dias; pode, igualmente, advir de uma pessoa que convivemos todos os dias e que nutrimos um afeto amoroso. Pode, também, surgir de si mesmo, ou seja, de um membro fantasma, conforme descrevemos no caso Schneider que Merleau-Ponty ilustrou³⁹⁵. Camus, em *O mito de Sísifo*, nos dá um exemplo belíssimo da vivência do estranhamento, conforme podemos ler a seguir:

No fundo de toda beleza jaz alguma coisa de inumano e essas colinas, a doçura do céu, esses desenhos das árvores, eis que no mesmo instante perdem o sentido ilusório de que os revestimos, doravante mais longínquos que um paraíso perdido. A primitiva hostilidade do mundo, através dos milênios, se levanta de novo contra nós. Por um segundo, não a compreendemos mais, porque durante séculos só compreendemos nela as figuras e os desenhos com que previamente a representávamos, e porque doravante nos faltam forças para nos valeremos desse artifício. O mundo nos escapa porque volta a ser ele mesmo. Esses cenários mascarados pelo hábito tornam a ser o que são. E se afastam de nós. Assim como há certas horas em que sob o rosto familiar de uma mulher se redescobre como uma estranha aquela que se amara há meses ou há anos, talvez cheguemos até a desejar o que nos torna subitamente tão sós. Mas ainda não é chegada a hora. Só há uma coisa: essa espessura e essa estranheza do mundo é o absurdo³⁹⁶.

No fundo das coisas belas sempre há algo de inumano, de não sentido, de real. O dito ser humano é um ser simbólico. Mas não esqueçamos de que este simbolismo repousa sobre o abismo intransponível do real, do nada, do absurdo, para usar a terminologia de Camus. Seja nas pinturas de Cézanne em que as falhas, manchas em branco que representam o impossível, o nada; seja na experiência dos pintores de sentirem-se olhados no espetáculo do mundo, enfim, passividade diante do surpreendente; ou seja também no crânio da pintura *Os embaixadores* de Holbein, que despertou o interesse de Lacan. Seja como for, o estranhamento pode ocorrer das coisas que julgamos ser mais familiares, curiosamente.

³⁹⁵ Ver Primeira Parte desta investigação.

³⁹⁶ CAMUS, A. **O mito de Sísifo**. São Paulo: Record, 2006, p. 28-29.

O estranhamento é o que chamamos, também, de alteridade radical, no sentido de não ser algo buscado pelo sujeito, mas que desponta inevitavelmente deflagrando passividade. Diante do estranhamento não há satisfação, mas angústia, conforme desenvolveremos detidamente a seguir. Por ora, importa dizer que, se o estranhamento só é possível porque ele é familiar, habitante da mesma morada, é porque conforme Merleau-Ponty, ele é da mesma carnalidade que o Eu, é uma figura estranha que está presente na mesma *Gestalt*.

Novamente, aqui, confirmamos nossa tese de que *o real é encarnado*, pois a carne do real não quer dizer nada além do simples fato de que, como mostramos, real, simbólico e imaginário pertencem à mesma estrutura borromeana, ao mesmo tecido carnal enquanto estrutura ontológica. Pois, se o estranho não fosse familiar, ele não causaria estranhamento, haveria pura indiferença.

É momento de dizer que, se for verdade que frente ao estranho experienciamos uma passividade e inevitável angústia, é porque o estranho diz mais sobre nós mesmos do que podemos imaginar. Por essa via, afirmamos que, a partir de Freud e Merleau-Ponty, no que diz respeito a questão do estranho, será possível dar um outro entendimento acerca do problema da alteridade. Não mais pensar a relação entre eu e meu semelhante a partir de uma teoria da intersubjetividade, ou seja, entre duas subjetividades, mas pensar a partir do estranho que nos é “comum”. Quero dizer que não nos identificamos mais por meio do que há de semelhante, mas de diferença, de um estranho que nos é comum, e do qual somos passivos.

Não obstante, o leitor deve estar a se perguntar: como é possível a identificação com meu semelhante pela passividade diante do estranho, sendo que este estranho está em mim mesmo, é da minha própria estrutura enquanto algo recalçado pelo Eu? Ademais: como, então, ao mesmo tempo que é possível odiar meu semelhante, projetar nele essa mesma coisa que eu recalco? Tais questões são fundamentais para entendermos o paradoxo do estranho, tanto em Freud quanto em Merleau-Ponty. E é isso que tentaremos fazer a seguir: verificar em que medida as considerações de Freud sobre o estranho nos permite pensar outra forma de encarar a teoria da intersubjetividade em Merleau-Ponty, para além do encontro entre duas subjetividades, dois *cogitos*, mas sim pela experiência de descentramento.

Falamos que o estranho é algo familiar e data de uma época primitiva, onde o Eu ainda não havia sido constituído. Além disso, o recalque que retorna como estranho em si mesmo, retorna como sintoma, o qual, entre outras coisas, pode configurar-se como ódio ao diferente, ou seja, ao meu semelhante que me faz recordar disso que eu recalco em mim mesmo. Todavia – e é aí onde está o paradoxo do estranho –, na mesma medida em que o que eu recalco em mim e do qual sou passivo, é também o mesmo estranho que se depara o meu semelhante.

Nesse sentido, podemos inferir que há duas possibilidades, ou saídas, diante do estranho: a primeira é tentar recalcar continuamente tudo o que se mostra como estranho em mim e no outro, recorrendo, como mencionamos, a saídas perversas não somente com o semelhante, mas consigo mesmo; a segunda é a saída sublimatória, segundo a qual o sujeito busca não aniquilar essas imagens estranhas que se lhe apresentam, identificando-as no outro, mas sublimá-las; ao mesmo tempo que compreende que seu semelhante partilha de uma mesma estrutura, a qual contém, igualmente, a passividade em relação ao estranho. Por conseguinte, interessa-nos averiguar de que maneira Merleau-Ponty concebe essa experiência da passividade diante do estranho – tal como encontramos em Freud – para desenvolver sua tese da alteridade, desde uma ontologia da carne.

4. A experiência da alteridade como descentramento

Chegamos no capítulo em que falaremos da experiência da alteridade em Merleau-Ponty enquanto descentramento. Há um motivo especial a tratar deste tema nesta altura, pois a questão do estranho em Merleau-Ponty³⁹⁷ foi o que nos conduziu a estabelecer o diálogo com a psicanálise de Freud e Lacan, o que culminou no projeto de pesquisa que sustenta esta tese. Durante os anos de pesquisa, que foram da Licenciatura, passando pelo Mestrado e início do Doutorado, senti a necessidade de aprofundar o sentido do conceito de alteridade pensado como estranho que Merleau-Ponty se dedica em falar, sobretudo em suas últimas obras. É na psicanálise que o esclarecimento em torno

³⁹⁷ A questão da alteridade está presente desde o início da minha formação em filosofia, que data o ano de 2012, entre Licenciatura, Mestrado e, agora, Doutorado. A pesquisa de Mestrado, em especial, resultou neste livro que versa sobre o tema da alteridade: SANTOS, R. **O quiasma do mundo**: a questão da alteridade em Merleau-Ponty. Curitiba: CRV, 2017.

da alteridade se faz possível, talvez em grande medida – como já falamos – pelo estrito diálogo que o filósofo estabeleceu com a obra freudiana.

O que coloca Merleau-Ponty próximo da psicanálise no que diz respeito a sua forma de falar da experiência da alteridade, diz respeito a própria distância de teorias da intersubjetividade que se pautaram em grande medida pelo encontro entre dois sujeitos frente a frente pelo seu poder de constituição. Ou seja, entre duas consciências. Mas isso, como tentaremos mostrar, não será possível, pois “jamais se compreenderá que um outro apareça diante de nós”³⁹⁸. O outro não é um objeto, não é uma coisa que se possa apreender onticamente. O duplo não se encontra em um “rosto violento”, nem “nessa voz” de meu adversário. Este estranho “nunca está inteiramente localizado”³⁹⁹. Por essa razão, não devemos compreender a experiência da alteridade entre dois sujeitos, “de frente e por seu lado escarpado”⁴⁰⁰.

A tese que Merleau-Ponty desenvolve acerca da noção de alteridade, sobretudo a partir dos anos 50, quando da verticalização de sua filosofia para uma ontologia da carne, distancia-se do modo como a relação com o semelhante é corriqueiramente pensada na tradição fenomenológica. Não se trata mais de conceber uma relação do eu com meu próximo a partir de relação frontal, entre dois egos, duas consciências. Afinal, como sabemos, tudo que está posto diante da consciência é objeto, um lugar que “meu olhar esmaga e esvazia de todo ‘interior’”⁴⁰¹. Embora tenhamos acesso ao seu corpo e expressões, o outro carrega uma existência singular, como “uma réplica de mim mesmo, um duplo errante”⁴⁰².

Assim como em Freud, em Merleau-Ponty o duplo refere-se ao estranho que habita na própria estrutura do sujeito, enquanto um fundo invisível. Na intimidade da minha existência, me deparo com um estranho impossível de reduzir, e eliminar, pois, ele sou eu, o Eu é um outro. Conforme Merleau-Ponty, “é no mais íntimo de mim que se produz a estranha articulação com o outro; o mistério de um outro não é senão o mistério de mim mesmo”⁴⁰³. Não é no exterior, num lugar objetivo que eu

³⁹⁸ *PM*, 187.

³⁹⁹ *PM*, 185.

⁴⁰⁰ *PM*, 186.

⁴⁰¹ *PM*, 186.

⁴⁰² *PM*, 186.

⁴⁰³ *PM*, 188. “*C’est au plus secret de moi-même que se fait l’étrange articulation avec autrui; le mystère d’autrui n’est pas autre que le mystère de moi-même*”.

encontro “outrem”, senão “em *meu campo*, mas esse lugar, pelo menos, já está preparado para ele desde que comecei a perceber”⁴⁰⁴.

É por este motivo, como adiantamos, que a relação com o semelhante se faz impossível por meio do protagonismo das consciências, mas do descentramento de ambos frente ao mistério – *Das unheimliche*, diria Freud – que nos é íntimo. Noutras palavras:

Eu e o outro somos como dois círculos *quase* concêntricos, e que se distinguem apenas por uma leve e misteriosa diferença. Esse parentesco é talvez o que nos permitirá compreender a relação com o outro⁴⁰⁵.

O que está em questão quando se trata de pensar nosso parentesco entre eu e meu próximo é, precisamente, essa diferença ontológica que se apresenta como “mistério”, como “outrem”, que não se reduz ao poder de constituição da consciência. Como nos lembra Silva, Merleau-Ponty reaviva o “‘enigma do outro’, seu estatuto estesiologicamente paradoxal, a circularidade de um parentesco, de uma íntima relação sinérgica de *si a si*”⁴⁰⁶. Trata-se daquela experiência que bem descreveu Rimbaud, a saber, de um eu que é outro. Por isso Merleau-Ponty afirmará que todo “outro é um outro eu mesmo”⁴⁰⁷, ele é “esse duplo que tal doente percebe sempre ao seu lado, que se parece com ele como um irmão”⁴⁰⁸. Conforme explica Müller,

Enquanto outrem, o próximo é diferente de mim, é invisível para mim, e sempre o será, mas essa alteridade radical só é alteridade porquanto ela se manifesta em um visível como eu, em um corpo habitante de um mesmo mundo sensível⁴⁰⁹.

Outrem deve ser entendido não como uma consciência, mas como habitante de um corpo, de uma carne visível. Sobre a “localização” de outrem, na nota de setembro de 1959, de *Le visible et l'invisible*, Merleau-Ponty esclarece:

⁴⁰⁴ PM, 190, grifo do autor.

⁴⁰⁵ PM, 186, grifo do autor. “*Moi et autrui sommes comme deux cercles presque concentriques, et qui ne se distinguent que par un léger et mystérieux décalage. Cet apparemment est peut-être ce qui nous permettra de comprendre le rapport à autrui*”.

⁴⁰⁶ SILVA, C. A. F. **A carnalidade da reflexão**: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009, p. 294, grifo do autor.

⁴⁰⁷ PM, 186.

⁴⁰⁸ PM, 186.

⁴⁰⁹ MÜLLER, M. J. Outrem em Husserl e em Merleau-Ponty. In: BATTISTI, C. A. (Org.). **Às voltas com a questão do sujeito**: posições e perspectivas. Cascavel: Unijuí; Edunioste, 2010, p. 320.

Onde está o outro neste corpo que vejo? Ele é (como o sentido da frase) imanente ao corpo (não se pode destacá-lo para pô-lo à parte) e, contudo, é mais do que a soma dos signos ou significações por ela veiculados. É aquilo de que as significações são sempre imagem parcial e não exaustiva – e que, contudo, atesta estar presente por inteiro em cada uma delas. Encarnação inacabada sempre em curso⁴¹⁰.

Esse estranho, para Merleau-Ponty, se manifesta para o sujeito causando descentramento, justamente porque na experiência com outrem o sujeito não exerce uma atividade, mas passividade. De fato, é por não ser uma experiência deflagrada por uma reflexão, por um ato de constituição do espírito, que a experiência de estranhamento acarreta, sempre, angústia.

Na experiência com outrem, os papéis são invertidos, o sujeito migra da posição de olhar para ser olhado: “os olhares que eu lançava pelo mundo como o cego tateia os objetos com o seu bastão, alguém os pegou pela outra ponta e os retorna contra mim para, por sua vez, tocar-me”⁴¹¹. Mas o que é interessante destacar nesse ponto, é que esse olhar que vem descentrar não tem origem objetiva, não está num lugar objetivo do espaço, ele está em tudo, em toda parte e, paradoxalmente, em nenhuma: “o outro não está em parte alguma no ser, é por trás que ele se introduz em minha percepção [...], bastando que, no interior de meu mundo, se esboce um gesto semelhante ao meu”⁴¹².

Isso, porém, somente é possível devido ao fato de que outrem se faz sentir em mim mesmo, não como algo evidente para o eu, mas como estranho, tal como descreveu Freud. O outro que nos referimos aqui não é um outro semelhante, que eu possa conceber imaginariamente, tampouco simbolicamente. Mas esse outro enquanto estranho é uma experiência da ordem do real, que se revela no interior da própria intimidade. O outro não é algo a ser buscado, mas antes se impõe por um efeito de surpresa.

Por esse motivo ele me coloca na posição de objeto e por isso causa passividade e ao mesmo tempo angústia. Como mostraremos, a angústia surge justamente no instante em que algo se apresenta querendo tornar o sujeito em objeto. Para Merleau-Ponty, a questão do outro não é o problema de pensar dois

⁴¹⁰ VI, 259.

⁴¹¹ PM, 187. “*Les regards que je promenais sur le monde comme l’aveugle tâte les objets de son bâton, quelqu’un les a saisis par l’autre bout, et les retourne contre moi pour me toucher à mon tour*”.

⁴¹² PM, 190. “*Autrui n’est nulle part dans l’être, c’est par-derrrière qu’il se glisse dans ma perception [...] si seulement, à l’intérieur de mon monde, s’ébauche un geste semblable au mien*”.

sujeitos, mas entender como ocorre o descentramento. O descentramento surge precisamente porque não há um poder vidente absoluto. Não há possibilidade de uma visibilidade original, no sentido da origem do mundo, o mundo como origem é invisível, é mistério, ou simplesmente real enquanto impossível de ser sabido, um saber impossível de ser conhecido.

Não podemos deixar de falar da leitura que Merleau-Ponty realiza da noção de *alter ego* formulada por Husserl na obra *Meditações cartesianas*, precisamente na “Quinta meditação”, e que permite ao filósofo francês extrair, pelo menos, três dimensões da experiência da alteridade, a saber: a alteridade que se expressa como outro visível, como outro invisível e, finalmente, como outrem ou *estranho*. A alteridade compreendida a partir desta tríade possibilita Merleau-Ponty se distanciar do modo como a intersubjetividade comumente é concebida, ou seja, a partir de dois sujeitos instalados cada qual em seu *cogito*, conforme dissemos acima. Ademais, sendo essas três dimensões de experiência estruturada por uma *gestalt*, isso implicará na impossibilidade de coincidência entre um registro e outro, mantendo assim, uma convivência gestáltica entre dimensões distintas.

É com a noção de *emparelhamento* (*Paarung*), conceito retomado por Merleau-Ponty de Husserl, que torna possível pensar uma relação viva com o outro, de modo a superar a contradição da existência do outro, colocada pelas filosofias da consciência, justamente pelo desvelamento de um terceiro. Na obra *Meditações cartesianas*, na “Quinta meditação”, Husserl desenvolve o conceito de “emparelhamento” com o objetivo de mostrar como o *ego* transcendental possui uma ligação por meio de uma gênese primitiva de intencionalidade com o *alter ego*, ou, o outro visível.

Trata-se, em outros termos, de um fenômeno transcendental e universal, que tem por característica a associação emparelhante de, “no caso mais simples, dois conteúdos serem aí expressamente e intuitivamente dados na unidade de uma consciência e, dessa forma, como pura passividade”⁴¹³. No emparelhamento, encontramos uma configuração por pares, o que irá implicar numa “transgressão intencional” que se estabelece na “ordem genética (por uma lei essencial)

⁴¹³ HUSSERL, E. **Meditações cartesianas**: introdução à fenomenologia. São Paulo: Madras, 2001, p. 126.

considerando-se que os elementos que se emparelham são mostrados à consciência ao mesmo tempo ‘juntos’ e ‘distintos’ simultaneamente”⁴¹⁴.

Embora o conceito de emparelhamento permita pensar como dois corpos encontram-se interligados numa dimensão primitiva, isso não é suficiente para garantir a percepção do outro de fato, visto que tal realidade apenas possibilita a abertura para que o outro seja apreendido pelo *ego* transcendental, ou seja, que outra mônada apenas se constitua através da apresentação de uma outra, visto que “tudo o que existe para mim só pode extrair seu sentido existencial em mim, na esfera da minha consciência”⁴¹⁵. Na verdade, o que está em jogo, para Husserl, é saber como é possível existir no interior do *ego* transcendental um estranho, um *alter ego*, sendo ele, constituído pela consciência.

Considerando que o projeto husserliano tem como característica a apresentação da consciência como “evidente” em si mesma, e que tudo o que se apresenta a ela precisa ser, por direito, também evidente, torna-se impossível pensar como poderia haver um *alter ego*, uma alteridade radical, dentro do campo da subjetividade transcendental. Daí que, apesar de Husserl desenvolver a noção de emparelhamento como condição de possibilidade da relação intersubjetiva, as consequências extraídas não podem ser levadas a cabo, pois, como explica Müller, isso implicaria “admitir que a consciência transcendental é habitada por um ‘estranho’, que exerce funções semelhantes às do *ego* transcendental, mas não se deixa reconhecer como o *ego*”⁴¹⁶.

É verdade que, não obstante, Husserl tenha procurado em suas últimas obras afastar a supremacia da subjetividade transcendental em vista de uma encarnação do *ego*, mas o que de fato ocorre é que ele jamais conseguiu superar, por definitivo, as filosofias da consciência. Neste sentido, pensar a existência do outro a partir da operação da subjetividade transcendental significa outorgar a ele o direito de existir a partir do próprio eu. Há, portanto, um impasse na teoria da intersubjetividade husserliana que, na verdade, é a mesma instaurada pelo *cogito* cartesiano.

⁴¹⁴ HUSSERL, E. **Meditações cartesianas**: introdução à fenomenologia. São Paulo: Madras, 2001, p. 126.

⁴¹⁵ HUSSERL, E. **Meditações cartesianas**: introdução à fenomenologia. São Paulo: Madras, 2001, p. 163.

⁴¹⁶ MÜLLER, M. J. Outrem em Husserl e em Merleau-Ponty. In: BATTISTI, C. A. (Org.). **Às voltas com a questão do sujeito**: posições e perspectivas. Cascavel: Unijuí; Edunioste, 2010, p. 318.

Em *La prose du monde*, Merleau-Ponty dá prosseguimento no conceito de emparelhamento para pensar a relação com o outro, pois, tal conceito, nos permite entender como dois corpos encontram-se intencionalmente ligados num mesmo mundo primordial e, ao mesmo tempo, na medida em que cada um entra em contato com o outro, encontra a contrapartida necessária “que realiza suas próprias intenções e sugere intenções novas ao próprio eu”⁴¹⁷. Entretanto, diferente dos resultados de Husserl, Merleau-Ponty busca aprofundar a noção de *estranhamento* sem reduzi-lo à subjetividade transcendental.

Aprofundando a noção de *estranho*, revelado pelo conceito de emparelhamento, Merleau-Ponty afirmará que nossa participação se dá, primeiramente, por essa experiência de estranhamento, ou seja, um terceiro registro que surge na relação de mim com o mundo e com o meu próximo. Para tanto, é importante, antes de qualquer coisa, pontuar que esse estranho não é, de forma alguma, algo que se apresenta na ordem da objetividade e, por isso, não é sinônimo de um outro semelhante ou de outra pessoa. O que esse conceito revela é a impossibilidade de se abarcar uma alteridade última que não cessa de não se manifestar em toda experiência do sujeito, experiência que pode se revelar tanto na relação com meu semelhante quanto com as coisas mundanas. Trata-se, noutras palavras, de uma falta primordial que se apresenta a todo sujeito, por intermédio da estruturalidade que constitui a subjetividade.

Considerando que o estranho que experienciamos é íntimo, no sentido de que o sentimos no interior de nosso próprio mundo, quando avistamos seus gestos ou significantes no semelhante, isto nada mais faz do que recordar do estranho que há em nós mesmos – e que fora recalcado pelo eu, como diria Freud. Ademais, como já mencionamos, outrem não é um sujeito, não se reduz ao meu semelhante – embora encontre nele este outrem -, o qual eu posso reduzir pelos meus significantes imaginários. Outrem, conforme o filósofo:

Não é tanto uma liberdade vista de *fora* como destino e fatalidade, um sujeito rival de outro sujeito, mas um prisioneiro no circuito que o liga ao mundo, como nós próprios, e assim também ao circuito que o liga a nós – E este mundo nos é *comum*, é intermundo – E mesmo a liberdade tem sua generalidade, é compreendida como generalidade: atividade não mais o *contrário* de passividade⁴¹⁸.

⁴¹⁷ PPE, 40.

⁴¹⁸ VI, 317, grifo do autor. “*Autrui n'est plus tellement une liberté vue du dehors comme destinée et fatalité, un sujet rival d'un sujet, mais il est pris dans circuit qui le relie au monde, comme nous-*

O que permite Merleau-Ponty afirmar que outrem está preso no mesmo circuito que nos liga ao mundo e aos nossos semelhantes é, precisamente, a noção de carne. Por carne, o filósofo entende aquilo do qual as coisas são feitas, um tecido estrutural que configura um elemento comum a todos os seres.

A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo 'elemento', no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma coisa geral, meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a ideia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Nesse sentido, a carne é um 'elemento' do Ser⁴¹⁹.

Nesse sentido, a carne é *Gestalt*, o que significa dizer que ela "é um princípio de distribuição, o pivô de um sistema de equivalências, é o *Etwas* de que os fenômenos parcelares serão a manifestação"⁴²⁰. É a carne, como elemento de uma nova ontologia, que torna possível pensar o entrelaçamento entre o eu e o outro, sem recair nos velhos prejuízos clássicos das filosofias da consciência. Por este motivo, numa de suas notas de trabalho, em *Le visible et l'invisible*, e como que por uma espécie de inventário de sua teoria da intersubjetividade, Merleau-Ponty afirma:

O que trago de novo ao problema do mesmo e do outro? Isto: que o mesmo seja o outro de outro, e a identidade diferença de diferença – isso 1) não realiza superação, dialética, no sentido hegeliano 2) realiza-se no mesmo lugar, por imbricação, espessura, *espacialidade*⁴²¹.

Para tanto, importa-nos aqui mostrar que é por meio da noção de carne que o vidente e o visível não são separados, assim como passividade de atividade não constituem antagonismo. Ao contrário, elas cofuncionam por uma espécie de *quiasma*, por uma relação de figura fundo: "o quiasma no lugar do Para Outro: isso

mêmes, et par là aussi dans circuit qui le relie à nous - Et ce monde nous est commun, est intermonde - Et il y a transitivity par généralité – Et même la liberté a sa généralité, est comprise comme généralité: activité n'est plus le contraire de passivité".

⁴¹⁹ VI, 181-182, grifo do autor.

⁴²⁰ VI, 255, grifo do autor.

⁴²¹ VI, 312, grifo do autor. "Qu'est-ce que j'apporte au problème du même et de l'autre? Ceci: que le même soit l'autre que l'autre, et l'identité différence de différence - cela 1) ne réalise pas dépassement, dialectique dans le sens hégélien 2) se réalise sur place, par empiètement, épaisseur, spatialité".

quer dizer que não há apenas rivalidade eu-outrem, mas cofuncionamento. Funcionamos como um único corpo”⁴²². Todavia, isso não significa que entre eu e outrem, ou meu semelhante, haja possibilidade de uma coincidência tal que pudesse dissipar nossas diferenças, por uma espécie de dissolução do outro ao mesmo⁴²³.

Se, em Freud, o estranho que experimento no meu semelhante é, também, meu estranho, em Merleau-Ponty, de modo similar, é a carne enquanto tecido *gestáltico* quem possibilita esta abertura. Tendo esclarecido o que o filósofo francês entende pela noção de carne, torna-se compreensível o que falamos anteriormente sobre encontrarmos outrem no interior do nosso próprio mundo. É que se for verdade que, conforme Merleau-Ponty, tudo que é feito da carne do mundo possui essa estrutura de figura-fundo, visível e invisível, atividade e passividade, é também verdade que todo vidente é, também, atravessado por um fundo invisível, ou estranho para si mesmo, na medida em que não posso me ver vendo: “invisibilidade de nós mesmos como videntes, a invisibilidade de um olhar outro que me atinge sem que eu tenha condições de dizer de onde tenha partido”⁴²⁴.

Um dos exemplos que Merleau-Ponty utiliza para descrever essa experiência de um olhar outro é o da pintura. Em seu último texto publicado em vida, chamado *L'oeil et l'esprit*, o filósofo retoma uma frase de André Marchand, a qual sintetiza com exatidão o alcance de sua filosofia. Marchand relata que, em uma floresta, “várias vezes senti que não era eu que olhava a floresta. Certos dias, senti que eram as árvores que me olhavam, que me falavam”⁴²⁵.

Aqui chegamos no ponto máximo da expressão dessa alteridade, outrem, que se manifesta e descentra o sujeito, ou seja, o olhar estranho que me atinge sem que ele seja buscado. Aliás, essa alteridade só tem sentido, precisamente, por não ser buscada. Tal como em Freud que o Eu se esforça por recalcar o que lhe apresenta como estranho, mas que sempre retorna, independente da vontade do sujeito, igualmente, em Merleau-Ponty, outrem não é jamais um “convidado”, ele

⁴²² VI, 264.

⁴²³ Tal como interpretou Jacques-Alain Miller sobre a noção “familiaridade” entre o vidente e o visível da ontologia de Merleau-Ponty. A respeito disso, conferir o artigo de Marcos José Müller: MÜLLER, M. J. Merleau-Ponty e Lacan: a respeito do estranho. **Revista AdVerbum**, Campinas, v. 3 n. 1, p. 3-17, jan./jul., 2008.

⁴²⁴ MÜLLER, M. J. Merleau-Ponty e Lacan: a respeito do estranho. **Revista AdVerbum**, Campinas, v. 3 n. 1, p. 3-17, jan./jul., 2008, p. 11.

⁴²⁵ OE, 31. “*Dans une forêt, j'ai senti à plusieurs reprises que ce n'était pas moi qui regardais la forêt. J'ai senti, certains jours, que c'étaient les arbres qui me regardaient, qui me parlaient*”.

surge por uma espontaneidade simplesmente porque faz parte da mesma carne que a minha, a qual, vale lembrar, é em si mesmo furada, atravessada por fissura, invisibilidade, ou ainda, diferença. Carne que, por ter uma natureza quiasmática, de reversibilidade, faz com que o vidente seja também visto, a ponto de que, tal como na experiência frente ao olhar de outrem, “não se sabe mais quem vê e quem é visto”⁴²⁶.

Essa experiência de descentramento é descrita pelo filósofo, também, na comunicação linguística, na medida em que, sendo a linguagem carne significativa, ela é furada e feita por diferenciação significativa. O sujeito não possui o controle da cadeia significativa, mas é por ela estruturado. Isso permite compreendermos como, então, outrem pode figurar-se, ou manifestar-se para o eu pela experiência da comunicação, seus significantes se apresentarem para nós como “não sentido” (*Non-sens*).

Em outros termos, a percepção de um estranho no discurso se faz no momento em que “compreendemos e sobretudo o momento em que se protege de nós e ameaça a tornar-se não sentido, tenha o poder de nos refazer à sua imagem e de nos abrir a um outro sentido”⁴²⁷. Tanto na experiência sensível, quanto na comunicação, a presença de outrem é marcada por essa relação de descentramento do sujeito e, portanto, passividade.

5. Angústia: afeto que não engana

Deixamos para falar da angústia neste último capítulo, mas este capítulo poderia facilmente estar presente já no início desta investigação. Todavia, essa escolha não foi aleatória, uma vez que a construção de nossa tese levou em consideração etapas da constituição do sujeito, pelo menos do sujeito que nós estamos defendendo aqui, não se trata do sujeito cartesiano, mas do sujeito “assujeitado” ao Outro. Depois de mostrarmos como esse assujeitamento necessariamente coloca o sujeito diante da posição subjetiva que é caracterizada pelo desejo, bem como é atravessado pela falta-a-ser, pelo real e pelo estranhamento, só poderia, quando ameaçado enquanto sujeito, se angustiar.

⁴²⁶ OE, 32.

⁴²⁷ PM, 199. “*Le comprenons et surtout au moment où il se retransmet de nous et menace de devenir non-sens, ait le pouvoir de nous re-faire à son image et de nous ouvrir à un autre sens*”.

O título deste último capítulo claramente faz alusão a noção de angústia conforme apresentada no *Seminário X, A angústia*, de Lacan, principalmente pela constatação de que a angústia é o único afeto que não engana. Nos servimos deste entendimento acerca da angústia para mostrar que, na experiência com outrem (Merleau-Ponty), que configura o estranhamento (Freud) e que são expressões que remetem ao real (Lacan) enquanto impossível de se apreender, resta a angústia como sinal desta experiência.

Curiosamente, para falar da angústia, Lacan retoma justamente o texto de 1919 de Freud. Isso confirmará nossa leitura de que o estranhamento, tal como encontramos em Freud e Merleau-Ponty, suscita angústia. Conforme esclarece o psicanalista:

De hoje até a próxima vez, peço-lhes que se deem o trabalho de reler, com a introdução que lhes forneço, o artigo de Freud sobre a *Unheimlichkeit*. É um artigo que nunca tencionei comentar, e que ninguém parece haver sequer percebido que é o eixo indispensável para abordar a questão da angústia. Assim como abordei o inconsciente através do *Witz*, este ano abordarei a angústia pela *Unheimlichkeit*⁴²⁸.

Mas por que, afinal, o estranho acarreta angústia? Primeiramente, há que considerarmos que a angústia não é sinal da falta, mas é o aviso de que a falta vem a faltar. O *Unheimliche* acarreta angústia pois se apresenta ao sujeito colocando-o na posição de objeto, portanto vindo tamponar sua falta. Ele surge no lugar em que não deveria existir nada, a não ser a própria falta, a qual é caracterizada por Lacan como *menos-phi*, ou objeto *a*, o qual já falamos nesta pesquisa.

A *Unheimlichkeit* é aquilo que aparece no lugar em que deveria estar o *menos-phi*. Aquilo de que tudo parte, com efeito, é a castração imaginária, porque não existe, por bons motivos, imagem da falta. Quando aparece algo ali, portanto, é porque, se assim posso me expressar, a falta vem a faltar⁴²⁹.

A falta vem a faltar, é o que a angústia vem denunciar. Como já foi dito, a falta é o que permite o sujeito ser sujeito. É a falta-a-ser que permite-nos desejar. A angústia é um tema caro inclusive para a filosofia da existência de Heidegger, e

⁴²⁸ LACAN, J. **O seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 51, grifo do autor.

⁴²⁹ LACAN, J. **O seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 51-52, grifo do autor.

que Lacan retoma em grande medida, principalmente para diferenciar o que comumente chamamos de medo em relação propriamente da angústia.

Em Heidegger, não se trata de conceber a angústia numa apreensão ôntica, como uma espécie de sentimento dos entes, tal como o medo. Enquanto que no medo se tem sempre à vista o objeto causador do “amedrontar”, na angústia, ao contrário, o objeto nunca é determinado, ele jamais se deixa apreender por um significante ôntico. Noutras palavras: “o diante do quê da angústia não é nenhum ente do-interior-do-mundo. [...] O diante-de-quê da angústia é completamente indeterminado”⁴³⁰.

A angústia como indeterminação daquilo pelo que se angustia, pode ser compreendida, por exemplo, como as palavras que o corvo, do conto *O corvo* de Edgar Allan Poe⁴³¹, nos diz, a saber: “nunca mais!”. Isto é, tais palavras não possuem uma referência ôntica, no sentido de denotarem alguma coisa que se possa constatar no interior do mundo. Elas, a bem da verdade, reportam para um sentido ontológico. Embora não se possa localizar onticamente o “sentido” de tais palavras, ele não cessa de não se inscrever na medida em que se faz presente “por toda e nenhuma parte”. Como explica Heidegger:

A angústia ‘não sabe’ o que é aquilo diante-de-que se angustia. Este ‘em parte alguma’ não significa nada, mas no em parte alguma está contida a região em geral, a abertura de mundo em geral para o ser-em essencialmente espacial. Por isso, o ameaçador também não pode vir para mais perto dentro do perto e a partir de uma determinada direção; ele já está ‘aí’ – e, no entanto, em parte alguma está tão perto que ele oprime e corta a respiração – e, não obstante, não está em parte alguma⁴³².

A não conceituação da angústia não deve ser compreendido como impossibilidade de seu sentido, isto é, como sinônimo de algo que “não existe”. Esse “não existir” pode ser verdadeiro se com isso se quer expressar a ausência ôntica do objeto da angústia, visto que seu sentido é do registro do ontológico. Sendo desta ordem, a angústia se apresenta como a abertura para a autenticidade, na medida em que ela nos coloca diante do sentido do ser da nossa existência.

⁴³⁰ HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012, p. 521.

⁴³¹ Trabalhei essa relação do conto *O corvo* com conceitos de Heidegger e Sartre. Ver: SANTOS, R. Angústia, morte e finitude em Heidegger e Sartre. *In*: MOHR, Allan Martins; IÓRIO, Luiz Fernando Duran. (Org.). **Átropos**: escritos sobre morte, vida e pulsão. Curitiba: CRV, 2018, p. 71-87.

⁴³² HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012, p. 523.

Contudo, a angústia se manifesta ao *Dasein* por uma atmosfera ambígua de familiaridade e estranhamento. Isso porque, como vimos, o *Dasein* na maior parte das vezes está imerso na inautenticidade, implicando com que ele, a princípio, tenha resistências para assumir aquilo que lhe é mais próprio. Assim, a angústia se revela como familiar pelo fato de fazer parte da estrutura ontológica do *Dasein*, ao mesmo tempo, completamente estranha por retirá-lo de sua cotidianidade do impessoal.

Segundo Heidegger, a angústia é a possibilidade de retirar o *Dasein* da decadência, do “entender-se a partir do ‘mundo’ e do público ser-do-interpretado”⁴³³. É pela angústia que o *Dasein* encontra a possibilidade de seu poder-ser mais próprio no mundo, de modo que seu projeto existencial não mais se realiza sob a ditadura do impessoal. O angustiar-se, como modo de ser do *Dasein*, ocorre pelo simples fato de estar no mundo, ou seja, “o porquê da angústia se angustiar é o ser-no-mundo ele mesmo”⁴³⁴. É a própria existência em si mesma que é carregada de angústia, na medida em que o angustiar nos coloca diante o sentido ontológico de nossa existência, de maneira que nos distanciamos do “ocupar” (*Esorgen*) com as coisas ônticas, e passamos a nos “preocupar” (*Fürsorgen*) com nossa existência.

Ademais, na angústia, o *Dasein* se individualiza enquanto ser-no-mundo. Não se trata, porém, de um individualismo, tal como ocorre no modo impessoal de se individualizar. A natureza do “individualizar”, a qual a angústia possibilita o *Dasein*, não diz respeito a um *solipsismus* que “institui uma coisa-sujeito isolada, no inócuo vazio de uma ocorrência sem mundo, mas conduz precisamente o *Dasein*, em sentido extremo, diante de seu mundo como mundo”⁴³⁵, ou se quiser, como ser-no-mundo.

Ora, mas, se na angústia não encontramos algo determinado, um sentido ôntico, disponível à mão, o que, afinal, angustia o homem? É aqui que nos deparamos com o sentido ontológico da angústia, isto é, o *nada*. Como dirá Heidegger, no texto *Que é metafísica?*, a angústia é a disposição fundamental que

⁴³³ HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012, p. 525.

⁴³⁴ HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012, p. 525.

⁴³⁵ HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012, p. 527, grifo do autor.

“manifesta o nada”⁴³⁶. De fato, na angústia suspendemos nossa própria existência, precisamente pelo fato de ela colocar em suspensão o ente na sua totalidade. Além disso, conforme acrescenta Heidegger:

Nisto consiste o fato de nós próprios – os homens que somos – refugiarmo-nos no seio dos entes. E por isso que, em última análise, não sou ‘eu’ ou não é ‘você’ que se sente estranho, mas a gente se sente assim. Somente continua presente o puro ser-aí no estremecimento deste estar suspenso onde nada há em que apoiar-se. A angústia nos corta a palavra⁴³⁷.

Uma das funções da angústia que é retirar o sujeito de sua decadência no meio dos entes. Igualmente a angústia nos revela outra questão que passaremos a falar a partir de agora, isto é, a finitude, ou se quiser, o ser-para-a-morte. Afirmar a angústia como desvelamento do nada, como aquilo que “nos corta a palavra”, significa dizer que ela nos coloca diante de nossa própria finitude, o findar de cada um de nós, esse fato fundamental que constitui um dos modos de ser do *Dasein*, ou seja, o ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tode*). Assim, a angústia nos desperta para a morte, “enquanto dado temporal mais significativo da existência, e revela a finitude da existência humana, o fato de que o homem tem um fim, que ele morre e que sua existência acaba”⁴³⁸.

Busquemos trazer as considerações heideggerianas acerca da angústia para o plano da psicanálise, especificamente no que nos interessa, que é a ideia de que a falta vem a faltar. Assim, se Heidegger afirma que a angústia é responsável por retirar o *Dasein* do impessoal, do mundo dos objetos, também podemos falar que ela tem esta função no projeto lacaniano, qual seja, mostrar a iminência do sujeito em se tornar objeto, ou seja, de sua falta vir a faltar.

Que Lacan leu Heidegger, não há dúvida. E o mais interessante é que, no plano clínico, a angústia heideggeriana vem confirmar sua função de ser uma disposição, uma defesa que o sujeito possui de se tornar objeto do Outro. Por esta razão, Lacan afirmará que o que angustia não é quando a mãe se ausenta da

⁴³⁶ HEIDEGGER, M. Que é metafísica? In: _____. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 39.

⁴³⁷ HEIDEGGER, M. Que é metafísica? In: _____. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 39.

⁴³⁸ WERLE, M. A. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 26, n. 1, p. 97-113, 2003, p. 110.

criança, mas sim quando não existe a possibilidade da ausência, quando esta mãe não concede espaço para a criança ter falta.

Vocês não sabem que não é a nostalgia do seio materno que gera a angústia, mas a iminência dele? O que provoca a angústia é tudo aquilo que nos anuncia, que nos permite entrever que voltaremos ao colo. Não é, ao contrário do que se diz, o ritmo nem a alternância da presença-ausência da mãe. A prova disso é que a criança se compraz em renovar esse jogo de presença-ausência. A possibilidade da ausência, eis a segurança da presença. O que há de mais angustiante para a criança é, justamente, quando a relação com base na qual essa possibilidade se institui, pela falta que a transforma em desejo, é perturbada, e ela fica perturbada ao máximo quando não há possibilidade de falta, quando a mãe está o tempo todo nas costas dela, especialmente a lhe limpar a bunda, modelo da demanda, da demanda que não pode falhar⁴³⁹.

Essa passagem é extremamente importante para o que estamos a falar acerca da angústia e sua relação com o estranho familiar. Se lembrarmos o que dissemos anteriormente acerca da noção do “familiar” freudiano, entendemos de que se trata esse retorno ao familiar, precisamente ao ventre materno, ao lugar onde não éramos sujeitos, mas um ser, um pedaço de carne que era objeto de gozo do Outro.

Por isso o estranho causa angústia, pois o que ele nos mostra é a iminência de retornar a um momento de pré-constituição subjetiva que não existíamos. Ou seja, ao lugar de nada, precisamente nossa condição finita. A angústia nos revela, por isso mesmo, o nada fundamental, nossa finitude, nossa castração. Ao revelar isso, ela nos alerta para o fato de estarmos na iminência de desaparecermos, de nos tornarmos nada, ou simplesmente objeto de um outro vidente, diria Merleau-Ponty.

A angústia, portanto, é o afeto que não engana, pois ela aponta para uma dimensão de além dos limites do imaginário e do simbólico. Ela aponta para o real, para o impossível de suportar enquanto sujeito.

Somente a ideia de real, na função opaca de que falo para lhe opor a do significante, permite que nos orientemos. Já podemos dizer que esse *etwas* diante do qual a angústia funciona como sinal é da ordem da irreduzibilidade do real. Foi nesse sentido que ousei formular diante de vocês que a angústia, dentre todos os sinais, é aquele que não engana. Do real, portanto, de uma forma irreduzível sob a qual esse real se apresenta na experiência, é disso que a angústia é sinal⁴⁴⁰.

⁴³⁹ LACAN, J. **O seminário, livro 10**: a angústia. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 64.

⁴⁴⁰ LACAN, J. **O seminário, livro 10**: a angústia. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 178, grifo do autor.

Se a angústia é sinal da experiência do real, e esse real é o que estamos chamando enquanto impossível de se dizer, por isso sua manifestação causa estranhamento ao sujeito, mas ao mesmo tempo familiaridade, pois este estranho diz algo sobre si mesmo, só podemos dizer que esta angústia nos remete ao que chamamos de manifestação de um outro vidente que surge transformando o vidente que sou em um objeto de seu gozo.

Já dissemos que, para Merleau-Ponty, esse outro vidente não é meu semelhante, tampouco o outro invisível, mas um vidente sem rosto que desponta da própria invisibilidade e volta-se contra nós. O objeto percebido se volta contra o sujeito que percebe. Os papéis se invertem, o familiar se torna estranho, denunciando nossa finitude, nossa castração, nossa incompletude, nos fazendo recordar de quando éramos apenas nada, apenas éramos pó. É por isso que nos angustiamos: “do pó viemos, para o pó voltaremos”, para usar a expressão bíblica. O que angustia não é de onde viemos, mas a iminência de voltarmos à esta condição, que é precisamente o nada. É isso que Lacan está a dizer quando afirma: “Vocês não sabem que não é a nostalgia do seio materno que gera a angústia, mas a iminência dele?”⁴⁴¹.

⁴⁴¹ LACAN, J. **O seminário, livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 64.

CONCLUSÃO

O objetivo da presente pesquisa foi mostrar que o real é encarnado na carne do mundo, assim como o imaginário e o simbólico, que se revela ao sujeito humano como uma estrutura carnal. Em Merleau-Ponty isso é possível afirmar por meio da ontologia da carne, a carne enquanto tecido gestaltico; em Lacan, pela topologia do nó borromeano. Mas, já em Freud, isso estará presente pela própria descrição que o psicanalista faz do conceito de *das Ding*, o irrepresentável que se situa no centro do aparelho psíquico.

A tentativa foi mostrar que existe algo da ordem do indeterminado, do impossível, que não se deixa apreender, e que se encontra no centro da subjetividade humana. Merleau-Ponty tentou descrever essa Coisa, o real, pela noção de tempo mítico, um tempo antes do tempo, que se doa por si mesmo. É como se algo de atemporal surgisse como uma fenda no cerne da temporalidade da experiência do sujeito. Essa atemporalidade tem vários nomes, por conta de se manifestar em várias instâncias da experiência humana: morte, declínio, horror, impossível, finitude, entre outros. Todos estes significantes apontam para o que chamamos de real.

Carne do real quer dizer que o real não é algo de outro mundo, mas um impossível dentro do nosso próprio mundo possível, atemporalidade dentro da temporalidade sem que haja coincidência ou sobredeterminação da temporalidade sobre a atemporalidade, mas cofuncionamento estrutural, por reversibilidade e precessão.

O mais interessante desta constatação é que nos permite fazer várias implicações. Primeiro: se o real é encarnado, o sujeito de que se trata somente pode ser cindido, e não absoluto, até porque este próprio se constitui como resposta ao real. As estruturas psíquicas como a neurose, psicose e perversão são modos de ajustamento psíquico ao sem sentido. Portanto, não há lugar para o sujeito da metafísica cartesiana.

Em segundo lugar, ao conceber o sujeito como cindido, sujeito falta-a-ser, temos condições de entender o funcionamento do desejo. Afinal, só há desejo na medida em que o ser do sujeito está fora, perdido. É a lacuna provocada pelo real que permite o sujeito desejar. Aqui convém lembrar a topologia da banda de moebius, o que permite que haja movimento na fita é precisamente a dinâmica do

externo e do interno, o vai-e-vem do desejo na tentativa de querer alcançar aquilo que falta. Mas esta falta não tem um objeto empírico, pois este objeto é precisamente atemporal, fora de possibilidade, é da ordem do impossível. Mas o paradoxo é que deste impossível é que nasce o desejo. Desejo do impossível, mas o desejo é o que há de mais humano, portanto simbólico. O simbólico gravita em torno do real, na tentativa imaginária de abarcá-lo. Mas ele sempre escapa, pois essa é sua natureza, de ser impossível.

Ao esclarecermos isso, buscamos dar um passo a mais e mostrar uma terceira implicação, precisamente acerca da questão da alteridade, tema esse caro para nossa pesquisa, para Merleau-Ponty e, principalmente, para nosso tempo. Quem é o estranho? Quem é o meu semelhante que se mostra como estranho para o Eu? O que fazemos com este estranho, tanto clinicamente quanto politicamente?

Fomos em Freud, mais exatamente no texto de 1919 que trata precisamente do fenômeno do duplo. Em nossa leitura, o que Freud descreve como o estranho íntimo se aproxima do que Merleau-Ponty esclarece acerca do tema da alteridade como descentramento. É que diante do estranho, o Eu inevitavelmente vivencia a passividade enquanto é descentrado por aquilo que ele não consegue esgotar ou apreender, pois este estranho é também outro nome para o real, isto é, impossível de ser localizado objetivamente. Mas o estranho, conforme mostramos, é também íntimo.

E aqui confirmamos novamente nossa tese acerca da carne do real, pois o estranho enquanto manifestação do real somente é íntimo porque está entrelaçado estruturalmente na mesma carne. Sinto em minha intimidade algo que não tem nome, não tem rosto, não sei o que é, mas está ali como uma ausência que conta, como o inconsciente freudiano. Esse é o fenômeno do estranho, que evidencia minha divisão subjetiva, me faz perceber que não sou absoluto e que a abertura para a alteridade do meu semelhante reside na minha própria intimidade.

A grande questão que se esclarece disso é que o estranho que avisto em meu semelhante normalmente é encarado de maneira semelhante com o estranho de si mesmo. Ou seja, o que se hostiliza no outro com frequência se hostiliza em si mesmo. O semelhante não passa de um espelho em que se projeta afetos do Eu. A alteridade de que falamos não é o outro enquanto uma aparência que podemos esgotar com significantes, com nossa atividade, mas é sim o outro que se volta para nós sem termos condições de dizer como ele é, apenas podemos dizer que nos

causa angústia, nos causa passividade. Ele é como aquela sensação de que muitos pintores relatam sentir ao pintarem uma paisagem, que muitas vezes se sentem olhados, migram de protagonistas para espectadores de uma situação da qual não sabem ao certo o nome, apenas podem dizer que sentem a presença de algo estranho que lhes acarreta angústia.

É exatamente com o tema da angústia que concluímos nossa pesquisa, pois ela é a evidencia da existência do estranho. Porque se o que dissemos causasse medo, seria simplesmente um semelhante. O meu semelhante somente me causa angústia se ele diz algo sobre meu estranho, caso contrário somente causaria medo, mas não angústia.

A angústia é, também, a confirmação de que o sujeito está em ameaça de se tornar objeto por outro vidente. Para sustentar que a alteridade enquanto experiência de estranhamento, Merleau-Ponty afirma que esse outro surge como um vidente que se volta para o Eu sem localização, como se quisesse me tornar seu espectador, seu objeto. Com isso, encontramos em Lacan algo muito semelhante quando se trata de falar da angústia: ela surge no momento em que algo estranho ameaça tamponar a falta do sujeito, e por ser o sujeito definido por sua falta, visto que a falta é o coração do sujeito de desejo, acabar com a falta é matar o sujeito.

Para falar da angústia, Lacan recorre ao texto freudiano sobre o estranho, pois o fenômeno do estranho surge causando angústia precisamente por ameaçar algo de familiar, precisamente a falta enquanto condição de desejo e da posição de sujeito. Lacan está a dizer pela via da psicanálise o mesmo que Merleau-Ponty pela ontologia da carne. Isso que sobressai sob a atmosfera de mistério é precisamente o real, e que já estava presente nas análises clínicas dos casos de Freud.

Assim, os três momentos de nossa tese, que são precisamente o real encarnado, a cisão subjetiva e o estranho íntimo, nos permite romper com várias heranças cartesianas presente na filosofia, principalmente aquela que concebe o sujeito enquanto pura transparência, e a divisão objetiva entre o interno e o externo. Não há mais isso.

O que temos, de agora em diante, a partir da filosofia de Merleau-Ponty e seu estrito diálogo com a psicanálise, é um mundo onde não existe mais somente uma entrada, mas múltiplas. E nenhuma delas estão disponíveis para um observador absoluto, pois este mesmo observador é agora situado junto às

mesmas entradas, formando assim um cruzamento tal como o quiasma, situado na carne do mundo e perpassado por experiências reais, simbólicas e imaginárias.

REFERÊNCIAS

Obras de Merleau-Ponty

MERLEAU-PONTY, M. **Manuscrits inédits**. Paris: Bibliothèque Nationale de France, s.d.

MERLEAU-PONTY, M. **La structure du comportement**. Paris: PUF, 1942.

MERLEAU-PONTY, M. **Phénoménologie de la perception**. Paris: Gallimard: 1945.

MERLEAU-PONTY, M. **Signes**. Paris: Gallimard, 1960.

MERLEAU-PONTY, M. **L'œil et l'esprit**. Paris: Gallimard, 1964.

MERLEAU-PONTY, M. **Le visible et l'invisible**. Paris: Gallimard, 1964.

MERLEAU-PONTY, M. **Sens et non-sens**. Paris: Nagel, 1966.

MERLEAU-PONTY, M. **Résumés de cours – Collège de France (1952-1960)**. Paris: Gallimard, 1968.

MERLEAU-PONTY, M. **La prose du monde**. Paris: Gallimard, 1969.

MERLEAU-PONTY, M. **La nature: Notes Cours du Collège de France**. Paris: Seuil, 1995.

MERLEAU-PONTY, M. **Parcours deux (1951-1961)**. Paris: Verdier, 2000.

MERLEAU-PONTY, M. **Psychologie et pédagogie de l'enfant**. Paris: Verdier, 2001.

MERLEAU-PONTY, M. **Causeries (1948)**. Paris: Seuil, 2002.

MERLEAU-PONTY, M. **L'institution/La passivité: notes de cours au Collège de France (1954-1955)**. Paris: Belin, 2003.

Obras de Freud

FREUD, S. Rascunho H: Paranoia (1895). *In*: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. I). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. Projeto para uma psicologia científica (1895). *In*: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. I). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. Observações adicionais sobre as neuropsicoses de defesa (1896). *In*: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. III) Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. A interpretação dos sonhos (Segunda Parte) (1900-1901). *In*: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. V). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. Tratamento psíquico (ou anímico) (1905). *In*: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. VII). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). *In*: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. VII). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. Fragmento da análise de um caso de histeria (1905). *In*: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. VII). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. Totem e Tabu (1913). *In*: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. XIII) Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. O inconsciente (1915). *In*: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. Repressão (1915). *In*: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. XIV). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. Uma dificuldade no caminho da psicanálise (1917). *In*: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. XVII). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. Uma neurose demoníaca do século XVII (1923). *In*: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. XIX) Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. O mal-estar na civilização (1930). *In*: _____. **Obras psicológicas completas de Sigmund Freud**: edição standard brasileira (Vol. XXI). Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. **O caso Schreber**: notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (dementia paranoides). Rio de Janeiro: Imago, 1998.

FREUD, S. **As pulsões e seus destinos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

FREUD, S. **O infamiliar [Das Unheimliche]**. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de **O Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

FREUD, S. A negação (1925). *In: _____*. **O infamiliar [Das Unheimliche]**. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de **O Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

Obras de Lacan

LACAN, J. **O seminário, livro 22**: R. S. I. Inédito.

LACAN, J. **Seminário de Caracas**: 1980. Inédito.

LACAN, J. **O seminário, livro 1**: os escritos técnicos de Freud. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

LACAN, J. **O seminário, livro 17**: o avesso da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

LACAN, J. Posição do inconsciente no Congresso em Bonneval. *In: _____*. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, J. A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud. *In: _____*. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, J. Função e campo da fala e da linguagem em psicanálise. *In: _____*. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, J. O aturdido. *In: _____*. **Outros escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

LACAN, J. Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a “Verneinung” de Freud. *In: _____*. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, J. Kant com Sade. *In: _____*. **Escritos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

LACAN, J. **O seminário, livro 10**: a angústia. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LACAN, J. O simbólico, o imaginário e o real. *In: _____* **Nomes do Pai**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

LACAN, J. **O seminário, livro 23**: o sinthoma. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

LACAN, J. **O seminário, livro 7**: a ética da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, J. **O seminário, livro 11**: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, J. **O seminário, livro 16**: de um Outro ao Outro. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

LACAN, J. **O seminário, livro 19**: ...ou pior. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

LACAN, J. **O seminário, livro 9**: A identificação. Recife: Centro de Estudos Freudianos de Recife, 2014.

Obras gerais

ALMEIDA, R. M. **Eros e Tânatos**: a vida, a morte, o desejo. São Paulo: Loyola, 2007.

ANDRADE, C.D. **Nova Reunião**: 19 Livros de Poesia (Vol. 1). Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1987.

ASSOUN, P-L. **Freud**: a filosofia e os filósofos. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.

AYOUCHE, T. Merleau-Ponty e a psicanálise: da fenomenologia da afetividade à figurabilidade do afeto. **J. psicanal.**, São Paulo, v. 45, n. 83, p. 173-190, dez. 2012.

BADIOU, A. **Em busca do real perdido**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BARBARAS, R. Percepção e movimento: o desejo como condição de possibilidade da experiência. *In*: _____. **Investigações fenomenológicas**: em direção a uma fenomenologia da vida. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

BARBARAS, R. Os três sentidos da carne: uma crítica à ontologia de Merleau-Ponty. *In*: _____. **Investigações fenomenológicas**: em direção a uma fenomenologia da vida. Curitiba: Editora UFPR, 2011.

BARBARAS, R. **Dynamique de la manifestation**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2013.

BONOMI, A. **Fenomenologia e estruturalismo**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

BRANCO, G. C. **O olhar e o amor**. A ontologia de Lacan. Rio de Janeiro: Nau, 1995.

CAMUS, A. **O mito de Sísifo**. São Paulo: Record, 2006.

CANETTI, E. **Massa e poder**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CALLIGARIS, C. **Introdução a uma clínica diferencial das psicoses**. Porto Alegre: Artes Médicas, 2013.

- CARBONE, M. **Ver segundo o quadro, ver segundo as telas**. Caxias do Sul: Educs, 2019.
- CHAUI, M. **Experiência do pensamento**: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DESCARTES, R. **Discurso do método**: Meditações; Objeções e respostas; As paixões da Alma; Cartas. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- DESCARTES, R. La Dioptrique. *In*: _____. **Oeuvres philosophiques de Descartes**. Tome 1. Paris: Garnier Frères, 1963.
- DREYFUSS, J.-P., “Remarques sur das Ding dans l'Esquisse”, *In*: **Littoral** no 6. Eco, U., O signo, Lisboa, Presença, 1977.
- DILLON, M. C. **Semiological Reductionism: A Critique of the Deconstructionist Movement**. State University of New York Press, Year, 1995.
- DOR, J. **Introdução à leitura de Lacan**: o inconsciente estruturado como linguagem. 2. Ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
- DUNKER, C. Animismo e indeterminação em “*Das Unheimliche*”. *In*: FREUD, S. **O infamiliar [Das Unheimliche]**. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de **O Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- EPICURO. **Carta sobre a felicidade**: (a Meneceu). São Paulo: UNESP, 2002.
- FALABRETTI, E. Estrutura e ontologia na obra de Merleau-Ponty. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 305-341, jul./dez., 2013.
- FORBES, J. et al. **A invenção do futuro**: Um debate sobre a pós-modernidade e a hipermodernidade, São Paulo: Manole, 2005.
- FINK, B. A causa real da repetição. *In*: FELDSTEIN, R.; FINK, B.; JAANUS, M. (Orgs.). **Para Ler o Seminário 11**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- FREUD, A. **O ego e os mecanismos de defesa**. Porto Alegre: Artmed, 2006.
- FRIGNET, H. Nó e enodamento borromeano. *In*: DORGEUILLE, C. **Dicionário de Psicanálise**: Freud & Lacan. 3. Ed. Salvador: Álgama, 2010.
- FEUERBACH, L. **A essência do cristianismo**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- GARCIA-ROZA, L. A. **Introdução à metapsicologia freudiana (Vol. I)**: sobre as afasias (1891); O projeto de (1895). 7. Ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- GARCIA-ROZA, L. A. **Freud e o inconsciente**. 24. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2009.

GREEN, A. Du comportement à la chair: itinéraire de Merleau-Ponty. **Critique**, v. 211.

GROTSTEIN, J. S. **A divisão e a identificação projetiva**. Rio de Janeiro: Imago, 1985.

HARARI, R. **Como se chama James Joyce?** A partir do Seminário Le Sinthome de J. Lacan. Salvador: Álgama; Rio de Janeiro: Cia. de Freud, 2003.

HEIDEGGER, M. A coisa. *In*: _____. **Ensaio e conferências**. 5. Ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

HEIDEGGER, M. Que é metafísica? *In*: _____. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HUSSERL, E. **Meditações cartesianas**: introdução à fenomenologia. São Paulo: Madras, 2001.

IANNINI, G; TAVARES, P. H. Freud e o infamiliar. *In*: FREUD, S. **O infamiliar [Das Unheimliche]**. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de **O Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

JORGE, M. A C. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan**: a clínica da fantasia, V.2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

LAZNIK-PENOT, M-C. **A voz da sereia**: o autismo e os impasses na constituição do sujeito. Salvador: Ágalma, 2004.

LEFORT, R; LEFORT, R. **O nascimento do outro**: duas psicanálises. Salvador: Fator Livraria, 1984.

MANZI FILHO, R. **Quando os corpos se invadem**: Merleau-Ponty às voltas com a psicanálise. 2013. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

MELMAN, C. Lacan (Jacques-Marie). *In*: CHEMAMA, R; VANDERMERSCH, B. (Orgs.). **Dicionário de Psicanálise**: São Leopoldo: Unisinos, 2007.

MILLER, J-A. **Extimidad**. Buenos Aires: Paidós, 2010.

MOHR, A. M. **O problema da autonomia na psicanálise**: o ser e a morte. 2018. 278 f. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2018.

MOURA, A. Merleau-Ponty leitor de Freud. **DoisPontos**, [S.l.], v. 13, n. 3, dec. 2016.

- MÜLLER, M. J. Esquize e pulsão: o olhar segundo Merleau-Ponty. In: CAMINHA, I. O. (Org.). **Merleau-Ponty em João Pessoa**. João Pessoa: UFPB, 2012.
- MÜLLER, M. J. A esquize do olho e do olhar na arte: Lacan leitor de Merleau-Ponty. **Revista Sofia**, Vitória, v. 4, n. 2, p. 393-406, ago./dez., 2015.
- MÜLLER, M. J. Outrem em Husserl e em Merleau-Ponty. In: BATTISTI, C. A. (Org.). **Às voltas com a questão do sujeito**: posições e perspectivas. Cascavel: Unijuí; Edunioste, 2010.
- MÜLLER, M. J. Merleau-Ponty e Lacan: a respeito do estranho. **Revista AdVerbum**, Campinas, v. 3 n. 1, p. 3-17, jan./jul., 2008.
- NASIO, J. D. **Os olhos de Laura**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- NIETZSCHE, F. W. **Genealogia da moral**: uma polêmica. São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- POLITZER, G. **Critique des fondements de la psychologie**. Paris: Rieder, 1967.
- PONTALIS, J. B. A posição do problema do inconsciente em Merleau-Ponty. In: _____. **A psicanálise depois de Freud**. Petrópolis: Vozes, 1972.
- QUEIROZ, E. F. A trama do olhar. **Latin American Journal of Fundamental Psychopathology Online**, São Paulo, v. 2, n. 2, p. 89-100, nov. 2005.
- QUINET, A. O olhar como um objeto. In: FELDSTEIN, R.; FINK, B.; JAANUS, M. (Orgs.). **Para Ler o Seminário 11**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- QUINET, A. **Um olhar a mais**: ver e ser visto na psicanálise. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2004.
- QUINET, A. **Os outros em Lacan**. Rio de Janeiro Zahar 2012.
- QUINTANA, M. **Caderno H**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2013.
- RENAULT, A. Phénoménologie de l'imaginaire et imaginaire de la phénoménologie: Merleau-Ponty lecteur de Sartre et Freud, **Chiasmi International 5, Le réel et l'imaginaire**, Vrin, Mimesis, University of Memphis, 2003.
- RENAULT, A. Merleau-Ponty et Lacan: un dialogue possible? In: CARIU, M.; BARBARAS, R.; BIMBENET, E. **Merleau-Ponty aux frontières de l'invisible**. Milano: L'oeil et l'esprit, 2003.
- RIMBAUD, A. Carta a George Izambard. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. **Alea: Estudos Neolatinos [online]**, Rio de Janeiro, v. 08, n. 01, p. 154-163, jan./jun., 2006.

ROCHA, G. M.; IANNINI, G. O infamiliar, mais além do sublime. *In*: FREUD, S. **O infamiliar [Das Unheimliche]**. Edição comemorativa bilíngue (1919-2019), Seguido de **O Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

RODRIGO, P. Merleau-Ponty et la psychanalyse: L'inconscient comme "grandeur negative". *In*: **Chiasmi International**, v. 4, p. 27-47, 2002.

SANTOS, R. **O quiasma do mundo**: a questão da alteridade em Merleau-Ponty. Curitiba: CRV, 2017.

SANTOS, R.; MOHR, A. M. A (de)vida angústia de morte: considerações a partir da filosofia e da psicanálise. **Nat. hum.**, São Paulo, v. 20, n.1, p. 169-187, jul. 2018.

SANTOS, R. Angústia, morte e finitude em Heidegger e Sartre. *In*: MOHR, A. M.; IÓRIO, L. F. D. (Org.). **Átropos**: escritos sobre morte, vida e pulsão. Curitiba: CRV, 2018.

SANTOS, R.; WARMLING, D. O passado de uma ilusão e o futuro de uma tragédia. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**, vol. 11, n. 2, p. 212-231, Mai.-Ago, 2020.

SEGANFREDO, G. F. C.; CHATELARD, D. S. *Das Ding*: o mais primitivo dos êxtimos. **Cad. psicanal.**, Rio de Janeiro, v. 36, n. 30, p. 61-70, jun. 2014.

SHEPHERDSON, C. Uma libra de carne: a leitura lacaniana d'O visível e o invisível. **Discurso**, [S. l.], n. 36, p. 95-126, 2007.

SILVA, C. A. F. **A carnalidade da reflexão**: ipseidade e alteridade em Merleau-Ponty. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.

SOLER, C. O sujeito e o Outro II. *In*: FELDSTEIN, R.; FINK, B.; JAANUS, M. (Orgs.). **Para Ler o Seminário 11**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

TEIXEIRA, M. R. **Real, simbólico e imaginário no ensino de Lacan**: uma introdução. Maringá: Associação de Psicanálise de Maringá Ato Analítico, 2019.

UMBELINO, L. A. Filosofia do Corpo e Inventário da Dor. Elementos para uma fenomenologia da experiência do membro-fantasma, **Revista Filosófica de Coimbra**, v. 26, n. 51, p. 137-162, 2017.

VANDERMERSCH, B. **Le réel dans le nœud borroméen**. 13 nov. 2012. Disponível em: <https://www.freud-lacan.com/getpagedocument/9516>.

WERLE, M. A. A angústia, o nada e a morte em Heidegger. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 26, n. 1, p. 97-113, 2003.